

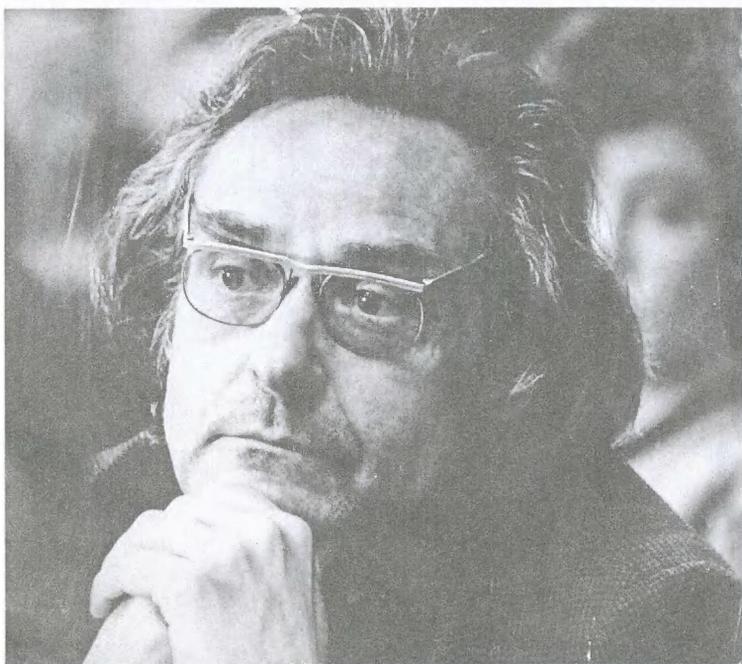
ЭВАЛЬД
ИЛЬЕНКОВ



Ильенков

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА





1960 г.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

Э.В. Ильенков

***Диалектическая
логика***

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

Том 4

МОСКВА
ИЗДАТЕЛЬСТВО
«КАН  Н-ПЛЮС»
2020

Утверждено к печати
Ученым советом Института философии РАН 26 сентября 2019 г.

*Публикуется при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 17-03-00160а*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Г.В. Лобастов*,
доктор философских наук, профессор *С.Н. Корсаков*

И 45 **Ильенков Э.В.**
Диалектическая логика: собр. соч. Т. 4 / Э.В. Ильенков. – М.: Канон+
РООИ «Реабилитация», 2020. – 464 с.

ISBN 978-5-88373-619-2

В четвертый том Собрания сочинений Э.В. Ильенкова вошли работы 1968–1974 годов. Среди них – книга «Диалектическая логика», содержащая в себе квинтэссенцию его философии, а также четыре статьи о Гегеле и итоговые работы о категориях всеобщего, логического и исторического, абстрактного и конкретного.

ББК 15.13

Охраняется законодательством об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается, в том числе и в Интернете, без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения законодательства будут преследоваться в судебном порядке.

ISBN 978-5-88373-619-2

© Иллеш Е.Э., 2020
© Лекторский В.А., 2020
© Майданский А.Д., 2020
© Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»,
оригинал-макет, оформление, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

Диалектика абстрактного и конкретного	7
1. Понятия конкретного и абстрактного у Маркса и критика идеалистического и эмпирического их понимания	7
2. Абстрактное как абстрактно-всеобщее определение конкретного целого	16
3. Марксов способ восхождения от абстрактного к конкретному	24
Логическое и историческое	33
1. Сущность логического и исторического, их диалектическое различие и тождество	33
2. Историческое как основа, первообраз логического	42
О всеобщем	55
Гегель и «отчуждение»	83
Гегель и проблема предмета логики (<i>Об одном старинном и живучем предрассудке</i>)	99
Мышление и язык у Гегеля	123
Гегель и герменевтика (<i>Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля</i>)	133
Диалектика или эклектика? (<i>Полемические заметки о маоистском «понимании» и «применении» диалектики</i>)	162
Фальсификация марксистской диалектики в угоду маоистской политике (в соавторстве с <i>М. Алтайским</i>)	181
В.И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики (в соавторстве с <i>М.М. Розенталем</i>)	203

Диалектическая логика. Очерки истории и теории

Введение	222
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ. Из истории диалектики	225
<i>Очерк первый</i>	
О предмете логики. Как возникла и в чем состоит проблема?	225
<i>Очерк второй</i>	
Мышление как атрибут субстанции	235
<i>Очерк третий</i>	
Логика и диалектика	266

<i>Очерк четвертый</i>	Принцип построения логики. Дуализм или монизм . .
<i>Очерк пятый</i>	Диалектика как логика
<i>Очерк шестой</i>	Еще раз о принципе построения логики. Идеализм или материализм?
ЧАСТЬ ВТОРАЯ. Некоторые вопросы	
	марксистско-ленинской теории диалектики
<i>Очерк седьмой</i>	К вопросу о диалектико-материалистической критике объективного идеализма
<i>Очерк восьмой</i>	Материалистическое понимание мышления как предмета логики
<i>Очерк девятый</i>	О совпадении логики с диалектикой и теорией познания материализма
<i>Очерк десятый</i>	Противоречие как категория диалектической логики .
<i>Очерк одиннадцатый</i>	Проблема всеобщего в диалектике
Заключение	
Примечания (А.Д. Майданский)	

ДИАЛЕКТИКА АБСТРАКТНОГО И КОНКРЕТНОГО

1. Понятия конкретного и абстрактного у Маркса и критика идеалистического и эмпирического их понимания

Категории абстрактного и конкретного нуждаются в особом тщательном рассмотрении уже по той причине, что с ними связано понимание того «правильного в научном отношении» метода¹, с помощью которого разработана вся экономическая теория Маркса, вся система ее понятий. Уже в методологическом «Введении» 1857 года Маркс определил «метод восхождения от абстрактного к конкретному» как тот *правильный* – ибо *единственно возможный* – способ мышления, которым осуществляется теоретическое (научное) отражение действительности в голове человека².

Само собой ясно, что верно понять существо этого метода научно-теоретического воспроизведения действительности можно только при условии, если сами категории абстрактного и конкретного понимаются именно так, как понимал их Маркс, исходя из тех определений, которые эти категории получили в немецкой классической философии. Их ни в коем случае нельзя понимать в том значении, которое они обрели в «естественном языке» (а на самом-то деле перешли в него из весьма искусственного языка средневековой схоластики и недialeктической философии XVII–XVIII столетий).

Прежде всего следует установить, что категории абстрактного и конкретного – это типичные *логические* категории, категории диалектики как логики. Это значит – универсальные категории, в которых выражены всеобщие формы развития и природы, и общества, и мышления. Это понятия, в которых запечатлена не специфика

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. I. С. 37.

² См.: Там же. С. 38.

мышления по сравнению с действительностью и не специфика действительности по отношению к мышлению, а, как раз наоборот, момент единства (тождества) в движении этих противоположностей.

Поэтому *конкретное* в словаре Маркса (и в словаре диалектической логики вообще) и определяется как «единство в многообразии» вообще. Здесь конкретное не означает чувственно воспринимаемую вещь, наглядно представляемое событие, зрительный образ и т.д. и т.п. Конкретное означает здесь вообще «сращенное» – в согласии с этимологией этого латинского слова – и потому может употребляться в качестве определения и отдельной вещи, и целой системы вещей, равно как в качестве определения и понятия (истины и пр.), и системы понятий.

То же самое относится и к абстрактному. Здесь это не синоним «умственного отвлечения» только, чувственно непредставимого «объекта мысли», «эмпирически неverified концепта» и прочих невообразимых (да и немислимых, впрочем, тоже) «объектов» – этих искусственных понятий схоластики и логических учений, nasledовавших ее терминологию.

Абстрактное – и опять-таки в согласии с простой этимологией – определяется как отвлеченное, как извлеченное, как обособленное, «вынутое», «изъятое» вообще. Безразлично откуда, как и кем, безразлично в какой форме зафиксированное – в виде ли слова, в виде ли наглядного чертежа-схемы или даже в виде единичной вещи вне головы, вне сознания. Нагляднейший чертеж может ведь быть абстрактнейшим изображением некоторой сложной системы вещей-явлений – некоторого конкретного. Абстрактное понимается как один из ясно очерчивающихся моментов конкретного – как частичное, односторонне неполное (потому всегда по необходимости ущербное) проявление конкретного, отделившееся или отделенное от него, относительно самостоятельное образование, мнимонезависимый его момент.

С этим пониманием абстрактного – с материалистически интерпретированным гегелевским его пониманием – и связаны все те случаи употребления этого термина у Маркса, которые кажутся неожиданными и парадоксальными для читателя, заимствовавшего свои представления о логических категориях из ходячих оборотов речи: «абстрактный труд»; «абстрактный индивид»; «абстрактная форма буржуазного способа производства»; «абстрактная форма богатства» (про деньги); «абстрактное, одностороннее отношение»; «чистота

(абстрактная определенность), с которой выступают в древнем мире торговые народы»; «нельзя сказать, что абстрактная форма кризиса есть причина кризиса» и т.д. и т.п. Во всех этих – и многих других – выражениях абстрактное выступает как определение *объекта рассмотрения*, как предметное определение «бытия», а не просто как специфическая форма его отражения в сознании, в мышлении.

Поэтому проблема отношения абстрактного к конкретному ни в коем случае не ставится и не решается у Маркса как проблема отношения «мысленного» к «чувственно воспринимаемому» или «теоретического» к «эмпирическому». Здесь она отчетливо выступает как проблема внутреннего расчленения и объекта исследования, и его образа в мышлении (в виде логически разработанной системы строго очерченных понятий и их определений). Иными словами, и абстрактное, и конкретное здесь непосредственно понимаются как формы движения мысли, воспроизводящей некоторое объективно расчлененное целое.

Такой взгляд на отношение конкретного к абстрактному (и соответствующее словоупотребление) у Маркса не случаен – он органически связан с пониманием им вопроса об отношении мышления к действительности вообще, с диалектико-материалистическим взглядом на «отношение мысли к объективности», на отношение понятия к образу созерцания и представления и т.д. и т.п. Тем более это не результат «кокетничанья» с гегелевской фразеологией. Это – вполне сознательное использование преимуществ гегелевского языка как классического языка диалектики, т.е. логики, нацеленной и нацеливающей на раскрытие противоречий в самой «сути дела».

Это требует пояснения. Дело в том, что отождествление конкретного с единичной вещью, данной в созерцании или хотя бы в воображении, – это не просто терминологически-конвенциональная особенность известного направления в логике. Терминология вообще вещь производная, а специально в логике (в науке о мышлении) она производна от философских предпосылок. В данном случае, как показывает анализ, толкование конкретного как единичного (как «индивида данного класса, вида или рода») прямо вытекает из вполне определенной концепции мышления, и именно из его номиналистически-эмпирического понимания. Задача теоретического мышления, как известно, сводится этой концепцией к отысканию того общего, одинакового, которым обладают все без изъятия индивиды определенного класса, определенного множества. Общее как

такое, согласно этой концепции, существует в самих вещах лишь в виде сходства, наблюдаемого между всеми индивидами, лишь как частичное свойство каждого индивида. По-иному общее здесь не понимается. Это в конце концов лишь значение (или смысл) того или иного термина, имени, знака; само по себе – абстрактно, т.е. отдельно от индивидов, это значение существует лишь в голове, лишь в сознании, лишь внутри существа, одаренного сознанием и речью, и ни в коем случае не вне его. Исходным пунктом для эмпиризма в любой его разновидности (и материалистической, и идеалистической) был, есть и остается *индивид* как таковой. А объединение таких индивидов в классы, виды, роды, множества и подмножества есть уже *продукт деятельности мышления*. С этим связано (и исторически, и по существу дела) представление, согласно коему абстрактное существует только в сфере сознания, только как значение общего термина, а на самом деле существуют *только индивиды* с их сходствами и различиями; каждый такой индивид и есть единственно конкретное.

На этой гносеологической основе возникает и соответствующее понимание логики – как системы правил, обеспечивающих построение внутренне непротиворечивой иерархии понятий, в вершине коей ставится самое общее (соответственно самое бедное определениями и потому самое «богатое» по числу обнимаемых им индивидов), а в фундаменте – безбрежное море индивидов. Получается пирамида, вершина которой – абстрактное как таковое, а основание – конкретное как таковое. Но конкретное в этом понимании неизбежно выглядит как нечто совершенно неопределенное – по количеству, по качеству, по любым другим логическим рубрикам, как *множество* неповторимых фактов. Это логически невыразимое конкретное можно только чувственно переживать в данный миг и в данной точке, и именно в тот самый миг и в той самой точке, в которых оказался столь же неповторимый «конкретный» субъект «переживания», – человеческий индивид.

Эта тенденция, имеющая своим истоком средневековый номинализм, тянется через системы Локка, Беркли, Кондильяка, Д.С. Милля, а ныне, представленная в разных ее оттенках неопозитивизмом («методологический солипсизм» Р. Карнапа), неизбежно приходит в конце концов к отождествлению конкретного с индивидуальным «переживанием», а абстрактного – с чистой «формой мышления», т.е. со значением общего термина, «знака» языка, которое, есте-

ственно, оказывается чисто конвенциональным, т.е. устанавливаемым по произволу и по узаконивающему этот произвол соглашению.

Беда этой концепции заключается в том, что она вынуждена в конце концов допускать существование некоторых «абстрактных объектов» («идеальных объектов»), т.е. эмпирически «неверифицируемых» значений общих терминов «языка современной науки». Про эти «абстрактные объекты» неопозитивистам ничего вразумительного, несмотря на все старания, сказать не удастся – в качестве выражения общего в эмпирических фактах их оправдать нельзя. «Абстрактный объект» посему принимается ими как чисто логический «конструкт», и в разряд таких «конструктов» неизбежно попадают важнейшие понятия современного естествознания вплоть до электрона, атома и нейтрино. Никакого «конкретного объекта», соответствующего этим понятиям (терминам), с такой точки зрения допустить нельзя – в чувственном опыте (в переживании) отдельного индивида такие объекты не встречаются. Индивид может их только «мыслить», т.е. вынужден их принимать как чисто вербальный феномен.

Но так как именно из таких «абстрактных» объектов современная наука и строит свои представления о действительности, то в итоге оказывается, что «конкретное» (т.е. отдельное чувственное переживание) есть лишь субъективная форма проявления неких абстрактов – некоторых абстрактных объектов. Оказывается, иными словами, что общее есть нечто более прочное и устойчивое, нежели любое единичное, и последовательный номиналистический эмпиризм благополучно возвращается к представлениям «реализма» – к представлению о некоем общем (Абстрактном), которое имеет статус Объекта, существующего в некоем безличном Мышлении как логически необходимая форма мышления вообще...

У Маркса никакой нужды в таком несуразном понятии, как «абстрактный объект», никогда не возникало в силу четкости его материалистического взгляда на научно-теоретическое воспроизведение (отражение) действительности, которая всегда, во-первых, конкретна (т.е. представляет собой некоторое «единство в многообразии», внутренне расчлененное на объективно выделяющиеся в ней различные – четко обособленные друг от друга – абстрактные моменты), а во-вторых, абстрактна в том смысле, что эти выделенные моменты не сливаются в ней в некое неразличенное аморфное «много-

образе вообще». Объект (предмет) науки – научного мышления – всегда представляет собой, по Марксу, диалектическое единство абстрактного и конкретного – единство тождества и различия всех его моментов – сторон, форм существования, форм его саморазличия.

Эмпирически-номиналистическая логика со своим толкованием абстрактного и конкретного неизбежно спотыкается о диалектику любого действительно научного понятия. Понятие стоимости именно потому и оказалось камнем преткновения для всей классической буржуазной политической экономии, что эта последняя в отношении способов мышления, способов образования понятий сознательно ориентировалась на гносеологию Локка, на его понимание отношения между абстрактным и конкретным в частности. В понятии стоимости теоретическая мысль прямо наталкивалась на ситуацию, которая, будучи выражена через логические категории локковской гносеологии, начинает выглядеть как откровенно мистическая, т.е. начинает явно свидетельствовать в пользу «реализма», в пользу гегелевского – а не локковского – представления о соотношении всеобщего с особенным и единичным (чувственно воспринимаемым). Абстрактно-всеобщее становится формирующим принципом, активным началом, которое лишь «воплощается» в отдельных чувственно воспринимаемых телах, чтобы совершить процесс своего самовозрастания, своего саморазличия.

Совершенно верно, если под конкретным понимать единичное чувственно воспринимаемое тело, то научно понимаемая действительность начинает свидетельствовать в пользу идеалистического взгляда на роль и функцию абстрактно-всеобщего в деле организации и управления движением «конкретных» тел, чувственно воспринимаемых единичных событий. Стоимость вообще – этот «абстрактный» объект – управляет движением вещей и людей, определяет их судьбу со всеми ее метаморфозами... Единичный товар и единичный человек имеет здесь ровно столько значения, сколько ему придает процесс самовозрастания и саморазличия стоимости, этого Абстракта.

Маркс был единственным теоретиком, которому удалось путем анализа этой «мистической» ситуации не только защитить честь материализма, что бессилён был сделать поверхностно-эмпирический материализм, но и показать, что эта ситуация на самом-то деле свидетельствует в пользу материализма, но только такого материализ-

ма, который видит «рациональное зерно» гегелевского взгляда на соотношение абстрактного и конкретного.

Мистическое покрывало спадает со стоимости только в том случае, если под конкретным начинают понимать не отдельные чувственно воспринимаемые случаи «стоимостей» – отдельные товарные тела, а *исторически развившуюся и потому органически расчлененную внутри себя* систему товарно-денежных отношений между людьми через вещи, некоторую совокупность общественных отношений производства – данное, исторически определенное «единство в многообразии» или «многообразие в единстве». Иными словами, мистика исчезает только при условии, если исходным пунктом исследования действительности делаются не разрозненные чувственно воспринимаемые «индивиды», а некоторое *целое*, некоторая *система* явлений. Тогда и только тогда материализму удастся отстоять свои права и свои понятия, т.е. справиться и с «реализмом», и со специфической «гегельянщиной» – показать, что стоимость со всеми ее загадочно мистическими свойствами есть на самом деле всего лишь абстрактная форма существования конкретного объекта, его одностороннее проявление и выражение, а не наоборот.

Здесь действует иная логика, исходным пунктом которой выступает конкретное, понимаемое как некоторое многообразно расчлененное внутри себя целое, данное созерцанию и представлению (воображению) и более или менее четко обрисованное в своих контурах предварительно разработанными понятиями, а не аморфное и неопределенное в своих границах «множество» единичных явлений, вещей, людей, объектов, «атомарных фактов» и тому подобных эмпирических эрзацев конкретного, из коих затем стараются извлечь актом абстрагирования некоторые общие, одинаковые «признаки». Не множество и не многообразие, а *единство* многообразия, т.е. единое во всех своих частных и особенных проявлениях *целое* оказывается, с точки зрения Маркса, объектом деятельности мышления. И это целое должно «витать перед нашим представлением как предпосылка»³ всех специально теоретических операций.

По этой причине все отдельные («абстрактные») определения, вырабатываемые путем анализа, с самого начала и до конца понимаются именно как односторонние определения *конкретного объ-*

³ Там же.

екта, выражающие соответственно абстрактные формы существования этого объекта.

И если мистифицирующему выражению «абстрактный объект» («абстрактный предмет») все-таки придать какой-то смысл, то только смысл однобоко-ущербной, мнимосамостоятельной формы существования конкретного объекта, какой-нибудь фазы его развития, смысл фрагмента конкретного объекта.

Только в свете этой логики и исчезает туман вокруг стоимости, этого «абстрактного объекта», понятого как специфическая, свойственная лишь данной системе, данному конкретному объекту, форма проявления, форма обнаружения всесторонней взаимозависимости всех ее элементов (вещей и людей), которые узкоэмпирическому взору кажутся самостоятельными и независимыми друг от друга.

Маркс отмечал, что именно эта всесторонняя и совершенно конкретная зависимость между мнимонезависимыми элементами (а мышление эмпирика некритически принимает эту *мнимую* независимость за *реальную*) и выступает в сознании эмпирика как мистически непонятная и неожиданная для него власть абстрактно-всеобщего над единичным (для него «конкретным»).

Уже в «Немецкой идеологии» было показано, что все без исключения «абстракты» существуют в качестве *самостоятельных* объектов только в представлении, только в воображении. В реальности же абстрактно-всеобщее существует только как сторона, как момент, как форма проявления «взаимной зависимости индивидов»⁴. И только бреши в понимании реальных форм этой зависимости приводят к представлению, будто рядом с эмпирическим миром, состоящим из единичных чувственно воспринимаемых индивидов, существует еще и особый умопостигаемый мир. Маркс показал, что допущение такого умопостигаемого мира – мира особых «абстрактных объектов» – это неизбежное наказание за неполноту, за ущербность и односторонность (за «абстрактность») эмпирического понимания действительности.

Эмпирик типа Локка или Витгенштейна, кладущий в основание своего взгляда ложное представление о независимых друг от друга единичных вещах или «атомарных фактах», фиксирует затем столь же эмпирически очевидный факт их *зависимости друг от друга* уже не в виде эмпирически прослеживаемых отношений между ними в

⁴ Там же. Т. 3. С. 31.

лоне того или другого целого, а в виде Абстрактов. Иными словами, в виде Абстракта, «воплощающегося» в единичных своих проявлениях, сознание эмпирика фиксирует то самое целое, играющее определяющую роль по отношению к своим частям, от которого он вначале сознательно абстрагировался как от «мнимого объекта», выдуманного-де устаревшей «философской метафизикой». На деле же ситуация всесторонней взаимозависимости отдельных – лишь мнимонезависимых друг от друга – элементов целого есть та реальная ситуация, которую давно выразила в своих категориях рационалистическая философия, традиция Спинозы – Лейбница – Фихте – Гегеля – традиция, противостоящая узкоэмпирическому (из «индивида» и из «индивидуального концепта» исходящему) взгляду на мышление.

Признание определяющей роли целого по отношению к его частям – точка зрения, исходящая из целого и приходящая затем к пониманию частей *этого* целого, – и была всегда почвой, на которой выростала диалектика. А противоположный взгляд, исходящий из представления о том, что сначала существуют самостоятельные, совершенно независимые один от другого индивиды, которые затем лишь объединяются в те или иные (более или менее случайные по отношению к их «внутренней природе») комплексы, нимало от этого объединения не изменяясь и оставаясь теми же самими, что и до него, – этот взгляд всегда был и остается почвой, на которой никакая диалектика привиться не может. Это почва, на которой она сразу же засыхает.

Но зато хорошо прививается взгляд, согласно которому рядом с морем «индивидов» существует еще и особый мир «моделей», «абстрактных объектов», формирующих различные «комплексы» индивидов и «индивидуальных концептов», – «сфера мистического», как откровенно определил ее Л. Витгенштейн. Эмпирик и фиксирует в конце концов факт зависимости частей от целого именно в мистической форме, ибо определения целого принципиально не могут быть получены (и за это ручается даже формальная логика) путем фиксации тех «общих признаков», которыми обладает каждая порознь рассмотренная часть этого целого, каждый его составной элемент, подобно тому как представление о форме дома не составишь из тех признаков, которыми обладает каждый отдельный кирпич...

2. Абстрактное как абстрактно-всеобщее определение конкретного целого

Маркс показал, что в стоимости (абстракте) проявляется на деле общественный, т.е. конкретно-исторический, характер труда.

Иллюзия, будто отдельные – «конкретные» – явления суть различные способы воплощения некоторого абстракта, некоторого абстрактно-всеобщего, возникает при вполне определенных условиях, т.е. не везде и не всегда. Когда мы имеем дело с фактом взаимной зависимости частей внутри легко обозримого целого – будь то часовой механизм или небольшой коллектив работающих людей, поделивших между собой обязанности в некотором общем конкретном деле, – для такой иллюзии попросту нет почвы. Здесь ясно видно, что отдельные детали зависят друг от друга, и, шаг за шагом проследив всю сумму зависимостей между разными («конкретными») частями, мы поймем и целое. Для какого-либо особого абстрактного объекта здесь места не остается, не возникает нужды в его придумывании. Если речь идет о производстве в рамках общинного строя, т.е. о работе людей, составляющих непосредственно наблюдаемый коллектив, то ясно, что отдельные элементы этого целого зависят только *друг от друга*, что между ними поделена *одна и та же работа* – одно и то же конкретно-определенное дело. Здесь ясно, что «труд отдельного лица выступает непосредственно как функция члена общественного организма»⁵. Другими словами, *конкретно-общее* дело осуществляется *конкретно-единичными* людьми, и никакой мистики Абстрактно-Всеобщего здесь нет.

Картина совершенно иная, когда в некоторое целое увязаны конкретные люди или вещи, *непосредственно* друг от друга не зависящие, якобы вполне самостоятельные и обособленные, живущие «сами по себе», «атомизированно», как это имеет место в товарном производстве. Объективно-реальное, т.е. конкретно-всеобщее, целостное образование (органическое целое), представляется тут лишь результатом взаимодействия изначально независимых друг от друга частичек, атомов. Реальная взаимозависимость предстает в соответственно мнимой форме – в форме некоторого Абстракта, извне диктующего этим частичкам способ их объединения в целое. Это полу-

⁵ Там же. Т. 13. С. 20.

чается потому и только потому, что в каждой из этих частичек не была усмотрена та определенность, которая и делала их с самого начала частичками *именно этого, данного*, конкретного целого. Как раз от этой *конкретной определенности* и была совершена абстракция, от нее и отвлекались в исходной стадии анализа.

Иными словами, в рассмотрении каждой отдельной детали сознательно были опущены те самые ее особенности, в силу которых она и исполняет с самого начала свою – строго определенную – роль, функцию. Это значит, что каждая деталь и была определена абстрактно, и именно акт абстракции и устранил из нее то самое главное, то самое существенное, что и делает ее деталью данного конкретного целого, ту ее конкретную определенность, которой она обязана конкретному целому. И как раз эта опущенная вначале определенность и вылезает потом в виде извне привходящего – мистического – Абстракта.

Со стоимостью именно так и получается. «Труд, который представлен в меновой стоимости, предполагается как труд обособленного отдельного лица»⁶, т.е. предполагается таким, каким он на самом деле не был и быть не может. Ибо он с самого начала был и все время оставался *общественным* трудом, неравно разделенным между разными лицами. Эти разные лица только мнят себя изначально обособленными, на деле же тот вид работы, которой каждый из них занимается, был навязан им стихийно сложившимся – и потому непонятным для них – целым, конкретно-всеобщим расчленением общего дела на ряд частичных и частных операций.

И если исходной точкой рассмотрения была сделана фикция, т.е. представление об изначальной независимости деталей друг от друга, то реальная зависимость, с самого начала овеществленная в них, но сознательно игнорировавшаяся, постигается тоже как фикция, как особый абстракт. В конкретном составе деталей она не была зафиксирована. Поэтому ее привносят задним числом извне.

Отсюда и получается, что всесторонняя зависимость индивидов друг от друга осуществляется через свою собственную противоположность – через самостоятельность частных, разобщенных и никак заранее не «притертых» друг к другу актов труда. Это и выражается таким образом, что «частный труд становится формой своей противоположности, т.е. трудом в непосредственно общественной

⁶ Там же.

форме»⁷. Или, другими словами, «конкретный труд становится здесь формой проявления своей противоположности, абстрактно человеческого труда»⁸. Здесь выражено вполне реальное положение вещей, а именно реальная всесторонняя зависимость всех индивидов друг от друга, т.е. общественный характер труда каждого из них. Конкретно-всеобщее взаимодействие «деталей» и предстает в виде абстрактно-всеобщего – в мистическом облике абстрактного объекта – стоимости.

Все выворачивается, таким образом, наизнанку, переворачивается с головы на ноги или, вернее, с ног на голову, получает превратный вид. А на самом деле то, что называется по старинке конкретным трудом, давным-давно перестало быть «конкретным». Попадая в сложившуюся историческую систему отношений, характерных для огромной машины капиталистического способа производства, конкретный индивид начинает функционировать в ней именно в той роли, которую она ему определила, – в роли «винтика», в роли стандартно-абстрактной детали. Его деятельность становится в буквальном и точном смысле абстрактной – ущербно-однобокой и схематичной.

Именно потому, что его деятельность, как и деятельность каждого его соседа, сделалась тут *реально-абстрактной* деятельностью, она и оказалась накрепко привязанной к другой столь же абстрактной деятельности. Захваченный в сети вещной зависимости, этот абстрактный индивид неизбежно попадает также и в сети иллюзий относительно своего собственного бытия. «Эти *вещные* отношения зависимости в противоположность *личным*, – говорит Маркс, – и выступают так (вещное отношение зависимости – это не что иное, как общественные отношения, самостоятельно противостоящие по видимости независимым индивидам, т.е. их производственные отношения друг с другом, ставшие самостоятельными по отношению к ним самим), что над индивидами теперь господствуют *абстракции*, тогда как раньше они зависели друг от друга»⁹.

Индивиды, опутанные по рукам и ногам сетями этих вещных зависимостей, т.е. силами той самой подлинной конкретности своих взаимных отношений, которую они не видят, не понимают, не со-

⁷ Там же. Т. 23. С. 68.

⁸ Там же.

⁹ Там же. Т. 46, ч. I. С. 107–108.

знают, продолжают мнить себя «конкретными» индивидами, хотя вовлекший их в свое течение процесс давно уже превратил каждого из них в крайне абстрактного индивида, в исполнителя частных и частичных операций – в ткача, портного, токаря или изготовителя «абстрактных полотен». Все остальные «конкретные» качества индивида, кроме чисто профессиональных, с точки зрения процесса в целом становятся чем-то совершенно несущественным и безразличным, ненужным и потому атрофируются в том, кто их ранее имел, и не формируются в том, кто их еще не обрел (с этим и связан тот самый знаменитый феномен отчуждения, который приводит к обезличиванию индивида, к утрате личностного отношения индивида и к другим индивидам, и к миру вообще, к превращению индивида в безличную, полностью стандартизованную фигуру, в схему, в абстрактный образ).

И если такому – мнимоконкретному, а на самом деле сведенному к абстрактно-одностороннему и схематичному образу – индивиду кажется, что над ним и над его судьбой обрели власть некие безличные Абстракты, Абстрактные Объекты, которые и управляют им как рабом, как марионеткой, то на самом деле, как показал лишь Маркс, его привязывает к другим индивидам именно *его собственная абстрактность* – схематизм его собственной жизнедеятельности, требующий себе дополнения в столь же абстрактном схематизме деятельности другого индивида. Как болт не имеет смысла без гайки, без отвертки, без гаечного ключа и отверстия, в которое его ввинчивают, так и токарь без пекаря, пекарь без литейщика, литейщик без токаря и т.д. и т.п.

Конкретно-всеобщая зависимость, увязывающая этих индивидов в единое целое, и осуществляется как необходимость восполнения одного *абстрактного* индивида другим, столь же (но по-иному) *абстрактным* индивидом, и только полная совокупность абстрактных индивидов составляет единственно реальную здесь *конкретность* человеческого существования. Индивид здесь и в самом деле раб абстракции, но не мистического, вне его витающего Абстракта, а своей собственной абстрактности, т.е. частичности, ущербности, одноаспектности, стандартно-безликой схематичности своей собственной жизнедеятельности, своей работы.

В детальном анализе этой объективной диалектики превращения «конкретного труда» (и индивида, его осуществляющего) в «абстрактный труд» (и индивида, соответствующего этой форме труда)

и была развеяна мистика Стоимости, этого Абстракта, якобы воплощающегося в чувственно-конкретном теле вещи и человека.

Для человека, незнакомого с диалектической логикой, абстрактное – это синоним мыслимого, синоним понятия; отсюда очень логично получается взгляд, будто над миром – по крайней мере над социальным миром – господствуют Понятие, Идея, Мысль. Поэтому эмпирик, фыркающий на «гегельянщину» в логике, и оказывается в итоге рабом самых фундаментальных заблуждений идеализма сразу же, как только сталкивается с фактом зависимости частей и частных в составе некоторого органического целого – с фактом определяющей роли этого целого по отношению к своим частям. «Абстракты», «абстрактные объекты», «энтелехии» и прочая мистическая чепуха – совершенно неизбежный для логики эмпиризма финал. Ибо абстрактно-всеобщие определения целого не могут быть получены в качестве абстрактных определений каждого отдельно взятого элемента этого целого, в качестве абстракций, в которых представлены общие всем без исключения элементам (т.е. каждому из них) свойство, признак. Они находятся совсем не в этом ряду, выступают скорее через различия (и противоположности) единичных фактов, а не через общее в них.

Поэтому попытка «оправдать» любое абстрактно-всеобщее определение некоторой конкретной системы единичных фактов (явлений, вещей, людей – индивидов вообще) в качестве абстрактно-общего всем индивидам (т.е. каждому из них) определения и заходит каждый раз в тупик. В таком качестве эти определения попросту не «верифицируются» и даже, наоборот, убедительно опровергаются. Но поскольку без них – без таких абстрактно-всеобщих определений – становится невозможной вообще какая бы то ни была теоретическая схема понимания конкретных фактов, поскольку их вынужден принимать и самый упрямый эмпирик, он принимает их скрепя сердце под титулом «фикций, хотя и необходимых» (так «оправдывал» кантианец Конрад Шмидт понятие стоимости, так «оправдывают» иные понятия – электрон, квант и пр. – нынешние запоздалые адепты логики эмпиризма, неопозитивисты).

Маркс и Энгельс в полемике с такого сорта теоретиками всегда были вынуждены популярно разъяснять, что стоимость – это не «абстрактный объект», существующий отдельно от «эмпирически-очевидных фактов», а абстрактная определенность конкретного объекта (т.е. всей совокупности производственных отношений между

людьми, опосредствованных вещами). Стоимость – абстрактно-всеобщее определение конкретного целого – являет себя в каждом отдельном «примере» стоимости по существу диалектическим способом – через различия, доходящие до противоположности и прямого противоречия между отдельными «случаями»; она представлена в разных единичных товарах далеко не равным образом – не одинаковым «признаком» или «совокупностью одинаковых признаков». Со всем не так; в одном товаре представлен один абстрактный момент, а в другом товаре – другой, прямо ему противоположный. Один товар находится в «относительной форме», а другой – в «эквивалентной». И анализ противоречий формы стоимости, эмпирически выступающих в виде противоположных друг другу (логически исключających друг друга) образов – сначала в виде раздвоения товарного мира на товары и деньги, а потом на капитал и рабочую силу и т.д. и т.п. – как раз и составляет весь смысл марксовского исследования.

Если бы Маркс пытался решить задачу анализа формы стоимости вообще путем отыскания тех одинаковых (тождественных) «признаков», которыми одинаково обладают и товар «холст», и товар «сюртук», и товар «рабочая сила», и товар «фабрика», и товар «золото», и товар «земля», то ровно ничего, кроме номинальных определений термина «стоимость», он бы, естественно, дать не смог. Он дал бы только анализ значения ходячего слова, и ничего более, обрисовал бы границы применимости термина, т.е. всего-навсего «эксплицировал» бы ходячее представление о стоимости. Но ведь речь шла не об «экспликации имплицитного содержания термина», а об анализе *по- нятия* стоимости.

Поэтому и путь абстрагирования совсем иной. Не бесплодное и бесконечное сравнение золота с холстом и их обоих с рабочей силой, с землей и т.д., имеющее целью отыскание абстрактно-общего между ними, а анализ противоположных форм проявления стоимости в последовательных фазах развития отношений между разными товарами, «товарными стоимостями», начиная с простой (единичной) ситуации «холст – сюртук» и кончая развитыми формами, в которых один товар представлен другим и в другом, прямо ему противоположном.

Уже в первой фазе эволюции форм стоимости Маркс обнаруживает диалектику абстрактного и конкретного, т.е. ситуацию, при которой «конкретный», т.е. совершенно частный и частичный вид труда, является *представителем* «абстрактного труда», *труда вообще*.

Оказывается, что «абстрактный труд» представлен одним – частным и частичным – видом труда, например портняжеством, реализованным в его изделии – сюртуке. Абстрактность выступает здесь как синоним частности, т.е. особенности и даже единичности.

И дело принципиально не меняется, когда эту роль начинает исполнять золото, а стало быть, труд золотоискателя. И в этом случае совершенно «конкретный» вид труда со всеми его телесно-обусловленными особенностями начинает выступать как труд вообще, как *абстрактный* труд, не утрачивая при этом ни одного признака своей телесности, своей особенности. Золото и оказывается в итоге полномочным представителем абстракта, «абстрактного объекта», начинает *представлять* его именно через свою особенную конкретно-природную телесность, а представленный им абстракт (абстрактно-всеобщее) сливается (отождествляется) с одним чувственно воспринимаемым, «конкретным» образом. Золото и делается зеркалом, отражающим каждому другому товару его *стоимость*. А суть заключается в том, что оно тоже всего-навсего частный случай овеществленного труда, созидающего частичный (абстрактный) продукт. Поэтому «золото есть *материальное бытие абстрактного богатства*»¹⁰ – богатство вообще, абстрактное богатство как таковое, в чистом виде.

И – что самое главное – такое сведение любого «конкретного» вида труда и его продукта к «абстрактному труду» совершилось вовсе не в теоретизирующей голове, а в реальности экономического процесса: «Это сведение представляется абстракцией, однако это такая абстракция, которая в общественном процессе производства происходит ежедневно» и потому «есть не большая, но в то же время и не менее реальная абстракция, чем превращение всех органических тел в воздух»¹¹.

Приравнивание любого «конкретного» продукта к золоту – этому «абстрактному образу», этой «материализованной абстракции» – и выдает тайну, скрытую от ума эмпирика, а именно воочию демонстрирует ту истину, что каждый «конкретный» вид труда в действительности давно превращен в абстрактный труд и что суть его заключается вовсе не в том, что он создает холст, сюртук или книги, а в том, что он производит стоимость, этот абстракт. В этом плане

¹⁰ Там же. Т. 13. С. 107.

¹¹ Там же. С. 17.

каждый отдельный труд и производит *абстрактное*, и как таковой он *сам абстрактен*. В самом точном, прямом и строгом смысле этого логического понятия. Конкретное же (конкретный продукт) создается только многообразно расчлененным совокупным трудом людей, только совокупностью бесчисленного множества отдельных – абстрактных – работ, объединенных вокруг общего дела стихийными силами рыночных отношений.

Загадка стоимости, мистически неразрешимая для эмпирика с его логикой, решается, таким образом, просто и без всякой мистики. Каждый отдельный вид труда вовсе не есть, согласно марксовскому пониманию, «чувственно конкретное воплощение Абстракта», этого вне его витающего призрака. Дело в том, что он сам, несмотря на всю свою чувственно-телесную «конкретность», несамостоятелен, стандартно-схематичен, обезличенно-прост, т.е. сведен к несложному повторяющемуся механически заученному движению, и потому не требует ни ума, ни развитой индивидуальности, а требует только рабского послушания требованию абстрактного стандарта, штампа, схемы. И эта его собственная абстрактность отражается в золотом зеркале. В золоте любой труд и находит зримый образ своей собственной сути именно потому, что золото – это точно такой же частичный, фрагментарный продукт, не имеющий сам по себе абсолютно никакого значения и обретающий значение «всеобщего образа богатства» *только через свое отношение к бесчисленным телам товарного мира*. Золото – типичный продукт труда, осваивающего природу крайне односторонне, труда, извлекающего из ее недр один-единственный химический элемент и «абстрагирующего» его от всего остального, чтобы иметь его «в чистом виде».

Золото в своей роли всеобщего эквивалента – лучший пример «абстрактного предмета»: это отдельный, крайне бедный, крайне ущербный, крайне убогий по сравнению с остальным богатством предметного мира, узкоопределенный и «очищенный» от всего остального реальный предмет. А вовсе не особый – умопостигаемый в противоположность чувственно воспринимаемому – идеально-бестелесный, невидимый и неосязаемый «логический конструкт», «модельный объект» и тому подобная нелепость, выдуманная эмпириками, зашедшими в тупик со своим пониманием абстрактного и конкретного, всеобщего и особенного, частичного и целостного.

Конкретный предмет – это многообразно расчлененный внутри себя, богатый определениями, исторически оформившийся целост-

ный объект, подобный не отдельному изолированному атому, а скорее живому организму, социально-экономической формации и аналогичным образованиям. Это не единичная чувственно переживаемая вещь, событие, факт или человек, тем более не «переживание» их единичным же индивидом. Вот почему Маркс так часто и употребляет понятие органического целого, организма (или тотальности) в качестве синонима конкретного.

3. Марксов способ восхождения от абстрактного к конкретному

Если исходить из такого понимания абстрактного и конкретного, то, само собой понятно, способ восхождения от абстрактного к конкретному – и никак не обратный ему способ – оказывается не только правильным в научном отношении, но и вообще «единственно возможным»¹² способом мышления в науке. И это уже потому, что марксизм вообще стоит не на точке зрения сведения сложного к простому, а на точке зрения выведения сложного из простых составляющих его моментов. Поэтому только форма восхождения от абстрактного к конкретному соответствует диалектическому пониманию действительности – объективной, многообразно расчлененной внутри себя конкретности, и притом в ее историческом развитии.

Иным способом и невозможно воспроизвести в движении понятий, логически реконструировать исторически понимаемое целое, т.е. конкретный предмет анализа. Этот способ есть единственно адекватный аналог процессу исторически закономерного формирования любой конкретности – процессу ее саморазвития, процессу ее саморазличения, совершающемуся через развертывание имманентных противоречий, вначале, естественно, неразвернутых, скрытых и потому для эмпирического взора незаметных, неразличимых.

В способе восхождения от абстрактного к конкретному и находят свое диалектическое единство (доведенное до тождества) такие «противоположности», как анализ и синтез, индукция и дедукция – те самые методы, которые логика эмпиризма зафиксировала в их абстрактной противоположности друг к другу и потому превратила в безжизненные и беспомощные схемы.

Дело вовсе не обстоит так, будто в научном мышлении сначала осуществляется анализ (и индукция), а уже потом начинается стадия

¹² Там же. Т. 46, ч. I. С. 38.

синтеза и дедукции – стадия построения «дедуктивной теории» на базе «индуктивных обобщений». Это чистейшая фантазия, отражающая, впрочем, исторически-эмпирическую видимость, возникающую на поверхности познавательного процесса. Это лишь психологически оправдываемая схема.

Несколько более глубокий анализ того же самого процесса, доведенный до его логической схемы, показывает, что всегда и везде любое самое простенькое индуктивное обобщение предполагает более или менее внятное соображение, на основе которого из безбрежного моря эмпирически данных фактов выделяется тот или иной ограниченный их круг (класс, определенное множество), от которого затем и делается абстрактный сколок, извлекается некоторое общее определение.

Не выделив сколько-нибудь четко определенный и отграниченный круг единичных фактов, никакого обобщения сделать вообще нельзя. Однако круг этот очерчивается на основе некоторого абстрактно-общего соображения, только не «эксплицированного» или, по-русски говоря, явно в точных терминах не выраженного, но обязательно присутствующего «имплицитно», т.е. скрыто, как «подразумеваемое», как «интуитивно очевидное» и т.д.

Поэтому движение, которое эмпирику кажется движением от эмпирических фактов к их абстрактному обобщению, на самом деле есть движение от прямо и четко *не выраженного* абстрактно-общего представления о фактах к терминологически обработанному (и по-прежнему столь же абстрактному) представлению. С абстрактного он начинает, абстрактным же и кончает. Начинает с «научно не эксплицированного» и приходит к «эксплицированному» выражению исходного, т.е. интуитивно принятого, ненаучного и донаучного представления, остающегося после этой операции столь же *абстрактным*, как и раньше...

История любой науки это обстоятельство может продемонстрировать настолько явственно, что задним числом его замечает любой, и самый ограниченный и упрямый, эмпирик, сторонник индуктивного метода. Поэтому эмпирик и сталкивается *post factum* с тем неприятным для него обстоятельством, что любому отдельному индуктивному обобщению в сознании всегда предшествует некая «априорная установка» – некое абстрактно-расплывчатое представление, некоторый критерий отбора единичных фактов, из которых затем извлекаются путем абстракции «общие признаки», фиксируемые

«общим понятием» (а на деле лишь термином, выражающим исходное интуитивное представление).

Само собой ясно, что к этому исходному абстрактно-общему представлению, поскольку оно в ясных терминах не выражено, эмпирик со своей логикой вынужден относиться вполне некритически. Ведь логика эмпиризма вообще приспособлена (в качестве науки о знаках, о «знаковых каркасах» и тому подобных вещах) к анализу действительности лишь постольку, поскольку эта действительность уже нашла свое выражение в языке. К действительности, какова она есть сама по себе, т.е. до и вне ее языкового выражения, эта логика вообще не знает, как приступить. Это-де относится уже к ведомству «интуиции», «интенции», «прагматического интереса», «моральной установки» и тому подобных иррациональных способов приобщения к движению вещей.

В итоге «рациональное» оказывается на поверку лишь словесно-знаковым оформлением исходной иррационально-мистической – неведь откуда взявшейся – сферы сознания. Поэтому движение, которое вначале представлялось эмпирику воспарением от чувственно данного к абстрактному (к «умопостигаемому»), оказывается бесконечным хождением от абстрактного к абстрактному же, круговерчением в сфере абстракций. Чувственные же данные оказываются при этом лишь совершенно внешним поводом для чисто формальных операций «экспликации», «верификации», «моделирования» и т.д. и т.п., проделываемых над Абстрактным.

Совершенно неопределенное внутри себя, аморфное и безграничное (и количественно, и качественно) море «конкретных данных» играет здесь поэтому роль лишь пассивной глины, из коей формальная схема «языка науки» выкраивает те или иные абстрактные конструкты и конструкции. А далее из таких абстрактов («эмпирически верифицированных терминов») начинают – чисто дедуктивно – возводить иерархически организованные и непротиворечивые (это уж непременно!) системы терминов, пирамиды «понятий», громоздить абстракции на абстракции.

Так что схема: сначала индукция, а потом уже дедукция, характерная для гносеологии эмпиризма, – рушится уже в ходе эволюции самого эмпиризма.

Нельзя, разумеется, отрицать, что процесс выработки абстрактно-общих представлений путем выделения того общего, что имеют между собой единичные вещи и факты, исторически предшествует

научному мышлению и в этом смысле является предпосылкой для способа восхождения от абстрактного к конкретному. Но эта предпосылка созревает задолго до науки вообще. Конечно же, язык возникает раньше, чем наука. Наука при своем рождении уже застаёт огромное количество разработанных общих и общепонятных терминов, каждый из которых обозначает более или менее четко оформившееся абстрактное представление.

Наука, как таковая, сразу начинает с критического переосмысления всех этих абстрактных представлений, с их методической систематизации, классификации и т.д., т.е. ее заботой с самого начала становится выработка *понятий*. Понятие (что хорошо понимала всегда рационалистическая философия, как материалистическая, так и идеалистическая) есть нечто большее, нежели просто абстрактно-общее, зафиксированное термином, нежели значение общего термина.

Поэтому уже Гегель четко сформулировал важнейшее положение диалектической логики, согласно которому абстрактная всеобщность (абстрактная одинаковость, тождество) – это форма лишь общего представления, но никак еще не форма понятия. Формой понятия Гегель назвал *конкретную* всеобщность, некоторое логически выраженное единство многих абстрактных определений. Материалистически интерпретируя этот взгляд, Маркс и установил, что только восхождение от абстрактного к конкретному есть специфичный для научно-теоретического мышления способ переработки материалов созерцания и представления в понятия.

Способ восхождения от абстрактного к конкретному позволяет перейти от некритически-эмпирического описания явлений, данных в созерцании, к их критически-теоретическому пониманию – к понятию. Логически этот переход как раз и выражается как переход от *абстрактной всеобщности представления к конкретной всеобщности* (т.е. к единству определений) *понятия*. Например, вовсе не Марксу и даже не Рикардо или Смиту принадлежит приоритет фиксации того обстоятельства, что любой товар на рынке можно рассматривать двояко: с одной стороны, как потребительную стоимость, а с другой – как стоимость меновую. Каждый крестьянин, не читая Рикардо и Смита, знал, что хлеб можно съесть, а можно и обменять, продать. Но в каком отношении друг к другу находятся эти два одинаково абстрактных образа товара? Донаучное сознание в общей форме этим совершенно не интересуется. В противоположность этому уже первые шаги научного анализа товара в возникаю-

щей политической экономии направлены на уяснение той связи, которая существует между различными – и одинаково абстрактными – сторонами, аспектами, значениями понятий «товар», «стоимость» вообще.

Простое – формальное – «единство», выражаемое суждением: товар есть, с одной стороны, меновая стоимость, а с другой – потребительная стоимость, – еще ни на миллиметр не выводит нас за пределы ходячих абстрактных представлений. Формула «с одной стороны – с другой стороны» вообще не есть еще формула мышления в понятиях. Здесь всего-навсего поставлены в формальную – грамматическую – связь два по-прежнему абстрактных, т.е. никак по существу не увязанных между собой, общих представления.

Теоретическое же понимание (понятие) стоимости вообще заключается в том, что потребительная стоимость вещи, фигурирующей на рынке в качестве товара, есть не что иное, как форма выражения ее меновой стоимости, или, точнее, просто стоимости. Вот это и есть переход «от абстрактного (т.е. от двух одинаково абстрактных представлений) к конкретному» (т.е. к логически выраженному единству абстрактных представлений – к понятию).

Способ восхождения от абстрактного к конкретному – это и есть способ научно-теоретической переработки данных созерцания *и представления* в понятия, способ движения мысли от одного фактически фиксируемого явления (в его строго абстрактном, определенном выражении) к другому фактически данному явлению (опять же в его строго абстрактном, определенном выражении).

Это ни в коем случае не чисто формальная процедура, совершаемая над готовыми «абстракциями», не «классификация», не «систематизация» и не «дедуктивное выведение» их. Это осмысление эмпирически данных фактов, явлений, совершающееся последовательно и методически. Ибо *понять*, т.е. отразить *в понятии* ту или иную сферу явлений, – значит поставить эти явления в надлежащую связь, проследить объективно необходимые взаимоотношения, взаимозависимости между ними.

Это-то и совершается в восхождении от абстрактного к конкретному – последовательное прослеживание связи частных («абстрактных моментов») друг с другом, объективно выделяющихся в составе целого. Это и есть движение от частного к общему – от частного, понимаемого как частичное, неполное, фрагментарное отражение целого, к общему, понимаемому как общая (взаимная) связь,

сцепление этих частных в составе конкретно-определенного целого, как совокупность объективно необходимых и объективно синтезированных различных частей.

Необходимой предпосылкой такого движения мысли является неперемное осознание – вначале очень общее и нерасчлененное – того целого, в рамках которого аналитически выделяются его абстрактные моменты. Этим логика Маркса – в качестве диалектической логики – принципиально отличается от логики дурного эмпиризма. Это абстрактно обрисованное целое (а не неопределенное море единичных фактов) «должно постоянно витать в представлении как предпосылка» всех последовательно совершаемых актов анализа (актов выделения и фиксирования в строго определенных понятиях) частей данного целого. В итоге целое, обрисованное вначале лишь контурно, схематично, в общем виде, представляется в сознании как *внутренне расчлененное* целое, т.е. как конкретно понятое целое, как верно отраженная конкретность.

Анализ при этом совпадает с синтезом, вернее, совершается через него, через свою собственную противоположность, в каждом отдельном акте мышления (осмысливания). Анализ и синтез не протекают изолированно друг от друга, как это всегда получается при односторонне формальном понимании процесса теоретического мышления («сначала анализ – а потом синтез», «сначала индукция, а потом уже дедуктивное построение»). Ибо части целого (его абстрактные моменты) выделяются путем анализа именно в той объективно обоснованной последовательности, которая выражает их генетически прослеживаемую связь, их сцепление между собой, т.е. их синтетическое единство, и каждый акт анализа непосредственно представляет собой шаг по пути синтеза – по пути выявления связи между частями целого. Анализ и синтез (как и индукция с дедукцией) не два разных, распадающихся во времени акта, а один и тот же акт мышления в своих внутренне неразрывных аспектах.

В науке дело ведь не обстоит так (хотя такое очень часто и случается), будто мы сначала бездумно аналитически разлагаем целое, а потом стараемся опять собрать исходное целое из этих разрозненных частей; такой способ «анализа» и последующего «синтеза» больше подобает ребенку, ломающему игрушку без надежды снова «сделать как было», чем теоретику.

Теоретический анализ с самого начала производится с осторожностью – чтобы не разорвать связи между отдельными элементами

исследуемого целого, а, как раз наоборот, выявить их, проследить. Неосторожный же анализ (утративший образ целого как свою исходную предпосылку и цель) всегда рискует разрознить предмет на такие составные части, которые для этого целого совершенно неспецифичны и из которых поэтому снова собрать целое невозможно, так же как невозможно, разрезав тело на куски, снова склеить их в живое тело.

Каждая порознь взятая абстракция, выделяемая путем анализа, должна сама по себе («в себе и для себя» – в *своих определениях*) быть по существу конкретной. Конкретность целого в ней не должна гаснуть и устраняться. Наоборот, именно эта конкретность в ней и должна находить свое *простое*, свое *всеобщее* выражение.

Таковы именно все абстракции «Капитала», начиная с простейшего – с абстрактнейшего – определения всей совокупности общественных отношений, называемой капитализмом, вплоть до самых конкретных форм этих отношений, выступающих на поверхности явлений и потому только и фиксируемых сознанием эмпирика.

Эмпирик в отличие от автора «Капитала» и эти конкретные формы отношений вроде прибыли, процента, дифференциальной ренты и тому подобных категорий фиксирует столь же абстрактно, т.е. не постигая и не отражая в определениях их внутреннего членения, их состава, а тем самым и неверно.

Та последовательность, в которой мышление, восходящее от абстрактного (определения целого) к конкретному (связно-расчлененному определению, к системе абстрактных определений), производит свои действия, диктуется вовсе не соображениями удобства, простоты или легкости, а единственно объективным способом расчленения исследуемого целого. На «Капитале» это прослеживается очень прозрачно. Стоимость – прибавочная стоимость – прибыль – процент – заработная плата – рента и далее различные формы ренты – это схема последовательного распада, «разветвления» вначале объективно нерасчлененной формы – той формы взаимоотношений между людьми через вещи, в которой все последующие формы находятся как бы в растворе и еще не выкристаллизовались из первоначально однородной «субстанции».

Нельзя понять – выразить в понятии – существо прибыли, если предварительно не понято существо прибавочной стоимости, а эту последнюю – если отсутствует строго развитое понятие стоимости. «...Легко понять норму прибыли, если известны законы прибавочной

стоимости. В обратном порядке невозможно понять *ni l'un, ni l'autre* [ни того, ни другого]»¹³. Речь идет именно о *понимании*, об отражении в *понятии*, ибо просто описать, т.е. выразить в абстрактных терминах и определениях, разумеется, можно и в обратном, и в каком угодно другом порядке.

Понять, т.е. отразить, воспроизвести внутреннее членение предмета в движении понятий, нельзя иным путем, кроме последовательного восхождения от абстрактного к конкретному, от анализа простых, небогатых определениями форм развития исследуемого целого к анализу сложных, производных, генетически вторичных образований.

Этот порядок восхождения, повторяем, диктуется вовсе не особенностями устройства мыслящей головы или сознания, а единственно тем реальным порядком последовательности, в котором развиваются одна за другой соответствующие формы конкретного целого. Дело вовсе не в том, что сознанию легче сначала отразить и зафиксировать простое, а потом уже сложное. Ничего подобного здесь нет. Даже наоборот, как раз то, что анализ выявляет как чрезвычайно сложное, эмпирическому сознанию, барахтающемуся на поверхности непонятого для него процесса, и кажется самым простым, самоочевидным: например, то обстоятельство, что капитал дарует процент, земля обеспечивает ренту, а труд вознаграждается зарплатой. И наоборот, теоретическое изображение простого – абстрактно-всеобщих определений стоимости – эмпирику с его сознанием представляется умопомрачительно сложным построением, головомолной спекуляцией в стиле Гегеля. Субъективно как раз стоимость – самая абстрактная категория политической экономии – представляет наибольшие трудности, и именно потому, что объективно это самая простая, самая абстрактная и всеобщая форма взаимоотношений всего капиталистического целого.

Вот почему форма восхождения от абстрактного к конкретному – это не субъективно-психологическая форма и прием, с помощью которого легче понять предмет, а та единственно возможная логическая форма, которая только и позволяет отразить (воспроизвести, репродуцировать) в движении понятий объективный процесс саморазвития исследуемого объекта, тот самый процесс саморазличения, в ходе которого возникает, становится, оформляется и разнообра-

¹³ Там же. Т. 23. С. 227.

зится внутри себя любое органическое целое, любая исторически становящаяся система внутренне взаимодействующих явлений, любая конкретность.

По этой причине способ восхождения от абстрактного к конкретному (при условии изложенного выше толкования этих понятий) не только можно, но и непременно нужно рассматривать как универсальный метод мышления в науке вообще, т.е. как всеобщую форму (способ) развития понятий, а вовсе не только и не столько как специфический прием, специально приспособленный к нуждам разработки теории прибавочной стоимости. «Капитал» дал лишь образец – до сих пор непревзойденный – *сознательного следования* этому методу, он лишь продемонстрировал его эвристическую силу, его способность справиться с диалектическими трудностями, возникающими в ходе научно-теоретического познания, с противоречием всеобщего (т.е. закона) и особенных форм проявления этого самого закона – с противоречием, которое доставляет много хлопот теоретикам, не знающим иной логики, кроме формальной.

Только этот способ мышления, отрывающийся от абстрактно-всеобщего определения исследуемого объекта и последовательно, шаг за шагом прослеживающий все основные всеобщие зависимости, характеризующие в своей совокупности это целое уже конкретно, приводит в конце концов к развитой системе всеобще-теоретических понятий, отражающей то живое, саморазвивающееся целое, которое с самого начала было выделено как объект анализа и «вitalo в воображении» как предпосылка и одновременно как *цель* работы мышления.

Этот способ органически, по существу дела связан с историческим, с генетическим представлением о предмете научного мышления и самого этого мышления. Это прежде всего логическая форма изображения (отражения) исторического, исторически понимаемой действительности. В этом его существо, в этом самое главное. Однако и само понимание исторического здесь предполагается гораздо более тонкое, нежели свойственное диалектически необразованному мышлению и соответствующим ему логическим и гносеологическим концепциям.

ЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ

1. Сущность логического и исторического, их диалектическое различие и тождество

Вопрос об отношении логического к историческому, или, как он сформулирован у Маркса, об отношении научного развития к действительному развитию, был непосредственно связан с необходимостью материалистически обосновать способ восхождения от абстрактного к конкретному. Если теоретическая реконструкция действительности осуществляется именно способом восхождения от абстрактного к конкретному, то сразу же встает вопрос о том, на что же должна ориентироваться теория, определяя последовательность этого восхождения, порядок развития понятий, порядок выведения определений, понятий, категорий.

Материалистический взгляд на мышление и на отношение мышления к реальности находит свое естественное выражение в тезисе: «С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы»¹.

Иными словами, логическое воспроизведение действительности способом восхождения от абстрактного к конкретному отражает – самой последовательностью своих шагов – реальную историческую последовательность тех фаз, которые проходит во времени изучаемый действительный процесс – процесс рождения, становления, расцвета и умирания конкретного объекта. Для материалиста *логическое* есть *понятое* (в понятиях выраженное) *историческое*; в этом заключается суть их отношения.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 497.

Это понимание можно отбросить только вместе с материализмом в логике, отделить их нельзя, ибо это лишь два разных выражения одного и того же принципа; вся диалектика, возникающая внутри указанного отношения, ни в одном пункте за пределы этого отношения не выводит, а, напротив, лишь конкретизирует его.

С другой же стороны, сам этот принцип совпадения логического порядка категорий с порядком исторического развития соответствующих им явлений невозможно реализовать в исследовании без ясного понимания диалектичности отношения между этими порядками, без учета того обстоятельства, что это – совпадение (тождество), осуществляющееся через различие, что это – тождество (совпадение) *противоположностей* – типический случай диалектического тождества. Без понимания заключающейся здесь диалектики и нельзя верно понять, а потому и применить марксовский способ восхождения от абстрактного к конкретному.

Именно по этой причине Маркс прежде всего и обращает внимание на факт диалектически противоречивого отношения между логическим и историческим, на тот факт, что эти два порядка вовсе не накладываются друг на друга прямо и конгруэнтно и даже, более того, представляются то и дело прямо обратными. В логическом изображении исторический порядок развития нередко как бы перевертывается, выворачивается наизнанку, как и, наоборот, история демонстрирует совсем иную последовательность развития, нежели логическое следование категорий.

Как раз в этой связи Маркс и делает известный упрек Гегелю, который, и именно в силу идеализма, «впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное»². «Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»³, – заключает Маркс.

Из приведенного текста нередко делают вывод, будто Маркс основной грех гегелевской концепции усматривал именно в идее сов-

² Там же. Т. 46, ч. I. С. 37–38.

³ Там же. С. 38.

падения порядка развития категорий в мыслящей голове с последовательностью процесса возникновения самого конкретного и что, стало быть, материализм состоит именно в том, чтобы четко развести эти два порядка последовательности и понять, что процесс мышления протекает по одним законам, а реальный исторический процесс – по другим. Так делает, например, Луи Альтюссер в своем исследовании «Читать Капитал»^{4,1}. Согласно его выводам, Маркс разрешил проблему отношения между логическим и историческим в плане отличия мыслительного процесса от реального процесса. Но если оставаться в плане только этого различия, то оказывается – точнее, начинает казаться, – что Маркс никакого вообще устойчивого соотношения двух порядков развития не устанавливает, а просто констатирует, что в одних случаях они совпадают, а в других не совпадают; отсюда прямо следует вывод, что теоретик, определяя последовательность логического развития категорий, может и должен вообще ориентироваться не на историю изучаемого предмета, а только в лучшем случае на его «концептуальную историю», на историю его теоретического воспроизведения, на историю той науки, которую он представляет. Ориентиром для теоретика в этом случае выступает не сама по себе история, а лишь история концептуального аппарата, история трансформаций системы понятий, или, как называет эту систему понятий сам Альтюссер, «концептуально-абстрактно-формального объекта» – «объекта познания» в отличие от объекта реального, от реального предмета.

Совершенно очевидно, что отличие мыслительного процесса (т.е. «логического») от *реального* процесса (от «исторического» в его объективном смысле) Марксом проводится достаточно четко. Отличать их, разумеется, нужно, уже хотя бы для того, чтобы их не спутать, чтобы не принять одно за другое – историю понятий в головах предшественников за реальную историю предмета, в этих головах преломляющуюся. Отличие важное, ибо теоретики то и дело – примеры можно привести из любой области знания – рассматривают проблему в сложной форме, прежде чем разрешают ее в элементарной форме, «так же, как историческое развитие всех наук приводит к их действительным исходным пунктам лишь через множество перекрещивающихся и окольных путей. В отличие от других архитек-

⁴ Althusser L., Rancière J., Macherey P. Lire le Capital, in 2 vols. Paris: Maspéro, 1965.

торов, наука не только рисует воздушные замки, но и возводит отдельные жилые этажи здания, прежде чем заложить его фундамент»⁵.

Это так. Однако позиция Маркса ни в коем случае не сводится к такому отличению, к простому пониманию того факта, что это процессы разные, и только. При такой интерпретации проблема отношения логического развития к историческому развитию и в самом деле была бы просто-напросто снята с повестки дня, превратилась бы в псевдопроблему, ибо между просто разными (разнородными) вещами или процессами бессмысленно искать хоть какую-либо теоретически (логически) значимую – закономерную – связь или соотношение. Явления, зафиксированные как просто разные, могут находиться между собой в связи столь же часто, сколь и вне ее. Попугая можно научить выговаривать слово «интеграл», но ни орнитолог, ни математик не станут делать из этого вывод, будто между тем и другим следует искать какое-либо важное для орнитологии и для математики соотношение... Интеграл вполне мыслим и без попугая, как и попугай без интеграла.

Историю мысли, историю понятий (историю «концептуального, абстрактно-формального объекта») постичь вне ее критического сопоставления с действительной историей нельзя. В лучшем случае ее можно лишь некритически описать, пересказать, разделяя при этом все ее иллюзии о себе. И наоборот: невозможно проникнуть в действительную логику развития объекта, понять его реальный генезис иначе как через критическое преодоление той системы понятий, которая выработана всей предшествующей наукой и потому сама представляет собой исторический продукт. Любая новая теория возникает только через критическое преодоление имеющейся теории того же самого предмета. Она никогда не возникает на голом месте, без теоретических предпосылок, и «сведение критических счетов» с предшественниками для Маркса вовсе не было побочным, второстепенной важности занятием, а было той единственно возможной формой, в которой только и может быть осуществлен действительно критический анализ объекта. «Капитал» совсем не случайно имеет своим подзаголовком «Критика политической экономии», и четвертый том этого сочинения, т.е. «Теории прибавочной стоимости», не случайный привесок к первым трем томам.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 43.

Новое логическое понимание фактов может возникнуть только через *критическое усвоение* результатов всего предшествующего развития мысли. Теоретический анализ фактов и критическое рассмотрение истории мысли – это два неразрывных аспекта исследования, две неотделимые друг от друга стороны дела – логического воспроизведения исследуемого целого способом восхождения от абстрактного к конкретному. Именно поэтому, как засвидетельствовал Ф. Энгельс, вопрос о способе анализа фактов выступал одновременно и как вопрос о выборе способа критики предшествующих теорий: «Критику политической экономии, даже согласно выработанному (диалектическому. – *Ред.*) методу, можно было проводить двояким образом: исторически или логически»⁶. (Здесь мы видим «рациональное зерно» мысли Л. Альтюссера, согласно которому новое научное понимание реального предмета совершается через преобразование «объекта познания», т.е. через критическое преобразование имеющейся концепции. Нам кажется только, что эта мысль гораздо точнее и прозрачнее может быть выражена без искусственно-структуралистской терминологии, принятой на вооружение Л. Альтюссером.)

В обоих случаях – как при логическом, так и при историческом способе критического анализа – категории, выработанные предшествующим развитием мысли (т.е. понятия, созданные историческим развитием науки), сопоставляются с реальными историческими фактами. В этом отношении никакого различия между историческим и логическим ходом анализа нет и не может быть. Разница есть, но она в другом. При так называемом историческом способе эти категории подвергаются критике через сопоставление с теми самыми исторически определенными фактами, путем обобщения коих они исторически и возникли. Скажем, если бы Маркс предпочел именно исторический способ критики концепций Смита и Рикардо, то он должен был бы сопоставлять их с теми самыми фактами и экономическими ситуациями, которые видели и изучали Смит и Рикардо, – с явлениями конца XVIII – начала XIX в., с уже пройденной фазой исторического становления капиталистической формации.

При логическом же способе, который в силу ряда соображений и выбрал Маркс, классические категории трудовой теории стоимости непосредственно сопоставлялись не с теми фактами, которые они

⁶ Там же. С. 497.

когда-то отразили, а с фактами, наблюдаемыми на современной Марксу, т.е. на более высокой и зрелой, стадии развития того же исторического процесса. Здесь Рикардо, теоретик начала XIX в., ставится на очную ставку с явлениями середины XIX в.

У логического способа целый ряд преимуществ. Во-первых, развитая стадия эмпирически обнаруживает гораздо более остро и отчетливо все те тенденции, которые в более ранний период разглядеть было трудно. Так, все то, что в начале XIX века можно было разглядеть только под микроскопом, к середине века стало видимым и для невооруженного глаза. Например, кризисы, которые самого Рикардо почти еще не беспокоили. Иными словами, логический способ критики категорий позволяет рассматривать каждое явление именно в той точке, в которой оно достигает полного и зрелого выражения. Во-вторых, этот способ дает – в качестве непосредственного результата – критически-теоретическое понимание современных фактов и проблем, в то время как исторический способ теоретически прояснил бы лишь вчерашний день капиталистического развития, а понимание современности пришлось бы добывать особо, потом. Тем более что готовой, сколько-нибудь достоверно изученной истории капитализма в литературе просто не существовало, и ее пришлось бы разрабатывать самому, что затянуло бы работу весьма надолго. Современные же Марксу факты были перед глазами и при необходимости могли быть проверены сколь угодно и тщательно и подробно (Маркс не раз запрашивал у Энгельса подробности организации учета на капиталистическом предприятии, детали бухгалтерского дела и пр.).

Может возникнуть сомнение: насколько справедливо подвергать критике вчерашнего теоретика с его понятиями с точки зрения сегодняшних фактов – фактов, которые тот не видел и не мог иметь в виду? Легко опровергнуть, скажем, атомистику Демокрита с помощью данных, полученных на синхрофазотроне города Дубны. Даст ли, однако, эта критика хоть что-нибудь для понимания как теории Демокрита, так и строения атома?

Такой упрек логическому способу критики оправдан, если статья в логике (в теории познания) на точку зрения неопозитивизма, который делает фундаментом своих теоретических построений неопределенное «множество фактов». Тогда действительно возникает вопрос, какое право мы имеем сравнивать обобщения, полученные на основе одних фактов, с какими-то другими фактами, которые этими обобщениями не охватывались и вообще не могли охватываться.

Упрек отпадает, однако, если фундаментальной предпосылкой теоретического построения делается не множество единичных фактов, а нечто конкретное, некоторое целое, данное созерцанию и представлению как развивающаяся «историческая тотальность». В этом случае мы вправе говорить о том, что теоретики прошлого имели дело с тем же самым целым, только на другой, на низшей фазе его исторической зрелости. Такой взгляд существенно меняет дело. В этом случае мы обретаем вполне законное право логически анализировать теорию, созданную десятки, а может быть, и сотни лет назад, критически сопоставляя ее с фактической картиной действительности, созерцаемой нами сегодня.

Старая теория и ее категории, будучи сопоставлены с конкретностью, данной ныне на более высокой ступени ее исторического развития, будут, естественно, истолкованы как первоначально контурное, односторонне абстрактное изображение этой самой конкретности. Поэтому старая теория, а точнее, ее «рациональное зерно», выверенное временем, может быть включено в более конкретное понимание на правах его абстрактного момента. При этом отбрасывается лишь представление, будто это старое понимание заключало в себе полную (конкретную) истину. Новая теория накладывает на него свои ограничения и тем самым превращает «рациональное зерно» прежнего понимания в частный случай более общего (более конкретного) понимания *того же* целого.

При этом положения, в свое время казавшиеся безусловными (т.е. всеобщими) характеристиками предмета, оказываются всего лишь относительно верными его характеристиками – верными при ограничениях и условиях, понятых лишь позднее. Типичным случаем такого соотношения между старой и новой теорией может служить отношение между механикой Ньютона и механикой Эйнштейна, что находит свое формальное выражение в математическом аппарате («принцип соответствия»ⁱⁱ).

Очевидно, что более развитая теория, заключающая в себе более конкретное понимание, оказывается тем самым и более общим – понимание явственно эволюционирует в направлении все более охватывающего (общего) и в то же время все более конкретного отражения одного и того же объекта, в направлении конкретно-всеобщего понимания.

Надо отметить, что в описанной ситуации легко выделяются два возможных случая, два варианта отношения логического к историческому.

Первый: реальный объект исследования остается тем же самым в буквальном смысле этого слова, а наука о нем (понимание его) развивается достаточно быстро. Этот случай характерен для естественных наук – для физики, химии, астрономии и т.п. Знание здесь эволюционирует настолько быстро, в такие исторические сроки, за которые предмет сам по себе измениться хоть сколько-нибудь существенно не успевает. И Птолемей, и Коперник, и Галилей, и Гершель, и О. Шмидт исследовали один и тот же объект на той же самой исторической ступени его эволюции, а строение атома в наши дни остается тем же самым, что и во времена Эпикура. Теория совершает стремительное развитие на фоне неизменного (в рамках тех же сроков) объекта. Здесь применение логического способа критики предшественников оказывается не только справедливым, но и единственно возможным, это тот самый случай, который принципиально был учтен уже гегелевской Логикой.

Второй: сам по себе объект науки развивается достаточно быстро, так что последовательные стадии его исторической зрелости сменяют одна другую, иногда даже на глазах одного поколения, вследствие чего эволюция науки уже сама по себе отражает эволюцию объекта. Здесь различные стадии развития знания отражают различные же фазы исторической зрелости его предмета, фиксируют крупные исторические сдвиги в его «структуре». Это характерно для общественно-исторических дисциплин. В этом случае отношение логического к историческому выглядит несколько сложнее, нежели в первом. Развивается не только знание, не только система понятий («концептуальный объект»), но и реальный предмет этого знания, исторически конкретное целое.

Принципиально дело, однако, не меняется. Наука все же имеет дело *с одним и тем же предметом*, хотя и на разных ступенях его исторической зрелости. Если это другой предмет, то нужна и другая наука.

Теория (т.е. логическое, систематически развитое понимание предмета в отличие от простого некритически-исторического описания) отражает ведь именно всеобщие, инвариантные формы и законы исторического существования своего объекта – те его конкретные формы и законы, которые продолжают характеризовать этот предмет на всем протяжении времени от «рождения» его до гибели. Эти конкретно-всеобщие, т.е. конкретно-исторические, «параметры» данного объекта и есть, собственно, то, что единственно и интересу-

ет теоретическую мысль. С другой же стороны, такие явления (и соответствующие им эмпирические обобщения), которые наблюдаются на ранней ступени исторической зрелости, но бесследно исчезают на более поздних стадиях, уже тем самым доказывают, что они вовсе и не принадлежат к числу конкретно-всеобщих моментов существования этого объекта науки. Здесь сам исторический процесс развития предмета существенно облегчает задачу теоретика, поскольку постепенно стирает с облика конкретного те его случайные, исторически преходящие черты, которые лишь загораживают его необходимо-всеобщие «параметры»... Здесь акт абстрагирования – акт различения конкретно-всеобщего от чисто случайного и неважного – продельвает за теоретика сам исторический процесс. Высшая стадия исторической зрелости воочию демонстрирует «чистую и незамутненную истину» низших стадий развития.

«Анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны»ⁱⁱⁱ. А не наоборот, как представляется на первый взгляд, ибо намеки на высшее можно уверенно разглядеть в составе низших форм лишь в том случае, если это высшее уже само по себе известно. В строении низших форм оно загорожено, заслонено и «искажено» настолько, что его там заметить невооруженным взглядом нельзя. Там оно, естественно, выступает в качестве несущественной, побочной и малозначительной детали, хотя в перспективе как раз оно и заключает в себе – в неразвернутом виде – контуры целого.

Именно по этой причине логический способ анализа и истории мысли, и истории ее предмета оказывается у Маркса ведущим методом критического выявления конкретно-всеобщих (конкретно-исторических) определений.

Это отнюдь не означает, что исторический способ осуществления той же задачи им игнорировался. Напротив, Маркс прибегает к нему везде, где это только возможно, обрисовывая те исторические обстоятельства, которые вызывали такие, а не какие-нибудь иные сдвиги в головах теоретиков, в системе их понятий. И все же исторический способ критики понятий и действительных отношений, в них выраженных, играет у него побочную роль, роль вспомогательного средства, роль проверочной инстанции для логического способа.

Категории, развитые и Петти, и Локком, и Смитом, и Рикардо, т.е. десятилетиями и даже столетиями ранее, сопоставляются с фактами, наблюдаемыми на исторически высшей стадии развития то-

варного общества, т.е. капиталистического мира. И это сопоставление высвечивает в них как относительно верное, так и относительно неверное гораздо яснее, нежели это мог бы сделать исторический способ их критики.

2. Историческое как основа, первообраз логического

При всех тех различиях, которые можно выявить между логическим и историческим – между историей развития мысли и историей развития ее предмета, именно история есть тот первообраз, по которому так или иначе, сознательно или невольно равняется логическое развитие. В этом, а вовсе не в простом отличении порядка мыслительного процесса от порядка исторического процесса заключается суть того решения проблемы, которое характерно для Маркса.

История, но только понятая диалектически, вооружает теоретика объективным ориентиром, с помощью которого можно дать верное логическое изображение предмета, добиться того, чтобы это логическое стало действительным, а не мнимым, изображением объекта в его развитии, а не в статике.

Совпадение (тождество) логического порядка развития понятий с историческим порядком развития соответствующих им объективных форм существования исследуемого объекта всегда понималось Марксом не как изначально данное и готовое их отношение, а как результат длительного и трудного развития теоретической мысли, а тем самым и как цель, на которую ориентировано мышление теоретика, осуществляющего логический процесс. Диалектический характер этого совпадения (тождества) обнаруживается в том, что та подлинная историческая последовательность, которая служит прообразом последовательности категорий в системе, развиваемой способом восхождения от абстрактного к конкретному, не дана теоретику непосредственно, до и вне логического движения мысли, а только ходом этого движения и выявляется. Это вытекает из того простого обстоятельства, что даже самое поверхностное рассмотрение истории возникновения и развития любого предмета уже предполагает более или менее четко осознанное представление о том, что такое этот самый предмет. Иначе вообще нельзя решить – относится ли тот или иной исторический факт к истории данного предмета или нет, принимать его во внимание или оставить в покое. Скажем, если

под капиталом понимать накопленный труд вообще, то, само собой понятно, час рождения капитала нужно видеть там, где дикарь стал пользоваться обтесанной дубиной. Тогда, вполне логично, капитал предстанет как явление, исторически предшествующее тем же деньгам и товару.

Естественно, что и логическая последовательность рассмотрения этих категорий окажется соответствующей: капитал в такой системе окажется категорией более простой (абстрактной), нежели товар вообще, который будет определен как продукт капитала, как исторически позднейшее, а потому и логически более конкретное экономическое явление. Иными словами, теоретически ложное понимание капитала автоматически поведет к ложному, псевдоисторическому представлению о порядке генезиса интересующего нас предмета. Уже само исходное представление, с которым мы приступим в данном случае к рассмотрению истории предмета, было неисторическим, даже антиисторическим. Главное, стало быть, в том, чтобы логическое – систематически-теоретическое – понимание сути дела было уже само по себе («в себе и для себя») исторически конкретным, т.е. выражало бы уже в своих определениях исторические границы существования отражаемого им предмета.

Это обстоятельство хорошо прослеживается в «Капитале». К историческому описанию процесса рождения капитала Маркс, как известно, приступает лишь в XXIV главе – лишь после того, как посвятил двадцать три главы логическому анализу капитала как исторически конкретного явления и как понятия, ему соответствующего. Ответ на вопрос об исторических обстоятельствах рождения капиталистических отношений дается лишь после того (и на основе того), как найден четкий ответ на вопрос: что такое капитал? В обратном порядке невозможно дать научный ответ ни на тот, ни на другой вопрос.

Таким образом, вопрос об отношении логического к историческому обращается в вопрос: почему и как логический анализ может давать и дает конкретно-историческое понимание сути дела даже в том случае, если история (т.е. «прошлое, лежащее позади исследуемой системы») вообще не рассматривается, а рассматривается только настоящее, сложившееся положение вещей. Не рассматривается потому, что это прошлое либо плохо известно с чисто фактической стороны, либо вовсе недоступно эмпирическому прослеживанию, как, например, в космогонии. Астроному даны многообразные

сосуществующие в пространстве объекты, а не процесс их рождения во времени; однако космогония рассматривает – и по праву – эти объекты как одновременно данные последовательные стадии эволюции одной и той же космической материи и старается – логически – реконструировать картину их следования во времени, вывести один объект из другого, поставить их в исторически-генетический ряд.

С той же самой ситуацией сталкивается ныне и физика элементарных частиц. При этом трудности создания единой теории элементарных частиц во многом, по-видимому, кроются в неясности представлений об отношении логически-теоретического следования к исторически-генетическому ряду. Частица *A* превращается в частицу *B*, а частица *B* – и в частицу *B*, и обратно в частицу *A*, и т.д. и т.п. Какая же из них – *A* или *B* – проще структурно и старше генетически? И можно ли вообще ставить этот вопрос? На этот счет в физике ясности пока не достигнуто.

Все дело, стало быть, заключается в том, чтобы *исторически* понять эмпирически данное в настоящий момент положение вещей. А для этого вовсе не обязательно забираться в глубину веков и исследовать в деталях прошлое, тонущее во мраке этой глубины. Скорее наоборот, логически правильное понимание настоящего приоткрывает тайну его рождения, его прошлого. «Для того чтобы раскрыть законы буржуазной экономики, нет необходимости писать *действительную историю производственных отношений*. Однако правильное рассмотрение и выведение этих производственных отношений как исторически сложившихся отношений всегда приводят к таким первым уравнениям, которые – подобно эмпирическим числам, например, в естествознании – указывают на прошлое, существовавшее до этой системы. Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают в таком случае также и ключ к пониманию прошлого...»²⁰

На чем же основывается – в объективном смысле – эта способность логического анализа *настоящего* давать историческое по существу понимание этого настоящего, а через него – прошлого, т.е. реального генезиса, породившего это настоящее? Естественно, что данная особенность логического развития понятий, способа восхождения от абстрактного к конкретному может быть объяснена и объ-

²⁰ Там же. Т. 46, ч. I. С. 449.

ективно оправдана лишь в том случае, если допустить, что само настоящее (т.е. исторически высшая фаза развития конкретного) в самом себе – в своем составе – содержит свое прошлое и обнаруживает его в каком-то измененном, «снятом» виде.

Иначе говоря, проблема оборачивается следующим образом: в каком закономерном отношении находятся друг к другу исторический процесс становления конкретности и его результаты. Или, другими словами, в каком закономерном отношении находятся друг к другу *результат* некоторого исторического процесса и его собственные исторические *предпосылки* и *условия*. Здесь сразу же на первый план выступает диалектика марксовского понимания истории в его радикальном отличии от точки зрения плоского эволюционизма, этой наиболее живучей разновидности псевдоисторизма.

Дело в том, что история понимается Марксом не как плавный процесс роста, не как процесс нагромождения все новых и новых этажей на основе одного и того же неизменяющегося при этом фундамента, а как процесс органического преобразования одной конкретности в другую, следующую за ней, более высокую и развитую конкретность. В реальной истории, в противоположность эмпирически-плоскому представлению о ней, одно целое сменяет другое целое, и при этом более высокая фаза развития строится всегда из материала, созданного предшествующим развитием. Любая новая конкретность возникает таким путем, что, разрушая предшествующую себе конкретность, «отрицая» ее, она всегда строит себя из «обломков» своей предшественницы. Другого строительного материала у нее нет.

«Сама эта органическая система как совокупное целое имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы... Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, ее развития»²¹.

По отношению к социально-экономическим формациям эта ситуация прослеживается довольно отчетливо. «Буржуазное общество есть наиболее развитая и наиболее многообразная историческая организация производства. Поэтому категории, выражающие его отношения, понимание его структуры, дают вместе с тем возможность заглянуть в структуру и производственные отношения всех тех погибших форм общества, из обломков и элементов которых оно было

²¹ Там же. С. 229.

построено. Некоторые еще не преодоленные остатки этих обломков и элементов продолжают влачить существование внутри буржуазного общества, а то, что в прежних формах общества имелось лишь в виде намёка, развилось здесь до полного значения и т.д.»²²

Это – принципиально важное обстоятельство, имеющее прямое отношение к вопросу о последовательности логического развития понятий способом восхождения от абстрактного к конкретному. В каждый данный момент времени (в том числе и на высшей фазе своей исторической зрелости) любое конкретное целое (данная тотальность) активно воспроизводит все те необходимые предпосылки и условия своего рождения, которые она получила вначале в виде обломков предшествующей ей тотальности. И напротив, разрушает без остатка, погружает в реку времен все те «обломки», которые не были абсолютно необходимыми предпосылками ее рождения.

Возникает типично диалектическая ситуация: все действительно необходимые исторические *предпосылки* рождения данной системы, все условия *sine qua non* выступают в структуре развитой, вставшей на свои собственные ноги системы как *следствия*, как продукты и результаты ее специфического движения. В ходе анализа буржуазного общества Маркс делает общелогический вывод: «Если в законченной буржуазной системе каждое экономическое отношение предполагает другое в буржуазно-экономической форме и таким образом каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка, то это имеет место в любой органической системе»²³.

Система как бы «замыкается в себе» и тем самым перестает быть самостоятельным отростком своей исторической предшественницы. Она начинает функционировать по своим собственным циклам – «полагать» все необходимые условия своего собственного рождения и развития, своего специфического, конкретно-исторического бытия.

Такое «оборачивание» чисто исторических предпосылок возникновения в конкретно-исторические условия бытия данного конкретного целого, превращение предпосылки в следствие, которое становится тем отчетливее, чем более зрелую форму развития мы рассматриваем, и лежит в основе того таинственного факта, что логическое развитие понятий обнажает и тайну исторического рождения исследуемого предмета, хотя сам этот процесс рождения

²² Там же. С. 42.

²³ Там же. С. 229.

непосредственно и не исследуется. Именно таково отношение капитала к товару и к деньгам. «Эти предпосылки, которые первоначально выступали в качестве условий становления капитала и поэтому еще не могли вытекать из его деятельности как капитала, теперь являются результатами его собственного осуществления, полагаемой им действительности, являются не условиями возникновения капитала, а результатами его бытия»²⁴.

Здесь и образуется тот самый «порочный круг», в виде которого в сознании неисторически мыслящих экономистов отражается конкретно-историческое отношение между капиталом и стоимостью, т.е. теоретически выраженной сутью товара и денег. «Поэтому экономисты неизбежно рассматривают в одних случаях капитал в качестве творца стоимости, в качестве источника последней, а в других – предполагают стоимость для объяснения образования капитала, а сам капитал изображают всего лишь как сумму стоимостей в некоторой определенной функции»²⁵.

И выбраться из этого порочного круга, внутри которого понятие стоимости определяется через понятие капитала, а понятие капитала – через понятие стоимости, невозможно, не становясь вполне сознательно и радикально на точку зрения историзма в точном и полном значении этого слова. Без принципа историзма само восхождение от абстрактного к конкретному лишается ориентира и критерия, становится неясно, какое же именно понятие надо логически развить раньше, а какое позже, какое считать абстрактным, а какое более конкретным.

Здесь задачу решить может только непосредственное эмпирически-историческое исследование, опирающееся на «логические» соображения. История и показывает, что стоимость (т.е. товар и деньги) не только может, но и должна в ходе восхождения от абстрактного к конкретному быть понята раньше, чем капитал. Они в истории реально существовали гораздо раньше, нежели вообще появился хоть какой-то намек на специфически капиталистическое развитие, – существовали как частные и побочные формы других, ныне отживших свое формаций.

Другое дело капитал в точном значении этого слова. Ни возникнуть, ни просуществовать хотя бы мгновение, ни тем более активно функционировать он не мог бы раньше, чем возникли и развились его предпосылки – товарные отношения и деньги, те самые «обломки»

²⁴ Там же. С. 448.

²⁵ Там же. С. 199.

предшествующих формаций, без наличия которых он немислим и невозможен. Здесь «историческое» соображение прямо включается в «логическое» движение мысли и даже определяет его последовательность.

Для теоретического понимания такой категории, как деньги, это принципиально важно. Ведь логический анализ денег у экономистов опирался непосредственно на факты денежного обращения, каким оно выступает на поверхности развитого буржуазного общества. Эмпирически наблюдаемое здесь движение денег выражает поэтому вовсе не только и даже не столько природу денег, как таковых, сколько природу другого предмета, исторически более позднего, а потому и логически более конкретного – капитала. Для того чтобы понять деньги, как таковые, как чистую и абстрактную предпосылку капитала с его определениями, необходимо строго абстрагироваться от всего того, что привносит в движение денег капитал, и абстрактно выразить определения денежной формы как таковой.

Иными словами, в деньгах необходимо выделить те определения формы, которые сохранились бы и в том случае, если бы капитал вообще исчез с лица земли или даже никогда не появлялся. По отношению к деньгам это единственно верный путь абстрагирования. По отношению же к капиталу такое отвлечение было бы абсолютно ложным – капитал без денег, до денег и вне денег немислим и невозможен. Об этом именно недвусмысленно и говорит история.

Рикардо же постоянно путал определения денег как таковых с определениями финансового капитала, осуществляющего в деньгах свое движение, т.е. с определениями, которые к природе денег как таковых, абсолютно никакого отношения не имеют. И это прямое последствие неисторичности его взгляда.

Именно в ходе критики подобных взглядов буржуазных экономистов Маркс и вырабатывал свое логическое по форме и историческое по существу дела понимание категорий буржуазной политической экономии – развивал понятия в согласии с тем порядком, в котором осуществлялся исторический процесс саморазвития исследуемого конкретного целого. Процесс, при котором постоянно происходит «перевертывание» исторически предшествующего в логически последующее и, наоборот, исторически позднейшего экономического образования в исходный пункт дальнейшего исторического «самопорождения» системы.

Купеческий (торговый) капитал исторически возник гораздо раньше капитала промышленного и даже явился одной из предпо-

сылок его рождения, одним из самых действенных факторов так называемого первоначального накопления. Однако развитие повело к тому, что эта форма капитала – и чем дальше, тем больше – превращалась в побочную форму, в обслуживающий орган капитала промышленного, в форму перераспределения прибавочной стоимости, созданной в промышленности.

Как отмечает Маркс, логическое развитие понятий не может слепо ориентироваться на так называемую естественную последовательность событий во времени, прослеживаемую на поверхности явлений. «...Было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории *в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль*. Наоборот, их последовательность определяется тем отношением, в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое *представляется естественным* или соответствует последовательности исторического развития»²⁶.

Из этого, разумеется, не следует, будто логическое развитие вообще должно забыть про «исторический порядок», прослеживаемый как последовательность явлений во времени. Слова Маркса имеют лишь в виду, что порядок «восхождения» в логическом ряду не может просто и некритически повторять ту последовательность, которая лишь кажется, лишь *представляется* естественной, а на самом деле вовсе не такова. Подлинная последовательность исторического процесса, выражаемая теоретическим мышлением, везде служит для Маркса важнейшим ориентиром и критерием правильности «логического порядка». С другой стороны, видимость или кажимость, о которой здесь идет речь, это тоже не просто продукт ошибок в наблюдении; она возникает не в сознании экономистов, а на вполне реальной поверхности исторического процесса, которую это сознание вполне адекватно и воспроизводит.

Дело в том, что «если в теории понятие стоимости предшествует понятию капитала»²⁷, т.е. развитое понятие капитала предполагает развитое же понятие стоимости, то это вполне точно отражает и исторический порядок генезиса, поскольку в виду имеется история *капитализма*, т.е. конкретно понимаемая история, а не история вообще.

В рамках *истории капитализма*, истории формирования данной системы отношений между людьми, «логический» ряд совпадает с «исто-

²⁶ Там же. С. 44 (курсив наш. – Э.И.).

²⁷ Там же. С. 199.

рическим», поскольку первый лишь отражает, теоретически реконструирует второй. В истории же *вообще* капиталу предшествует не стоимость вообще, а другая конкретно-историческая система отношений производства, в которой стоимость представляет собой лишь абстрактное (в смысле частичности и фрагментарности) отношение, одно из отношений, вплетающихся в эту другую систему. «В истории этой системе предшествуют другие системы, образующие материальную основу для менее совершенного развития стоимости»²⁸.

Иными словами, все элементы стоимостного отношения уже налицо, но выступают они пока еще как абстрактные моменты системы, предшествующей капитализму. Абстрактны они здесь также и в том прямом смысле, что функционируют столь же часто отдельно друг от друга, как и в связи: «Меновая стоимость здесь играет лишь побочную роль по сравнению с потребительной стоимостью...»²⁹, а потребительная стоимость может функционировать и без всякой связи с меновой. Эти моменты хотя и существуют уже, но еще не сплелись в тот неразрывный и конкретный образ, который предполагается развитым понятием стоимости.

Само собой понятно, однако, что, чем чаще потребительная стоимость начинает производиться не ради себя, а ради меновой, т.е. все чаще начинает превращаться в *форму проявления* стоимости, тем более широкая и прочная база создается для возникновения капитала. В этом смысле для истории капитализма существенным оказывается как раз этот момент: развитие формы стоимости подготавливает условие рождения капитала.

Именно поэтому стоимость и исторически представляет собой то абстрактно-всеобщее условие, при наличии которого только и может реализоваться не развитая еще конкретность – *возникающее* капиталистическое отношение между производителями. Стоимость и исторически должна развивать все определения своей формы раньше, чем вообще может возникнуть капитал. В обратном порядке процесс невозможен не только логически.

Другое дело, что именно капитал превращает стоимость в *реально-всеобщее* отношение, в конкретно-историческую всеобщую категорию, развивая полностью все те моменты, которые до него хотя и существуют *порознь* друг от друга (абстрактно), но все-таки *суще-*

²⁸ Там же.

²⁹ Там же.

ствуют (в качестве абстрактных моментов, в качестве сторон, фрагментов, «кусочков» исторически предшествующей капиталистической системы).

Если же дело понять таким образом, что логическое развитие должно воспроизводить исключительно «структуру законченного целого», «ставшую конкретность», без всякого отношения к проблеме ее исторического генезиса, то и само логическое развитие упрется в тупик, в неразрешимую задачу.

Само собой понятно: ведь в развитой, в уже сложившейся, в уже замкнувшейся в себе буржуазной системе капитал предполагает стоимость, но и стоимость предполагает капитал. И выхода из этого круга, точнее, входа в него обнаружить здесь уже нельзя. Разорвать логический круг и показать, что проще, «абстрактнее», беднее определениями все же *стоимость*, может только реальная история, но отнюдь не «концептуальная история», не история теоретических систем и ее логический анализ. Ибо в истории науки более позднее и сложное отношение то и дело оказывается предметом внимания раньше, чем более простое, и простое изображается поэтому как следствие своего собственного порождения.

В итоге и получается та мистическая ситуация, когда в теории сын порождает отца, дух порождает материю, а капитал производит стоимость. Чисто логически, без обращения к реальной временной последовательности эту мистику преодолеть невозможно. Чисто логически она построена безупречно: человека делает отцом именно рождение сына, стоимость делается реально-всеобщим (и именно поэтому абстрактно-простейшим определением всей системы, т.е. исходным понятием буржуазной экономики) именно и только в результате рождения капитала.

В другой же системе стоимость является не простым и не всеобщим отношением целого, а всего-навсего частичным, особенным и побочным продуктом социального организма, абстрактно-частичным образом (феноменом) этой системы и одновременно абстрактно-всеобщим образом системы новой, только еще возникающей. И поскольку теоретика интересует с самого начала историческая последовательность развития этой новой системы, стоимость с самого начала и рассматривается как абстрактно-всеобщее условие ее дальнейшей эволюции, как ее всеобщая предпосылка, а не как абстрактно-частичный (т.е. более или менее случайный) продукт отмирающей, разрушающейся системы.

Иными словами, в логических определениях стоимости выражается (отражается) именно ее *конкретно-историческая роль в процессе реального становления капитализма*. Но повторяем, не в истории вообще, которая в таком абстрактно-неопределенном понимании и в самом деле превращается в словесную фикцию, во фразу об «истории»³⁰.

Все отличия логически-мыслительного процесса от процесса реально-исторического – процесса мышления от процесса в бытии – ни в малой степени не колеблют того положения, что логическое есть не что иное, как верно понятое историческое. Или: историческое, схваченное и выраженное в понятии, и есть логически верное отражение реальности в мышлении.

Самой своей последовательностью процесса восхождения от абстрактного к конкретному логическое отражает, т.е. воспроизводит, в форме понятий подлинный исторический порядок генезиса исследуемого конкретно-исторического целого – порядок его самопорождения, его самодвижения, порядок саморазличений, возникающих в структуре первоначально неразвитой конкретности, в составе того самого целого, которое вначале «витает в представлении» как совокупность одновременно существующих, рядоположных элементов. Логическое мышление разворачивает эти сосуществующие элементы во временной ряд, совпадающий с подлинной, а не мнимой последовательностью исторического становления, рождения, расцвета и саморазрушения исследуемой конкретности.

Это понимание вплотную подводит нас к проблеме противоречия как движущей силы и мышления, и той исторической действительности, которая этим мышлением воспроизводится. Любое конкретное целое только тогда и понимается как исторически саморазличающееся целое, когда выявляется имманентный ему принцип саморазличения – противоречие, затаившееся уже в исходной, в самой

³⁰ Л. Альтюссер, справедливо отмечая этот важнейший оттенок марксистского взгляда на отношение логического к историческому, выражает его опять в очень неадекватной и путающей терминологии; доказывая, что логическое развитие вовсе не обязано следовать так называемой естественноисторической последовательности явлений «в абстрактном времени вообще», он определяет позицию Маркса как «антиисторизм». На деле же Маркс критикует буржуазных экономистов, обманывающихся именно видимостью исторического процесса и некритически воспроизводящих эту поверхностную видимость, с позиций более глубокого, последовательного и конкретно проведенного историзма. Этот хороший термин вряд ли стоит отдавать на откуп представителям псевдоисторизма, сторонникам плоско-эволюционистского понимания истории.

абстрактной форме его конкретно-исторического бытия. Нет этого – не достигается и историческое понимание, а исследуемое целое изображается ложно как застывшая «структура». Естественно, что все прошлое при этом изображается так же ложно – лишь как последовательный ряд ступенек, которые ведут к настоящему, фиксируемому как своего рода цель, в направлении которой бессознательно действовала предшествующая история.

Любая прошлая эпоха с таких позиций неизбежно начинает рассматриваться соответственно абстрактно – лишь с точки зрения тех тенденций, которые ведут к сегодняшнему положению вещей, т.е. как «не до конца оформившееся настоящее». Эта очень часто встречающаяся абстракция возникает, как показал Маркс, не случайно: «Так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что последняя по времени форма рассматривает предыдущие формы как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне, ибо лишь весьма редко и только при совершенно определенных условиях она бывает способна к самокритике...»³¹.

Это значит, что критически-революционное отношение к настоящему, к сложившемуся исторически положению вещей – это условие, без которого нет и не может быть подлинно объективного, исторического подхода также и к прошлому. Несамокритичность же эпохи к себе самой как раз и выражается в том, что настоящее представляется без противоречий, составляющих пружину дальнейшего развития. При таком абстрактно-самодовольном «самосознании» все предшествующее развитие и в самом деле начинает рисоваться как процесс приближения к некоторому идеально-предельному состоянию, каковым мнит себя это настоящее. В результате любой образ прошлого освещается лишь в тех его абстрактных чертах, которые удастся представить как «намеки» или «зародыши» сегодняшнего положения вещей. Все остальное начинает казаться несущественным, и в разряд этого «несущественного» как раз и попадают те конкретно-исторические противоречия, которые эту пройденную ступень и породили, и разрушили. Так история, понятая односторонне-эволюционистски, превращается в естественное и неизбежное дополнение к апологетическому воззрению на настоящее. Мышление замыкается в круг, из которого нет выхода ни в подлинно науч-

³¹ Там же. С. 42-43.

ное понимание прошлого, ни тем более в научно обоснованное предвидение будущего.

Марксу удалось разорвать этот заколдованный круг не только благодаря строгости теоретической мысли, но и благодаря своему революционно-критическому отношению к современной ему действительности. Современное состояние и действительности, и ее отражения в понятиях рассматривается Марксом не как застывшая «структура», а прежде всего как очередная преходящая фаза. Такой подход и создает совершенно особый – диалектико-материалистический угол зрения на прошлое, на историю. Исторически пройденные этапы истории уже не кажутся лишь «ступенями вызревания настоящего», они понимаются как *своеобразные* исторические этапы, как фазы всеобщего исторического процесса, каждая из которых возникла когда-то на развалинах ей предшествующей, пережила эпоху своей молодости, своей зрелости и, наконец, пору заката, подготовив тем самым предпосылки и условия для рождения следующей исторически своеобразной эпохи с ее новыми, специфически присущими ей противоречиями.

Каждая фаза развития (в природе, обществе и мышлении) и постигается таким образом в ее собственных, имманентных ей противоречиях и закономерностях, вместе с ней рождающихся и вместе с ней исчезающих. При этом исчезновение понимается здесь не просто как смерть, отрицание, а как «снятие», как отрицание с удержанием всего исторически выработанного предшествующей фазой содержания, строительного материала новой эпохи.

В таком понимании и заключается отличительная особенность действительно исторического подхода к вещам. В таком виде историзм логического метода анализа современности свойствен в полной мере только материалистической диалектике.

Маркс продемонстрировал всю силу так понимаемого логического метода на примере капитализма. Несомненно, однако, что этот метод, включающий продуманное отношение к историческому, имеет общелогическое значение, поскольку он связан с самими фундаментальными идеями Маркса в области философии – с материалистическим пониманием логического и диалектическим пониманием исторического.

О ВСЕОБЩЕМ

Что такое «всеобщее»? Что надлежит понимать под этим словом, дабы избежать разнобоя и взаимонепонимания хотя бы в ходе чтения ближайших абзацев? Буквально, по смыслу слова, всеобщее – общее всем. Всем – очевидно, индивидуам, в виде необозримого множества которых представляется на первый взгляд тот мир, внутри которого мы живем и о котором мы говорим. Но это, пожалуй, и все, что можно сказать о «всеобщем» бесспорного, всеми одинаково понимаемого.

Даже не касаясь еще специально философских разногласий по поводу «всеобщего», можно заметить, что сам термин «общее» (тем более «всеобщее») в живом языке применяется весьма неоднозначно и имеет в качестве своих «денотатов» не только разные, не совпадающие друг с другом, но и прямо противоположные, друг друга исключающие, предметы или значения. Толковый словарь современного русского языка таких значений насчитывает двенадцать, и на краях этого спектра значений располагаются два вряд ли совместимых. «Общим» – хотя бы только для двух, не говоря уже обо «всех» – называется и то, что принадлежит к составу каждого из них, – как двуногость или смертность и Сократу, и Каю, как скорость и электрону, и поезду, – и не может существовать отдельно от этих индивидов, в виде очередного индивида, в виде отдельной «вещи», – и то, что существует именно вне этих двух индивидов, именно в виде отдельной вещи, в виде очередного индивида, – общий предок, общее, одно на двоих (на всех) поле, общая автомашина или кухня, общий друг или знакомый, и т.д. и т.п.

Очевидно, что одно и то же слово – один и тот же «знак» – служит в этих случаях для обозначения отнюдь не одного и того же.

Видеть ли в этом обстоятельстве одно из «несовершенств» естественного языка или же, напротив, усматривать в нем преимущество гибкости живого языка перед косностью определений языка искусственного, – оно, это обстоятельство, остается фактом, притом достаточно типичным, а потому требующим объяснения.

Если в качестве идеала «языка науки» посчитать абсолютную и безоговорочную однозначность определения (= применения) тер-

мина, то наука, претендующая на строгое определение универсально-логических категорий, с этой «двусмысленностью» термина «общее» в живом языке счеты так или иначе свести обязана – хотя бы для того, чтобы не быть неверно понятой с самого же начала разговора об «общем» и «всеобщем».

От этого факта можно, конечно, и отмахнуться, просто приняв за исходное одно из противоположных значений, а другое посчитав за незаконное, списав его на счет «ненаучности» естественного языка. Но тогда для этого «незаконного» значения придется придумывать другой термин, другой «знак», а затем уже выяснять отношение этого нового знака к термину «общее», то есть восстанавливать – лишь в другом вербальном оформлении – прежнюю проблему.

Допустим, что под словом «общее» мы полюбовно договорились иметь в виду лишь то абстрактно-одинаковое, то тождественное, то «инвариантное», что можно выявить в составе двух (или более) чувственно созерцаемых единичных «фактов» («внеязыковых фактов»). Допустим далее, что мы договорились не употреблять (и не иметь в виду) того значения слова, которое оно имеет в составе выражений «общее поле», «общий предок», «общий друг (враг)» и т.д. и т.п., где это слово явно применено в качестве определения единичного предмета (индивида), существующего – и мыслимого – вне и независимо от тех индивидов, для которых он выступает как нечто «общее».

Допустим далее, что мы исключили из «научного языка» и все выражения типа «Жучка есть собака», «логика есть наука», где общее (в узаконенном нами смысле) также выступает в качестве непосредственного определения единичной (особенной) вещи, предмета, данного в созерцании (в «переживании», в представлении и т.д. – лишь бы не в языке), и будем впредь употреблять те громоздкие словесные конструкции, которые для подобных случаев изобрела «логика отношений». Тогда, как будто, все трудности, связанные с вопросом об отношении «общего» к «единичному», из нашего языка исчезнут, выражены в этом языке не будут. Но и только. Все они сохранятся и вновь предстанут в ином одеянии, как трудности, связанные с отношением «языка вообще» – к «внеязыковым» фактам, не сделавшись от этого более легкими и разрешимыми... А потом снова выразятся и в «языке», старающемся выразить «внеязыковые факты».

Не будем подробно анализировать те бесконечные и бесплодные попытки разрешить логическую проблему определения «общего» на пути подмены этой проблемы вопросом о технике выражения в «языке» «внеязыковых фактов» – о технике, которая якобы способна избавить интеллект от всех трудностей, связанных с отношением «общего» к «единичному», к «индивидуальному», от «двусмысленностей» и «неоднозначностей» естественного языка. Взаимные пререкания и опровержения, к которым сводится вся долгая и довольно бесславная история неопозитивизма – этой запоздалой попытки реставрировать номинализм со всей его метафизикой (с толкованием предмета мышления как бескрайнего моря «атомарных фактов»), отрицающей (а на каком основании – неизвестно) объективную реальность общего и всеобщего, – достаточно наглядно доказали, что выхода на этом пути искать нечего.

«Естественный язык», во всяком случае, *реальность «общего» вне языка* не исключает, и потому «метафизика» Платона и Гегеля на нем выражается не менее корректно, чем ничуть не лучшая метафизика неопозитивизма. Естественный язык, по крайней мере, позволяет сформулировать ту проблему, которую «язык науки» тщетно старается исключить, изобразить, как «невыразимую», но постоянно, окольными путями, возвращается к ней, только формулируя ее в неадекватной форме, переводя в план чистой психофизиологии или лингвистики, как проблему отношения словесного знака к его «значению», то бишь к совокупности индивидуальных – единожды данных и неповторимых – «переживаний», мимолетных «состояний» психофизиологии человеческого индивида.

В такой форме вопрос о существовании «общего» («всеобщего») снимается – но это просто капитуляция перед ним, а вовсе не его решение. В реальной жизни (в том числе в жизни теоретика) и, стало быть, в выражающем эту жизнь – живом – языке проблема всеобщего и его отношения к индивидуальному отнюдь не исчезает.

Но тогда резонен вопрос: а нельзя ли отыскать нечто общее между двумя крайними – исключаящими друг друга – значениями слова «общее», равно легализованными жизнью в живом языке, – отыскать основание факта дивергенции значений?

Согласно тому толкованию этого слова, которое узаконено в качестве «единственно правильного» формально-логической традицией, этого сделать нельзя – нельзя выявить такой «общий признак», который входил бы в определение и того и другого значения терми-

на «общее». Тем не менее ясно, – в том числе и неопозитивистам, наиболее последовательным адептам этой традиции, – что в этом случае, как и во многих других, мы имеем дело со словами-родственниками, которые, подобно людям-родственникам, хотя и не имеют между собой ничего общего, все же носят с одинаковым правом одно и то же фамильное имя...

Такое соотношение между терминами «естественного языка» зафиксировал Л. Витгенштейн в качестве достаточно типичного:

Черчилль-*A* имеет с Черчиллем-*B* фамильные сходства *a*, *b*, *c*; Черчилль-*B* разделяет с Черчиллем-*C* признаки *b*, *c*, *d*; у Черчилля-*D* уже всего-навсего один-единственный «общий» ему с Черчиллем-*A* признак, а Черчилль-*E* с Черчиллем-*A* уже и одного не имеет – у них уже нет ничего общего, кроме имени¹.

И кроме общего предка, добавим мы.

В данном случае совершенно ясно, что образ этого общего предка, родоначальника, нельзя реконструировать путем абстрагирования тех – и только тех – «общих признаков», которые генетически сохранены всеми его потомками. Таких признаков тут просто нет. А общность имени, фиксирующая общность происхождения, налицо...

Та же ситуация и с самим термином «общее».

Изначальное значение этого слова тоже нельзя восстановить путем чисто формального соединения «признаков», объединяющих в одну семью, в один «род» все термины-потомки – ибо, продолжая аналогию, Черчилля-Альфа пришлось бы представить как индивида, который был одновременно и брюнетом, и блондином (= не брюнетом), и верзилой, и карликом, и курносом, и горбоносом, и т.д. и т.п.

Но тут аналогия, пожалуй, и кончается, ибо у истоков рода-фамилии всегда стоят две генетические линии, и Черчилль-Альфа не может быть повинен больше чем в пятидесяти процентах фамильных сходств в своих прямых потомках. В каких именно? Вот в чем вопрос, ответа на который чисто формальными средствами получить, вероятно, нельзя.

Положение с терминами-родственниками несколько иное. Предок тут, как правило, не умирает, а продолжает жить рядом со всеми своими потомками – как индивид наряду с другими индивидами, и вопрос сводится к тому, чтобы среди наличных особенных индивидов обнаружить того, кто родился раньше других, а потому мог породить всех остальных. При этом – без участия второй, извне при-

входящей, генетической линии, на которую можно было бы свалить вину за появление несовместимых в одном лице «общих признаков» – признаков, стоящих друг к другу в отношении чистого логического отрицания.

В числе «признаков» этого общего предка, продолжающего жить среди своих потомков, приходится предположить способность порождать нечто себе самому противоположное – способность порождать и верзилу (по отношению к себе) и, наоборот, карлика (опять же по отношению к себе). Логически это приводит к выводу, что «общий предок» вполне может быть представлен как индивид среднего роста, с прямым носом и пепельно-серыми волосами, т.е. «совмещать» в себе – хотя бы в потенции – противоположные определения, содержать в себе, как бы в состоянии раствора или смеси, и то и другое, прямо противоположное...

Так, серый цвет вполне можно представить себе в качестве смеси черного с белым, т.е. в качестве и белого и черного одновременно, в одном лице, и притом в одно и то же время.

Ничего несовместимого со «здравым смыслом», который неопозитивисты любят приглашать к себе в союзники против диалектической логики, тут нет.

Между тем это и есть пункт, в котором обозначаются две несовместимые позиции в логике, в том числе и в понимании «общего» («всеобщего»): позиция диалектики и законченно-формальное понимание проблемы «общего», не желающее впускать в логику идею развития, органически – и по существу и по происхождению – связанную с понятием *субстанции, т.е. принципа генетической общности явлений*, представляющихся на первый взгляд совершенно разнородными (поскольку абстрактно-общих «признаков» между ними обнаружить не удастся). Враждебное – чтобы не сказать раздраженно-злостное – отношение лидеров неопозитивизма к этой почтенной категории объясняется именно этим обстоятельством.

Гегель, во всяком случае, видел именно тут пункт расхождения, развилок путей диалектического (по его терминологии «спекулятивного») и чисто формального мышления. Именно в понимании этого обстоятельства он усматривал глубокое и широкое преимущество ума Аристотеля перед умом тех его наследников в области Логики, которые мнили и мнят себя единственно законными потомками Аристотеля в области Логики, а линию Спинозы – Гегеля – Маркса объявляют незаконной...

«Что же касается точнее отношения *между этими тремя душами* (так их можно называть, причем, однако, их все же неправильно отделяют друг от друга), то Аристотель делает касательно этого совершенно правильное замечание, что мы не должны искать души, которая была бы тем, что составило бы *общее* всем трем душам, и не соответствовала бы ни одной из этих душ в какой бы то ни было определенной и простой форме. Это – глубокое замечание, и *этим отличается подлинно спекулятивное мышление от чисто формально логического мышления* (курсив наш. – Э. И.). Среди фигур точно так же только треугольник и другие определенные фигуры, как, например, квадрат, параллелограмм и т.д., представляют собою нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура (точнее, «фигура вообще». – Э. И.), есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция. Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее, которое встречается также и в четырехугольнике и т. д., как сведенная к простейшей определенности фигура. Таким образом, с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т.д., но, с другой стороны, – в этом сказывается великий ум Аристотеля – он есть подлинно всеобщая фигура (точнее, «фигура вообще». – Э. И.)... Аристотель, таким образом, хочет сказать следующее: пустым всеобщим является то, что само не существует, или само не есть вид. На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого. Но вышеуказанное всеобщее так реально, что оно само без дальнейшего изменения есть свой первый вид. В своем дальнейшем развитии оно принадлежит не этой ступени, а высшей»¹.

Если взглянуть с этой точки зрения на проблему определения «общего вообще», как универсальной (логической) категории, – как на проблему теоретической реконструкции «общего предка» семьи родственных значений, не имеющих как будто ничего общего, то появляется некоторая надежда ее решить.

Формально-логическая установка, ориентирующая на отыскание абстрактно-общего всем единичным представителям одного (и называемого одним и тем же именем) «рода», в данном случае капитулирует. «Всеобщего» в ее смысле тут обнаружить нельзя – и нельзя по той причине, что такового здесь действительно нет. Нет в виде актуально-общего всем индивидам «признака», определения, в виде

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 283–285.

сходства или тождества, свойственного каждому из них, взятому порознь.

Разумеется, при наличии известной лингвистической ловкости такое «тождество» можно найти везде, но это тождество и будет иметь всего-навсего номинальное значение.

Что «общего» у читателя с книгой? То, что и то и другое принадлежит трехмерному евклидову пространству? То, что в состав и того и другого входят углерод, кислород, водород и т.д.?

Что «общего» у работодателя и работополучателя? У потребления и производства?

Совершенно ясно, что конкретно-эмпирически очевидное существо их связи, объединяющей различные явления (индивиды) в некоторое «одно», в общее «множество», полагается и выражается отнюдь не в абстрактно-общем для них признаке, не в том определении, которое одинаково свойственно и тому и другому. Это единство (или «общность») создается скорее тем «признаком», которым один индивид обладает, а другой – нет. И это *отсутствие известного признака привязывает одного индивида к другому гораздо крепче, чем одинаковое наличие его у обоих...*

Два абсолютно одинаковых индивида, каждый из коих обладает тем же самым набором знаний, привычек, склонностей и т.д., были бы друг для друга абсолютно не интересны, не нужны. Им было бы друг с другом просто смертельно скучно. Это было бы попросту удвоенное одиночество.

Один остроумный человек, разъясняя своему молодому другу азы диалектической логики, посоветовал ему задаться вопросом: что именно привлекает этого молодого человека в его невесте, в чем именно заключаются узы их «общности»?..

Речь тут идет, разумеется, не только и не столько об индивидуальностях, но и вообще об особенных (и в своей особенности типичных) предметах, входящих в один общий им «род» *не номинально, а по существу дела*. Скажем, о производстве и потреблении.

С этим и связано самое общее, самое абстрактное (и в силу этого пока небогатое определениями) понимание всеобщего в диалектике. Это – не то многократно повторенное в каждом отдельно взятом единичном предмете «сходство», которое представляется в виде «общего признака» и фиксируется «знаком».

Это прежде всего – та закономерная связь двух (или более) особенных индивидов, которая превращает их в моменты одного и того

же конкретного, реального – а отнюдь не только номинального – единства, которое гораздо резоннее представлять в виде некоторой совокупности различных особенных моментов, нежели как неопределенное «множество» безразличных друг к другу «единиц» («атомарных фактов» и т.п.). *Всеобщее выступает тут как закон или принцип связи* таких деталей в составе некоторого целого, «тотальности», как предпочитал выражаться вслед за Гегелем К. Маркс. *Здесь требуется не абстракция, а анализ.*

Задача, разрешить которую путем отыскания «сходств», абстрактно-общих «всем» деталям характеристик, надеяться, конечно, нельзя; попытка это делать была бы очевидно столь же безнадежной, как и намерение разобраться в устройстве и принципах работы радиоприемника на пути отыскания того «общего», что трансформатор имеет с резистором, конденсатор – с диффузором громкоговорителя, а все они, вместе взятые, с переключателем диапазонов...

Если возвратиться отсюда к вопросу о генетической общности тех различных (и противоположных) значений, которые термин «общее» обрел в эволюции живого языка и выражаемого языком сознания, то вопрос, видимо, сводится к тому, чтобы распознать среди них то, которое можно с уверенностью посчитать за значение-родоначальника, а затем проследить, почему и как это исходное, первое по времени и непосредственно-простое по существу значение расширилось настолько, что стало охватывать и нечто противоположное, нечто такое, что поначалу вовсе не имелось в виду.

Поскольку наших далеких предков трудно заподозрить в склонности к изобретению «абстрактных объектов» и «конструктов», исходным, видимо, логичнее считать то значение, которое термин «общее» и до сих пор сохранил в составе выражений типа «общий предок» или «общее поле». И в пользу этого свидетельствуют и филологические изыскания.

К. Маркс с удовлетворением констатировал:

«Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* [*Allgemeine*] означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а *частное* [*Sundre, Besondre*] – не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность [*Sondereigen*]²».

Само собой понятно, что если иметь в виду этот изначально простой – подлинно всеобщий, как сказал бы Гегель, – смысл слов, то в

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 45.

представлении, согласно которому «общее» («всеобщее») предшествует и по существу и по времени «единичному», отдельному, частному, обособленному, нельзя обнаружить и намека на ту рафинированную мистику, в цвет которой окрашено это представление у неоплатоников и в христианской средневековой схоластике, где «всеобщее» сделалось синонимом «мысли», с самого начала рассматриваемой как слово, как «логос», как нечто бестелесное, спиритуализованное, чисто духовное. Напротив, «всеобщее», в его первоначально-всеобщем смысле, отчетливо выступает в сознании – а потому и в выражающем его языке – как синоним вполне телесной субстанции: в образе воды, огня, крохотных однородных частичек («неделимых») и т.д. и т.п. Представление это можно посчитать наивным (хотя оно на деле далеко не столь уж наивно), грубо-чувственным, «слишком материалистическим», но мистики тут нет даже в тенденции, даже и в помине...

Совершенно несуразным выглядит в свете этого соображения и то обвинение, которое постоянно выдвигают против материализма его противники, – обвинение в замаскированном «платонизме», который, будто бы, имманентно связан с тезисом об объективной реальности всеобщего. Разумеется, если с самого начала принимать (а почему – неизвестно) взгляд, согласно которому всеобщее есть мысль и только мысль, – то «криптоплатониками» окажутся не только Маркс и Спиноза, но и Фалес с Демокритом.

Отождествление «всеобщего» с «мыслью», – этот исходный тезис всякой системы философского идеализма, безразлично, принадлежит она к «эмпиристскому» или к сугубо рационалистическому его крылу, – приходится расценить, однако, как совершенно бездоказательно принятую аксиому, как чистейший предрассудок, унаследованный от Средневековья. Живучесть этого предрассудка не случайна. Связана она с той действительно огромной ролью, которую в становлении духовной культуры играло и играет Слово и словесная «экспликация» мысли; благодаря этой роли и возникает иллюзия, будто «всеобщее» имеет свое наличное бытие (свою реальность) только и исключительно в виде «логоса», в виде значения слова, термина, знака языка. Поскольку философское сознание, специально рефлектирующее по поводу «всеобщего», с самого начала имеет дело со «всеобщим» в его вербальном выражении, в его словесном бытии, догма и тождество «всеобщего» и «смысла (значения) слова» и начинает казаться ему естественной предпосылкой и поч-

вой, на которой оно стоит, воздухом, которым оно дышит, – чем-то «самоочевидным».

Однако из того факта, что специально-философская рефлексия имеет дело со «всеобщим» с самого начала в его вербальном бытии, отнюдь не следует еще, что здесь можно ставить знак равенства.

Заметим попутно, что предрассудок этот, почитаемый за абсолютную истину современным неопозитивизмом, казался таковой же и столь нелюбезному неопозитивистам Гегелю. Гегель тоже искренне полагал, что материализм в качестве философской системы принципиально невозможен по той причине, что «философия – это наука о всеобщем, а всеобщее есть мысль» – именно мысль и только мысль – и не может быть ничем иным... Правда, у Гегеля было то огромное преимущество перед позднейшими адептами этого предрассудка, что он прекрасно понимал одну простую до банальности истину, а именно, что «мысль» (мышление) выражается (осуществляется, опредмечивается, эксплицируется) не только в слове, не только в цепочках «высказываний», но и в поступках, в деяниях человека, а стало быть, и в результатах этих деяний, в том числе – в вещах, созданных трудом человека, его целенаправленной, то есть разумной, деятельностью. Поэтому-то «формы мышления» и могут быть, по Гегелю, обнаружены и исследованы в составе разумной деятельности человека, в каком бы материале эта деятельность ни выполнялась, в какой бы форме она ни «эксплицировалась». В соответствии с этим «логос» и понимается у Гегеля как форма, схема и смысл и «речи», и «сути дела» (*Sage und Sache*)ⁱⁱ – и «былины», и «были», а не только как схема говорения, не только как схема построения цепочек слов, высказываний и формальных преобразований этих высказываний, как до сих пор утверждают неопозитивисты...

Основательно подорвав престиж предрассудка, состоящего в отождествлении мышления (= всеобщего) с речью (внутренней или внешней), Гегель, однако же, окольным путем возвращается к нему в плен, поскольку если и не считает слово единственной формой «наличного бытия мысли», то все же сохраняет за ним значение первой – и во времени и по существу – формы ее «наличного бытия». Мыслящий дух просыпается, согласно его концепции, сначала как «наименовывающая сила»ⁱⁱⁱ. И у Гегеля «в начале было Слово», и Слово было абсолютный дух, а уже потом, после того как мышление осознало себя в Слове и через Слово, оно переходит к «вопло-

щению себя» в орудиях труда, в политических событиях, в возведении храмов и фабрик, в сочинении конституций и в прочих «внешних» акциях.

Слово и тут оказывается в итоге и первой ипостасью «всеобщего», и его последней, завершающей все циклы его «воплощения» явленностью: Абсолютное Мышление окончательно осознает себя в трактате по Логике.

Практически-предметная же жизнь рода человеческого в этой схеме предстает как «середина», как *medius terminus*^{iv}, как опосредующее звено цикла, со Слова начинающегося, и в Слове же кончающегося. Отождествление «всеобщего» со Словом происходит и тут, хотя и не таким прямым и грубым способом, как у апостола Иоанна или у Карнапа. Гегель – и это вообще для него характерно – сначала разрушает старый предрассудок, а потом восстанавливает его во всех правах с помощью хитроумнейшего диалектического аппарата.

То радикально-материалистическое переосмысление достижений гегелевской логики (диалектики), которое осуществили Маркс, Энгельс и Ленин, связано с утверждением объективной реальности всеобщего – но отнюдь не в смысле Платона и Гегеля, отождествляющих это всеобщее с «мыслью», существующей якобы до, вне и совершенно независимо от человека и человечества и обретающей самостоятельное «бытие» только в Слове, – а в самом прямом и строгом смысле. В смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого каждый раз конкретно очерченного целого, в составе саморазвивающейся «тотальности», все компоненты которой «родственны» по существу дела – и не в силу того, что «все» они обладают одним и тем же, одинаковым «признаком», а в силу *единства генезиса*, в силу того, что все они имеют одного и того же «общего предка», или, выражаясь точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же «субстанции», имеющей вполне материальный (т.е. независимый от мысли и слова) характер.

Поэтому явления «одного и того же рода» – однородные явления – отнюдь не непременно обладают «фамильным сходством», как единственным основанием для зачисления в «один род». «Всеобщее» в них внешним образом может выражаться столь же хорошо и в виде различий, даже противоположностей, делающих эти особенные явления дополняющими друг друга компонентами «целого»,

некоторого вполне реального «ансамбля», некоторой «органической тотальности», а не аморфного «множества» единиц, зачисленных в это множество на основании более или менее случайного для каждой из них «признака», «сходства», формального «тождества», не имеющего никакого отношения к ее специфической природе, к ее особенностям, к ее индивидуальности.

С другой же стороны, то «всеобщее», которое обнаруживает себя именно в особенностях, в индивидуальных характеристиках всех без исключения компонентов «целого», в каждом из однородных явлений, и само по себе «реально как особенное», как существующее наряду с другими – производными от него – «особенными» индивидами. В этом нет ровно ничего мистического: отец часто очень долго живет рядом со своими сыновьями. А если его в наличии и нет, то он, разумеется, когда-то был, то есть в категории «наличного бытия» непременно должен мыслиться. Так, генетически понимаемое «всеобщее» существует, само собой ясно, вовсе не только в эфире абстракции, не только в стихии слова и мысли, и его существование вовсе не упраздняет и не умаляет реальности его модификаций, производных и зависимых от него особенных индивидов.

В марксовском анализе капитала кратко обрисованное нами понятие «всеобщего» играет важнейшую методологическую роль.

«Капитал, поскольку мы рассматриваем его здесь как такое отношение, которое надлежит отличать от стоимости и денег, есть *капитал вообще*, т.е. совокупность тех определений, которые отличают стоимость как капитал от нее же как простой стоимости или денег. Стоимость, деньги, обращение и т.д., цены и т.д. предполагаются данными, равно как и труд и т.д. Но мы не имеем еще здесь дела ни с какой-нибудь особой формой капитала, ни с *отдельным капиталом*, отличающимся от других отдельных капиталов, и т.д. Мы присутствуем при процессе его возникновения. Этот диалектический процесс возникновения капитала есть лишь идеальное выражение того действительного движения, в котором возникает капитал. Позднейшие отношения надлежит рассматривать как развитие этого зародыша. Необходимо, однако, фиксировать ту определенную форму, в которой капитал выступает в том или ином *конкретном* пункте. Иначе получится путаница»³.

³ Там же. Т. 46, ч. I. С. 263–264.

Здесь отчетливо зафиксировано то же самое отношение между «стоимостью» и «капиталом», которое Гегель в приведенной нами выше выдержке обнаруживает между треугольником и квадратом, пятиугольником и т.д., и притом в двояком смысле.

Во-первых, понятие «стоимости вообще» ни в коем случае не определяется здесь через совокупность тех абстрактно-общих «признаков», которые можно при желании обнаружить в составе «всех» особенных видов стоимости (т.е. и товара, и рабочей силы, и капитала, и ренты, и процента и т.д. и т.п.), а добывается путем строжайшего анализа одного-единственного, вполне «специфического» отношения, могущего существовать (и действительно существовавшего и существующего) между людьми – отношения прямого обмена одного товара на другой товар, уравнения «1 сюртук = 10 метрам холста»...

В анализе этой – сведенной к его простейшей форме – стоимостной реальности и выявляются те всеобщие определения «стоимости вообще», которые потом, на более высоких ступенях развития и его анализа встречаются (воспроизводятся) как абстрактно-всеобщие определения и денег, и рабочей силы, и капитала. Путем же прямого отвлечения от всех этих «особенных форм» стоимостного отношения (в качестве «общего» между ними всеми) эти определения вычитать невозможно.

Во-вторых, если речь идет о «специфическом определении капитала вообще», то и тут, как специально отмечает Маркс, следует считаться со следующим принципиальным обстоятельством, которое «имеет характер более логический, чем экономический»⁴.

«...Капитал вообще сам обладает *реальным* существованием, *отличным* от особенных, реальных капиталов. Это признано обычной политической экономией, хотя и не *понято* ею, и образует весьма важный момент ее учения о выравнивании [прибылей] и т.д. Например, капитал в этой *всеобщей форме*, хотя он и принадлежит отдельным капиталистам, образует, в своей *элементарной форме* капитала, тот капитал, который накапливается в банках или распределяется посредством банков, тот капитал, который, как говорит Рикардо, распределяется достойным удивления образом в соответствии с потребностями производства. Он, этот капитал в его всеоб-

⁴ Там же. С. 437.

шей форме, образует также, посредством займов и т.д., некий общий уровень для различных стран. Поэтому если, например, для капитала вообще законом является то, что для увеличения своей стоимости он должен полагать себя двояко и в этой двоякой форме должен двояким образом увеличивать свою стоимость, то, скажем, капитал некоторой особенной нации, являющейся, в противоположность другой нации, представителем капитала *par excellence* [по преимуществу], должен даваться взаймы третьей нации, чтобы иметь возможность увеличивать свою стоимость. Двоякое полагание, отношение к самому себе как к чему-то чуждому в этом случае становится чертовски реальным. Поэтому общее, являясь, с одной стороны, всего лишь *мыслимой differentia specifica* [специфической отличительной чертой], вместе с тем представляет собой некоторую *особенную* реальную форму наряду с формой особенного и единичного».

«Так обстоит дело и в алгебре, – продолжает Маркс. – Например, a , b , c представляют собой числа вообще, в общем виде; но кроме того это – целые числа в противоположность числам a/b , b/c , c/b , c/a , b/a и т.д., которые, однако, предполагают эти целые числа как всеобщие элементы»⁵.

Разумеется, аналогия, как всякая аналогия, не доказательство «всеобщности» логического отношения. Она в данном случае лишь наглядно иллюстрирует уже изложенную мысль. Но и тут ею можно воспользоваться, чтобы напомнить о важном оттенке диалектического понимания «всеобщности». «Всеобщим» в данном случае выступает опять-таки совершенно определенное, хотя и в общей форме, число – a , b , c . Оно-то и есть «число вообще», как число в его элементарной форме, как любое число, «сведенное к его простейшей определенности» – но без окончательной утраты определенности, «особенности», – в то время как формальное понимание «числа вообще», не имеющего «наличного бытия» в виде особенного вида чисел, есть лишь название, а не понятие, в котором «всеобщее» выражено в его «специфической природе»...

Правда в математике, где, в силу специфики ее абстракций, «абстрактно-всеобщее» совпадает с «конкретно-всеобщим», «число вообще» (т.е. a , b , c и т.д.) получается и в том случае, если произвести формальную операцию отвлечения (извлечения) «одинакового»

⁵ Там же.

между всеми видами чисел; a , b , c и т.д. входят в состав других видов чисел, как в приведенном примере, именно в виде a , b , c и т.д., т.е. именно как «кирпичики», как «атомы» своего рода, сами по себе остающиеся теми же самыми, независимо от того, в состав какого другого знакового образования они войдут. За пределами алгебры, однако, дело обстоит не так просто, и «всеобщее» вовсе не обязательно присутствует в своих модификациях (в своих собственных развитых формах) в том же самом виде, что и в элементарном, простейшем случае. (Впрочем, это происходит уже и в самой математике: треугольник, как «фигура вообще», в квадрате или пятиугольнике как таковой не сохраняется, не дан в наличии и в созерцании, хотя и может быть выявлен в их составе анализом. Анализом, а не абстракцией, лишь обособляющей наличный – и потому данный в созерцании – «общий признак»...)

Эту ситуацию – ситуацию диалектического отношения между «всеобщим» и особенным, индивидуальным, – в силу которой «всеобщее» принципиально невозможно выявить в составе особенных индивидов путем формальной абстракции (путем выявления одинакового, тождественного в них), нагляднее всего можно продемонстрировать на примере теоретических трудностей, связанных с понятием «человек», с определением «сущности человека», с отысканием его «специфического родового определения».

Трудности этого рода остроумно обрисованы в известном романе-памфлете Веркора⁶ «Люди или животные?». В джунглях тропического леса обнаружено сообщество странных существ. По одним критериям, бытующим в современной антропологии, это – человекообразные обезьяны, по другим – первобытные люди. Ясно одно: это своеобразная, ранее не наблюдавшаяся переходная форма от животного, чисто биологического мира к миру социальному, человеческому. Возникает вопрос: перешагнули «тропи» (так назвал автор придуманное им стадо-племя) или еще не успели перешагнуть ту трудноуловимую, но имеющую принципиальное значение границу, отделяющую человека от животного?

Вопрос на первый взгляд чисто академический, могущий волновать, казалось бы, лишь специалиста-биолога или антрополога. Однако очень скоро обнаруживается, что вопрос этот тысячами нитей

⁶ *Vercors. Les animaux dénaturés. Paris: A. Michel, 1952.*

связан с фундаментальными проблемами нашего века в их правовом, этическом, политическом и философско-мировоззренческом выражении. Герой романа сознательно, с обдуманым намерением, умертвил одно из существ. Если тропи – люди, он – убийца. Если животные – состава преступления нет. Тем же вопросом мучается старик-священник. Если тропи – люди, он обязан спасать их души, подвергать обряду крещения. Если тропи – животные, он рискует повторить грех святого Маэля, крестившего по ошибке пингвинов и тем наделавшего много хлопот небесам. Сюда же вмешивается корыстный интерес промышленной компании, сразу же усмотревшей в тропи идеал рабочей силы. Легко поддающееся любой дрессировке животное, не знающее и не могущее знать ни профсоюзов, ни классовой борьбы, ни потребностей, превышающих физиологические, – что может быть лучше с точки зрения бизнеса?

Спор о природе тропи вовлекает в свою орбиту сотни людей, десятки доктрин и теорий, ширится и запутывается, перерастая в дискуссию о совсем иных вещах и ценностях. Герои романа вынуждены задуматься над критерием, на основе которого можно было бы решить вопрос категорически и однозначно. Оказывается, что сделать это не так-то просто.

Если отдать предпочтение одному «признаку человека», то тропи попадают в категорию людей, если другому – не попадают. Не помогает и апелляция к «совокупности» таких признаков, ибо тогда возникает вопрос о количестве таковых. Увеличивая число «признаков», которыми до сих пор определяли «человека», вводя в них такой, которым тропи от до сих пор известных людей отличаются, этих тропи автоматически оставляют за пределами человеческого рода. Сужая число таких признаков, оставляя лишь те, которыми обладают и ранее известные люди и тропи, получают определение, согласно которому тропи надлежит зачислить в человеческую семью со всеми вытекающими отсюда правами. Мысль попадает в заколдованный круг: чтобы определить природу «тропи», надо предварительно четко очертить определение природы человека. Но сделать это нельзя, не решив предварительно и заранее, следует ли при этом учитывать тропи как разновидность *homo sapiens* или нет?

Мало того, спор сразу же разгорается и по поводу каждого из «общих признаков», которыми до сих пор характеризовали человека. Что понимать под «мышлением»? Что понимать под «языком»

и «речью»? В одном смысле мышлением и речью обладают и животные, в другом – лишь человек. По поводу каждого из человеческих свойств начинается тот же самый спор, что и по поводу определения «человека». Конца спорам не видно, разногласия и пререкания достигают сфер самых общих и принципиальных философских, этических и гносеологических понятий и там разгораются с новой силой и ожесточением...

Да ведь и с законными людьми дело обстоит не так уж просто. Разве все люди живут и поступают «по-человечески»? Часто хуже зверей... Спор поэтому оборачивается дискуссией по поводу того, какой способ жизнедеятельности считать «подлинно-человеческим», а какой – нет.

Все попытки выявить этот «общий и существенный признак», на основании коего можно было бы безошибочно отличать человека от животного, от «не-человека», снова и снова упираются в старинную логическую трудность. Такой «общий признак» можно отвлечь от «всех» индивидов данного «рода» только в том случае, если предварительно четко очерчено «множество», составляющее данный «род». Но сделать этого нельзя, не имея уже заранее общего критерия выделения такого «множества», т.е. того самого «общего признака», который хотят найти. Горячую воду можно отличить от ледяной. Но как быть с теплой? Один камень не составляет «кучи», два – также. Сколько же камней требуется для «кучи»? Где тот рубеж, на котором лысеющий человек становится лысым? Существует ли тут вообще четкая граница? Или же всякая граница, всякая определенность – это лишь воображаемая линия, проводимая исключительно для нужд искусственной классификации? В таком случае где ее провести? – «Она пройдет там, где ее захотят провести сильные мира сего», – с унынием констатируют герои романа. И в самом деле, субъективно-идеалистические теории мышления передают решение подобного рода вопросов «сильным мира сего». Голос «сильных» и становится критерием истины, а их воля – «всеобщей» волей, под титулом которой отчетливо проступает произвол, и даже индивидуально-корыстный интерес...

Убедившись на практике, что «общий и существенный признак», определяющий специфическое отличие рода человеческого – конкретно-всеобщее определение «человека» и «человеческого» в людях, – найти не так просто, как казалось им сначала, герои рома-

на ищут решения в философских и социологических концепциях. Но где критерий истинности этих последних? Каждая претендует на всеобщее значение, на монополию обладания всеобщим понятием, и «общего» – согласия – между ними нет.

Роман кончается большим знаком вопроса, и его герой оказывается в незавидном положении буриданова осла: слева – марксистское понимание «всеобщего» в человеке, справа – христианское, два исключают друг друга понимания этого «всеобщего». Не решаясь принять ни то ни другое, герой Веркора вместе с автором хотел бы найти то третье, в котором были бы примирены оба учения, – найти «общее» между ними, т.е. «подлинное» понимание «всеобщего».

«Каждый человек – прежде всего человек, а уж потом – последователь Платона, Христа или Маркса», – пишет Веркор в послесловии к русскому изданию книги. – «По-моему, в настоящий момент гораздо важнее показать, как, исходя из такого критерия, могут найтись точки соприкосновения между марксизмом и христианством, нежели подчеркивать их расхождения»^{vi}. Что же, с чисто политической точки зрения это, может быть, и верно, но снимается ли этим теоретическая проблема?

Совершенно верно, «сущность человека» – всеобщее в человеке. – никак не заключается в приверженности той или иной доктрине, будь то доктрина автора «Капитала» или автора Нагорной проповеди. Но в чем же? – В том, что «человек есть прежде всего человек». Вот и весь ответ, который смог Веркор противопоставить «одностороннему взгляду» марксистов, исходящих «из реальных отношений людей в процессе материального производства». Но ведь такой ответ снова возвратил нас к началу романа, к исходному пункту всех споров о том, что же такое «человек», – к простому названию предмета спора. Чтобы сдвинуться с места, с тавтологии, придется все опять начинать сначала...

Однако из истории с тропи вытекает и еще один немаловажный вывод, которого Веркор по разным причинам не делает: ни к чему иному, кроме тавтологии, и не может привести та логика, с помощью которой герои романа пытаются решить вопрос – найти всеобщее определение «человека» на пути отвлечения того «общего», которым обладает каждый единичный представитель рода человеческого, каждый индивид. Очевидно, логика, исходящая из такого представления о «всеобщем», в данном случае из тупика вывести

мысль не сможет, и понятие «человека вообще» остается чем-то для нее неуловимым. История философской и социологической мысли доказывает это обстоятельство не менее наглядно, чем обрисованные выше злоключения героев романа Веркора.

Очевидно, что любая попытка отыскать абстрактно-общий признак, одинаково характеризующий и Христа и Нерона, и Моцарта и Геббельса, и охотника-кроманьонца и Сократа, и Ксантиппу и Аристотеля, и т.д. и т.п. ничего познавательно ценного в себе не включает, не ведет ни к чему, кроме предельно тощей абстракции, никак существа дела не выражающей.

И единственный, насколько нам известно, выход из этой ситуации был найден Марксом, опиравшимся на более совершенную логику, на более серьезное и конкретное понимание проблемы «всеобщего».

«Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений», – сжато-афористически формулирует свое понимание Маркс в известных «Тезисах о Фейербахе»⁷.

Здесь отчетливо прочитывается не только социологический, но и логический принцип мышления Маркса. В переводе на язык логики это значит: всеобщие определения, выражающие сущность рода – будь то род человеческий или любой иной, – бесполезно искать в ряду тех абстрактно-общих «признаков», которыми обладает каждый отдельно взятый представитель этого рода.

«Сущность» человеческой природы вообще – а тем самым и реальную общечеловеческую природу каждого отдельного человека – можно выявить только через научно-критический анализ «всей совокупности», «всего ансамбля»^{vii} социально-исторических отношений человека к человеку, через конкретное исследование и понимание тех закономерностей, в русле которых в действительности протекал и протекает процесс рождения и эволюции как человеческого общества в целом, так и отдельного индивида.

Отдельный индивид лишь постольку является «человеком» в точном и строгом смысле слова, поскольку он реализует – и именно своей индивидуальностью – ту или иную совокупность исторически развившихся способностей (специально-человеческих способов жизне-

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

деятельности), тот или иной фрагмент до и независимо от него оформившейся культуры, усваиваемой им в процессе воспитания («становления человеком»). С этой точки зрения человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, т.е. «всеобщего» в человеке. Всеобщая «сущность человека» поэтому реальна только как культура, как исторически складывающаяся и эволюционирующая совокупность всех специально-человеческих форм жизнедеятельности, как их полный «ансамбль». Так понимаемая «всеобщность» представляет собою вовсе не некую родовую «одинаковость» индивидов, а реальность, внутри себя многократно и многообразно расчлененную на «особенные» (отдельные) сферы, взаимно друг друга дополняющие, друг от друга по существу зависящие, и потому сцепленные воедино узами общности происхождения не менее прочно и не менее гибко, чем органы тела биологической особи, развившиеся из одной и той же яйцеклетки.

Иначе говоря, теоретически-логическое определение «всеобщего в человеке» – конкретной всеобщности человеческого существования – может с этой точки зрения состоять единственно в раскрытии той необходимости, с которой развиваются друг из друга и во взаимодействии друг с другом многообразные формы специально-человеческой жизнедеятельности, общественно-человеческие способности и соответствующие им потребности.

Если же говорить о «наиболее общей» дефиниции человеческого в человеке, то задача опять-таки не может состоять в отвлечении формальной одинаковости, «абстракта, присущего каждому отдельному индивиду», а только в установлении той реальной – а потому и особенной – формы человеческой жизнедеятельности, которая и исторически и по существу дела является всеобщей основой и условием возникновения всех остальных.

В полном согласии с данными антропологии, этнографии и археологии, материалистическое понимание «сущности человека» усматривает эту «всеобщую» форму человеческого существования в труде – в непосредственном преобразовании природы (как внешней, так и своей собственной), которое производит общественный человек с помощью им же самим созданных орудий.

Поэтому-то К. Маркс с такой симпатией и относится к знаменитому определению Франклина, гласящему, что человек – это существо, производящее орудия труда^{viii}.

Производящее орудия труда – и уже только потому существо мыслящее, говорящее, сочиняющее музыку, подчиняющееся моральным нормам и т.д. и т.п.

Определение «человека вообще» как «существа, производящего орудия труда», и является характернейшим примером, на котором нагляднее всего проступает марксистское понимание всеобщего, как *конкретно-всеобщего*, а также его отношения к «особенному» и «единичному».

С точки зрения канонов старой, традиционной формальной логики это определение чересчур «конкретно», чтобы быть «всеобщим». Под него прямо не подведешь посредством простой формальной абстракции таких несомненных представителей рода человеческого, как Моцарт или Лев Толстой, Рафаэль или Кант.

Формально это определение относится только к узкому кругу индивидов – к рабочим машиностроительных заводов или мастерских. Даже рабочие, этих машин не производящие, а только ими пользующиеся, уже в рамки такого определения формально не войдут. Поэтому старая логика с ее пониманием «всеобщего» по праву расценит указанное определение не как «всеобщее», а как сугубо особенное определение, – не как определение «человека вообще», а как определение частной профессии...

Тем не менее Франклин по существу прав против суда этой логики, поскольку интуитивно, под давлением всей массы фактов и соображений, касающихся проблемы «человеческого в человеке», встает здесь на точку зрения логики более серьезной и глубокой – той самой Логике, которая вызревала в течение столетий в лоне философии, в специально-логических исследованиях Декарта и Спинозы, Лейбница и Канта, Фихте и Гегеля, а свое конкретно-научное приложение обрела в «Капитале», в теории прибавочной стоимости Маркса, в материалистическом понимании истории и современности.

«Всеобщее» в таком толковании вовсе не есть синоним «понятия», «мысли», каковым оно более или менее явственно выступает и у Платона, и у Гегеля, и у Фомы Аквината, и у Карнапа, имеющих дело со «всеобщим» лишь постольку, поскольку последнее уже получило свое выражение в сознании, а еще точнее – в Слове, это сознание непосредственно выражающем.

Всеобщее («конкретно-всеобщее») противостоит чувственно данному многообразию особенных индивидов прежде всего не в ка-

честве умственного отвлечения, а в качестве их собственной субстанции, в качестве конкретной формы их взаимодействия. Как таковое всеобщее и воплощает в себе, в своей конкретной определенности «все богатство особенного и единичного» – и не только как возможность, но и как необходимость развертывания – так сказать, «реальной экспликации», – простой формы в многообразно расчлененную действительность.

Именно поэтому «всеобщее» тут и не может пониматься как абстрактное тождество (сходство) множества явлений, служащее основанием для операции их подведения под одно название, под одно имя или термин. Необходимость саморазвертывания «всеобщего», энергия его самодвижения заключается в нем в виде «напряжения противоречия», внутреннего противоречия формы; всеобщее поэтому понимается как нечто различенное и внутри себя на свои собственные особенные моменты, находящиеся друг к другу в отношении тождества противоположностей, т.е. их живого конкретного единства, связи перехода друг в друга.

Но это уже особая тема, выходящая за рамки определения «всеобщего как такового» в его диалектико-материалистическом понимании. Оставаясь в этих рамках, следует добавить, что такое понимание «всеобщего» и путей его научного осознания, его отражения в определениях понятия, вовсе не является монопольным достоянием философской диалектики. Наука – реальная наука в ее историческом развитии в отличие от ее изображений в эпистемологических и «логических» конструкциях неопозитивистов – всегда более или менее последовательно исходит из сходного понимания «всеобщего». Часто – вопреки тем сознательным логическим установкам, которые исповедуют ее представители. Это обстоятельство ясно прослеживается на истории понятия «стоимость» – всеобщей категории политэкономии.

Абстракция «стоимости вообще» – и слово, эту абстракцию фиксирующее, – столь же древня, как и рыночные отношения. Греческое «αχία», немецкое «Wert» и т.д. и т.п. не созданы Петти, Смитом или Рикардо. «Стоимостью», или «ценностью», любой купец и крестьянин всех времен именовали все то, что можно купить и продать, все, что чего-то «стоит». И если бы теоретики политической экономии пытались выработать понятие стоимости вообще, руководствуясь теми рецептами, которые до сих пор предлагает науке чисто

формальная, номиналистически ориентированная логика, то понятия они, разумеется, никогда бы так и не создали. Тут речь с самого начала шла вовсе не о выявлении того абстрактно-общего, того сходного, чем обладает каждый из тех предметов, которые ходячее словоупотребление давным-давно объединило в термине «стоимость» (в этом случае они просто привели бы в порядок те представления, которыми на этот счет располагал любой лавочник, и дело ограничилось бы простой «экспликацией» представлений лавочника о стоимости, простым педантичным перечислением «признаков» тех явлений, к которым приложимо слово «стоимость», и не более; вся затея свелась бы просто к прояснению границ применимости термина). Все дело, однако, в том, что классики политэкономии поставили вопрос совершенно иначе, поставили так, что ответом на него оказалось понятие, т.е. осознание реальной всеобщности. К. Маркс ясно показал существо их постановки вопроса.

Первый английский экономист, Вильям Петти, добывает понятие стоимости следующим рассуждением:

«Если одну унцию серебра можно добыть и доставить в Лондон из перуанских рудников с такой же затратой времени, какая необходима для производства одного бушеля хлеба, то первый из этих продуктов будет составлять естественную цену второго»⁸.

Заметим попутно, что в этом рассуждении вообще отсутствует термин «стоимость» – речь идет о «естественной цене». Но мы присутствуем здесь именно при рождении фундаментального понятия всей последующей науки о производстве, распределении и накоплении «богатства» – понятия стоимости.

Понятие, поскольку это – действительное понятие, а не просто выраженное в термине общее представление, выражает (отражает) и здесь, как в гегелевском примере с треугольником, такое реальное, данное в «опыте» явление, которое, будучи вполне «особенным» в ряду других «особенных», в то же время оказывается всеобщим, представляет стоимость «вообще».

Классики буржуазной политэкономии стихийно нащупали этот путь определения стоимости в ее общей форме. Однако задним числом, уже образовав это понятие, они пытались «верифицировать» его в согласии с канонами логики, опиравшейся на представления

⁸ Там же. Т. 26, ч. I. С. 358.

Джона Локка о мышлении и о «всеобщем», и это сразу же привело их к ряду парадоксов и антиномий. «Всеобщее», когда его пытаются «оправдать» через анализ таких его собственных особенных модификаций, как прибыль и капитал, не только не подтверждается, но и прямо опровергается ими, «противоречит» им.

Причину возникновения этих парадоксов, а потому и выход из них удалось установить лишь Марксу, и именно потому, что он руководствовался более глубокими, и именно – диалектическими, представлениями о природе «всеобщего» и его взаимоотношений с «особенным» и «единичным». «Реальность всеобщего в природе – это закон» (Ф. Энгельс)^{ix}, но закон в его реальности (это доказывает и современное естествознание, в частности – физика микромира) не осуществляется как некоторое абстрактное правило, которому неукоснительно подчинялось бы движение каждой отдельно взятой единичной частицы, а только как тенденция, обнаруживающая себя в поведении некоторого более или менее сложного ансамбля единичных явлений – через «нарушение», через «отрицание» этого всеобщего в каждом отдельном (единичном) его проявлении. И мышлению волей-неволей приходится с этим обстоятельством считаться.

Всеобщие определения стоимости (закона стоимости) в «Капитале» Маркса вырабатываются в ходе анализа одной, и именно исторически первой и потому логически простейшей стоимостной конкретности – прямого обмена одного товара на другой товар, при строжайшем отвлечении от всех других особенных (развившихся на ее основе) форм – от денег, от прибыли, от ренты и т.д. Недостаток анализа стоимости у Д. Рикардо Маркс видит как раз в том, что тот при рассмотрении проблемы стоимости в ее общей форме «не может забыть прибыли». Потому-то абстракция Рикардо и оказывается неполной, и в силу этого – формальной.

Маркс же добывает решение проблемы в общей форме потому, что все позднейшие образования – и не только прибыль, но даже и деньги – предполагаются на этой ступени анализа еще не существующими. Анализируется только прямой, безденежный обмен. Сразу же видно, что такое возведение единичного во всеобщее принципиально отличается от акта простой формальной абстракции. Здесь все не отбрасываются, как нечто «несущественное», особенности простой товарной формы, специфически отличающие ее от при-

были, ренты, процента и прочих особенных «видов» стоимости. Как раз наоборот, теоретическое выражение этих особенностей и совпадает с определением стоимости в ее общей форме. «Неполнота» же и связанная с нею «формальность» абстракции Рикардо, состоит именно в том, что она образована, с одной стороны, при неспособности отвлечься от существования всех других – развитых – видов «стоимости» (в частности и в особенности – прибыли), а с другой стороны – путем отвлечения от всех особенностей, в том числе и особенностей прямого товарного обмена. «Общее» тут и берется в итоге совершенно изолированно от «особого», «отдельного», перестает быть его теоретическим выражением...

Этим и отличается диалектическое понимание всеобщего от чисто формального.

Но не менее важно и отличие диалектико-материалистического его понимания от той интерпретации, которую получило всеобщее в идеалистической диалектике Гегеля. Это отличие важно четко обозначить по той причине, что в западной литературе по философии слишком часто ставят знак равенства между пониманием всеобщего у Гегеля и у Маркса – Ленина. Между тем совершенно очевидно, что ортодоксально-гегелевское толкование этой категории, несмотря на все его диалектические достоинства, в одном решающем и принципиальном пункте, а вовсе не в деталях, смыкается с тем самым «метафизическим» взглядом, авторитет и влияние которого сам же Гегель так сильно подорвал. Особенно явственно это обнаруживается в конкретных применениях принципов гегелевской логики к анализу реальных земных проблем.

Дело в следующем. Когда Гегель поясняет свое – «спекулятивное» – понимание всеобщего в противоположность «чисто формальному» на примере с геометрическими фигурами (толкуя треугольник как «фигуру вообще»), то на первый взгляд может показаться, что это понимание включает в себе в готовом виде уже всю ту логическую схему, которая позволила Марксу справиться с проблемой всеобщего определения «стоимости», стоимости «как таковой». На первый взгляд дело действительно выглядит в этом примере так, что отличие «подлинной всеобщности» от пустого, чисто формального отвлечения Гегель видит в непосредственно-предметном его значении, в том, что «подлинно-всеобщее» само существует в виде «особенного», в виде бытия «для другого», т.е. как эмпирически налич-

ная, во времени и пространстве (т.е. вне головы человека) данная и в созерцании воспринимаемая реальность.

На первый взгляд как будто так. Однако сам Гегель настойчиво предупреждает, что отношение между всеобщим, особенным и единичным ни в коем случае нельзя уподоблять отношению между математическими (в том числе геометрическими) образами, и что такое уподобление имеет смысл лишь образной аналогии, столь же искажающей, сколь и проясняющей существо дела.

Геометрический образ, поясняющий логическое понятие (всеобщее) плох, по Гегелю, тем, что он слишком «обременен веществом чувственности», и потому – как и библейские мифы – представляет лишь известную аллгорию Понятия, не более. Подлинное же «всеобщее», которое он толкует исключительно как Понятие с большой буквы, как чистую логическую категорию, следует мыслить уже совершенно очищенным от всех остатков «вещества чувственности», «чувственной материи», как рафинированно-бестелесную схему деятельности «духа». Исходя из этого, Гегель и упрекал материалистов именно за то, что они-де своим толкованием «всеобщего» по существу его ликвидируют как таковое, превращают его в «особенное в ряду других особенных», в нечто ограниченное в пространстве и времени, в нечто «конечное», тогда как всеобщее должно специфически отличаться формой «внутренней завершенности» и «бесконечности».

Всеобщее как таковое – в его строгом и точном значении – потому-то и существует, по Гегелю, исключительно в эфире «чистого мышления», и ни в коем случае не в пространстве и времени «внешней действительности». В сфере последней мы имеем дело только с рядами «особенных отчуждений», «воплощений», «ипостасей» этого «подлинно-всеобщего».

По этой причине для гегелевской логики совершенно неприемлемым – «логически неправильным» – было бы определение сущности человека как существа, производящего орудия. Для гегельянца-ортодокса, как и для любого представителя критикуемой им чисто формальной логики (это – очень примечательное единодушие!), определение Франклина и Маркса тоже чересчур «конкретно», чтобы быть «всеобщим». В производстве орудий труда Гегель видит не основу всего человеческого в человеке, а лишь одно – хотя и важное – проявление его мыслящей природы.

Иными словами, идеализм гегелевского толкования всеобщего, формы всеобщности, на практике приводит к тому же самому результату, что и столь нелюбезное ему «метафизическое» толкование этой категории.

И если гегелевскую логику в ее первоизданном виде применить в качестве правильности логического движения мысли в первых главах «Капитала», то все это движение также окажется «неправомерным», «нелогичным». Логик-гегельянец был бы прав со своей точки зрения, если бы сказал про марксовский анализ стоимости, что всеобщего определения этой категории в нем нет, что Маркс лишь «описал», но теоретически «не дедуцировал» определения одной особенной и частной формы осуществления «стоимости вообще», ибо «стоимость вообще», как и любая подлинно-всеобщая категория человеческой жизнедеятельности, есть форма, имманентная «разумной воле», а не «внешнему бытию» человека, в котором эта воля лишь проявляется, лишь опредмечивается.

Это говорит, однако, лишь о том, что гегелевская логика, несмотря на все свои преимущества перед логикой формальной, не могла и не может быть взята на вооружение материалистически ориентированной наукой без весьма существенных корректив, без радикального устранения всех следов идеализма, и прежде всего – в понимании природы и статуса «всеобщего». Идеализм Гегеля вовсе не остается чем-то «внешним» для логики, он ориентирует и самую логическую последовательность мышления. Если Гегель говорит о переходах противоположных категорий (в том числе и всеобщего, с одной стороны, и особенного – с другой), то и тут схема рассмотрения получает у него однонаправленный характер. В гегелевской схеме, например, не может иметь места тот переход, который обнаруживает в определениях стоимости Маркс – переход (превращение) единичного во всеобщее. У Гегеля лишь «всеобщее» имеет привилегию «отчуждаться» в формах особенного и единичного, а единичное всегда оказывается тут лишь продуктом, лишь частным, и потому бедным по составу, «модусом» всеобщности...

Реальная история экономических (рыночных) отношений свидетельствует, однако, в пользу Маркса, показывающего, что «форма стоимости вообще» отнюдь не всегда была всеобщей формой организации производства. Всеобщей формой она сделалась, а до поры до времени – и весьма долго – оставалась частным, частичным, от

случая к случаю имевшим место, отношением между людьми и вещами в производстве. Всеобщей формой взаимоотношений между компонентами производства «стоимость» (т.е. товарную форму продукта) сделал лишь капитализм, лишь общество «свободных предпринимателей».

И такой переход «единичного и случайного» во «всеобщее» отнюдь не редкость в истории, а скорее даже и правило. В истории – и не только человечества с его культурой – всегда происходит так, что явление, которое впоследствии становится всеобщим, вначале возникает именно как единичное исключение «из правила», как аномалия, как нечто частное и частичное. Иным путем вряд ли и может возникнуть хоть что-либо новое. История имела бы весьма мистический вид, если бы все новое в ней возникало разом, сразу, как «общее» для всех без исключения, как внезапно воплощающаяся «идея»...

В свете этого и следует понимать то переосмысление, которому подверглось диалектически-гегелевское понимание «всеобщего» у Маркса и Ленина. Сохраняя все намеченные Гегелем диалектические моменты, материализм углубляет и расширяет его понимание, превращая категорию «всеобщего» в важнейшую категорию логики конкретного исследования конкретных – исторически развивающихся – явлений.

В контексте материалистического понимания диалектики истории и диалектики мышления гегелевские формулы звучат по-иному, нежели в устах их создателя, лишаясь и следа мистической окраски. «Всеобщее» заключает, воплощает в себе «все богатство частных» не как «Идея», а как вполне реальное особенное явление, имеющее тенденцию стать всеобщим и развивающее «из себя» – силою своих внутренних противоречий – другие столь же реальные явления, другие «особенные» формы действительного движения. Поэтому – не всякое, не любое «особенное», а лишь такое, сама «особенность» которого заключается в том и именно в том, что оно становится «подлинной всеобщностью».

И никакой мистики платоновско-гегелевского толка тут нет и следа.

ГЕГЕЛЬ И «ОТЧУЖДЕНИЕ»

Любая попытка критически проанализировать гегелевскую философию права сразу же сталкивается с острейшими проблемами нашего, XX века, и именно с теми, которые практически еще не разрешены. Гегель поэтому сразу же превращается в повод для обнаружения актуальных разногласий, и любая интерпретация Гегеля имплицитно является выражением той или иной идеологической позиции – сознательно или бессознательно.

Особенно это сказывается именно на философии права, поскольку речь здесь идет непосредственно о таких вещах, как государство, собственность, общество и личность и т.д. Гегель в итоге предстает как своего рода неразвитый образ современности, XX века, als seiner Keim [как его зародыш]. По этой причине интерпретации Гегеля всегда имеют явно или неявно подразумеваемую цель – «das Böse im Keim zu ersticken» [задушить зло в зародыше]. Или наоборот: «das Gute im Keim zu pflegen» [пестовать добро (уже) в зародыше]. Это отчетливо видно из таких оборотов речи, как, например, «криптогегельянизм Сталина»ⁱ – что, впрочем, скорее означает обратное: «криптосталинизм Гегеля»...

Что при этом, однако, считается «злом», а что – «добром», устанавливается, само собой понятно, совершенно независимо от рассмотрения самого Гегеля, так сказать, «априори».

Избежать этого, по-видимому, нельзя. Да и нужно ли? Ведь Гегель именно потому и жив до сих пор, что живы (т.е. остаются неразрешенными) те проблемы, которые он смог поставить. Те самые проблемы, в отношении которых «Weltgeschichte als das Weltgericht» [Мировая история как Страшный суд]ⁱⁱ еще не сказала своего последнего слова. Гегелевская философия хотя и не позволяет (хотя бы теоретически) разрешить такие проблемы, все же позволяет их выразить, сформулировать. А это уже очень много.

Способ разрешения (как теоретического, так и практического) этих проблем – это уже предмет другого разговора, далеко выходящего за рамки рассмотрения самого Гегеля. К числу таких проблем, которые приобрели в наши дни гораздо большую остроту, чем во времена Гегеля, принадлежит и знаменитая проблема «отчуждения».

По поводу этой проблемы написано так много, что испытываешь даже невольный страх, произнося это слово. Тем более что в отношении заключенного в нем понятия нет полного единодушия даже среди марксистов. А ясность в этом пункте, конечно же, нужна, так как с понятием «отчуждения» связан, по существу, тот решающий этап развития взглядов Маркса как философа, который был определен им самим как «сведение счетов с гегелевской диалектикой»ⁱⁱⁱ. Нет сомнения, что понятие «отчуждения» является едва ли не центральным понятием «Философско-экономических рукописей» и «Выписок из экономистов»^{iv}.

Здесь, прежде чем перейти к дальнейшему, приходится сделать небольшое отступление чисто лингвистического характера, сказать о чисто внешнем обстоятельстве, которое является иногда дополнительным источником недоразумений и взаимонепонимания. Дело в том, что в русском языке термин «отчуждение» покрывает по меньшей мере три не совсем совпадающих немецких термина – «Entfremdung», «Entäußerung», «Veräußerung». В силу этого в русских переводах часто ускользают некоторые – может быть, очень важные – оттенки мысли Маркса, – и как раз в тех пунктах, где речь идет именно о противопоставлении его позиций гегелевской системе понятий. Для различения «Entfremdung», «Entäußerung», «Veräußerung» в русской философской терминологии попросту нет устойчивых и единообразных терминов, а все попытки таковые создать приводили до сих пор к появлению очень неуклюжих и явно нежизнеспособных конструкций.

Мне хотелось бы обратить на это обстоятельство внимание немецких товарищей, которые рассматривают термин «Entfremdung» в качестве полного синонима специфически капиталистического способа присвоения прибавочного труда, как его абстрактно-философское обозначение, и потому – как абсолютно неприменимое к явлениям социалистического общества, как «unglimpfliche Wort» [оскорбительное слово], как «Signum, unter dem manche Leute unsere sozialistische Staat und Partei schämen wollen» [ярлык, посредством которого иные хотят пристыдить наше социалистическое государство и партию] (доклад Г. Менде). Для меня так и осталось неясным, относится это рассуждение также и к термину «Entäußerung», есть ли это тоже «Schimpfwort» [ругательство] или нет?

Мне приходится задавать этот вопрос по той причине, что он имеет важное значение не только для теоретического анализа ран-

них работ Маркса, т.е. для четкого противопоставления позиций молодого Маркса и концепции «Феноменологии духа», а и просто для переводов Гегеля и Маркса на русский язык.

При переводе «Выписок из экономистов» на русский язык (перевод напечатан в № 2 «Вопросов философии» за 1966 год)^v пришлось с этой трудностью столкнуться. При этом некоторые товарищи – и не без формальных оснований – возражали против самой попытки развести в переводе эти термины как против ненужного педантизма^{vi}.

Совершенно ясно одно: в текстах 1844–1845 годов Маркс употребляет термины «Entfremdung» и «Entäußerung» как синонимы – через запятую. Является ли это следствием неустойчивости значений на этом этапе или же имеет концептуальную подоснову и смысл?

Несомненно и другое: для Гегеля это понятия разные. «Entfremdung» – это понятие, связанное лишь с одним, очень четко очерченным этапом феноменологического развития, который «снимается» в моральности, как одна из фаз «Entäußerung» – как «der sich selbst entfremdete Geist» [от себя самого отчужденный дух], связанный с философией Просвещения и революцией.

Поэтому, очевидно, Гегель не употребляет термин «Entfremdung» при изображении следующих, более высоких ступеней феноменологического развития и при изложении своей философии государственного права. В «разумном» государстве «отчуждению» в строгом смысле места уже нет, хотя оно и выступает по-прежнему как некоторая «внешняя» действительность – как *entäußerte Wirklichkeit des Geistes* [отчужденная действительность духа], как *irdische Verkörperung* [земное воплощение], как *Äußere* [внешность], – но ни в коем случае уже не «чуждая», не «fremde».

(См. § 343 «Philosophie des Rechts»: «Dies Erfassen ist sein Sein und Prinzip, und die Vollendung eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Übergang»^{vii}. Этот «переход» – уже к религиозно-философскому «возвращению» духа к самому себе из всех своих «внешних» форм осуществления.)

«Entfremdung» в его специфически гегелевском значении характеризует лишь одну стадию развития мирового духа, т.е. духовной культуры человечества, связанную с *антагонизмом* между государством и религией, между «внешним» и «внутренним», – короче говоря, с *неразвитостью духовной культуры*. Как таковое оно преодо-

леается, снимается и сохраняется лишь в «памяти» человечества – как предметный урок, из коего мировой дух сделал свои выводы. В «совершенном» государстве, которое проникнуто духом «подлинной религии», состояние «Entfremdung» возникнуть уже не может.

Иное дело – «Entäußerung». Это понятие по смыслу ближе к «Vergegenständlichung» [опредмечивание], к «äußere Verwirklichung» [внешнее осуществление], т.е. представляет собой непреходящую и необходимую форму человеческой деятельности вообще. В этом смысле «Entäußerung» входит в самое определение «духа».

Это терминологическое различие в текстах Гегеля выступает очень ясно, и потому в русских переводах оно довольно последовательно удерживается, хотя это и достигается подчас с помощью весьма искусственных лингвистических конструкций (вроде «овнешвления», иногда «отрешения» и т.п.).

По-иному обстоит дело в текстах Маркса, относящихся к 1844–1845 годам. Здесь «Entfremdung» и «Entäußerung» постоянно употребляются как полные синонимы – через запятую, что дает повод переводчикам попросту опускать одно из определений. Возникает вопрос – почему? Есть ли это следствие неотработанности понятий, их значений? Или же отождествление терминов имеет прямой полемический смысл, смысл контроверзы их гегелевскому различению? Для переводчика, как и для интерпретатора данных текстов, эта альтернатива весьма существенна.

Мне кажется, это отождествление имеет концептуальную подоснову, а вовсе не есть результат неотработанности понятий. В самом деле, зачем потребовалось бы Марксу постоянно, даже назойливо подчеркивать синонимичность этих терминов? Только полемический интерес, только в условиях, когда кому-то их различие представляется принципиально важным! Этот «кто-то» – Гегель, гегелевская система понятий, в их применении к проблеме наемного труда.

Тот факт, что отождествление понятий «Entäußerung» и «Entfremdung» имеет для Маркса в 1844 году смысл полемической контроверзы гегелевскому пониманию их отношения при анализе труда, ясно виден в тех кусках текста, где Маркс подвергает специальному анализу «Феноменологию духа». Тут он их не отождествляет.

«Wenn er [Hegel] z.B. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem *menschlichen* Wesen entfremdete Wesen gefaßt, so geschieht dies nur in ihrer Ge-

dankenform... Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Productions-geschichte* des abstrakten, d.h. absoluten Denkens... Die *Entfremdung*, welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz... des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst» (MEGA, B. 3, S. 154)^{viii}.

Почему же, переходя к анализу *проблемы труда*, Маркс начинает использовать оба понятия как синонимы, durch Komma [через запятую], причем подчеркнуто? По той причине, что специальным предметом анализа оказывается здесь совершенно конкретная историческая форма труда – «Lohnarbeit» [плата за труд], или «Erwerbsarbeit» [заработная плата], как он тут выражается. Здесь действительно всякое «Vergegenständlichung» осуществляется как «Entfremdung», как превращение продукта труда в растущее тело капитала. Здесь «Entfremdung» и «Entäußerung» непосредственно и выступают как синонимы. Но и только здесь – пока речь идет об «Entäußerung des *Arbeiters*» [отчуждении рабочего].

«Die *Entäußerung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird...» (MEGA, B. 3, S. 83)^{ix}.

Здесь понятие «Entäußerung» – как и у Гегеля – выступает как более емкое понятие, включающее в себя не только «Entfremdung», но и «Vergegenständlichung» [опредмечивание], «Erschaffen der äußeren Welt durch die Arbeit überhaupt» [созидание внешнего мира посредством труда вообще]. И поскольку речь выходит за рамки разговора о наемном труде, постольку различие между «Entäußerung» и «Entfremdung» сохраняется последовательно и у Маркса.

Например, в анализе понятия «Privateigentums» [частной собственности] Маркс говорит о том, что в первоначальной, неразвитой форме «Entäußerung» еще не приводит к «Entfremdung» в собственном смысле. – «Wenn ich es [das Eigentum] nur in bezug auf mich entäußere... ich setze es nur also als *entäußerte* Sache überhaupt, ich hebe nur mein *persönliches* Verhältnis zu ihm auf, ich gebe es nur *elementarischen* Naturmächten zurück»^x. Здесь не создается еще *общественного отношения*, характеризуемого как «Entfremdung».

«Die *gesellschaftliche* Beziehung oder das *gesellschaftliche* Verhältnis der beiden Privateigentümer ist also die *Wechselseitigkeit* der *Entäußerung*»

rung, das Verhältnis der Entäußerung auf beiden Seiten gesetzt, oder die *Entäußerung* als das Verhältnis der beiden Eigentümer, während im einfachen Privateigentum die Entäußerung nur noch in bezug auf sich, einseitig stattfindet...

Durch die wechselseitige Entäußerung oder Entfremdung des Privateigentums ist das *Privateigentum* selbst in die Bestimmung des *entäußerten* Privateigentums geraten» (S. 538)^{xi}.

Другими словами, *einseitige Entäußerung* [одностороннее овнешнение], или *Entäußerung* как таковое, еще не создает ситуации «*Entfremdung*». «*Entfremdung*» в его специфическом значении возникает через *wechselseitige Entäußerung* [взаимное овнешнение], там, где *Entäußerung* превращается в тотальную форму общественных отношений между производителями, т.е. там, где в товар превращается буквально все – и прежде всего сам человек в качестве *Arbeitsvermögen* [рабочей силы]. Там, где деньги – *entäußerte Gestalt* aller Dinge [овнешненный образ всех вещей] – становятся также и мерой ценности человека.

Все сказанное может показаться излишним педантизмом, чисто схоластическим анализом терминологии, а не существа дела. Однако такой анализ – если только он не становится самоцелью, а является лишь формальной предпосылкой для более содержательного разговора – совершенно необходим.

И необходим он потому, что категория «отчуждения», в ее четко дифференцированной форме – как «*Entäußerung*», «*Entfremdung*», «*Veräußerung*» и т.д., – входит в арсенал понятий, выражающих теоретические позиции зрелого, «позднего» Маркса – Маркса как автора «Капитала», – и эти позиции без нее поняты правильно быть не могут.

В «Капитале» эти определения встречаются постоянно, и вовсе не случайно. «...Das Gold [ist] in der Hand jedes Warenbesitzers die *entäußerte Gestalt* seiner *veräußerten Ware*»^{xii}. «Weil die *entäußerte Gestalt* aller andren Waren oder das Produkt ihrer allgemeinen *Veräußerung*, ist Geld die absolut *veräußerliche Ware*»^{xiii}. «Die *entäußerte Gestalt* der Ware wird verhindert, als ihre absolut *veräußerliche Gestalt* oder nur *verschwindende Geldform* zu funktionieren»^{xiv}. «Die *Entäußerung* der ursprünglichen Warenform vollzieht sich durch die *Veräußerung* der Ware»^{xv}. И так далее.

Процесс превращения «прибыли» в «процент», в ренту Маркс выражает через понятие «*Entfremdung*», определяя члены «Триеди-

ной формулы»^{xvi} как «entfremdetsten und eigentümlichsten Formen» [наиболее отчужденные и наиболее своеобразные формы] развитого капитала, als «entfremdeten und irrationellen Formen» [как «отчужденные и иррациональные формы»] (S. z. B. Das Kapital, B. 3, S. 837, 838 u. s. w.)^{xvii}.

В.И. Ленин справедливо говорил о том, что «нельзя вполне понять “Капитал” Маркса не проштудировав *всей* Логике Гегеля»^{xviii}. То же самое относится, по-видимому, и к таким категориям, как «Entäußerung», «Entfremdung», «Veräußerung», etc. Без них «Капитал» во всем его действительном содержании и значении понять правильно нельзя.

Нельзя поэтому согласиться с теми философами – как из числа противников, так и из числа друзей марксизма, – которые усматривают в категориях этого плана лишь абстрактно-философские аббревиатуры, «пережитки» абстрактно-философской стадии развития взглядов Маркса, которые можно спокойно устранить из состава зрелой концепции, не изменив и не исказив ее подлинного смысла. Изложить и понять без них теорию прибавочной стоимости нельзя так же, как и без категорий качества, количества, противоречия и т.д.

Разумеется, разговор об «отчуждении» весьма легко превратить в пустую болтовню, имеющую очень мало общего с позициями зрелого Маркса. Но от такой опасности не гарантирован и любой другой разговор.

И глубоко обманывается (или хочет обмануть других, что совершенно безразлично) Сидней Хук^{xix}, который называет обострение интереса к проблематике «отчуждения» и «снятия отчуждения» «вторым пришествием Маркса»^{xx}, иронизируя над этим феноменом как над тщетной попыткой «ревизионистов» возродить юношески незрелые идеи молодого Маркса, от которых сам Маркс якобы отказался, когда повзрослел. «В основе второго пришествия, – пишет Хук, – лежит взгляд, будто он считал, что человек имеет какую-то присущую ему природу, от которой в той или иной форме все классовые общества отчуждают его, отчуждая его от других людей и таким образом извращая его человеческий характер. Этот взгляд, – утверждает Хук, – излагается наряду с другими противоположными ему мыслями в “Философско-экономических рукописях”» (см: The New York Times Book Review, 1966, May 22)^{xxi}.

Сидней Хук на этом основании (а основание то – ложное) полагает, что проблема «отчуждения» вообще не может быть не только

разрешена, но даже и просто поставлена на почве зрелого, т.е. «подлинного», марксизма, что самое понятие «отчуждение» совершенно чуждо историческому подходу к человеку, к пониманию «природы человека» и тому подобным вещам. Поэтому ему кажется, что на основе историко-материалистического понимания «человека», исключающего всякую априорно постулированную «природу человека», нельзя вообще даже поставить проблему рационального переустройства современного мира, создания такой системы отношений, внутри которой были бы исключены войны, насилие, принуждение и т.д., т.е. все последствия той ситуации, которая коротко обозначается как «отчуждение», «Entfremdung».

Здесь, как мне кажется, в основе лежит как раз именно наивное, ни Марксу, ни Гегелю в такой грубой форме несвойственное, понятие «отчуждения» – как «Entfremdung», так и «Entäußerung».

Если Гегелю еще можно – и то с оговорками – выставить упрек в допущении некоторой «априорной» природы человека в качестве условия *sine qua non* и предпосылки Entäußerung, то уж Марксу – ни зрелому, ни молодому – этот упрек при всем желании адресовать нельзя. Именно в «Философско-экономических рукописях», т.е. именно в ходе критики гегелевского взгляда на природу человека, Маркс как раз и освободился полностью от понятия абсолютного духа, как от принципа, существующего до и вне реального человека, и самое понятие этого абсолютного духа вывел как результат, как следствие определенных, исторически конкретных взаимоотношений между лицами умственного и физического труда, из *разделения труда* – из факта реального «отчуждения» науки, т.е. мышления в его высших потенциях, от основной массы индивидов, составляющих большинство человеческого общества.

Никакой априорно заданной «природы человека» Маркс не допускает в свои рассуждения нигде, не только в «Капитале», но и в «Философско-экономических рукописях», и Хук совершенно напрасно приписывает ему эту мысль.

Речь у Маркса – как, впрочем, и у Гегеля – везде идет о формах «отчуждения» *результатов, продуктов* человеческой деятельности. В виде результата, в виде продукта действительно отчуждается (вначале лишь *veräußert* [делается внешней], – может, даже без помощи денег) лишь *продуктивная деятельность, als vergegenständlichte Tätigkeit* [как опредмеченная деятельность], *als tote Arbeit* [как мертвый труд], лишь «деятельность в форме вещи» – в виде предме-

та непосредственного потребления или средства производства, в виде орудия.

Да, предметная, предметно фиксированная *деятельность* человека действительно является *предпосылкой* всякого «отчуждения». Где ее нет, ни о каком «отчуждении» речи, конечно, быть не может, – ни о «Veräußerung», ни об «Entäußerung», ни об «Entfremdung».

Тем самым человек, человеческий индивидуум, рассматриваемый как *субъект чувственно-предметной деятельности*, как субъект реального живого труда – а не как субъект морального или религиозно-философского самосознания, – действительно выступает как нечто предшествующее (и логически, и исторически) всякому опыту «отчуждения» начиная с «Veräußerung» и кончая «Entfremdung».

Да, действительно, вся концепция Маркса покоится на изначальном принципиальном различии «Вещи» и «Человека», причем Человек с самого начала рассматривается как *результат его собственной*, специфически человеческой формы деятельности.

Без этого принципиального различия и противопоставления «Вещи» и «Человека» невозможной была бы вообще не только теория стоимости в ее марксовской трактовке, но и теория стоимости вообще. Не случайно Маркс видит в отождествлении производительной силы человека с производительной силой дрессированного животного или водопада, вращающего турбины, *теоретически ложную абстракцию* – абстракцию, в которой *утрачивается* вообще понятие *труда* (см.: Т. 26, ч. III. С. 182–185).

Если вся теория стоимости покоится на том положении, что новую стоимость создает лишь *живой труд*, т.е. деятельность человеческого индивида, а «мертвый труд» – хотя бы он и выступал в образе самодействующей, полностью автоматизированной системы индустрии – новой «стоимости» создавать не может, а может только по частям переносить свою, ранее «опредмеченную» в нем, «стоимость», то это положение, как нетрудно усмотреть, покоится на том же самом принципиальном различии Человека (как субъекта специфически человеческой продуктивной деятельности) и Вещи *вне человека*, как лишь *объекта* этой деятельности. Точно так же и определение всей массы культурно-исторических образований (Gestalten) – как машин, так и произведений искусства, – в качестве «опредмеченного труда», в качестве труда «мертвого», как «неорганического тела человека» (это выражение встречается и в зре-

лых трудах) основывается на том же самом принципиальном различии.

Пресловутая «природа человека» заключается в *реальной, чувственно-предметной продуктивной деятельности этого человека*. Да, и в этом определении «природа человека» действительно предполагается и у Маркса в качестве предпосылки, условия всякого акта «отчуждения» («Veräußerung», «Entäußerung», «Entfremdung»).

Почему же Хуку кажется, что такое понимание человека как «субъекта отчуждения» не согласуется с позицией зрелого Маркса и что всякий разговор об «отчуждении» возможен только в форме «ревизионизма»???

Нет, мистер Хук, в разговорах об «отчуждении» совершается вовсе не процесс «ревизии зрелого Маркса», а наоборот, процесс уточнения и углубления понятий действительного марксизма, его понимания широкими кругами тяготеющей к марксизму теоретической интеллигенции.

В этом процессе действительно возможен и шлак, и болтовня, и декламация полупоэтического свойства. Но видеть во всем этом *только* шлак, только болтовню или – еще того хуже – форму «ревизионистской оппозиции канонизированному марксизму», как думает Хук, – это значит просто не видеть главного. Ни в «Капитале», ни в его интерпретациях. Это значит *помогать* «догматизму» самого худшего сорта, значит объединяться с лжедрузьями марксизма.

В основе этот процесс – процесс здоровый, процесс созревания подлинно материалистического, историко-материалистического подхода к острейшим проблемам трудной современной эпохи. А шлаки на его поверхности не должны загораживать от нас суть дела.

Если разговоры об «Entfremdung» оборачиваются затеей выстроить новую «Entfremdungsphilosophie» [философию отчуждения], которая превращает «Entfremdung» в некую космически-онтологическую, в универсально-логическую характеристику всей прошлой, настоящей и будущей культуры человечества – как ее материально-го, так и духовного аспекта, – то и марксист, и гегельянец будут против этого одинаково возражать. Ибо как у Маркса, так и у Гегеля главный интерес заключается не только и не столько в том, чтобы констатировать факт «Entfremdung», сколько в том, чтобы найти способ ликвидации, «der Aufhebung» [снятия] этого состояния.

В наш трудный XX век уже не нужно обладать интеллектом масштаба Маркса и Гегеля, чтобы увидеть повсюду феномены, ко-

торые при желании можно подвести под категорию «Entfremdung». Тут проблемы нет. Проблема заключается в том, чтобы найти и осуществить реальный способ преодоления этой категории явлений.

Есть ли это путь «морального самоусовершенствования» индивида, задача построения новой этики, дополняющей марксизм, – как системы моральных постулатов? Для марксиста этот путь неприемлем, как путь, ведущий лишь к моральному приспособлению действительного «отчужденного» индивида к миру, который не перестает быть от этого «миром отчуждения»... Тем самым – путь нагнетания этого «отчуждения». Ибо и Гегель прекрасно понимал, что моральная проповедь еще никого не сделала добрым, если он и до этого не был добр...^{xxii} Не в морали, не в этике, а только в реальном изменении условий жизни – *условий труда и образования индивида* – видит путь действительный марксизм, – сегодня так же, как и сто лет назад.

Классический марксизм – и в лице Маркса, и в лице Ленина – прекрасно понимал, что полное «снятие» всех видов и форм «отчуждения» возможно лишь на пути коммунистического преобразования взаимных отношений между людьми, т.е. на пути построения общества без классов, без государства, без принудительно-правовой регламентации деятельности, без денег и без денежной формы оценки и вознаграждения человеческой деятельности – без полной ликвидации всех этих «отчужденных форм» человеческой деятельности. Столь же хорошо понимали и Маркс, и Ленин то обстоятельство, что задача эта слишком сложна и трудна, чтобы можно было надеяться справиться с нею сразу же, на следующий же день после социалистического переворота. Формально-юридическое «обобществление» собственности, ее превращение в государственную, в общенародную собственность, согласно Марксу и Ленину, представляет собой *необходимо* первый, но лишь *первый* шаг на пути к *действительному* обобществлению материального и духовного богатства, накопленного в форме «отчуждения».

Поэтому глубоко не правы те философы-марксисты, которые полагают, будто в разговоре о наличном социалистическом обществе уже вообще недопустимо применять категорию «Entfremdung» и даже чуть ли не «Entäußerung» (а в русском языке эти понятия вообще терминологически не разведены).

Разумеется, они правы по отношению к тем идеологическим противникам, которые стараются использовать термин «Entfremdung»

как ругательное слово, как позорящий ярлык. Но такое использование термина еще вовсе не резон, чтобы отказываться от заключенного в нем понятия. Отказываться от него – значит сознательно закрывать глаза на негативные тенденции, с которыми связаны вообще такие формы регламентации человеческой жизнедеятельности, как Право (неразрывно связанное с применением принуждения и насилия человека над человеком), как Мораль (по природе своей не могущая исключить формально-моральные, а на деле безнравственные акции), как государственный аппарат (таящий в себе всегда, пока он существует, тенденцию к бюрократизации во всех ее видах) и т.д. и т.п. Все эти формы – пока они сохраняются – остаются «отчужденными» формами человеческой жизнедеятельности, и с этим нужно считаться вполне сознательно, не дожидаясь, пока они насильно заставят с собой считаться.

Поэтому позиция марксиста, защищающего интересы коммунизма против антикоммунистических атак, никак не может быть сведена к простой, как бульжник, формуле: «У вас “отчуждение” есть, а у нас его нету».

Позиция тут в ином. Позиция заключается в том, что радикальная – революционная – форма «обобществления частной собственности», ее превращения в собственность социалистического государства, – это единственно возможный первый шаг к устранению разрушительных тенденций частной собственности. Но и только первый. Вторым шагом может быть только глубокий переворот во всей системе *общественного разделения* труда, в условиях *непосредственного* труда, в том числе и в технических его условиях. Если внутри производства индивид по-прежнему остается еще «деталью частичной машины», т.е. профессионально ограниченным частичным работником, то общественная собственность остается для него общественной лишь формально, и никакое моральное усовершенствование этого индивида еще не превращает его в действительного «собственника» обобществленной культуры. Ибо в этом случае в виде «системы машин» ему по-прежнему противостоит «отчужденная» от него Наука и реальное управление всей системой машин, осуществляемое особым аппаратом управления. Действительное «обобществление» производительных сил в этом смысле может совершиться только через присвоение каждым индивидом тех *знаний*, которые «опредмечены» (и в социальном плане – обособлены, «отчуждены» от него) в виде Науки и в виде особого *аппарата управления*.

В этом плане задача полного снятия «отчуждения» совпадает с задачей создания таких условий непосредственного труда и образования, внутри которых каждый индивидум – а не только некоторые – достигал бы подлинно современных высот духовно-теоретической, технической и нравственной культуры. Ибо только в этом случае он становится подлинным, а не формальным хозяином всего созданного в рамках «отчуждения» мира культуры.

Противоположность между марксизмом и антикоммунизмом в этом аспекте (а этот аспект, по-видимому, решающий) заключается в том, что марксист ясно формулирует задачу «снятия отчуждения» и последовательность тех шагов, посредством коих это «снятие» можно осуществить, и настаивает на том, что в обратном порядке нельзя добиться ни того ни другого, – а антимарксист либо считает задачу «снятия отчуждения» вовсе неразрешимой, либо предлагает те или иные утопические рецепты ее решения (морально-нравственного или духовно-теоретического самоусовершенствования индивида *внутри* мира «отчуждения», без и до революционного акта обобществления частной собственности).

Отрицать наличие «отчуждения» в странах, установивших общегосударственную, общенародную, социалистическую форму собственности на средства производства, – значит попросту снижать общетеоретические критерии коммунистического преобразования.

«Отчуждение» («Entfremdung») – это не локальная проблема какой-либо одной страны или ряда стран, которая перестает быть проблемой, как только мы пересечем государственную границу этих стран. Это – всемирно-историческая проблема, практически еще мировой историей не разрешенная.

Это – проблема создания на земном шаре (а в меньшем масштабе эту задачу решить невозможно) таких условий, которые навсегда исключали бы возможность возникновения войн. Ибо в настоящих условиях война – это перспектива реальной утраты человечеством всей уже достигнутой им материальной и духовной культуры, «отчуждения» этой культуры в буквальном и грубом смысле слова. Возможность войны – возможность для человечества «sich des Lebens zu entäußern» [лишить себя жизни]. И это, к сожалению, вовсе не игра слов.

Это, далее, – задача превращения каждого индивида на Земле в высокоразвитого и универсального индивида, ибо только сообщество таких индивидов уже не будет нуждаться во «внешней» –

в «отчужденной» – форме регламентации его деятельности – в товарно-денежной, правовой, государственно-политической и других формах управления людьми. В частности, это – глубокая революция в области народного образования, нацеленная на ликвидацию той формы разделения труда, которую развила (и оставила социализму в наследство) товарно-капиталистическая организация жизни.

Марксизм – это единственная теоретическая доктрина, которая предлагает научно разработанное понимание путей «снятия отчуждения», включая последовательность шагов на этом пути. Марксизму противостоит ныне не «другая» концепция «снятия отчуждения», а *отсутствие* какой-либо продуманной концепции. В этом, и ни в чем ином, заключается действительная – земная и теоретическая – основа того феномена, который Хук иронически называет «вторым пришествием Карла Маркса». Тут альтернатива: либо марксизм – либо завершение «отчуждения» вплоть до той точки, которая на немецком языке звучит как «*sich des Lebens zu entäußern*».

Приложения

[Соображения о гегелевской терминологии.

Это место перечеркнуто в рукописи А]

«*Entäußerung*» сливается с «*Entfremdung*», *erscheint als Entfremdung* [выступает как отчуждение] лишь на одном этапе развития «духа» – там, где «*Sittlichkeit*» [нравственность] уже разрушена, а «*Moralität*» [моральность] еще не стала принципом государственного права и богатства^{xxiii}. На этой ступени «*Staatsmacht und Reich-tum*» [государственная власть и богатство] выступают против человека как нечто аморальное, «*amoralische Wesen*» [аморальное существо].

Поэтому с развитием духа «*Entfremdung*» исчезает, «снимается», а «*Entäußerung*» остается – в образе «*Staatsmacht*», облагоустроенной «моральным духом», духом протестантской религии, этой моральной экзегезы католицизма.

«*Entfremdung*» и для Гегеля есть «*krankhafte, zerspaltete, anomale Zustand*» [болезненное, расщепленное, аномальное состояние], которое духовная культура человечества должна преодолеть, «снять» своим развитием... Альтернатива – саморазрушение, смерть культуры.

Наоборот, «*Entäußerung*» – это нормальное, разумное состояние, непреходящая форма развития человеческой культуры. В этом плане

«Entäußerung» близко по своему значению к «Vergegenständlichung» [опредмечивание], «Verkörperung» [воплощение], «Äußerung» [выражение], к «Auslegung» [выкладывание] вообще.

[Две заключительные страницы
черновой версии доклада]

«Entfremdung» – это не локальная проблема какой-либо одной страны или ряда стран, которая перестает быть проблемой сразу же, как только мы пересечем границу этих стран. Это – всемирно-историческая проблема, перед которой стоит сейчас вся мировая культура человечества как целое.

Это – проблема создания на всем земном шаре (а в меньшем масштабе это сделать и невозможно) таких условий, которые бы навсегда исключали прежде всего такие крайние формы «отчуждения» (т.е. утраты достигнутого уровня материальной и духовной культуры), как война, как любые другие формы разрушения культуры, как насилие человека над человеком, осуществляемое с помощью оружия, с помощью армии или полиции, с помощью тюрем или концлагерей. Это создание на земле таких условий, при которых каждому индивиду, а не только привилегированным классам и слоям, были бы предоставлены реальные – то есть и материально и духовно обеспеченные – возможности беспрепятственного и всестороннего развития его природных задатков. В частности, это – задача создания такой системы образования, которая исключала бы возможность превращения индивида в [работника], приспособленного лишь к узкопрофессионализированной форме труда, и была бы сознательно нацелена на ликвидацию, на исчезновение той формы разделения общественного труда, которую развила (и нам оставила в наследство) товарно-капиталистическая организация человеческих взаимоотношений. Это – задача превращения каждого индивида в высоко и универсально развитое существо, – ибо только сообщество таких индивидов не будет уже нуждаться во «внешней» (в правовой, в моральной и государственно-политической) форме регуляции его деятельности, а также – в денежно-товарной форме оценки и возмещения труда.

Поэтому в споре с апологетами империалистического лагеря марксист, оставаясь убежденным коммунистом, может и должен говорить следующее: «Отчуждение» – это печальный факт, это – все-

мирно-исторический феномен, захватывающий весь земной шар. Разница между нами и вами заключается в том, что вы изобретаете различные идеологические формы *примирения* с этим состоянием человеческой культуры – а стало быть, только способствуете его дальнейшему нагнетанию, дальнейшему обострению его трагических для человека противоречий; мы же, марксисты, теоретически видим и потому практически стараемся реализовать (умело или неумело, с ошибками и просчетами или без них – это уже другой вопрос) «*Aufhebung*» доставшегося нам в наследство «отчуждения». Стараемся делать это в той мере, в какой позволяют нам наличные условия, то есть наличный, как унаследованный так и созданный нами, уровень развития производства и культуры наших стран.

Мы не разрешили еще этой задачи? Еще нет. Ибо это не так-то легко при том наследии, которое мы получили от мира «отчуждения», да еще при постоянных попытках помешать нам это делать извне. Да, у нас есть еще и государство, и правовая (т.е. принудительная) форма регламентации, и постоянная армия, и тюрьмы, и денежная форма оценки и возмещения труда, то есть все те феномены, которые при желании можно подвести под титул «*Entäußerung*» и даже «*Entfremdung*». Но вопрос-то совсем не в этом.

Дело не в том, что у нас всего этого уже нет, а в том, что мы сознательно, на основе теоретически продуманного решения, встали на путь ликвидации всех этих прелестей и движемся, плохо ли хорошо ли, по этому пути – по пути «*Aufhebung der Entfremdung*» [снятия отчуждения], а вы и сами не хотите, и нам мешаете с этим «Энтфремдунгом» бороться.

Поэтому та разработка проблематики «отчуждения», которая ведется марксистами, нацелена прежде всего на поиски более эффективных способов «снятия отчуждения», и в этом смысле представляет собою вполне здоровое и законное явление внутри марксизма – а вовсе не «ревизионизм» и не следствие идеологической инфекции или диверсии, как это хотели бы представить некоторые теоретики. Хотя, конечно, эта работа не обходится и без шлаков, без схоластики и болтовни об «отчуждении вообще», не имеющей никакого выхода в реальную проблематику наших дней.

Очевидно, что эта работа требует и очень тщательного критического анализа гегелевской концепции «отчуждения», как самой глубокой и разработанной концепции этого феномена, противостоящей марксизму.

ГЕГЕЛЬ И ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТА ЛОГИКИ (Об одном старинном и живучем предрассудке)

В истории Логике как науки, т.е. в деле научного понимания человеческого мышления, Гегель сыграл поучительнейшую роль, во многом напоминающую судьбу Наполеона. Сумев сосредоточить в своей личности всю мощь революционной энергии, накопившейся под тяжким гнетом закостенелых форм мышления, Гегель буквально разгромил армии сторонников прежней, чисто формальной концепции мышления, создал новую логическую империю, но в конце концов (правда, уже после своей земной кончины) был вынужден сдать все завоеванные им территории, потерпев поражение в схватке с силами тех самых предрассудков, от власти которых он не смог освободить мир именно потому, что не одолел их в самом себе. Революция и диалектика не прощают измены своим принципам даже величайшим своим героям. Как и Наполеон, Гегель заслужил свою судьбу. И орудиями своей мести история сделала учреждения, в некотором смысле тоже весьма аналогичные.

Венский конгресс низложил узурпатора, возмечтавшего с помощью революционных войск, силой втереться в семью законных монархов, и монархи-пигмеи простить ему этого не могли. Подобным же образом обошелся с Гегелем-логиком «Венский кружок», рядом своих декретов объявивший незаконными все завоевания Гегеля в области Логике как науки, а самого Гегеля – человеком, не заслуживающим и упоминания в ее истории иначе, как в качестве примера незаконного, антинаучного и противоречащего здравому смыслу толкования ее предмета.

Отношение неопозитивистов к гегелевскому перевороту в понимании самого существа логической науки вполне объяснимо. Гегель когда-то настолько основательно подорвал авторитет и престиж тех явных предрассудков-аксиом, на которых до сих пор держится здание чисто формального понимания мышления и задач его исследования, что это понимание может сохранять свои позиции только при условии полного игнорирования Гегеля и его Логике, его понимания мышления.

Сторонники чисто формального направления в Логике дружно упрекают Гегеля в том, что он недопустимо расширил рамки предмета логической науки, раздвинул их настолько, что внутри этих рамок оказались вещи, находящиеся вне мышления и благополучно существующие до и совершенно независимо от мышления в точном и строгом смысле этого слова – в смысле одной из психических способностей человеческого индивида.

На первый взгляд этот упрек совершенно справедлив, и Гегель сам подает для него серьезный повод, определяя предмет логики как «божественное мышление», а логику – как *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и каково бы то ни было конечного духа»*¹. Естественно, что при таком расширительно-мистическом толковании понятия *мышления* в сферу этого понятия попадает и весь сотворенный этим богом мир вещей и событий, толкуемый как грандиозное *внешнее воплощение* творческой силы сверхъестественно могучего, сверхчеловеческого «мышления», как его внешняя, наглядно данная манифестация или «экспликация»...

Гегелевские фразы, аналогичные приведенной, всегда служили легкой добычей формальной, т.е. поверхностной, «критики» его концепции – критики, которая сводится к резонированию и ругани по поводу вырванных из контекста высказываний. Такая, с позволения сказать, «критика» имеет единственной целью дискредитацию мыслителя и его идей и не заключает в себе даже намерения разглядеть тот реальный предмет, который на самом-то деле был выражен и обрисован этими явно неадекватными высказываниями. Для подлинной же, конструктивной критики единственно важным должно быть именно это намерение и его исполнение.

Гегелевские фразы о «боге» ни в коем случае не следует понимать буквально. Они, по собственному разъяснению философа, играли скорее роль аллегорий, с помощью которых он надеялся быть «понятнее» для своих современников. «Бог», которого имел в виду Гегель, был весьма мало похож на своего тезку из мира традиционных религиозных представлений (хотя сходство, и не только сходство, тут было). Не следует к тому же забывать, что и ортодоксально-христианский господь бог – тоже не выдумка, не изображение «несуществующего предмета», а неадекватное изображение предме-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 28.

та весьма и весьма реального, а именно образ (отражение) той реальной власти, которую обретают над людьми и их сознанием неподвластные и непонятные им силы общественного развития – их собственные коллективные силы, противостоящие им самим как нечто чуждое, и даже враждебное, отнюдь не только в фантазии... Если этого не забывать, то гегелевские теологические аллегории сделаются понятными и для нас, понимающих, что бога нет, но что есть реальная – и чертовски реальная – власть коллективных сил людей над отдельным индивидом с его индивидуальным сознанием и что эта власть (становящаяся в известных условиях тиранической) так или иначе – адекватно или неадекватно – этим индивидом *осознается*, а будучи осознанной, делается важнейшим компонентом его субъективного мышления, регулятивной схемой его размышлений, его рассуждений.

Под псевдонимом «бог» в гегелевской Логике как раз и обрисовывается эта реальная власть коллективных (общественных) сил, или деятельных способностей, *человека*, понимаемого не как изолированный индивид, а как индивид в сплетении социальных связей его с другими такими же индивидами – как «совокупность всех общественных отношений».

И если «мышление» понимать как мышление *этого*, а не мифически-изолированного, Человека, то в гегелевских положениях насчет предмета Логике прочитывается гораздо более глубокая истина, нежели та поверхностная «истина», с точки зрения которой гегелевская Логика представляется лишь перепевом религиозных доктрин, лишь переряженной в логическую терминологию теологии.

Если все это учесть, то гегелевское понятие «мышления», кажущееся на первый взгляд (с точки зрения «здравого смысла») недопустимо широким, оказывается на поверку лишь более глубоким и серьезным пониманием действительного человеческого мышления, более близким к истине, нежели представления «здравомыслящих» позитивистов и позитивистиков.

Если в гегелевское понимание мышления всмотреться чуть внимательнее, то окажется, что все позитивистские (неопозитивистские) представления о мышлении в составе этого понимания содержатся, заключаются в нем, но только как моменты, как оттенки и аспекты его, и притом в том же самом виде, в каком они представлены в неопозитивистской «логике». Оказывается, что в своем анализе мышления Гегель превосходно понимает и учитывает все то, что со-

ставляет умственный багаж неопозитивистов, и, более того, даже восстанавливает в правах тот самый фундаментальный предрассудок, на почве которого во все века выростали все чисто формальные, т.е. формалистические, фантазии о мышлении и о природе тех закономерностей, которым подчиняется человеческое мышление. Это вообще характерно для Гегеля: подрывая авторитет и престиж застарелых, вековечных предрассудков, в том числе религиозно-христианских и монархических, он затем окольным путем, с помощью круговращения циклов своей диалектики, все эти предрассудки «оправдывает», истолковывая их как необходимый «момент» абсолютной истины. Он сжигает старинное заблуждение в огне своей диалектики, чтобы затем вновь возродить его из пепла в том же самом первоизданном виде, хотя и как «момент» истины, а не как всю истину в целом.

Оставим пока в покое гегелевские фразы о боге, об абсолютном духе и о божественном понятии и рассмотрим его понимание мышления в тех моментах, которые прямо касаются человеческого, и только человеческого, мышления. Сделав это, мы сможем разглядеть в нем те пункты, а точнее, дыры, прорехи в понимании, где Гегель вынужден апеллировать к «богу», искать спасения у «абсолютного духа» и прочих мистических атрибутов его философии, так как не находит иного объяснения некоторых принципиально важных особенностей реального человеческого мышления. К богу вообще прибегают не от хорошей жизни.

«Что предмет логики есть *мышление*, – с этим все согласны», – подчеркивает Гегель в своей «Малой логике»². Далее совершенно логично Логика как наука получает определение «мышления о мышлении», «мыслящего само себя мышления».

В этом определении нет еще ни грана ни специфически гегелевского, ни специально-идеалистического. Это просто-напросто традиционнейшее представление о предмете логики как науки, доведенное до четкого выражения. Так и понимал и понимает любой логик суть своей науки, где предметом научного мышления становится, в отличие от других наук, само же мышление.

Однако это понимание лишь еще острее подчеркивает необходимость ответить на главный вопрос: *а что такое мышление?*

² Там же. Т. 1. С. 41.

Речь, разумеется, идет не о дефиниции, ибо единственно удовлетворительным ответом на этот вопрос может быть лишь развернутое изложение «сути дела», т.е. конкретно разработанная теория мышления, сама наука о мышлении, – Логика³.

Однако в любой науке, а потому и в Логике, предварительное определение все же давать приходится, чтобы хоть как-то обозначить границы предстоящего исследования и указать критерий отбора фактов, этому исследованию подлежащих. И Гегель такое предварительное разъяснение дает, не утаивая его от читателя, как то делали и делают многие авторы книг по «логике», предпочитающие отделяться в этом важнейшем пункте ни к чему не обязывающими общими фразами.

Делает он это – что также не только законный, но, пожалуй, и единственно возможный в науке способ – в форме критического анализа бытующих в данной науке представлений, не отбрасывающего как «ложные», а объясняющего их как резонные, но недостаточные. Так относится Гегель к широко распространенному (и вовсе не только среди специалистов-логиков) – ходячему – представлению о мышлении как об одной из многих психических способностей человеческого индивида, как о способности, стоящей в ряду с другими, например с памятью, с волей, со способностью разглядывать, ощупывать и обнюхивать вещи, с вниманием, с представлением и т.д. и т.п.

Такое понимание, оправданное и законное в психологии, сразу же оказывается недопустимо узким и потому ложным, как только его переносят без корректив в Логiku.

В самом деле, когда «мышление» понимают так, то вольно или невольно уже заранее принимают одну весьма сомнительную предпосылку, принять которую многие поостереглись бы, если бы она была четко и ясно сформулирована.

А именно, под «мышлением» при этом понимают нечто вроде *внутренней речи*, нечто вроде немого монолога, и потому исследуют

³ Ср. слова Ф. Энгельса: «Все дефиниции имеют в научном отношении незначительную ценность. Чтобы получить действительно исчерпывающее представление о жизни, нам пришлось бы проследить все формы ее проявления, от самой низшей до наивысшей». «Единственно реальной дефиницией оказывается развитие самого существа дела, а это уже не есть дефиниция» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 84, 634–635*).

это мышление лишь постольку, поскольку оно выражено или выражается в виде *речи внешней* – устной или письменной «экспликации». Вот это-то старинное, ходячее и на первый взгляд самое «естественное» представление о мышлении, распространенное именно в силу своей кажущейся естественности, и лежит в основе огромного числа логических теорий. Исторически оно появилось у софистов, а свою законченную форму обрело у стоиков, которые довольно отчетливо выразили его как исходную аксиому «логических» исследований. Неопозитивисты тут ничего нового не придумали⁴. Они лишь придали этому старинному предрассудку педантически-квазинаучную форму выражения. По существу же дела это тот же самый предрассудок, согласно которому «мышление» можно и нужно исследовать *только в словесной форме его «внешнего обнаружения»*. А отсюда недалеко и до представления о «понятии» как

⁴ Говоря о формально-логической традиции, мы и здесь и ниже имеем в виду философско-теоретическую интерпретацию *мышления*, а вовсе не правила и схемы, которые издавна составляют содержание «формальной логики», ее аппарат, и имеют несомненно важное, хотя и ограниченное, значение и применение. То же относится и к современной «математической логике». Сам по себе взятый аппарат этой логики к рассматриваемой нами проблеме прямого отношения не имеет. Этот аппарат специально создан и приспособлен для решения вполне определенного и очень строго очерченного класса задач – задач, связанных с «исчислением высказываний», с чисто формальной процедурой преобразования высказываний, т.е. одних сочетаний знаков в другие сочетания знаков. Математическая логика как специальный раздел современной математики вполне сознательно ограничивает сферу своего внимания отношениями *знаков к знакам* в составе строго определенных *знаковых систем*. Тут у философии абсолютно никаких претензий к ней нет и быть не может.

Другое дело, когда специальные схемы и правила деятельности *со знаками-символами* толкуются в качестве всеобщих, абсолютных и непререкаемых «законов мышления вообще», в качестве законов Логики всякого мышления, на какой бы «предмет», в частности, оно ни было обращено. Это уже философия, и притом плохая; как таковая она уже подлежит суду с точки зрения философских критериев и должна быть расценена как совершенно неправомерная и ложная. Ибо ни к чему другому, кроме лжи, попытка выдать правила обращения с *неизменными* (а в пределах строго формального вывода они должны быть именно таковы) *знаками* за всеобщие «правила обращения» с отнюдь *не неизменными* явлениями действительности, с изменяющимися в действительности и в эксперименте *«вещами»*, привести, само собой понятно, не может. Не по адресу тут эти «правила» применяются. Поэтому честь и слава математической логики как таковой тут ничуть не затрагивается.

о «термине», как о «значащем знаке», а о «суждении» – как о «высказывании», как о «предложении»; «мышление», само собой понятно, начинает толковаться тут как процесс или, точнее, как процедура «построения высказываний» и «систем высказываний», а «размышление» стараются представить как «исчисление высказываний». Все очень просто, все очень складно, но столь же и убого.

Мышление как таковое в итоге из поля зрения вообще исчезает, и вместо него исследуется «язык» – «язык науки», «язык искусства» и т.д. и т.п. А все остальное, все, что не вмещается в понятие «языка», передается в другие ведомства – в психологию, в «эпистемологию», в «семасиологию» и т.д. и т.п. Логика тем самым благополучно превращается в раздел науки *о языке*, о *Слове*⁵ – благо «логос», от которого и ведет свою родословную название «логика», в его изначальной этимологии именно «слово» и означает, благодаря чему это толкование мышления и логики окончательно обретает видимость вполне законного и обоснованного также и исторически...

Вот этот-то предрассудок (а он составляет аксиому и краеугольный камень также и неопозитивистского понимания проблемы логики и мышления) Гегель своим анализом мышления и расшатывает, уже тем, что просто доводит его до ясного осознания. А в этом виде он явно не вяжется с фактами реального человеческого мышления, ход которого определяется всегда в гораздо большей мере другими, куда более могучими факторами, нежели «языковые структуры». Тут и «вещи», о которых человек мыслит и говорит, и «практические мотивы» его мышления, и широта кругозора мыслящего человека, и многое-многое другое – все то, что, согласно чисто формальному подходу к мышлению, «не имеет никакого отношения к логике». Но тогда и «логика» эта не имеет почти никакого отношения к реальному человеческому мышлению. Последнее оказывается сплошь «нелогичным». Логика при этом уже никак не может быть наукой о действительных законах действительного человеческого мышления; в лучшем случае она превращается в систему *правил*,

⁵ Этот факт, впрочем, ясно осознавал не только Гегель, а и некоторые из его принципиальных противников. Так, А. Тренделенбург отмечал, как нечто вполне очевидное, то обстоятельство, что традиционная формальная логика «осознала себя в языке и, во многих отношениях, может назваться углубленной в себя грамматикой» (*Тренделенбург А. Логические исследования: в 2 т. М.: Солдатенков, 1868. Т. 1. С. 32*).

коим «должно», «надлежит» следовать и которые, увы, на каждом шагу нарушаются. Кроме всего прочего, «правила» ведь можно устанавливать и отменять по произволу и по узаконивающему этот произвол соглашению, «конвенционально», и логика утрачивает какое бы то ни было право на объективное значение своих рекомендаций, на их независимость от воли и сознания отдельного лица, на всеобщность и необходимость своих «законов».

Все эти убийственные для логики как науки последствия с необходимостью заключены, как показывает своим анализом Гегель, в том исходном представлении, согласно которому под «мышлением» понимается одна из психических способностей индивида, а именно так называемое «сознательное мышление», всегда выступающее и в самом деле в виде своего рода «внутренней речи», в виде рядов выкладок, совершаемых в сфере слова и в словах же осознаваемых.

Против этого поверхностно-убогого представления о мышлении Гегель выдвигает простое – и в своей простоте неотразимое – соображение. А кто сказал, что мышление обнаруживает себя *только* в речи? Разве речь (язык) – это та *единственная* форма проявления способности мыслить, в виде которой мышление можно зафиксировать в его протекании и исследовать в логике?

Разве в своих поступках, в реальных действиях, человек не выступает как мыслящее существо? Разве мыслящим существом, «субъектом мышления», человек выступает только в акте говорения?

Вопрос, пожалуй, чисто риторический.

Мышление, о котором говорит Гегель, обнаруживает себя в *делах* человеческих отнюдь не менее очевидно, чем в *словах*, в цепочках терминов и высказываний, которые только и маячат перед исследовательским взором логика-позитивиста. Более того, в реальных делах своих, в формировании вещей внешнего мира человек обнаруживает свою способность мыслить гораздо более адекватно, нежели в своих повествованиях об этих делах, в словесном самоотчете о своем собственном мышлении⁶.

⁶ «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его *поступкам*. Даже *язык* подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей», – подчеркивает Гегель (Соч. Т. 3. С. 199).

Кому не известно, что о человеке, о подлинном образе и способе его мышления гораздо вернее судить по тому, что и как он *делает*, нежели по тому, что он сам об этом думает и говорит?

Разве не ясно, что цепочки человеческих поступков обнаруживают подлинную логику мышления гораздо полнее и правдивее, чем цепочки слов-терминов, кружева словосочетаний? Разве не вошли в поговорку знаменитые сентенции вроде «мысль изреченная есть ложь», «язык дан человеку, чтобы скрывать свои мысли», «только дурак верит на слово»? При этом речь идет, конечно, не об актах сознательно совершаемого обмана других людей, не о сознательном сокрытии правды, «истинного положения вещей», а о совершенно искреннем и честном самообмане, о неадекватности словесного самоотчета о своем собственном мышлении.

Но если так, то поступки и дела – а стало быть, и результаты этих поступков-деяний, создаваемые ими *вещи*, – не только можно, а и нужно рассматривать как «внешние формы обнаружения» *мышления*, как акты обнаружения способности мыслить, как акты ее «опредмечивания», как акты ее реализации и «экспликации». В Логике как науке не менее важно учитывать и различие между словами и делами, сопоставлять реальные дела со словесным самоотчетом о них, чем в реальной жизни, ибо в этом различии обнаруживается также и неадекватность словесного самоотчета «мышления» о себе самом действительному *мышлению*, реальным *законам* его протекания.

Это простое и убийственное для чисто формальной логики соображение Гегель и выдвигает против всей прежней логики, которая в духе схоластически интерпретированного Аристотеля действительно ограничивала круг своих исследований лишь формами словесной «экспликации» мышления.

Гегель вовсе не выходит этим за пределы «понятия мышления», он требует лишь, чтобы наука о мышлении имела в виду не только эту форму «внешнего обнаружения» способности мыслить («мышления»), а учитывала бы в своих обобщениях и другие, не менее (а может быть, и более) важные формы его проявления, его «наличного бытия».

Мышление обнаруживает себя – свою силу, свою деятельную энергию и свою природу в ее всеобщих закономерностях и схемах – не только в говорении или в сочинении трактатов, но и в создании всего грандиозного мира культуры, всего предметно противостоя-

щего человеческому индивиду «неорганического тела человека», тела цивилизации, включая сюда орудия труда и храмы, статуи и канцелярии, фабрики и политические организации, государства и правовые системы, корабли и детские игрушки – все, с чем имеет дело человек с момента его рождения и вхождения в семью человечества.

Гегель тем самым вводит практику – чувственно-предметную деятельность человека, реализующую человеческие замыслы, планы и идеи, – в Логiku, в сферу тех фактов, которые подлежат в ней исследованию. И этим он делает колоссальной важности шаг вперед в понимании действительного предмета Логики как науки – шаг, высоко оцененный В.И. Лениным.

«...Несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной (“абсолютной”, по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»⁷.

Именно на этом основании Гегель и обретает полное право рассматривать внутри Логики – внутри науки о *мышлении* – объективные определения вещей, вне сознания, вне психики индивида существующих.

И в этом нет пока еще ровно ничего ни идеалистического, ни мистического; в виду имеются тут формы («определения») вещей, созданных целенаправленной деятельностью общественного человека, т.е. формы его *мышления*, «воплощенные» в естественно-природном материале, «опредмеченные» в нем. 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.

Понимание и тщательный анализ этого аспекта человеческого отношения к внешнему миру (его «активной стороны», по выраже-

⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 193.

нию Маркса¹⁾ также не есть еще идеализм; этот реальный аспект может быть понят и должен быть понят в логике и на почве материалистического понимания мышления и деятельности человека. Более того, вводя практику (толкуемую, правда, *только* как процесс внешнего воплощения заранее разработанных понятий и целей, *только* как «критерий» их истинности) в Логику, Гегель как раз и делает серьезный шаг в направлении к материализму, к пониманию логических форм как отраженных в сознании человека и проверенных тысячелетней историей его практики всеобщих форм развития объективной реальности, действительности вне мышления. Рассматривая мышление не только в его словесных обнаружениях, но и в актах его обнаружения в камне и бронзе, в дереве и железе, и далее – в структурах социальной организации и пр., Гегель отнюдь не «выходит за рамки» исследования мышления, за пределы законного предмета Логики, вовсе не перестает быть логиком в самом точном, строгом смысле этого слова.

С точки зрения материализма, он заслуживает как раз обратного упрека – упрека в том, что он продолжает оставаться чистым логиком и там, где точка зрения Логики вообще недостаточна. Беда его в том, что и в рассмотрении истории человечества «дело логики» поглощает его внимание настолько, что мыслитель перестает видеть за ним «логику дела»ⁱⁱ – ту детерминацию человеческой деятельности, которая всецело объективна, предметна и ни от какого мышления не зависит.

Маркс поэтому и упрекает Гегеля именно в том, и только в том, что *практика как таковая* в его философии вообще не рассматривается. «Идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой», – подчеркивает Маркс в «Тезисах о Фейербахе»⁸.

Практика – «действительная, чувственная деятельность» – берет Гегелем *не как таковая*, а только как внешняя форма обнаружения мышления, только как *мышление в его «внешнем» обнаружении*, как акт опредмечивания мышления. Практика и предстает в его Логике исключительно как фаза теоретического процесса, *только* как критерий истины, *только* как проверочная инстанция для мышления, свершившегося вне, до и совершенно независимо от «практики».

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.

Это и значит, что практика рассматривается им крайне *абстрактно*, т.е. односторонне, лишь в тех ее характеристиках, которыми она и в самом деле обязана мышлению.

Так, например, события Великой Французской революции Гегель толкует как процесс реализации идей Просвещения, мыслей Руссо и Вольтера, а результаты революции – как практические последствия духовно-теоретической деятельности этих писателей. Робеспьер выглядит тут как «практический Руссо», гильотина – как инструмент осуществления идеи «абсолютного равенства» (поскольку все различия людей, по Гегелю, таятся в их «головах») и т.д. и т.п. В полном согласии с этим крах политики Робеспьера объясняется как «практическое» обнаружение *абстрактности* (т.е. «односторонности», «недиалектичности») идей свободы, равенства и братства в том их виде, в котором эти идеи были провозглашены идеологами революции. Иными словами, в своем толковании событий 1789–1793 годов Гегель разделяет с участниками событий все их идеологические иллюзии, думая, как и они, что подлинной причиной событий были идеи и «понятия», вызревшие в головах теоретиков Просвещения...

До действительных *практических* причин революции Гегель поэтому и не докапывается, а принимает их исключительно в том идеологически извращенном виде, в котором они отразились в головах Руссо и Вольтера, а затем во фразеологии Робеспьера.

Это принципиально важный пункт для понимания всей философии Гегеля – не только его «философии истории», но и Логики. Толкуя «практику» исключительно как *мышление в его внешнем обнаружении*, т.е. как идею (понятие), воплотившуюся в пространстве и времени, Гегель и не может построить подлинную логику человеческой деятельности, выражающую в своих понятиях подлинную логику событий, логику поступков, логику исторического процесса.

Именно поэтому совершенно неадекватной является та интерпретация Гегеля, которую предлагал, например, Джентиле и вслед за ним экзистенциалисты, интерпретация, согласно которой «логика» Гегеля – это схоластически выраженная логика «человеческой субъективной деятельности», логика «дел», страстей и увлечений человека, т.е. абстрактная схема «субъективной активности» рода человеческого, и только... Такое толкование – а на него кинули и некоторые «марксисты» – выворачивает наизнанку действительного Гегеля и заодно зачеркивает в нем то, что составляло подлин-

ное «рациональное зерно» гегелевской логики – ее *объективность*. Гегель тем самым толкуется как мыслитель, придавший мниморациональный вид схемам вполне иррациональной «деятельности», повинующейся игре страстей, иллюзий, мифов, чисто субъективных пристрастий, необъяснимых симпатий и антипатий, «интенций» и тому подобных мотивов. Для такого толкования Гегель поводы действительно дает, не случайно сходное толкование его философии мы встречаем и у И. Ильина, и у Р. Кронера. И все же оно ложно. У настоящего Гегеля все обстоит как раз наоборот: не Логика Гегеля есть осознанная и выраженная в понятиях схема человеческой деятельности, а человеческая «деятельность» в его системе есть внешнее обнаружение Логики.

Для подлинного, «неинтерпретированного» Гегеля всякая деятельность, все страсти и увлечения, все интенции и даже капризы субъективной воли с самого начала и до конца властно управляются схемами «Логоса», т.е. обожествленного Понятия, хотя сами-то люди, эту деятельность осуществляющие, сего и не сознают (либо сознают смутно, неадекватно и аллегорически, «за спиной»).

Поэтому-то и «цепочки слов», и «цепочки поступков» у Гегеля лишь манифестируют, «эксплицируют» схемы Понятия, заложенные в духе заранее, т.е. до и независимо от любой «деятельности», в каком бы материале она непосредственно ни осуществлялась – в материале «языка» или в материале чувственно-предметной деятельности, т.е. в дереве или бронзе, в камне или урановой руде...

Тут-то и заключена вся ложь гегелевского идеализма – идеализма Мышления, идеализма Понятия. Секрет ее таится в своеобразной профессиональной слепоте «логика ex professo», в избирательной слепоте профессионала, который в мире ничего другого, кроме предмета своей узкоспециальной науки, не видит и не желает видеть.

Этот взгляд, как только он обращается на историю, на практику как таковую, сразу же оборачивается абсолютной ложью – ложью абсолютного идеализма, видящего повсюду лишь «внешние формы обнаружения силы мысли».

Однако по отношению к Логике как к науке о мышлении (при том, разумеется, условии, если ни на секунду не упускать из виду, что речь идет о мышлении и только о мышлении, а не об истории) этот угол зрения не только допустим, но и единственно резонен.

В самом деле, нелепо же упрекать логика за то, что он тщательнейшим образом абстрагируется в фактах от всего того, что не имеет отношения к его специальному предмету, к мышлению, и принимает во внимание любой факт лишь постольку, поскольку этот факт выступает как следствие, как форма проявления его – логика – предмета, предмета его специальных забот, предмета его строго определенной науки!

Упрекать логика-профессионала в том, что «дело логики» занимает его больше, чем логика любого другого дела, очевидно, нелепо; это то же самое, что упрекать химика за излишнее внимание к химии в ущерб всему остальному. Беда узкого профессионализма совсем не в этом, и не в этом смысл известного упрека Маркса. Беда эта состоит в неспособности ясно видеть (связанные с абстрактной односторонностью взгляда на вещи) границы компетенции своих специальных понятий.

Пока химик занимается «делом химии», т.е. рассматривает все богатство Вселенной исключительно в абстрактно-химическом аспекте, мыслит любой предмет только в категориях своей науки (будь то нефть или золото, биологическая плоть живого существа или «Сикстинская мадонна»), никакого повода для порицания он не дает.

Но как только он, сам забыв об этом, начинает мнить, будто в понятиях его специальной науки только и выражается «подлинная суть» и «Сикстинской мадонны», и живой клетки, и золотой монеты, его профессионализм сразу же оборачивается негативной стороной. Он на все другие науки начинает смотреть как на «донаучные», чисто феноменологические «описания» внешних, более или менее случайных проявлений своего, и только своего, предмета – химии. Тут он становится смешным, попадая в паутину кантовской идеи «регрессивного синтеза», согласно которой «подлинная сущность» биологии заключается в химии, «подлинная сущность» химии – в физике, в структурах атомных и субатомных образований, и далее физика «сводится» к математике, а математика – к «логике» (в том узком смысле, который придала этому слову чисто формальная традиция, увенчивающаяся ныне неопозитивизмом)...

Вот этот самый грех узкого профессионализма, не желающего знать границ компетенции своих узкоспециализированных понятий, совершает по отношению к Логике Гегель. Правда, преимущество его перед позитивистами заключается в том, что мышление с его ка-

тегориями он понимает гораздо глубже и вернее, чем все позитивисты, вместе взятые.

«Подлинная», притом «наиконкретнейшая» тайна любого явления во Вселенной кажется ему заключенной в «чистых», «абсолютных» *диалектических схемах протекания человеческого мышления*. Но тем самым и само человеческое мышление мистифицируется – превращается (в фантазии, разумеется) в космическую силу, противостоящую не только индивиду (в этом Гегель прав), *но и человечеству*, т.е. исторически развивающемуся коллективу индивидов, совместно совершающих процесс мышления, взаимно корректирующих «сознательное мышление» друг друга и тем самым реализующих в итоге схемы диалектической, а не формальной логики.

Поэтому-то, собственно, Гегелю и кажется, что *понять* любое конкретное явление в его сути – значит свести его к чисто логическому выражению, описать в терминах Логики. Это и есть тот самый «некритический позитивизм», который гегелевская Логика носит в своем чреве как непреодоленный – старинный и живучий – пред-рассудок старой, чисто формальной логики.

Как *логик*, Гегель вполне прав, рассматривая любое явление в развитии человеческой культуры исключительно как акт обнаружения – «опредмечивания», «овеществления» – силы мышления, и потому толкуя развитие и науки, и техники, и нравственности (в гегелевском понимании этого слова, включающем всю совокупность отношений человека к человеку, от моральных до политических и экономических) как процесс, *обнаруживающий* в своем составе логические формы и законы, т.е. как историю *обнаружения* форм и законов мышления.

{Так смотрит на вещи – по праву своей науки – любой логик, и ровно ничего специфически гегелевского в этом воззрении нет. Специфическое отличие Гегеля-логика от любого другого логика заключается лишь в том, что он принимает во внимание действительно *всю* совокупность «внешних проявлений» мышления – и в словах, и в делах человеческих, в то время как узкоформальная традиция видит одну лишь вербальную форму «опредмечивания» силы мышления, способности мыслить.}

Но, забывая о том, что он логик, и только логик, Гегель тут же выдает открытые им логические формы, *обнаруживающиеся* в развитии и физики, и политики, и техники, и теологии, и морали, и ис-

кусства, за формы (схемы и законы) процесса, *созидающего* все эти «частные» образы своего «отчуждения».

Вся мистика гегелевской концепции мышления и сосредоточивается в этом коварном для идеализма пункте. Рассматривая все формы человеческой культуры – и духовной и материальной – как формы *обнаружения* действующей в человеке способности мыслить, он сам и лишает себя всякой возможности понять – а откуда же вообще в человеке эта удивительная способность берется?

Ниоткуда, отвечает Гегель. Она не «берется», не возникает, а *лишь обнаруживается, лишь проявляется*, будучи ничем извне не обусловленной – абсолютной («божественной») способностью, врожденной мышлящему существу творческой мощью и энергией.

Возводя человеческое мышление (не индивида, а человечества, о чем ни на секунду не надо забывать) в ранг «божественной» силы, Гегель просто-напросто выдает отсутствие ответа на коварный для идеализма вопрос: откуда в людях взялась эта сила? – за единственно возможный «философский» ответ...

Под «мышлением вообще», под «чистым мышлением» Гегель всюду подразумевает и исследует человеческое мышление в том самом виде, в каком это последнее предстает перед профессионалом-логиком, перед человеком, точка зрения которого характеризуется и всеми плюсами, и всеми минусами узкого профессионализма.

Это он, логик, изо дня в день осуществляет ту работу, которая состоит исключительно в «мышлении о самом же мышлении»; это он, логик-профессионал, обязан доводить до сознания людей те схемы, законы и правила, в рамках которых совершается их собственное мышление, хотя сами они этих схем при этом и не сознают, подчиняясь им в итоге под властным давлением всей совокупности обстоятельств, внутри которых они и мыслят, и действуют. Это он, логик, рассматривает и исследует вовсе не свое собственное «мышление», как индивидуально свойственную ему способность, а только те совершенно безличные схемы, которые отчетливо прорисовываются в коллективном мышлении людей, как схемы, действительно «противостоящие» каждому отдельному мышлящему существу. Это он осуществляет «самосознание» того самого мышления, которое совершает не отдельно взятый индивид наедине с собой (а так дело выглядит в том случае, если под мышлением понимают «сознательное мышление», рассуждение, сознательно ориентируемое «правилами логики»), а только более или менее развитый коллектив,

«ансамбль» индивидов, связанных в одно целое узами языка, обычаев, условий быта и общественной жизни и «вещами», совместно ими изготавливаемыми и используемыми. В его лице происходит «самопознание» того самого мышления, которое обнаруживает себя не столько в немом монологе, сколько в драматически напряженных *диалогах* и в столкновениях между отдельными сознательно мыслящими индивидами, т.е. в исторических событиях, в процессе изменения внешнего мира.

{Мышление, как предмет исследования логика, противостоит ему (как и любому другому человеку) вовсе не в виде психофизиологического процесса, протекающего под его собственной (или чужой) черепной крышкой, а как всемирно-исторический процесс развития *науки, техники и нравственности*, т.е. в виде вполне безличных и «объективных» коллективных сил человека, в виде его всеобщих «сил».

Формы и законы мышления, понимаемого таким образом – как «естественно-исторический» процесс, совершаемый совместно миллионами индивидов, связанных сетью коммуникаций как бы в одну единственную «голову», в одно «мыслящее существо», находящееся в непрестанном диалоге с самим собой, – как раз и составляют предмет Логики в гегелевском смысле этого слова. Этот вполне реальный предмет и есть реальный прообраз, с которого Гегель срисовывает портрет своего «бога», своего «абсолютного духа».

Само собой понятно, насколько глубже, насколько трезвее и реалистичнее понимается тут мышление, нежели на почве той субъективно-психологической его трактовки, которая характерна для чисто формальной логики, в том числе и для «современной», неопозитивистской ее разновидности.

И если сопоставлять гегелевское изображение «абсолютного духа», «божественного мышления» с тем самым предметом, который в нем реально и отражен (т.е. с мышлением общественного человека, реализуемым в виде науки, техники и нравственности), а не с психофизиологическим процессом, протекающим под черепной коробкой индивида, не с «сознательным рассуждением» отдельного лица, то в трудно понимаемых оборотах гегелевской речи сразу же открывается смысл куда более земной и реальный, чем в псевдоздравомыслящей «логике науки»...

Одновременно становятся ясно различимыми и все те «белые пятна», все те прорехи в понимании действительного мышления, ко-

торые Гегель вынужден латать чисто лингвистическими заплатами, т.е. просто увилывать от них с помощью иногда остроумных, а иногда просто невразумительных оборотов речи.

Не будучи в силах объяснить, откуда в людях берется «мышление», и потому заранее предполагая его в качестве безликой и первозданной «силы», Гегель с самого же начала ставит вопрос только о формах *обнаружения* этой силы-способности. Не о формах рождения, возникновения способности мыслить, а только о формах ее проявления, ее «внешней реализации», о формах ее «пробуждения», о формах ее «самосознания».

И вот тут-то, в этом роковом для всякого идеализма пункте, Гегель окольным путем реставрирует тот самый старинный и живучий предрассудок, из которого исходила и исходит вся формальная логика от стоиков до неопозитивистов, от Зенона до Карнапа. Тем самым он, как Наполеон в отношении монархического принципа, становится на одну почву с «законными» носителями принципа, нисходит до их жалкого уровня и на этом уровне терпит в итоге от них поражение, заслуживает своего Ватерлоо и своей «Святой Елены»...

Дело в том, что, начав с совершенно правильного тезиса, согласно которому логические схемы (формы и законы) обнаруживают себя *не только* в цепочках слов и высказываний, *не только* в Слове, но также и в цепочках поступков и исторических событий, и в виде систем «вещей», создаваемых деятельностью человека, он вновь возвращается к представлению, согласно которому «в начале было Слово», к аксиоме апостола Иоанна и Рудольфа Карнапа.

Гегель велик и революционен (в Логике, разумеется) там, где он устанавливает, что логическая категория (форма, схема, закон) – это абстракция, выражающая «суть» *всех* способов обнаружения способности мыслить, как словесного, так и непосредственно предметного «воплощения» этой способности в поступках, в деяниях. Он велик там, где определяет «Логос» как выражение «сути и речи, и вещей», как схему, одинаково детерминирующую Sage und Sache – «вещание и вещь», или, еще точнее, – «и былинку» («сказание»), и «быль» (действительное *положение вещей*, сам «подвиг» в его сути)ⁱⁱⁱ. В этом виде Логос (логическое) только и понимается действительно как форма *мышления*, одинаково хорошо выявляющая себя и в словах, и в делах человека, а не только в словах, не только в говорении об этих делах, как до сих пор думают неопозитивисты.

Но он бессилен перед неопозитивистами там, где поворачивает на 180 градусов и объявляет затем Слово (Sage) первой – и по существу, и по времени – *формой «обнаружения мышления»*, первой и изначальной формой *пробуждения* духа к самосознанию, той первой и первозданной «вещью», в виде которой «мыслящий дух» противопоставляет самого себя самому же себе, чтобы рассмотреть самого себя, как в зеркале, в том образе, который он сам же из себя своей изначальной творческой мощью создал.

Слово – Логос в его *вербальном* обличье – и выступает в гегелевской концепции мышления не как единственная, но все же как первая и по существу, и по времени форма «наличного бытия духа (мышления) для себя самого». Дух просыпается к самосознательной жизни в тот момент, когда он творит из себя зеркало, в котором он может рассмотреть как бы со стороны свое отражение, схемы собственной деятельности (логику), и этим зеркалом оказывается именно слово, язык, речь.

Первой формой «наличного бытия» мышления и выступает в его концепции продукт «наименовывающей силы» (Namengebende Kraft) – *словесный самоотчет* о том, что и как происходит «внутри духа», внутри «чистого мышления», независимого ни от какой «внешней детерминации».

А уже потом, осознав себя в Слове и через Слово, «мышление» овеществляет эту свою – уже осознанную в Слове – способность в актах созидания орудий труда и вещей, ими даваемых, в виде каменного топора, в виде плуга, в виде хлеба, а затем и в виде храмов, государств и прочего и прочего.

Все это предстает как *вторичная*, как производная и зависимая форма «обнаружения творческой мощи мышления и понятия».

Таким образом, мышление, осуществляющееся как деятельность в стихии Слова, как деятельность, направленная на Слово как на свой специфический «предмет», и в Слове же себя само осознающее, и оказывается в системе Гегеля такой деятельностью, которая «вне себя» не имеет предпосылок, не имеет *предмета*, который мог бы детерминировать эту деятельность *извне*, не нуждается в *условиях*, с которыми эта деятельность вынуждена считаться как с чем-то внешним, *извне* данным, как с чем-то независимо от нее существующим.

В Слове и начинается и заканчивается земная история «божественного» (т.е. безусловного, не нуждающегося ни в каких внеш-

них условиях и предпосылках) мышления. Практика же низводится этим до роли вторичной, производной и мимолетной метаморфозы этого – в стихии слова проснувшегося – мышления.

«Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке»⁹, а к созиданию и преобразованию «внешнего» мира мыслящее существо приступает лишь после того, как оно достаточно ясно осознало свою «мыслящую природу», уже отдало себе ясный словесный самоотчет в том, что и как «внутри» его самого происходит.

Здесь и прощупывается та грань, которая отделяет Гегеля от материализма, согласно которому последовательность ступеней, по которым человек превращается в «мыслящее существо», в «субъект мышления», оказывается как раз обратной.

Конечно же, человек, прежде чем он научится говорить и отдавать себе специальный отчет в том, что и как он делает, должен действовать в мире реальных вещей, не им созданных. Поэтому-то и умение (способность) обращаться с предметами «внешнего» мира сообразно их собственной мере и форме, умение согласовывать свои действия с этой внешней для него мерой и формой вещей и формируется (как в антропогенезе, так и в индивидуальном развитии) раньше, чем способность пользоваться языком, словом, а тем более раньше, нежели умение обращаться со словом как с особым предметом.

Поэтому-то все без исключения «логические формы», которые Гегелю кажутся имманентным достоянием «духа», и «выявляются и откладываются прежде всего» отнюдь не в человеческом языке, как постулирует Гегель, а только как постоянно повторяющиеся схемы внешней – предметной и предметно обусловленной – деятельности человека. Эти схемы лишь гораздо позднее *осознаются* и выявляются в языке. Картина как раз обратная по сравнению с гегелевской.

В.И. Ленин и обращает специальное внимание на этот пункт, комментируя гегелевские рассуждения о «заключении действия»:

«Для Гегеля *действие*, практика есть *логическое* “заключение”, фигура логики. И это правда! Конечно, не в том смысле, что фигура логики инобытием своим имеет практику человека (= абсолютный идеализм), а *vice versa*: практика человека, миллиарды раз

⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 6.

повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения»¹⁰.

Тут-то и заключена вся тайна тех «логических фигур», которые любому идеалисту кажутся априорными схемами деятельности «духа». Прежде чем они сделаются аксиоматически признаваемыми «логическими схемами» и в этом виде будут зафиксированы формальной логикой, они уже давным-давно должны осуществляться в ходе предметной деятельности человека – как схемы *этой* деятельности, обращенной непосредственно вовсе не на «слова» и «термины», а на самые реальные «вещи»...

И лишь очень поздно они, будучи осознаны, становятся также и схемами речи, языка, схемами обращения со словами, «правилами» действий в стихии языка.

«Перевернув» гегелевскую схему таким образом, материализм и избавил философию от необходимости предполагать «чистое», «божественное» мышление, существующее каким-то таинственным образом до и независимо от всех форм своего собственного «наличного бытия» (т.е. до языка и до вещей, созданных предметной деятельностью человека).

Такого необходимо предполагаемого Гегелем «мышления», конечно, не было, нет и не будет. Мышление, понимаемое как специфически человеческая способность обращаться с любыми вещами сообразно их собственной мере и форме, не «пробуждается к самосознанию», а *впервые возникает* в ходе непосредственно-предметной деятельности человека. Поэтому-то специфическим *предметом* мышления с самого начала и до конца являются именно «внешние вещи», а вовсе не «знаки», не вещи, «рожденные из духа», как то выходит в гегелевской схеме.

По этой же причине все без исключения «логические» схемы, фигуры и «правила» и толкуются на почве материализма как верно осознанные всеобщие отношения между вещами внешнего мира, а не как специфические отношения между «знаками». Это относится одинаково и к тем элементарным схемам, которые давно зафиксированы (и «школьно размазаны», по выражению Ленина^{iv}) традиционной формальной логикой, и к тем сложным диалектическим соотношениям, которые впервые систематически были представлены

¹⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 198.

в гегелевской Логике. Мышление как деятельная способность человека *рождается, возникает* – а вовсе не «проявляется», будучи до этого готовой, – в ходе непосредственно-предметной деятельности человека, преобразующей внешний мир, создающей предметный мир человека (орудия труда, продукты труда, формы отношений между индивидами в актах этого труда и т.д. и т.п.), а уж потом на этой основе, гораздо позднее [создающей] и «мир слов», и специфическую способность обращаться со Словом как с особым «предметом».

Поэтому-то *формы мышления*, т.е. *логические формы*, и были, и остаются, и навсегда останутся – какие бы фантазии на этот счет ни строили представители философского идеализма в логике – лишь верно осознанными формами *внешнего* мира, в преобразовании которого и заключается суть человеческой жизнедеятельности.

Поэтому-то диалектика как наука о тех всеобщих формах и законах, которым одинаково подчиняется и «бытие» (т.е. природа плюс общество) и «мышление» (т.е. сознательная жизнедеятельность человека), *и есть логика* современного материализма, взявшего, по выражению В.И. Ленина, «все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед»¹¹.

Иной Логика, опирающаяся на материалистическое решение вопроса об отношении мышления к бытию, и не может быть. Ее предмет совпадает с предметом диалектики полностью и без остатка. «Остатки» же составляют тут специальные области исследования психологии, антропологии, лингвистики и других дисциплин, изучающих именно те «специфические особенности», которые характеризуют человеческую жизнедеятельность как особый «предмет», и от которых Логика как раз и отвлекается.

«Слово» же (язык) с этой точки зрения является лишь *одной* из форм «наличного бытия мышления», ни в коем случае не *единственной*, как то постулирует философия неопозитивизма, и не *первой* во времени и по существу, как полагал Гегель, сделавший в этом пункте серьезнейшую уступку вербально-схоластической традиции, чисто формальной интерпретации *мышления*, а тем самым и предмета Логике как науки. Эта уступка, эта «дань старой, формальной логике»¹² – одно из тяжких последствий идеализма позиции Гегеля,

¹¹ Там же. С. 301.

¹² Там же. С. 159.

позиции, состоящей в том, что «мышление» в конце концов имеет «предметом» и «объектом» не «внешний мир», а лишь само себя, т.е. мир своих собственных «внешних обнаружений».

Здесь-то и сосредоточены все слабости гегелевской концепции мышления, гегелевской Логики, помешавшие ей стать логикой действительного научного познания природы и истории. Поскольку свою «подлинную природу» мышление обнаруживает именно в процессе созидания и преобразования *своего собственного* «наличного бытия», то реальная предметная действительность естественно-природных и общественно-исторических явлений в актах «самосознания» и выступает в конечном итоге лишь постольку, поскольку она *вербализуется*, т.е. переводится в план словесного «наличного бытия».

Возвращаясь в стихию Слова, мышление и возвращается «к самому себе», осознает себя в наиболее истинной, в наиболее адекватной форме своего наличного бытия, своего осуществления. История мысли (история мышления) поэтому у Гегеля в итоге тоже отождествляется с историей языка, хотя и не столь грубо и прямо, как у неопозитивистов; и, отметив эту тенденцию у Гегеля, В.И. Ленин ставит два больших вопросительных знака («история мысли = история языка??») ¹³.

С этим отождествлением связаны многие особенности всей гегелевской философии. «Феноменология духа» совсем не случайно начинается анализом противоречия между богатством «чувственной достоверности» и выражением этого богатства в словах «это», «теперь» и «здесь». То же самое в эстетике, где эволюция искусства представлена как постепенное восхождение поэтического духа от воплощений в камне, бронзе и красках к его «адекватному воплощению» в самой податливой материи – в звуке, в колебаниях воздушной среды, к поэзии как таковой... И тут прогресс состоит в переходе от камня к слову.

Несомненно, что с тем же самым оппортунизмом Гегеля по отношению к описанному выше старинному предрассудку связана и та особенность его Логики, которая отмечалась не раз: Гегель очень часто заполняет пробелы в переходах от категории к категории за счет чисто словесных ухищрений, с помощью лингвистической ловкости. Это та самая особенность, по поводу которой В.И. Ленин вы-

¹³ См.: Там же. С. 81.

сказался жестоко, но, увы, справедливо: «Эти части работы следовало бы назвать: лучшее средство для получения головной боли!»¹⁴. Это те самые «переходы», которые всегда доставляли особенно много хлопот переводчикам гегелевских работ на другие языки. Те самые переходы, которые «убедительны» лишь для немца, ибо ни на чем, кроме особенностей немецкого языка, не основаны... В другом языке это только игра слов и ничего более.

Ленин поэтому продолжает: «Или это *все же* дань старой, формальной логике? Да!»¹⁵.

Да, Гегель частенько сбивается с определений понятий на определения слов, и эти сбои заключены в его общем понимании отношения понятия к слову, мышления – к языку. Рассматривая слово и язык если и не как единственную форму «наличного бытия мысли», то все же как высшую, достойнейшую и адекватнейшую форму ее «внешнего осуществления», Гегель и сползает на рельсы старой, чисто формальной интерпретации мышления и логики, на те самые рельсы, которые в конце концов завели буржуазную мысль в области логики в безвыходный тупик неопозитивизма. Как говорится, коготок увяз – всей птичке пропасть. В этом и заключается один из уроков гегелевского оппортунизма в области Логики, за который он и был наказан историей.

Мышление как специфически-человеческая способность заключается в умении общественного человека осуществлять свою деятельность в согласии с объективными формами и законами существования и развития объективной реальности – всякую деятельность, в каком бы специфическом материале она ни осуществлялась, в том числе и деятельность в сфере языка, в материале знаков, терминов, слов.

¹⁴ Там же. С. 158.

¹⁵ Там же. С. 159.

МЫШЛЕНИЕ И ЯЗЫК У ГЕГЕЛЯ

Очевидно, что поскольку мышление понимается Гегелем не как одна из субъективно-психических способностей человека, а как идеальная структура мироздания, оно реализовано и реализуется отнюдь не только в языке, и не только в языке обретает свое непосредственное – внешнее – существование.

Столь же очевидно, что когда речь идет о процессе самопознания, осуществляемом абсолютным мышлением в лице человека, именно язык оказывается той привилегированной формой внешнего проявления, в которой этот процесс и начинается, и заканчивается. Именно в языке мышление окончательно возвращается к самому себе из всех циклов своих отчуждений, вновь обретая тот свой первоначальный облик, который оно имело до своего грехопадения, до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа. Эмпирически это в-себе-и-для-себя существующее мышление предстает в образе «Науки логики», или, точнее, в образе читателя, адекватно понимающего это литературное произведение. Абсолютное знание открывается мышлению, которое тем самым становится абсолютным мышлением, как система значений слов, образующих в своей связи непосредственное выражение универсальной структуры мироздания, его идеальную схему.

Этот аспект гегелевской философии оказался весьма живучим; родственные ему мотивы очень нетрудно усмотреть в таких далеко расходящихся между собой в остальном концепциях, как экзистенциалистская «герменевтика», с одной стороны, и структурализм Леви-Стросса, с другой, полупоэтическая интуиция Гуссерля или педантически-формальный анализ Витгенштейна и его последователей – все они характеризуются стремлением выявить изначальные структуры мышления в языке и через язык, через то или иное исследование вербальных экспликаций духовной деятельности, будь то «научные» системы или мифы, философские произведения или массивы «естественного языка».

Это обстоятельство и заставляет несколько более внимательно всмотреться в гегелевское понимание взаимоотношений между мышлением и языком, как в понимание, не утратившее за истекшие 150 лет своей теоретической актуальности.

Прежде всего Гегель нигде не изложил систематически своего понимания этой темы, и его концепцию приходится реконструировать, выявляя при этом некоторые прямо не эксплицированные предпосылки. Тем не менее картина получается достаточно однозначная. Несомненно, что язык интересует Гегеля не сам по себе, а прежде всего (и может быть, даже исключительно) как форма обнаружения мышления, или как мышление, еще не возвратившееся к себе из своих отчуждений, из своего инобытия. Но в этом отношении Гегель абсолютно прав – ведь он не лингвист, а Логик. А в логике язык иначе рассматривать и нельзя, не покидая почву логики.

Несомненно и то, что язык предполагается Гегелем гораздо чаще, нежели о нем говорится прямо, он образует ту незримую стихию, в которой разыгрывается история сознания и самосознания, и Логика начинается в той точке, где вся эта история уже «снята» в языке, представлена в нем, присвоена и в то же время отчуждена в его формах. Логика поэтому имеет своей непосредственной предпосылкой и материалом анализа не историю своего собственного воплощения, а высказанную историю, уже «оречевленную» деятельность разума, Мышления с большой буквы.

Это обстоятельство и создает основу для «герменевтической» интерпретации гегелевской диалектики, согласно которой не Мышление осознает себя в языке, а, наоборот, Язык обретает в Логике осознание своих абстрактных схем, и Логика оказывается всегo-навсего выражением одного из аспектов Языка, как изначальной и беспредпосылочной реальности, «действительности» духа. При такой интерпретации все логические категории, выстроенные Гегелем в систематизированный ряд, утрачивают само собой понятно, значение объективно-универсальных определений действительности, постигаемой духом, и толкуются исключительно как «значения слов», составляющих узловые пункты структуры языка – и только языка. Не «логические» категории тем самым «отлагаются» в структурах языка, в его грамматическом и семантическом строе, а, наоборот, формы языка обретают свое схоластическое выражение под условным (и путающим) названием «логических» форм.

Гегелевская диалектика и ассимилируется этим пониманием как извращенно-перевернутое изображение этого изначального, «подлинного» взаимоотношения между языком и «мышлением», «интеллектом», а язык становится последним, самым глубоким основанием

всякого научно-теоретического изображения действительности, как естественно-природной, так и общественно-исторической.

В этом пункте экзистенциалистская философия прямо протягивает руку союза неопозитивистскому формализму.

И надо признать, что Гегель основание и поводы для такой интерпретации его диалектики действительно дает. Но тем более важно четко выявить в самом фундаменте гегелевского понимания взаимоотношений между языком и мышлением некоторые прямо не эксплицированные им самим аксиомы, – но не для того, чтобы их принять, а для того чтобы подвергнуть их действительному критическому анализу и пересмотру.

Эта аксиома, достаточно четко прослеживаемая в тексте «Иенской реальной философии», состоит в том, что язык (как речь, как высказывание) рассматривается как первая, и по существу и по времени, форма «наличного бытия» («обнаружения») духа, его «логического строя». Применительно к земному воплощению абсолютно-го духа Гегель целиком принимает тезис «В начале было Слово». Именно в слове и через слово дух пробуждается к сознательной жизни, полагая сам себя как «предмет», объективируя свою собственную творческую силу как «*Namengebende Kraft*»ⁱ, выступая как «царство имен»ⁱⁱ, в котором затем обнаруживается «порядок». Этот «порядок» впоследствии и оказывается логическим порядком, т.е. закономерной связью имен, слов. Логический строй духа, таким образом, обнаруживается для самого духа прежде всего как грамматический строй языка, и... «*изучение грамматики*... составляет начало логического образования» (речи директора гимназии), а «это занятие можно считать изучением элементарной философии» (Там же)ⁱⁱⁱ. Именно в виде «правил соединения слов» перед духом предстает логическая природа духа, всеобщее как таковое, как сила, которой подчиняется «особенное». Такое понимание отношения между логикой и грамматикой можно проследить во всех произведениях Гегеля – оно оставалось для него аксиомой до конца. «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке»¹, – повторяет он в «Большой логике» как истину, не нуждающуюся в каком-либо специальном доказательстве. И действительно, эта «истина» проходит, как сквозная нить, и через «Феноменологию духа», и через «Философию истории», и через «Философию права», и через

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 6.

«Логикку» – язык везде образует стихию, в которой совершается история обретения духом самосознания, от первых его проблесков до завершеного самоотчета в Логике, в «понимающем прочтении» логического трактата.

Это так, и поэтому Гегеля очень нетрудно, не совершая никаких видимых насилий над текстами, истолковать как предтечу «герменевтики», что и проделывают, например, Г.Г. Гадамер и И. Симон^{iv}.

Однако такое толкование связано с весьма ощутимыми потерями в понимании подлинного Гегеля, с отсечением как раз тех моментов в его концепции, которые в перспективе ведут к материализму, к материалистическому пониманию его диалектики. Всмотримся в его концепцию несколько внимательнее, насколько, разумеется, это позволяют рамки доклада.

Прежде всего от «герменевтической» интерпретации гегелевской логики ускользает то обстоятельство, что язык ни в коем случае не является для Гегеля единственной формой объективации мышления.

Речь (или деятельность в стихии языка) представляет собою лишь одну из форм внешнего проявления мышления с его логическим строем; другую, не менее (а в известном смысле и более) важную форму самоосуществления духа Гегель видит в деятельности человеческой души, созидающей «внешнюю», чувственно-предметную действительность человеческой культуры. «Рука и в особенности *кисть руки* человека есть точно так же нечто только ему свойственное; ни одно животное не имеет такого подвижного орудия деятельности, направленного вовне. Рука человека, это *орудие орудий*, способно служить выражением бесконечного множества проявлений воли»². «...Наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для проявления и воплощения себя... О ней можно сказать, что она *есть* то, что человек *делает*, ибо в ней как в деятельном органе своего самоосуществления человек наличествует как одушевляющее начало, и так как он первоначально является своей собственной судьбой, то, стало быть, рука выразит это «в-себе»»³. И выразит даже более адекватно, нежели язык (*die Zunge*), нежели орган речи, поскольку о действительном мышлении человека гораздо вернее судить по его поступкам, нежели по его речам о них, по тому, что он делает, нежели по тому, что он говорит.

² Там же. Т. 3. С. 196.

³ Там же. Т. 4. С. 168.

Это не мимоходом брошенное замечание, а принципиально важный момент всей гегелевской концепции мышления и логики, и показательно, что свой анализ форм «внешнего проявления» духа в мире Гегель завершает такой сентенцией: «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его *поступкам*. Даже язык подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей»⁴.

Рука, таким образом, обнаруживает то, что скрывает язык, то, что язык не обнаруживает, или обнаруживает неадекватно. Потому-то практический акт, или мышление в форме воли, и входит в гегелевскую Логическую науку не только как «внешняя реализация» ранее совершившегося теоретического акта духа, но и как своеобразный фильтр, сквозь который просачивается лишь то, что было в этом духе объективного, а чисто-субъективное в нем застревает, не проходит сквозь него.

Поэтому-то действительным мышлением Гегель и называет лишь ту деятельность духа, которая осуществляется не только в словах, но и в делах человеческих. Поэтому-то логическая форма и выражает у него суть речи и дела, не только «Sage», но и «Sache»^v, составляя общую схему протекания деятельности человека вообще, в каком бы материале та специально ни воплощалась – будь то слово, будь то вещи в их грубо-материальном смысле.

В этом – несомненная материалистическая тенденция диалектической концепции Гегеля, благодаря наличию которой гегелевская диалектика и смогла послужить непосредственной отправной точкой развития диалектики Маркса и Энгельса.

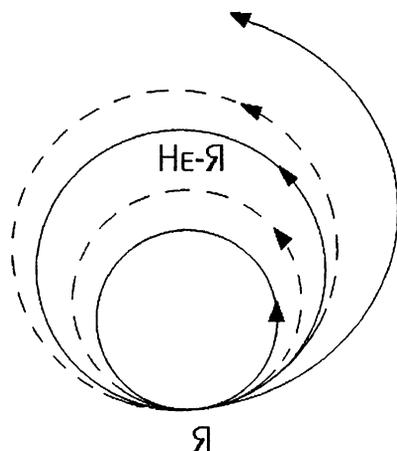
Согласно Гегелю, «вещи» через целенаправленную деятельность человека включаются в логический процесс, и чувственно-предметная деятельность, т.е. практика, рассматривается тут как фаза протекания логического процесса. Притом та фаза его протекания, которая «снимает» односторонность чисто теоретического отношения человека к миру и даже оказывается критерием теоретической истины.

Таким образом, совокупное развитие духа и истолковывается Гегелем как возвратно-поступательный процесс, как серия циклов, каждый из которых замыкается на себя именно в той точке, в которой он берет начало из предыдущего цикла, и одновременно полага-

⁴ Там же. Т. 3. С. 199.

ет начало циклу следующему (известный гегелевский образ бесконечности – спираль, круг кругов).

Цикл чисто теоретического движения, завершив свой оборот внутри себя, в точке возврата к своему началу открывает движение по следующему уже предметно-практическому циклу, а тот, завершившись, вновь приводит к той же точке. Картина получается такая:



Это чередование «теоретических» и «практических» акций духа, взаимно «снимающих» односторонность друг друга, и выступает непосредственно как чередование языковых и вещественных объективаций логической деятельности. Поэтому слова и дела, речи и поступки, вообще говоря, и сопоставимы, как две метаморфозы одного и того же, как два атрибута одной и той же субстанции.

Совершенно верно, «теоретическое» сознание, непосредственно объективирующее себя в слове, в гегелевской системе изображения духа выступает как первая и изначальная форма обнаружения абсолютной идеи, т.е. логически структурированного самосознания.

Орудие же труда – каменный топор, кресало или плуг, а затем и продукты, производимые с помощью этих орудий (хлеб, дом, храм и т.д. и т.п.) – в этом изображении оказывается второй, вторичной метаморфозой предметного бытия духа, уже до этого достаточно хорошо осознавшего себя в слове, уже «проговорившего» свое содержание.

Нам кажется, что именно эта ложная перевернутая последовательность и обязывает Гегеля (и одновременно позволяет ему это

сделать) к принятию наиболее произвольной предпосылки всей его философии – к допущению «чистого духа», до поры до времени никак себя предметно не обнаруживающего. К допущению, из которого затем уже совершенно естественно разворачивается вся его абсолютно-идеалистическая концепция и истории человечества, и его мышления.

Именно потому, что язык (*die Sprache*) взят Гегелем за отправную точку истории земного воплощения идеи (т.е. мистифицированной им логической структуры человеческого самосознания), а чувственно-предметная деятельность общественного человека, мир вещей, созданных и воссоздаваемых трудом, истолкован как обусловленная языком форма «объективации» творческих потенций духа, в рамках гегелевской философии и невозможно поставить, а не только решить вопрос о возникновении человеческого духа, человеческого мышления.

Вопрос с самого начала ставится не о возникновении, а лишь о пробуждении. В человеке «дух» не возникает, а лишь просыпается к самосознанию, к осознанию того, что уже заранее в нем содержится как логический инстинкт, как бессознательное устремление, как интенция. Чувственно-предметная деятельность может лишь корректировать понимание тех логических схематизмов, в рамках которых была осуществлена чисто теоретическая деятельность, т.е. деятельность в языке.

«Герменевтическая» интерпретация гегелевской философии, некритически принимающая эту исходную аксиому Гегеля, поэтому и не может выбраться из ряда теоретических тупиков в понимании природы человеческого мышления, и на самом деле лишь усугубляет мистицизм ортодоксально-гегельянского понимания проблемы, поскольку тщательно отсекает все тенденции, выводящие за пределы идеализма.

Представителям герменевтики кажется, что они нашли реалистический способ интерпретации гегелевской «абсолютной идеи», поскольку увидели ее реальный прообраз в такой культурно-исторической реалии, как «язык». Но на деле-то языку присвоены тут все мистические атрибуты гегелевского «бога», и язык благополучно превращен в мистически-непостижимую основу всего человеческого «бытия», всей человеческой истории.

Но одновременно представители герменевтики в очередной раз обнаружили ахиллесову пятю всякого идеализма – его неумение

и нежелание ясно поставить вопрос о тайне возникновения человеческого духа, реальной способности человека мыслить.

Лишь материалистическая интерпретация гениальных завоеваний гегелевской диалектики позволила остро и четко сформулировать этот вопрос: как впервые возникает – не «просыпается», а именно впервые возникает – мышление, способность мыслить? А затем и решить этот вопрос. Вопрос, от которого любая разновидность идеализма тем или иным способом уходит, старается уйти, постулировав «мышление» как «беспредпосылочную» реальность, как деятельность, порождающую из самой себя все формы своего внешнего обнаружения, в том числе и язык.

Особенно важно подчеркнуть то обстоятельство, что марксовская интерпретация гегелевской Логики бережно сохранила в своем составе все действительно реалистические тенденции ее, отсекая лишь явно мистические положения.

Схема Гегеля была решительно перевернута Марксом в самой ее основе. Если для Гегеля (и для некритически примкнувшей к нему хайдеггеровской «герменевтики») первой формой наличного бытия духа является язык (речь), а орудие преобразования внешней природы, орудие труда «выводится» из деятельности уже осознавшего себя в языке «духа», то у Маркса последовательность оказывается как раз обратной. Материнским лоном «духа» и «мышления» выступает тут материальная чувственно-предметная деятельность человека. Деятельность, обретающая свое «первое» наличное бытие в орудии труда и продукте, с помощью этого орудия произведенного, – в сохе и хлебе, а не в словах «соха» и «хлеб». Не в артикулированных колебаниях воздуха, а в изменении куда более неподатливого материала – дерева, бронзы, земли, камня.

Мышление, как специфически человеческая способность, и возникает впервые (а вовсе не «проявляется», вовсе не «выражает себя») именно как деятельная функция, как способ действия вполне материального органа. И этим «органом» является система «мозг – рука». А не «мозг – язык». («Das Hirn – die Hand», nicht «das Hirn – die Zunge».)

В деятельности руки, сообразующейся с предметом своей работы, мышление как раз и имеет свою непосредственную действительность, а не «внешнюю форму выражения» этой действительности.

Ибо, как хорошо понимал уже Гегель, «внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама *деятельность*» (Innere, insofern es in

dem Organe ist, ist es die *Tätigkeit selbst*), и потому «работающая рука... дает... не только *выражение* внутреннего, но и его само непосредственно» (*die arbeitende Hand... gibt... nicht nur einen Ausdruck des Innern, sondern es selbst unmittelbar*)⁵.

Мышление в его изначально-фундаментальной и простой форме и есть не что иное, как *деятельность в предмете и с предметом*. А не деятельность в слове и со словом, которая может и должна рассматриваться уже как *выражение* этой фундаментальной деятельности, «Мышления», а не как эта деятельность *сама*, не в качестве мышления как такового.

Слово действительно рождается как «посредник», как внешнее средство осуществления мышления и как его продукт, как *продукт рассудка*, как нечто производное от него. Слово (язык) поэтому предполагает *мышление*, но никак не предполагается им, хотя, разумеется, высшие, развитые формы мышления всегда уже опосредуются словом и не могут быть поняты без его опосредствования.

Здесь получается та же картина, что и в развитии товарных отношений, в развитии формы стоимости: деньги действительно рождаются как посредник «кругооборотов» прямого товарного обмена, но в итоге превращаются из «посредника» в своего рода «энтелехию», в цель и начало циклически возвращающегося к себе процесса, а далее и в «самовозрастающую субстанцию-субъект»⁶, создавая систему иллюзий товарного фетишизма. Почвой для иллюзий и тут оказывается циклический характер движения. [Цикл] Т – Д – Т – Д – Т... на поверхности развитого товарно-денежного обращения воспринимается скорее как ряд циклов, каждый раз начинающихся с Денег и в Деньги же возвращающихся (Д – Т – Д'). Товарное тело тут начинает выглядеть как мимолетная метаморфоза Денег – капитала в денежной форме.

То же самое происходит и со Словом в спиральных развитиях человеческой деятельности. Знание, в его словесно зафиксированной форме составляющее как бы «постоянный капитал», начинает представляться и «началом» и «концом» всего процесса обмена веществ между человеком и природой, а непосредственный процесс труда («работа руки») – лишь мимолетной метаморфозой («воплощением» или «отчуждением») Слова.

⁵ Phänomenologie des Geistes, in *Hegel G.W.F. Sämtliche Werke*, in 20 Bde. Leipzig: F. Meiner, 1928, S. 229.

⁶ См.: *Маркс К.* Капитал. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 106 и далее.

В итоге именно орган работы теоретика (язык – *die Zunge*) и выступает как «господин», управляющий деятельностью руки, своего «раба», в то время как генетически и по существу дело обстоит как раз наоборот.

Понимание этого обстоятельства было добыто для человечества именно Марксом, и именно в ходе критической переработки гегелевской схемы, представившей перевернутую последовательность двух «форм выражения мышления» (слова и дела), как «естественную». Маркс тем самым положил конец иллюзиям *лингвистического фетишизма* – подобно тому, как в области политэкономии он разоблачил фетишизм товарный.

Человеческое мышление *рождается* (а не просыпается) в горниле предметно-практической жизнедеятельности общественного человека, и в этом процессе возникает как его «посредник» – Слово, Язык.

Язык и остается, несмотря на все иллюзии, порождаемые особой ролью Слова, лишь посредником и внешней формой, за которой кроется на самом деле процесс реальной (материальной) жизнедеятельности общественного человека. И любой анализ «языка», не проникающий до этой его реальной основы, остается некритическим описанием феноменов, разыгрывающихся на лингвистической поверхности общественного сознания, лишь систематизированным выражением *иллюзий*.

И единственным путем освобождения от этих иллюзий был и остается путь критически-материалистического преобразования гегелевской схемы развития мышления, проделанный Карлом Марксом.

Герменевтика же, как и неопозитивизм, в свете материалистического понимания Логики выглядит как совершенно некритическое воспроизведение «отчужденной» формы мышления, как мнимое преодоление отчуждения в рамках самого отчуждения.

ГЕГЕЛЬ И ГЕРМЕНЕВТИКА (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)

Герменевтика, о которой тут пойдет речь, – это вовсе не старинное, разработанное в рамках классической филологии применительно к ее специальным целям искусство перевода и «толкования» памятников античной литературы. К этому искусству с его своеобразной и специальной техникой Гегель, как и философия вообще, если и имеет отношение, то довольно косвенное. С некоторых пор, однако, в работах, посвященных герменевтике, содержатся претензии на решение кардинальных проблем философии как науки, и прежде всего проблемы мышления и его отношения к «подлинному бытию». При этом проникновение в тайны «подлинного бытия» рисуется здесь как акт раскрытия потаенных «смыслов» и «значений» феноменов человеческого существования, то бишь образов жизни «духа», обретающих самосознание в языке и посредством языка. Язык предстает тут как «родной дом бытия» (Хайдеггер), а герменевтика – как естественный способ проникновения в тайны этого «дома». Поэтому подлинной философией современности (и тайной философии прошлых эпох) объявляется «философия языка», то есть определенное понимание отношения языка к мышлению.

А это – проблема действительно серьезная, и в ее свете тема «Гегель и герменевтика» обретает уже прямой и, по существу, философский смысл и потому заслуживает специального рассмотрения.

Свое понимание диалектики лидеры «герменевтического» направления – среди них первым, по-видимому, нужно назвать Ганса Георга Гадамера – разворачивают наиболее обстоятельно в ходе критического исследования гегелевских текстов. Диалектика марксистская, материалистическая явно представляется их взору в качестве некоторой модификации гегельянства, а потому вступать в специальную полемику с нею они, судя по всему, просто не считают нужным. Несколько мимоходом брошенных замечаний в адрес Маркса и марксистов – вот и все, чем считает необходимым удосто-

ить материалистическую диалектику Ганс Георг Гадамер в своем фундаментальном труде «Истина и метод». Такой взгляд, несомненно, связан с самым существом «герменевтической» концепции философии: в ее своеобразном освещении все действительные различия между Гегелем и Марксом гаснут как несущественные детали, но тем резче проступают общие черты диалектики вообще (разумеется, в ее специально-герменевтической интерпретации) как известного метода мышления, на «подлинное» понимание и применение коего представители герменевтики как раз и заявляют претензию.

Поэтому-то герменевтика представляется себе самой как единственно подлинная наследница гегелевской диалектики (диалектики вообще), присваивающая все то ценное, что содержалось в последней, в то время как другие ответвления и модификации этой диалектики, в том числе и марксистская, толкуются как более и менее некритические репродукции ортодоксального гегельянства.

В этой связи небезынтересно выяснить, что именно в составе гегелевской диалектики герменевтика считает верным и непреходящим, а что отбрасывает как устаревший хлам. Тогда можно будет судить, насколько основательны ее претензии на роль «подлинной» наследницы гегелевской диалектики.

Нужно признать с самого начала, что известные и довольно веские основания для «герменевтической» интерпретации гегелевские тексты дают, и эти основания представители герменевтики старательно и скрупулезно в них отыскивают, обращая внимание на такие моменты, которые в анализируемых ими текстах прямо не выявлены и содержатся там, скорее, «имплицитно», в качестве молчаливо принятых предпосылок, тенденций и оттенков мысли. В этом смысле герменевтика может сослужить некоторую пользу, помогая лучше разглядеть в Гегеле и его диалектике некоторые «скрытые» компоненты.

А уж как эти компоненты расценивались с точки зрения исторических судеб развития диалектики – вопрос другой. А может быть, как раз они-то и составляют в гегелевской диалектике мистифицирующий элемент?

Вглядимся чуть внимательнее в гегелевскую концепцию.

Очевидно, что, поскольку мышление понимается Гегелем не только и даже не столько как одна из субъективно-психических способностей человека, сколько как «абсолютная мощь», творящая мир, оно, с его точки зрения, реализуется и реализовано вовсе не только в

языке. Весь окружающий человека мир – реки и звезды, храмы и гильотины, статуи и машины – рассматривается им как определенное мышление, как успокоившийся в своих продуктах, «окаменевший» интеллект. Язык предстает тут лишь как одна из форм универсально-опредмечивающего мышления.

Но столь же очевидно, что, когда речь идет о процессе самопознания, осуществляемого абсолютным мышлением в лице человека, именно язык оказывается той привилегированной формой внешнего проявления, в стихии которой мышление и начинает и заканчивает работу самопознания; именно в языке и через язык оно возвращается к самому себе из всех циклов своего самоотчуждения, вновь обретая тот свой первоначальный облик, который оно имело до своего грехопадения – «до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»^{vi}.

Эмпирически это «в-себе-и-для-себя существующее мышление» предстает в образе «Науки логики» – литературного произведения, или, точнее, в образе читателя, адекватно понимающего текст этого трактата. В акте понимающего прочтения текста Логики, изображающей «абсолютные» формы мышления, эти «абсолютные формы» – категории – уже *не изображаются, а существуют* – как живые, активные формы работы мышления, постигающего самое себя, свою «суть». В этом акте «конечное» мышление читателя-человека сливается с «божественным», бесконечным Мышлением, непосредственно реализуя его. Человек тут не только «познает» гегелевского бога как нечто «другое», как нечто отличное от самого себя, а сам есть этот бог.

Таким образом, абсолютное мышление, или мышление как такое, реализуется и существует (обладает «наличным бытием») именно через такой акт понимающего толкования текста, то есть непосредственно как *система значений слов*, выражающих идеальную схему мироздания, его категориальную схему.

Поэтому в системе гегелевской философии вполне правомерен вопрос о том, может ли «бог» обладать наличным и личным бытием. Может ли он существовать как «вот этот», здесь и теперь (в пространстве и времени) присутствующий индивидуум, как единичная личность – как то, что Хайдеггер с Гадамером титулуют «экзистенцией».

В качестве «мирового разума» гегелевский бог таким – наличным – бытием, отдельным от наличного бытия природы и истории

человечества, явно не обладает. Свое наличное бытие он обретает лишь в них и через них и непосредственно – лишь в человеке и через человека, осуществляющего акт самосознания, то есть мыслящего о мышлении.

И если католики представляли себе бога в виде могучего и мудрого старца, парящего в пустоте над безвидной и безлюдной бездной, – примерно так, как его изобразил в своей фреске вдохновенный Микеланджело, – то ортодоксальный гегельянец, без всякого насилия над своей теоретической совестью и не опасаясь иронии, мог бы легко представить себе бога в образе человека средних лет, читающего при свете свечи толстый том «Науки логики»...

Бог здесь – «мыслящее самое себя мышление», и превратиться в этого бога (правда, на время, и именно на время этого приятного времяпрепровождения) может каждый достаточно образованный и серьезный гражданин, умеющий понимать, то есть индивидуально воспроизводить, диалектически разворачивающуюся серию актов мышления о мышлении, совершать восхождение по ступеням категорий Логики, шагая от бытия через сущность к понятию, – то есть читая с пониманием параграф за параграфом (или сочиняя эти параграфы) текст сочинения по логике. Гегелевский бог действительно «наличен» лишь в серии актов словесно оформленного понимания и в этом смысле в Гегеле уже имплицитно живет вся гадамеровская «герменевтика» с ее ключевым тезисом: «Бытие, которое может быть понято, есть язык»¹. Тезисом, который легко оборачивается и звучит так: язык и есть то единственное бытие, которое может быть понято.

Или: для понимания существует лишь выраженное в языке и через язык «бытие», а бытие в языке не выраженное, то есть существующее до, вне и независимо от языка, – это лишь словесная фикция, нечто принципиально непонятное и пониманию не поддающееся. О таком «бытии» может рассуждать лишь тот, кто ничего не понимает и не желает понимать.

Само собой понятно, что прежде всего в эту категорию попадают все материалисты, все сторонники материалистической интерпретации гегелевской диалектики.

Отсюда и вывод: если хочешь обрести подлинное понимание «бытия» (или понимание «подлинного бытия»), то исследуй стихию

¹ Gadamer H.G. Wahrheit und Methode. Tübingen: Mohr, 1972 [3. erw. Aufl.], S. XXII.

языка, используя для этого изощренную технику герменевтического метода. Другого пути к истине нет.

Конечно, это уже не совсем Гегель и даже совсем не Гегель, хотя возможность такой интерпретации его диалектики его концепцией не исключается и даже присутствует в ней как неэксплицированная тенденция, как ее скрытый аспект, односторонне и потому резко высвеченный герменевтикой. За это ей можно сказать спасибо. Тут с Гадамером можно согласиться: он помогает разглядеть в Гегеле то, что можно в нем сразу и не заметить, помогает выявить в гегелевской диалектике ту реальную тенденцию, тот мотив, который оказался в истории буржуазной философии очень живучим и актуальным.

Родственные ему мотивы не так уж трудно рассмотреть и в таких далеко разошедшихся между собой во всех остальных отношениях учениях, как экзистенциалистская герменевтика и структурализм Леви-Стросса, как «лингвистическая философия» Остина и педантически-формальный анализ Витгенштейна и его последователей. Все эти течения характеризуются стремлением выявить изначально-фундаментальные структуры мышления именно в языке и через язык – через то или иное исследование вербальных экспликаций духовной деятельности, будь то «язык науки» или семантика мифов, философские сочинения или массивы «естественного языка». Это обстоятельство и заставляет несколько более внимательно всмотреться в гегелевское понимание взаимоотношений между мышлением и языком, понимание, не утратившее за истекшие сто пятьдесят лет своей теоретической актуальности.

Поскольку Гегель сам нигде систематически не изложил своего понимания этой проблемы, его концепцию приходится реконструировать, выявляя при этом некоторые прямо не эксплицированные им предпосылки. Тем не менее картина получается достаточно однозначная. Несомненно, и в этом отношении совершенно правы авторы, комментирующие Гегеля с позиций герменевтики и «философии языка»²: язык (в самом широком смысле этого слова) предполагает Гегелем гораздо чаще, нежели о нем говорится прямо.

Но несомненно также и то, что язык интересует Гегеля не сам по себе, а лишь как внешняя форма обнаружения мышления. Поэтому

² См., например: *Simon, Josef*. Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart: Kohlhammer, 1966; *Gadamer, Hans Georg*. Hegels Dialektik. Tübingen: Mohr, 1971.

Гегель стремится сквозь формы языка рассмотреть «отчужденные» в них и потому своеобразно искаженные специфическим сопротивлением материала, в котором они воплощаются, чистые формы мышления – логические формы.

Логическая форма для Гегеля – это ни в коем случае не форма языка (как бы широко эта последняя ни понималась). Это форма некоторой реальности, которую нужно понять в ее абсолютной независимости от языка – как до, вне и независимо от языка существующую (и потому мыслимую), а в языке лишь выражающуюся действительность.

Упрекать Гегеля в том, что он рассматривает язык именно так, лишь как форму внешнего обнаружения силы мышления, допуская существование мышления, как особой реальности, до и вне (тем самым независимо от) языка, – значит, собственно, упрекать его в том, что он всю жизнь занимался логикой, а не лингвистикой, в том, что он посвятил свою жизнь исследованию мышления, а не языка.

Но именно такой упрек и обращает к Гегелю «герменевтика», согласно которой не мышление осознает себя в языке и через язык, а, наоборот, язык обретает в логике осознание своих абстрактных схем. Не формы мышления выражают себя в формах языка, а, наоборот, язык находит в «мышлении» и в Логике внешнее, более или менее искаженное, выражение одного из своих аспектов.

При такой интерпретации все логические категории, выстроенные Гегелем в систематизированный ряд, утрачивают, само собой понятно, значение определений вне языка существующей действительности (как бы эта последняя ни понималась – как «бог в его доприродном существовании» или же как материальная действительность природы и человека) и толкуются исключительно как устойчивые схемы выражения «бытия» в языке, то есть как формы языка и лишь языка, ошибочно принятые Гегелем (а за ним вслед и материалистами) за формы развития вне и независимо от языка существующей «действительности», «подлинного бытия», которое в них не представлено и ими не уловимо.

Не «логические» категории поэтому «отлагаются в языке» (как говорил Гегель), а, наоборот, формы языка (его грамматический, синтаксический и семантический строй) обретают свое выражение и узакониваются культурой под условным (и путающим) псевдонимом «логических форм мышления»... На самом-то деле это-де всего-

навсего формы языка, «гипостазированные» Гегелем и его материалистическими наследниками...

Гегелевская логика (диалектика) таким образом и ассимилируется этим пониманием – как извращенно-перевернутое изображение «подлинного» отношения между языком и мышлением, между мышлением и действительностью, между действительностью и языком. Отсюда и лозунг Гадамера – «возвратить диалектику в лоно герменевтики», то есть использовать гегелевскую логику как блестяще разработанную технику работы с языком и в языке, как технику «осмысленного толкования» литературных текстов, как инструментарий работы с вербальными образованиями, и только с ними. Всякое иное понимание и «применение» диалектики, с этой точки зрения, нужно решительно отсечь как непропорциональное и иллюзорное. Подлинное же «бытие» – хайдеггеровская «алетейя» – постигается уже не логическими («диалектическими») средствами, а актами иррационального «вживания», вдохновенной интуиции и пр. и т.п.

Поскольку же речь идет о «научном» понимании этой неуловимой «алетейи», то последним, самым глубоким основанием и тайной любого научно-теоретического изображения, до которой может и должна докопаться философская критика, является язык и его имманентные «формы», ничего, кроме самих себя, не выражающие и ни с чем вне их не могущие быть критически сопоставленными.

В этом пункте экзистенциалистская герменевтика прямо подает руку союза самым крайним фракциям неопозитивистского формализма, сводящего всю задачу логики как науки к анализу языка – «языка науки» либо «естественного языка». Герменевтика наряду с неопозитивизмом вооружает заинтересованных в том людей (а их немало) техникой, позволяющей превращать любой реальный спор о реальных проблемах в спор о словах, «значениях» употребляемых слов, и тем самым любую реальную проблему, любое реальное противоречие реальной жизни – в схоластически-лингвистическую проблему, в противоречие между разными значениями одного и того же слова и т.д. и т.п., а разрешение противоречий – видеть в изобретении новых, «непротиворечивых» слов...^{3, vii}

³ С неопозитивистским вариантом подобных концепций читатель может подробно ознакомиться по работам И.С. Нарского, посвященным критике неопозитивизма.

Логика как наука о мышлении и там и тут, по существу, просто ликвидируется: ее материал распределяется между рядом узкоспециализированных разделов лингвистики, весьма непрочно связанных между собой, – между грамматикой, синтаксисом, семантикой, прагматикой и т.п. А то, что все-таки остается после такого ее четвертования, попадает уже в полное владение иррациональной интуиции под тем или иным модно-ученым ее названием.

Различие между этими двумя способами умерщвления логики – между неопозитивистским педантизмом и цветисто-вдохновенной герменевтикой, – конечно, есть, и эта разница проявляется в интерпретациях гегелевской логики.

Если неопозитивисты попросту отказывают Гегелю в каком бы то ни было значении в истории логической мысли (Гегель-де не имел и не имеет никакого отношения к логике, поскольку он разрушил рамки ее предмета, включив в него мир вещей и событий вне мышления, и потому именовал «логикой» метафизику, то есть совсем не «мышление»), то герменевтика все же считает гегелевскую логику важнейшим этапом в развитии научного понимания логики и мышления, и именно этапом подготовки герменевтического их толкования. Подлинным наследником Гегеля при этом оказывается Мартин Хайдеггер с его школой.

Гегель-де сделал огромный шаг вперед на пути уяснения действительного предмета логики, науки об интеллекте. Никаких-де «вещей» и «мира вещей» он на самом деле в предмет логики не включал – он всю жизнь исследовал лишь высказанные вещи, лишь вещи, определенные словами, и общие формы словесного определения вещей (*определенный* на немецком языке звучит как «bestimmt», то есть *определенные голосом*, от «die Stimme» – «голос»).

Поэтому Гегеля-де совсем незачем отлучать от «современного» понимания логики, гораздо правильнее оценить его как тонкого аналитика языка, речи, мира слов и словесных конструкций. Его «Наука логики» может и должна быть истолкована как тончайшее – и притом диалектическое – исследование фактических форм проявления «бытия» в языке. Гегелевская «логическая структура мироздания» есть на самом-то деле не что иное, как «гипостазированная структура языка», и достаточно устранить это «гипостазирование», чтобы увидеть в Гегеле величайшего представителя «философии языка», предтечу «современного» понимания логики и мышления.

Гегелю делается даже такой комплимент: его анализ переходов от одной категории к другой наиболее убедителен и прозрачен – де именно там и тогда, где и когда Гегель проводит его как лингвистический анализ, опираясь на исследование исторических коллизий в системе значений слов, и особенно слов немецкого языка...

Гегелевская логика тем самым начинает выглядеть как специфическая логика немецкого мышления – мышления в немецком языке – и оказывается совсем не убедительной для мышления иноязычных наций и народов.

Доля истины тут, конечно, есть: Гегель действительно прибегает к чисто словесной игре там, где ему никак не удастся иным путем вывести одну категорию из другой («Wesen», «сущность» – из прошедшего времени глагола «sein» – «быть», а с артиклем, «das Wesen» – «бытие»; «Grund», «основание» – из немецкой идиомы «zu Grunde gehen» – «погибать» и «погружаться на дно, в основание», и т.п.). В этой остроумной игре словами герменевтика и усматривает «наиболее убедительное» в логической дедукции категорий его логики. Сомнительный комплимент. В качестве наиболее ценного содержания гегелевской диалектики тут выбран как раз непереводаемый на другие языки чисто лингвистический фокус, в полной мере оценить который может лишь немец...

И вывод отсюда естествен: никакого универсального значения гегелевская логика не имела, не имеет и иметь не может. Рационально она должна быть истолкована и воспринята лишь как «выданная» за «универсальную», специфически национальную логику немецкого научно-теоретического мышления.

А «универсальная логика», логика «мышления вообще» – это иллюзия, питавшаяся пангерманистскими устремлениями Гегеля и его последователей. Для других стран и народов она необязательна, неубедительна, неприемлема.

Нетрудно понять, что комплимент Гегелю одновременно нацелен – но уже в качестве ядовитой стрелы – в адрес Маркса, в адрес логики «Капитала».

«Герменевтизированный» Гегель тем самым превращается в аргумент против универсального (интернационального) значения теории вообще, науки вообще, мышления вообще.

Человек живет в мире слов, точнее, в мире снов, создаваемых магической силой языка, и каждый народ грезит на своем собственном языке. И жизнь – сон, и наука – сон, структурированный словом,

языком. Никакого отношения к действительности (к «алетей») этот сон не имеет, и лишь вдохновенные гении ранга Мартина Хайдеггера способны устанавливать между этими двумя мирами какую-то связь, определять, какой сон следует считать аллегорическим изображением «бытия-алетей», а какой – не следует...

Мышление же, описываемое в «Логике» Гегеля, есть на самом деле лишь вербальная деятельность, управляемая правилами сцепления слов со словами, механизмом слов-шестерен, цепляющихся одна за другую, но нигде не зацепляющихся действительности вне языка, вне слова.

Конечно же, так интерпретированный Гегель имеет уже совсем мало общего с Гегелем неинтерпретированным, с подлинным Гегелем, с его пониманием мышления и логики. И тем не менее приходится признать, что известные основания и поводы для такой интерпретации гегелевская концепция отношения мышления к языку все же дает. Герменевтическая версия диалектики в ней потенциально заложена, ибо Гегель при всех его оговорках придает слову (речи и языку) значение привилегированной формы «обнаружения» мышления для себя самого, приписывает ему такую роль в истории – в истории вообще, в истории культуры и в истории логической культуры в особенности, которую слово на самом-то деле не играло и играть не могло.

Тем более важно четко выявить в составе гегелевской концепции, в самом ее фундаменте – в понимании отношений между мышлением и языком, между мышлением и действительностью, между деятельностью и языком, – некоторые, прямо не сформулированные самим Гегелем аксиомы, некоторые «самоочевидные» (для него) предпосылки.

Но сделать это нужно не для того, чтобы их принять (как это делает герменевтическая диалектика), а для того, чтобы установить действительно критическое отношение к ним, чтобы избавиться от всяких следов лингвистического фетишизма в понимании мышления и его отношения к вне мышления существующему миру, к миру реальной природы и реальной истории.

Вопрос, иными словами, состоит в том, чтобы свести серьезные критические счета с гегелевским пониманием мышления (а тем самым и предмета логики как науки о мышлении), разрушив некоторые аксиомы его понимания, до сих пор кажущиеся самоочевидными далеко не только правоверным гегельянцам.

Эта аксиома, достаточно явно выраженная уже в тексте «Иенской реальной философии» и оказавшаяся в истории очень живой – гораздо более живучей, нежели воздвигнутая на ней остальная гегелевская постройка, – состоит в том, что именно слово (как язык, как речь, как высказывание) рассматривается как первая – и по существу, и во времени, и логически, и исторически – форма наличного бытия (обнаружения) духа, его логического строя для себя самого. Применительно к истории земного воплощения «Абсолютного духа» Гегель целиком принимает тезис св. Иоанна: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть...»

Именно в слове и через слово гегелевский бог, то есть обожествленное человеческое мышление, впервые пробуждается к сознательной жизни. В виде слова – в виде упорядоченных колебаний воздушной среды, вызванных артикулированным дрожанием голосовых связок, голосом, – «мышление», до этого спавшее и в человеке, и в камне, и в осле, «полагает само себя как предмет», как «вещь» – как форму колебаний воздуха, а через них и барабанных перепонок другого человека (другого «конечного духа»). Как звук слово «гаснет» в акте его слышания, превращаясь опять в то самое состояние «духа», которое этот звук произвело на свет. Слово – как имеющий значение звук – рождается тут сразу как посредник между двумя «конечными духами», то бишь между двумя мыслящими существами, соединяя эти два духа в один. На гегелевском языке эта ситуация выражается так: слово есть посредник между духом и духом, или, что то же самое, посредник духа с самим собой... «Значение» – вначале бестелесное – обретает тело звука, воплощается в звук, а затем, угаснув в ушах другого человека, снова превращается в «чистое значение», в состояние духа.

Таким образом, мышление выявляет свою творческую силу вначале именно как силу, творящую имена, – как «*Namengebende Kraft*». Оно выступает вначале как царство имен^{viii}, и в этом царстве затем обнаруживается явный порядок, созданный, хотя и вполне бессознательно, той же самой творческой силой, что и сами «имена». В нем обнаруживается для мышления (для «духа») его собственная, изначально врожденная ему способность – способность упорядочивать. Этот созданный духом («положенный мышлением») порядок в царстве имен непосредственно и выступает перед ним как связь имен, то есть как «грамматический строй языка». Грамматиче-

ский строй языка и есть поэтому первая форма обнаружения, проявления вовне, логического строя создавшей язык силы – творческой силы мышления, и, постигая грамматику, мышление тем самым постигает свою собственную, изначально и имманентно присущую ему логическую природу.

«Изучение грамматики... составляет начало логического образования»⁴, – постулирует Гегель уже в качестве директора гимназии, и «это занятие можно считать изучением элементарной философии»⁵.

«Изучение грамматики древнего языка имеет одновременно то преимущество, что оно есть постоянная и непрерывная деятельность разума, поскольку здесь, в отличие от родного языка, где привычка без размышления дает правильные сочетания слов, необходимо учесть определенное значение частей речи, определяемое рассудком, и призвать на помощь правила для их соединения. Но тем самым и происходит постоянное подчинение особенного общему и обособление общего, в чем ведь и состоит форма деятельности рассудка...»⁶

Такое понимание отношений между логикой и грамматикой можно проследить во всех произведениях Гегеля – оно оставалось для него аксиомой до конца. «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке»⁷, – повторяет он в «Большой Логике».

Как видим, обрисованное понимание отношений между мышлением и языком лежит в основе не только логики – на нем базируется и гегелевское понимание антропогенеза, и понимание истории, и понимание сути педагогического процесса. Это – универсально-аксиоматическое положение всей его грандиозной системы.

И если его принять, то с «герменевтической» интерпретацией гегелевской философии спорить будет уже трудно, если не невозможно. Понимание языка как первой и непосредственной формы обнаружения мышления пронизывает, как сквозная нить, и «Феноменологию духа», и «Философию истории», и «Философию права», и «Науку логики»: язык везде образует стихию, в которой и начина-

⁴ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 406.

⁵ Там же. С. 407.

⁶ Там же.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 6.

ется и заканчивается история обретения Абсолютным духом (то есть обожествленным человеческим мышлением) самосознания – от первых его проблесков до завершающего самоотчета в «Логике». Это так – потому гегелевскую конструкцию и удастся, не совершая при этом никаких грубых и очевидных насилий над текстами его сочинений, изобразить как исторически превзойденный прообраз современной «философии языка».

Однако же такое толкование связано с весьма ощутимыми потерями в понимании подлинного Гегеля, с отсечением как раз тех тенденций его концепции, которые вели (в перспективе, разумеется) к материализму, к материалистическому пониманию его диалектики, его логики. Всмотримся в его концепцию несколько внимательнее.

Прежде всего надлежит подчеркнуть то несомненное обстоятельство, что язык (речь) ни в коем случае не является для Гегеля единственной формой объективации мышления, единственной формой наличного бытия духа, то есть «непосредственной действительностью мышления»^{ix}.

Оставим на время без внимания тот факт, что для Гегеля все чувственно воспринимаемое многообразие мироздания есть «отчужденное мышление» – и солнце, и луна, и океаны, и все прочее. Все это принадлежит, как и органическое тело самого человека, к «доисторическим» предпосылкам мышления и ни в каком мышлении для своего существования не нуждается.

Совсем по-иному обстоит дело с теми чувственно воспринимаемыми «вещами», которые, хотя и существуют вне сознания человека, тем не менее созданы его целесообразной деятельностью, – с пирамидами и храмами, с орудиями труда и машинами, с железными дорогами и искусственными спутниками Земли. По отношению к этой категории вещей Гегель не так уж не прав, когда определяет их как создания разума, как разум, воплощенный в естественно-природном материале – в камне, в дереве, в металле, – как «определенную силу знания^x и мышления».

Ничего фатально-идеалистического в таком понимании нет. Более того, в нем сказалась как раз могуче-реалистическая – материалистическая по своей тенденции – особенность гегелевского мышления и гегелевской философии.

Она заключается именно в том, что язык рассматривается им хотя и как первая, но вовсе не единственная форма «внешнего проявления» силы мышления. Внешним обнаружением человеческого

мышления выступает в его концепции весь мир предметов, созданных человеком для человека, – все материальное тело человеческой культуры. Человек обнаруживает себя как «мыслящее существо» отнюдь не только в говорении, не только в деятельности языка и голосовых связок, сотрясающих воздух, но и в деятельности руки, формирующей внешнюю природу сообразно велениям рассудка и разума.

В работе руки мышление «обнаруживает себя» ничуть не менее очевидно, чем в сотрясениях воздуха языком, – и это не случайный мотив в гегелевском мышлении, не мимоходом брошенное замечание.

«Рука и в особенности *кисть руки* человека есть... нечто только ему свойственное; ни одно животное не имеет такого подвижного орудия деятельности, направленного вовне. Рука человека, это *орудие орудий*, способно служить выражением бесконечного множества проявлений воли»⁸.

И еще красноречивее: «Наряду с органом речи рука больше, чем что бы то ни было, служит человеку для проявления и воплощения себя... О ней можно сказать, что она *есть* то, что человек *делает*, ибо в ней как в деятельном органе своего самоосуществления человек наличествует как одушевляющее начало...»⁹

Можно без преувеличения сказать, что именно через понимание этой роли «руки» в «Феноменологии» и «Философию духа» врывается свежий ветер действительности, человеческого мышления, ибо при всей важности той роли, которую играет в жизни человека и человечества слово, речь, язык, для философии как науки все же важнее и интереснее выражаемая этим словом суть дела. Этим философ и отличается от лингвиста, а Гегель – от Карнапа или Гадамера...

Уже и в быту важно различать слова и дела – то, что человек говорит о себе, от того, что он действительно делает. «То, что он делает», гораздо полнее и адекватнее обнаруживает действительный способ его мышления, нежели то, что он высказывает, рассказывает, вещает.

«...Для разумного человека важнее всего не слова, а *суть дела*, – пишет Гегель, – но из этого не следует, что суть дела можно обозначать не подходящим для нее словом, ибо это – несообразность и в то

⁸ Там же. Т. 3. С. 196.

⁹ Там же. Т. 4. С. 168.

же время обман, когда воображают и утверждают, будто не хватает только надлежащего *слова*, и скрывают от себя, что фактически недостает самой сути дела, т.е. понятия; если бы последнее имелось, нашлось бы для него и надлежащее слово»¹⁰.

Материалист может со спокойной совестью подписаться под этой гегелевской сентенцией. С «герменевтической» же интерпретацией Гегеля она вяжется очень плохо. Так же плохо, как и нижеследующий пассаж: «Человека в гораздо меньшей степени можно узнать по его внешнему облику, чем по его *поступкам*. Даже язык подвержен судьбе одинаково служить как сокрытию, так и обнаружению человеческих мыслей»¹¹.

«То, что человек делает», – система его поступков, его деяний – обнаруживает все то, что он скрывает и от самого себя и от других. В этом смысле «рука» (а она и есть «то, что человек делает») гораздо правдивее, чем орган речи, язык, и без ее помощи человеческое мышление никогда не обрело бы не только «абсолютного», но даже и относительно верного «самосознания».

Поэтому-то практический акт, или мышление в форме воли, и входит в гегелевскую концепцию логики отнюдь не только как чисто внешняя реализация велений разума, то есть ранее свершившихся теоретических актов духа, но и как своеобразный фильтр, сквозь который просачивается лишь то, что было в этих теоретических актах и в выражающих их словах объективного. Чисто субъективное же в этом фильтре застревает как сор, в том числе и словесный сор.

Выраженное на гегелевском языке, это звучит так: практический акт, и только он, выявляет подлинное значение слов, скрытое от чисто теоретического акта, ему предшествовавшего. Так, гильотина Робеспьера «обнаружила» подлинное значение красивых фраз Руссо, от самого Руссо скрытое...

Только учитывая это, можно понять, почему действительными формами мышления (действительными логическими формами) у Гегеля никак не могут быть формы языка, как бы широко последний ни понимался. Действительное, а не мнимое мышление есть такая деятельность мыслящего человека, которая одинаково хорошо реализуется не только в словах, но и в делах. Именно поэтому логиче-

¹⁰ Там же. С. 176.

¹¹ Там же. Т. 3. С. 199.

ская форма, «логос», есть «*сущность* вещей и речи, *вещь* и *вещание*, категория»¹².

Логическая форма – форма мышления – реализуется поэтому одинаково хорошо и в виде слова (в виде артикулированного звука, в виде речи) и в виде вещи в самом прямом и грубо материальном смысле этого слова, точнее говоря, в виде системы вещей, составляющих материальное тело культуры, – «неорганическое тело человека», очеловеченную природу.

В этом, несомненно, материалистическая тенденция гегелевской концепции. Вещи включены Гегелем в логический процесс как его момент, как метаморфоза, как несамостоятельный («положенный» и преходящий) компонент и звено процесса, как нечто возникающее и исчезающее в нем, в его течении, а практика понята при этом как критерий истины.

В этом – при всей идеалистической ограниченности гегелевской позиции – широта и величие гегелевской логики, как науки, исследующей формы и законы производства и воспроизводства вещей (включая и такую «вещь», как слово) деятельностью мыслящего существа.

Именно тут, в понимании мышления как деятельности, одинаково хорошо реализующейся и в словах и в вещах (а не только в словах), и вызревал внутри гегелевской системы зародыш более широкого – материалистического – миропонимания, понимания и действительности и самого мышления.

Естественно, что герменевтика обращает мало внимания на этот пункт, касаясь его лишь поверхностно и явно неохотно, а потому и не проникая в действительную глубину гегелевской диалектики, и особенно в гегелевское понимание мышления.

Можно легко показать, что только при материалистическом прочтении замысловатых гегелевских пассажей в них просматривается не просто очень «земное», но и очень глубокое содержание, неуловимое при любой другой установке внимания или же кажущееся просто искусственным нагромождением специфически-гегельянских словечек и оборотов.

Согласно Гегелю, «вещи» («предметы») включаются в логический процесс именно через деятельность руки, реализующей в них тот или иной замысел, ту или иную «мысль». Мышление при этом

¹² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. С. 292.

«опредмечивается» в материале, а материал «распредмечивается», то есть утрачивает свою естественно-природную форму и обретает вместо нее новую, «положенную» мышлением, превращаясь в «отчужденную мысль». При этом и возникает сложнейшее «полемическое» отношение между «деятельным всеобщим» и сопротивлением «особенности» неподатливого материала, между живой и «мертвой» (абстрактной) всеобщностью и т.д. и т.п., поскольку активное действие вызывает противодействие, пассивность оборачивается активностью и т.д., «свое» – «иным», а «иное» – «своим».

Тот факт, что Гегель увидел в деятельности руки эту весьма нетривиальную – диалектическую – ситуацию, принадлежит к числу наиболее глубоких прозрений мыслителя. Для выражения этой действительно сложной и противоречивой работы ему и потребовалась соответственно сложная и диалектическая система понятий и «надлежащих слов».

Величайшим завоеванием Гегеля было то, что он включил практику (изменение природного материала деятельностью руки) в логический процесс, истолковав эту практику как фазу протекания логического процесса, притом как такую фазу его, которая «снимает» односторонность чисто теоретического отношения мыслящего существа к миру и даже выступает как критерий чисто теоретической истины, то есть истины в ее словесном выражении.

В силу этого мышление и выступает в его концепции как возвратно-поступательный процесс, как серия сменяющих друг друга циклов «теоретической» и «практической» деятельности, где каждый из этих циклов замыкается «на себя» именно в той точке, в которой он берет начало из цикла предыдущего, и одновременно кладет начало циклу последующему – известный гегелевский образ бесконечности – спираль, круг кругов.

Цикл чисто теоретического движения, воплощающийся и реализующийся прежде всего в слове, возвратившись в точку исхода, переливается в цикл практической реализации «теоретической» истины, где мышление воплощается уже не в колебаниях воздуха, а в формирующем преобразовании гораздо более неподатливого материала – в процессе, где бесформенный камень превращается в идола, в стены храма, в каменный (а затем и в бронзовый или железный) топор, в плуг, в машину и т.д. и т.п., – и далее [мышление воплощается] в атрибуты государственной машины, экономики и пр.

В этом понимании мышления слиты воедино и диалектическая сила и идеалистическая слабость гегелевской реконструкции истории земного воплощения логической идеи (то есть обожествленной им логической структуры человеческого самосознания).

Слабость ее заключается именно в том, что чисто теоретическое сознание, непосредственно объективирующее себя в слове, как «*Namengebende Kraft*»^{xi}, выступает как первая, изначальная и не нуждающаяся ни в каких внешних предпосылках форма проявления мыслящего духа.

Орудия же труда – каменный топор, кресало или плуг, – а затем и продукты, с помощью этих орудий производимые на свет (хлеб, дом, храм и пр. и т.д.), появляются в его концепции в качестве второй, уже производной от слова, метаморфозы «мыслящего духа». Иными словами, в виде орудия труда, с помощью которого умная рука изменяет природу, проявляет себя (обнаруживает и тем самым «отчуждает» себя) уже достаточно хорошо осознавший себя в слове, уже «проговоривший» свое внутреннее – готовое, божественное – содержание мыслящий дух, Абсолютная идея.

Собственно, эта явно перевернутая по сравнению с действительной исторической последовательностью антропогенеза очередность (сначала слово как «орудие» посредничества конечного духа с конечным же духом, то есть бесконечного духа – с самим собой, а затем уже орудие труда как орудие посредничества готового духа с природой, как орудие одухотворения природы) и вынуждает Гегеля к допущению самой вздорной предпосылки и аксиомы всей его философии – к определению «чистого мышления» как «бога в его домировом существовании».

Поскольку речь с самого начала идет не о рождении, не о возникновении мышления в человеке или в другом мыслящем существе, а только и исключительно о формах проявления в нем этой силы, этой деятельной способности, постольку он и вынужден предположить ее как таковую, как некую космическую силу, до поры до времени спящую и в человеке, и в камне, и в звездах, как «определенную» в них схему деятельности духа вообще.

К этому допущению Гегеля вынуждает именно то, и как раз то, обстоятельство, что язык (*die Sprache*) взят им за отправную точку истории «земного» воплощения мышления, а чувственно-предметная жизнедеятельность человека и мир создаваемых и воссоздаваемых им «вещей» [выступает] как вторая, как производная метамор-

фоза того же самого мышления, уже обусловленная языком и выжившимися в языке логическими категориями.

Поскольку процесс, внутри которого реальное мышление человека рождается, возникает (а не «проявляется»), заранее истолкован Гегелем как следствие уже проснувшегося (уже осознавшего себя в слове) мышления, в гегелевской системе понятий становится уже невозможным даже поставить, а не только решать и решить вопрос о рождении, возникновении этой «силы», то есть деятельной способности человека.

Когда Гегель титулует мышление «богом», да еще в «домированном его существовании», это нужно понимать просто как дипломатический прием, на языке его века выраженный; он ни одного вразумительного слова не может сказать о тайне рождения, возникновения мышления с его логическим строем. А не может именно потому, что уже истолковал чувственно-предметную жизнедеятельность, подлинную причину мышления, как его следствие.

Причина тут, как вообще часто у Гегеля, принята и выдана за следствие своего собственного следствия. И тут «сын создает отца», и о причине возникновения «сына» спрашивать становится уже недопустимым, неправомерным. Этот логический фокус всегда очень нетрудно проделать там, где речь идет о циклических процессах, спиралями возвращающихся к своему началу. В этих циклах мышление и в самом деле непосредственно выглядит как «causa sui» (причина самого себя), периодически возвращающаяся «к себе» – в слове как своей «непосредственной действительности» – из циклов своих «отчуждений» во внешнем материале, из своей «опосредствованной» (деятельностью руки) «действительности».

Да, если «непосредственной действительностью мышления» считать слово, речь, язык, а созданные рукой вещи рассматривать как более сложную и «опосредствованную» действительность мышления, то иначе дело теоретически представлено быть и не может.

Ибо в языке, в слове мышление действительно лишь выражается, лишь проявляет себя («для другого», а тем самым и «для себя самого»). Как реальная деятельная способность человека оно представляет собой более фундаментальную способность, нежели способность «именовать» и действовать с «именами», нежели *Namengebende Kraft*, и в этом отношении Гегель абсолютно прав. Язык на самом деле продукт рассудка.

Не то получается, когда рассматривается «работа руки». Здесь мышление не «проявляет», не «выражает себя», а впервые возникает, создается, рождается – и именно как функция системы мозг – рука, системы, которая вначале управляется вовсе не «мышлением», а вполне материальными факторами. Давлением потребности в определенном материальном предмете, с одной стороны, и условиями удовлетворения потребности в нем – с другой, то есть условиями отыскания или производства такого предмета (предмета потребности – вначале животной, а затем и культурно-человеческой потребности).

Возникая как форма реальной предметной жизнедеятельности, как форма «работы руки», мышление не «проявляется» в этой работе, а непосредственно есть эта работа, есть мышление в его непосредственной действительности. А в слове оно действительно уже выражается, уже внешне проявляется.

Поэтому есть рациональный смысл в гегелевском определении языка как «продукта рассудка». Но вещи, созданные рукой человека (предметы труда, средства труда и продукты труда), рассматривать в качестве «продуктов рассудка» уже никоим образом нельзя, ибо, скорее, «рассудок» есть продукт и форма деятельности, создающей вещи. А не наоборот, как то получалось у Гегеля.

Впрочем, тот факт, что в деятельности руки непосредственно дано не «выражение» мышления, а само мышление как таковое, понимал прекрасно уже сам Гегель. «Выражением» же мышления в данном случае оказывается продукт работы руки, а не сама работа.

«...Внутреннее, поскольку оно есть в органе, есть сама *деятельность*» (органа, разумеется), и потому «уста, которые говорят, рука, которая работает... дают не только *выражение* внутреннего, но и его само непосредственно»¹³.

Ибо «непосредственной действительностью» внутреннего – то есть мышления – является сама деятельность органа в момент ее осуществления, и ни в коем случае не продукт ее, уже «отделившийся» от органа, будь то произнесенное или написанное слово или же произведенная вещь. Так же мало это мышление можно увидеть в рассмотрении «устройства органа», который его осуществляет. В анатомии руки, черепа и мозга мышление тоже лишь выражается, оставаясь чем-то всецело «другим». Поэтому и стремление понять

¹³ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. С. 166.

мышление через исследование «устройства» осуществляющих его органов – это такая же бесплодная затея, как и желание понять музыку Моцарта, исследуя устройство клавесина, на котором она исполняется. Мысль весьма актуальная и в наш век, в век кибернетики.

Наоборот, рассмотрение форм деятельности руки (как и форм деятельности, осуществляемой голосовыми связками) есть рассмотрение мышления, которое в качестве «внутреннего» непосредственно в них наличествует.

Отсюда – из такого понимания – достаточно сделать совсем небольшой шаг, чтобы выйти на ясный простор материалистического взгляда на мышление и тайну его возникновения, бережно сохраняя при этом все действительные завоевания гегелевской диалектики.

Достаточно увидеть первую и «непосредственную» действительность мышления не в работе голосовых связок, не в речи и языке, а в работе руки, в процессе преобразования и созидания предметного мира, чтобы сразу же отпала всякая нужда в допущении лишь якобы «проявляющегося» тут (и потому уже как-то существующего до этого) «абсолютного» мышления, логически структурированной идеи.

В работе руки мышление «проявляется», впервые возникая как таковое, как реальная способность человека активно соотносить свои действия с формой другого тела (любого другого тела), а не с формой и расположением частей своего собственного «устройства». Это понимание мышления, сформулированное Спинозой и несомненно известное Гегелю, представляет собой действительную альтернативу гегелевскому пониманию – его материалистическую альтернативу.

Работа руки определена, детерминирована «формами и расположением» других тел, их собственной определенностью, и потому всякая определенность ее деятельности полагается извне – формой и расположением тел внешнего мира, – в то время как работа голосовых связок, приводящих в движение абсолютно пластичную воздушную стихию, «извне» не связана ничем. Грубо говоря, языком можно болтать как угодно и что угодно, но, чтобы действительно сделать вещь, рука обязана считаться с извне данными формами материала своей работы и соотносить свои действия с объективными свойствами материала, иначе она упрется в неодолимое его сопротивление и вынуждена будет изменить форму своих действий,

сообразуя их с условиями и требованиями той «стихии», в которой они выполняются...

Таким образом, альтернатива «материализм или идеализм» конкретизируется здесь в дилемме, какую из двух форм «внешнего обнаружения» мышления считать базовой. То ли говорение (придание определенной формы колебаниям воздуха), то ли производство вполне материальных вещей деятельностью руки (придание определенной формы камню, дереву, металлу).

Для Гегеля такой «базовой», первой формой проявления силы (способности) мышления выступает производство имен, артикулированных звуков – деятельность, детерминированная всецело «изнутри» мыслящего существа, – и потому слово рассматривается как «опосредствующее звено» между духом и духом, как форма опосредования духа с самим собой. Естественно, что «дух» тут приходится предполагать как «деятельное начало», в котором уже заранее – до всякого проявления – имеется логическая детерминация его формирующих воздух действий, заложенная в нем как «логический инстинкт языка»^{xii}.

Предмет же, созданный рукой (топор, кресало или плуг, а далее и все остальное), рассматривается Гегелем уже по образу и подобию (по «модели») слова, тоже лишь как «опосредующее звено», замыкающее «дух с духом» или «дух с самим собой». Дух и тут остается заранее предположенным началом (и концом) процесса – абсолютной точкой исхода и возврата. Он сначала отчуждается в словах и вещах, а затем вновь возвращается к самому себе, в чистую стихию «значений» слов и вещей, стряхивая с себя грязь естественно-природного, чувственно воспринимаемого материала своего воплощения, своего опредмечивания и отчуждения.

Поэтому-то единственным состоянием, в котором происходит полное «снятие отчуждения», для Гегеля и является парение в стихии «чистых значений» (будь то значение слов или вещей), акт понимания, акт чистого знания, внешне «воплощенного» в словах и вещах.

Вся эта остроумная конструкция рушится сразу же, как только базовой, фундаментальной и непосредственно-первой формой проявления «силы мышления», где мышление находится «при себе», в своей родной стихии, выступает реальная, материальная, реализующаяся непосредственно в естественно-природном материале деятельность руки.

Тогда именно в языке, в слове приходится видеть «внешнее проявление» и «отчуждение» этой изначальной силы и понимать производство слов по образу и подобию производства вещей – по «модели» реальной продуктивной деятельности человеческого существа, – а акт «снятия отчуждения» видеть в сфере производства вещей – орудий труда и их продуктов.

И тогда в политической экономии, а не в лингвистике, не в синтаксисе или семантике усматривается «положительная наука», действительно раскрывающая тайну «отчуждения» и указывающая путь к его «снятию», к его устранению. На этот путь с самого начала и становится в критике «гегельянщины» К. Маркс, на этом пути и развивается марксизм, выражающий в языке естественно-природную и социальную реальность и законы ее движения^{xiii}.

Это – совсем не то «бытие-алетейа», о которой цветисто и вычурно декламируют Хайдеггер и Гадамер. Соответственно – и не та «диалектика», которую они сумели извлечь из гегелевских текстов.

Поскольку диалектика и есть Логика развивающегося мышления, Логика (метод) развития действительного понимания, действительного «бытия», постольку материалистическая интерпретация гегелевской диалектики и состоит прежде всего в том, чтобы увидеть в его [Гегеля] схемах развития «Абсолютного духа» мистифицированно-искаженное изображение реальных всеобщих закономерностей долгого и трудного процесса освоения природы общественным человеком, или, что то же самое, процесса исторического развития всей человеческой культуры, как материальной, так и духовной.

В качестве Логики диалектика и есть теоретически осознанное (и, конечно же, выраженное в языке, в «надлежащих словах») понимание диалектического ритма развертывания этого процесса, его всеобщих «схем», не зависящих (как и сам процесс) от языка, как бы широко и глубоко последний ни понимался.

Поэтому законы развития «понимания», законы Логики, и суть не что иное, как верно понятые законы развития естественно-природного материала, вовлеченного и ежедневно вовлекаемого в процесс построения «неорганического тела человека», в процесс создания материального тела цивилизации со всеми ее атрибутами и надстройками, осознанные и проверенные тысячелетиями практической деятельности всеобщие законы развития вообще.

Вообще, в общей форме. Ни в коем случае не специфически-всеобщие законы развития только «мышления», и не специфически-

всеобщие законы развития природы, и не специфически-всеобщие законы развития общественного организма как такового.

Только те всеобщие закономерности, которые управляют развитием и «бытия» (то есть природа плюс общество) и «мышления», только те законы развития, которые остаются инвариантными, идет ли речь о развитии бытия или о развитии мышления, «понимания», согласно материалистической интерпретации диалектики, заслуживают титула логических закономерностей.

Это ни в коем случае не «специфически-всеобщие» законы мышления, выполняющего свою работу в языке. Не в языке и не с языком совершается труд мышления; предметом мышления всегда была и навсегда остается объективная реальность и процесс ее изменения человеком, его трудом, вовлекающим в циклы своего развития все новые и новые сферы естественно-природного материала, любого материала. Поэтому-то законы процесса изменения природы человеком и суть законы изменения любого естественно-природного материала, а не «специфические» формы и структуры «субъективной деятельности» как таковой; эта деятельность всегда и везде предметна, всегда выполняется в том или другом, в любом естественно-природном материале. Это – законы изменения любого естественно-природного материала, законы его изменения вообще. Как таковые они выступают в своем чистом виде только и исключительно как законы человеческой деятельности вообще, а осознаются только и исключительно как ее логические «параметры», как схемы активной преобразующей работы общественного человека, ассимилирующего всю природу через процесс труда. Логические – диалектические – законы и суть не что иное, как законы процесса «обмена веществ» между человеком (обществом) и природой, законы превращения объективного в субъективное и обратно. Законы процесса циклического, точнее, спиралевидного, с каждым циклом расширяющего свои масштабы.

Поэтому законы диалектики (логики) и связывают в одно целое и природу, и общество, и «мышление» (познание, понимание). Это именно законы связи, взаимоперехода одного в другое, формы их реального конкретного тождества, законы процесса отождествления, понимаемого как превращение одного в другое, непосредственно естественно-природного – в общественное, историческое бытие человека.

Это – всеобщие законы процесса, в ходе которого естественно-природный материал (в том числе органическое тело самого челове-

ка) превращается в материю тела культуры. Процесс труда, историческое развитие форм труда, история человечества, его производительных сил – вот реальность этого процесса, в ходе которого возникает и развивается в качестве его необходимого компонента Знание, позднее обретающее форму Науки.

По этой простой причине материалистическая интерпретация гегелевской диалектики и возникла именно там, где логический инструментарий Гегеля был поставлен на очную ставку с его действительным прообразом – с действительной историей человечества, с историей преобразования природы трудом. Поэтому-то рождение материалистической диалектики и совпало по существу и по времени с рождением материалистического понимания истории человечества, то есть [произошло] до и независимо от успехов современного Марксу и Энгельсу естествознания.

Поэтому-то Логика, с помощью которой было разработано материалистическое понимание истории человечества, и оказалась на порядок выше (то есть объективнее, вернее) той логики, которой довольствовались современные Марксу, Энгельсу и Ленину естествоиспытатели. В силу этого подлинную Логiku современного материализма нельзя получить лишь на пути обобщения тех логических форм (способов мышления), которые сознательно практикуются в современном естествознании даже самыми крупными его корифеями. Тут можно рассмотреть лишь тенденции в направлении к ней, к Логике более высокого (в марксизме уже достигнутого) порядка.

Диалектика, понимаемая, по Марксу, Энгельсу и Ленину, как Логика, то есть как осознанная совокупность закономерностей развития вообще, закономерностей развития, остающихся инвариантными в любой частной сфере этого развития (будь то «бытие» или «мышление»), потому-то и дает единственно объективную схему понимания.

При этом речь идет именно о понимании объективной реальности в ее собственном развитии, а не о понимании текстов, как бы мудры и хороши эти тексты ни были.

В этом и заключается кардинальное преимущество действительной материалистической диалектики перед ее герменевтическим зранием, перед герменевтической интерпретацией гегелевской диалектики.

Герменевтизированная же гегелевская диалектика, то есть диалектика, превращенная в изошренную технику интерпретации тек-

стов, становится (как и любая техника) послушным орудием в руках того, кто ее в руки взял. Она оказывается способной обслуживать любые частные цели, в том числе и грязные, ничего общего с действительными интересами развития человеческой культуры не имеющие и даже, более того, этим интересам враждебные. Хайдеггер, например, это свойство герменевтизированной диалектики продемонстрировал весьма наглядно во времена разгула геббельсовской пропаганды.

Превращенная в чисто технический инструмент оперирования словами и словесными выражениями, диалектика делается средством переименования названий, то есть средством деятельности, ровно ничего к пониманию сути дела не прибавляющей, но зато могущей очень сильно помешать действительному движению к пониманию этой сути, окутывая ее в плотный и непрозрачный туман искусственных словесных конструкций, создающих видимость глубины понимания там, где никакой глубины нет.

Прочитайте книгу Ганса Георга Гадамера «Истина и метод» – и вы сами быстро убедитесь в этом печальном обстоятельстве. Она цветисто-вычурна по языку, по стилистике. Что же касается «понимания», то так и остается непонятым, понимание чего в ней развернуто. Языка?.. Пусть об этом судят филологи. Философии тут делать нечего.

Известный интерес для философии может составить, пожалуй, только один вопрос: а чем же объяснить эту своеобразную линию в эволюции диалектики, линию, ведущую от Гегеля к Хайдеггеру – Гадамеру?

Думается, что она объясняется теми же самыми причинами, которые породили и современный «логический позитивизм», «философию языка», «логическую семантику» и прочие родственные по сути направления мысли в философии и логике.

Дело в том, что эволюция позднекапиталистической культуры с ее разделением труда породила массу профессий, представители которых действительно живут исключительно в мире слов, в мире знаков, в мире символов, не имеющих почти никакого зацепления с действительностью.

Это не только счетчики-вычислители, преобразующие одни знаковые выражения в другие знаковые выражения. Это и армии адвокатов, занятых формальными «подведениями» юридических характеристик фактов под определения параграфов действующего права.

Это и представители так называемой «абстрактной живописи». Это и легионы журналистов, старающихся перещеголять друг друга в умении раскрашивать в яркие словесные цвета ничего не значащие факты и рассматривающие эти факты лишь как поводы для упражнения в чисто вербальной ловкости. И многие другие.

Для этих и им подобных профессионалов язык действительно превратился из средства выражения действительности в единственный предмет их работы, в тот материал, в котором и совершается вся их жизнедеятельность, их «преобразующая» материал работа. Для них «естественна» иллюзия, согласно коей язык и есть «подлинное бытие», за которым и вне которого никакого другого «бытия» нет и быть не может.

На практически необходимых для лиц этих профессий иллюзиях и растут, как грибы, разные философии: «герменевтика», «философия языка», «логическая семантика», «логический позитивизм» и им подобные карикатуры на классическую философию, в лоне которой когда-то действительно развивались диалектические традиции.

Так что тайна возникновения «герменевтики» довольно проста – она раскрывается через элементарный анализ той калечащей людей формы разделения труда, которой человечество обязано зрелому капитализму. Превращая огромную массу людей, занятых в сфере духовного производства, в специалистов, вся жизнь которых протекает в мире знаков, символов и сооружаемых из этих знаков пирамид, а вся работа сводится к преобразованию одних вербальных комплексов в другие вербальные комплексы, эта уродующая форма разделения труда формирует и соответствующую такой жизнедеятельности форму «самосознания».

Продукт работы специалистов этих профессий – системы слов-знаков, знаков-символов, объективный смысл которых остается для самих этих специалистов скрытым и даже просто неинтересным, ибо «зацепление» изготавливаемых вербальных систем с действительностью осуществляют другие искусные специалисты. Работа эта нелегка и требует весьма изощренно разработанной техники и квалификации, а разработка специальной техники работы в мире знаков тоже превращается в предмет особого занятия, в очередную профессию, которая далее в свою очередь тоже постоянно разветвляется.

Так возникает особая «наука», трактующая о правилах обращения с «языком науки» и обучающая этим правилам людей, имеющих дело исключительно с языком науки, а не с самой наукой, не с самой

сутью дела, ибо «сутью дела» занимаются другие... А «суть дела» – это уж монополия «интуиции» и прочих сверхрациональных способностей, необходимых для постижения скрытых и потаенных «значений» и «смыслов».

Со всем этим и связано то обожествление Слова, которое в ходе эволюции буржуазной философии постепенно вытеснило гегелевскую тенденцию к обожествлению Мышления, Объективного духа.

Эта эволюция оставалась и остается в рамках все того же обожествления определенных человеческих способностей, то есть в рамках идеализма. Но благодаря обожествлению эти способности обретают карикатурно-гипертрофированный, уродливо-однобокий образ. Тут богом делается Слово.

И если гегелевский бог-логос обретал образ человека средних лет, читающего с пониманием трактат про «мышление о мышлении», то боги всех разновидностей лингвистических «философий» скроены, скорее, по модели ребенка, читающего книгу по высшей математике и ничего, естественно, в ней не понимающего и не могущего понять. На страницах ее он видит одни знаки, сочетаемые с другими знаками с помощью очередных «логических» знаков-операторов, но смысла и значения, за всем этим стоящего, не видит. Этому учит логический позитивизм.

Или вкладывает в то, что он видит, свой, ребяческий смысл, не имеющий ничего общего с тем значением, которое зримые им знаки имеют в составе подлинной теоретической культуры. При этом думает, что он не вкладывает этот смысл, а выявляет «подлинный», в них скрытый... Тем самым создается иллюзия понимания там, где никакого реального понимания нет. А это уже экзистенциалистская «герменевтика».

Поэтому-то дистанция между последователями Карнапа – Витгенштейна и последователями Мартина Хайдеггера не так уж велика, как может показаться. И те и другие разрабатывают технику работы со Словом на потребу «человека говорящего» (но уже, увы, не «мыслящего»).

Слово (знак, символ, язык) превратилось тут в непрозрачную стену, загородившую от человека объективную реальность природы и истории, вместо того чтобы быть совершенным оптическим инструментом, позволяющим выявлять в природе и в истории такие срезы и аспекты, которые без слова (без языка) рассмотреть нельзя.

В частности, диалектическое движение природы и истории самих по себе и законы этого движения, а не правила «специфического» круговращения вербализованной мысли внутри себя самой, внутри вербальных конструкций, выдаваемых за «подлинное бытие».

Законы подлинно научно, то есть материалистически, истолкованной диалектики как Логики и теории познания современной науки суть отраженные в сознании людей (и, естественно, выраженные «надлежащими словами») всеобщие формы и закономерности развития природы и истории, проверенные на объективность тысячами реальной человеческой практики и потому ставшие схемами развития их реального понимания, осмысления, логическими формами реконструкции действительного, вне и независимо от мышления совершающегося развития действительности, природы и истории. Развития через противоречия, которое только и рождает нечто новое как в жизни, так и в науке.

Но такое понимание диалектики – как логики объективного познания – «понятно» и естественно для тех классов людей, которые преобразуют своими руками неподатливый материал природы, постигая в ходе этого преобразования его собственные свойства и закономерности изменения, и для той науки, которая ясно видит свою генетическую связь с этим реальным процессом и старается понять его закономерности, чтобы сделать руки умнее, чтобы научить их работать с материалом в согласии с его собственной природой, а не вопреки ей.

Потому-то материалистическая диалектика, диалектика в ее действительном понимании, и прививается только на почве определенного исторического движения, соединяющего работу рук с работой головы, – научно просвещенного движения пролетариата, – а на всякой другой почве вырождается. Экзистенциалистская герменевтика – прекрасный тому пример. Изощреннейшая филологическая образованность делается тут средством затуманивания и сокрытия истины под видом ее прояснения и приведения к «открытости»... От гегелевской же диалектики тут сохраняется только ее произвольно перетолкованная «семантика», одна словесная оболочка, без одухотворявшей ее когда-то мысли.

ДИАЛЕКТИКА ИЛИ ЭКЛЕКТИКА?

(Полемиические заметки о маоистском «понимании» и «применении» диалектики)

Полный диагноз заболевания, именуемого маоизмом, – дело не простое. Он не может состоять только в подведении этого явления под ту или другую рубрику – будь то «культ личности» или «казарменно-бюрократическое извращение коммунизма», «прагматизм» или «догматизм», «метафизический способ мышления» или «софистика», «эклeктика» или «дуализм».

Прежде всего требуется тщательный анализ маоизма с точки зрения условий и причин, его порождающих, – как объективных, так и субъективных, – что, разумеется, вовсе не исключает самой жесткой и по существу и по форме его оценки, соответствующей тому вреду, который маоизм наносит мировому коммунистическому движению, морально и политически дискредитируя высокие гуманистические идеалы этого движения и его теории. Мы попытаемся рассмотреть здесь лишь одну из сторон этой большой и сложной проблемы – отношение маоизма к материалистической диалектике.

Стоит хотя бы бегло прочитать философские сочинения Мао Цзэ-дуна, чтобы убедиться в том, что в них при всем желании невозможно обнаружить никакой опоры на вековую марксистскую традицию и на аппарат передовой общественной мысли. Марксистская традиция представлена здесь в виде небольшого числа цитат из классиков марксизма-ленинизма, а аппарат передовой общественной мысли – рядом поговорок, пословиц и притч, известных каждому жителю Китая.

Приходится, разумеется, учитывать, что статьи Мао Цзэ-дуна, о которых идет речь, – «Относительно практики» и «Относительно противоречия»^{xiv}, – представляют собой по существу (и, надо полагать, по первоначальному замыслу) популярно-пропагандистские сочинения, рассчитанные на весьма неподготовленного читателя. И если подходить к ним с соответствующей меркой, то особо серьезных претензий к ним предъявлять не стоит.

Дело, однако, получает совсем иной оборот, когда эти статьи объявляются «высочайшей из вершин» в развитии мировой фило-

софской мысли и рассматриваются как потолок, выше которого философская мысль отныне уже не имеет права подниматься, когда их начинают искусственно превращать в эталон, в идеал и предел развития «марксистского диалектического мышления».

Следующий ниже абзац принадлежит, несомненно, к образцам творчества Мао Цзэ-дуна и представляет собою то новое, что он вносит в теорию диалектики: «Почему яйцо может превратиться в цыпленка, а камень превратиться в цыпленка не может? Почему между войной и миром существует взаимосвязь, а между войной и камнем такой взаимосвязи нет? Почему человек может родить только человека, а не что-нибудь другое?»

В самом деле – почему? Это острейшая и сложнейшая проблема, которая любого поставит в тупик, только не Мао Цзэ-дуна. Он решает ее двумя фразами: «Дело здесь не в чем ином, как в том, что единство противоположностей возможно лишь в определенных, необходимых условиях»¹.

Теперь вам ясно, почему яйцо может превратиться в цыпленка, а камень превратиться в цыпленка не может? Теперь вам ясна эвристическая сила «диалектики» как метода решения сложнейших проблем современности? Усвоить эту «диалектику», по Мао, нетрудно. Схема ее несложна. Вот она: «Единство противоположностей возможно лишь в определенных, необходимых условиях» (для пущей убедительности эта фраза повторяется в несколько видоизмененной форме: «Без определенных, необходимых условий не может быть никакого единства»). Следовательно, «человек может родить только человека, а не что-нибудь другое», а между камнем и человеком «никакого» единства нет и быть не может, обезьяна может родить только обезьяну, а не что-нибудь другое, и т.д. и т.п. От кого родился первый человек – это уже вопрос другой, не имеющий отношения к этой «диалектике».

В мышлении Мао и его ортодоксальных последователей можно без труда обнаружить множество таких «больших скачков» от предельно общего положения к частному случаю. Искусство совершать подобные «большие скачки», не утруждая себя ни исследованием частных случаев, ни заботой о последовательности перепрыгивания от общей фразы к специальной проблеме рождения цыпленка

¹ Мао Цзэ-дун. Избр. произв.: в 4 т. М.: Иностран. лит., 1953. Т. 2. С. 457–458.

из яйца, – это характернейший для данной школы прием. Тут не требуется даже той элементарной логики, к которой обязывает старинная схема умозаключения по модусу «Барбара».

Может быть, мы придираемся к случайному, действительно смехотворному с точки зрения и диалектики и формальной логики пересказыванию мыслей Мао? К сожалению, нет.

Разве не та же самая «логика» действует в ходе «теоретического обоснования» любой политической акции маоизма? Та же самая схема. Например, надо доказать тезис о необходимости раскола международного коммунистического движения. Схема доказательства такова: любой процесс в природе, обществе и мышлении развивается путем «раздвоения единого»^{xv}. Без раздвоения единого не осуществляется ни один процесс. Следовательно, надо «раздваивать» и единство международного коммунистического движения, усматривая в том торжество диалектики.

Было бы кощунством опровергать приведенную выше «диалектику» путем сличения с образцами подлинной диалектики. Это было бы по меньшей мере проявлением неуважения к последней.

Однако к некоторым сопоставлениям все-таки приходится прибегнуть. Рассказывая о преимуществах «диалектики» по сравнению с философской мыслью «домарксистского периода», сам Мао Цзэдун и его ученики не жалеют черной краски для изображения «метафизического образа мышления» материалистов XVII и XVIII столетий. Материалисты этих столетий в их изображении выглядят такими неумными, что любой цзаофань^{xvi}, прочитав о них в трудах Мао, сразу же начинает чувствовать себя мыслителем на голову выше Спинозы, Плеханова и прочих «импортированных из Европы пугаников».

Так, в учебнике «Диалектический материализм», изданном в Пекине для кадров «высшей квалификации» (как поясняется на первой странице)^{xvii}, мы читаем: «Домарксовские материалисты XVII–XVIII веков приписывали материи всеобщую одушевленность, впадали в гилозоизм. Ту же ошибку допустил и Плеханов, утверждавший, что и камень обладает мышлением».

Дыма, как известно, без огня не бывает. Дым мы понюхали. А огонь состоит в том, что Плеханов действительно высоко оценивал, в частности, позицию материалиста Дени Дидро, который защищал материализм в споре с идеалистически настроенным математиком Даламбером:

«Даламбер. ...Ведь если та чувствительность, которой вы наделяете материю, является общим и существенным свойством ее, то нужно предположить, что и камень чувствует?»

Дидро. Почему нет?..

– [Что делаете вы, когда едите? Вы устраняете препятствия, мешающие появлению в продуктах деятельной чувствительности их.] Вы ассимилируете продукты, делаете из них тело, одушевляете их, делаете их чувствительными, и то, что вы продельваете с продуктами, я сделаю, когда угодно, с мрамором² – с тем самым «камнем», который, согласно диалектике Мао Цзэ-дуна, не может превратиться даже в цыпленка. Вот что хочет сказать своим «почему нет?» Спинозист Дидро^{xviii}.

Это самое «почему нет?» и дало, как видно, повод авторам пекинского учебника обвинить и Спинозу, и Дидро, и Плеханова в инфантильном грехе гилозоизма. Дальше они и читать не стали, тем более не стали вникать в суть спора.

Предоставляем читателю судить, где больше настоящей диалектики – в позиции Спинозы и Дидро или же в рассуждениях Мао и его учеников, которые спустя двести лет повторили против этой позиции аргумент Даламбера, то есть заняли в споре между материалистом и идеалистом... сторону идеалиста.

Интерпретируя, таким образом, действительную историю диалектического мышления, маоцзедунисты действуют отнюдь не без корысти, рожденной желанием во что бы то ни стало изобразить стиль мышления Мао Цзэ-дуна в качестве вершины развития мировой культуры марксистского мышления. Целью такой тактики, – разумеется, прямо не высказываемой, – остается одно: создать для высказываний Мао такой фон, на котором любая банальность, сказанная «великим кормчим», казалась бы глубочайшим откровением. Надо полагать, и сам Мао под воздействием опьяняющего славословия чувствует себя величайшим мудрецом, сочиняя философские рекомендации вроде следующей: «Вследствие того, что особенное связано со всеобщим, вследствие того, что каждому явлению внутренне присуще не только то, что является в противоречии особенным, но и то, что является в нем всеобщим, всеобщее существует в особенном. Поэтому при изучении определенного явления необходимо вскрыть обе эти стороны и их взаимную связь, вскрыть то осо-

² *Дидро Д.* Соч.: в 10 т. М.; Л.: Academia, 1935. Т. 1. С. 367, 369.

бенное и то всеобщее, что внутренне присуще данному явлению, и взаимную связь между ними, вскрыть взаимную связь данного явления со многими другими явлениями вне его»³, и т.д. и т.п.

Конечно же, принять эти рассуждения, удручающие бедностью лексикона, назойливым повторением одних и тех же слов и самодовольно-назидательным тоном, за «лучшее и гениальнейшее изложение» диалектики может только очень нетребовательный читатель.

Логику, согласно которой ни одно явление не может быть понято вне связи, ибо любое явление может быть понято только в связи, Мао усвоил прочно. Она имеет то преимущество, что абсолютно непроверяема, так как включает в себя одни лишь «абсолютные истины» – истины, которые можно заучивать наизусть, чтобы потом благоговейно цитировать и декламировать, сольно или хором. Из таких «абсолютных истин» и состоит весь теоретический багаж «диалектики» Мао, превращенной в эталон и потолок мудрости его усердными адептами. «Применение» же понимаемой так диалектики к жизни состоит всего-навсего в том, что «диалектические формулы» цитируются и декламируются по всякому поводу и без повода – и во время плавания в бассейне, и в торговле арбузами, и для обоснования хулиганских выходок цзаофаней и т.д.

В таком употреблении диалектика превращается просто в прием политической демагогии – в «язык» этой демагогии, рассчитанной на людей, испытывающих уважение к языку марксистско-ленинской науки. В этом и заключается главная черта маоистского извращения диалектики, а именно в том, что произвольные, никакого обоснования не имеющие политические акции Мао проштемпелеваются педантически точно цитируемыми положениями классиков материалистической философии: раскольническая политика в международном коммунистическом движении – тезисом о «раздвоении единого», хунвейбинские бесчинства – тезисом о «претворении идеи в жизнь», о «превращении идеального в реальное» и т.д. и т.п.

Такое обращение с диалектикой, напоминающее подчас неостроумный анекдот, способно доставить очень веселые минуты врагам марксистско-ленинской философии, которые извлекают из этого спектакля немалую для себя пользу. Это было бы действительно смешно, если бы не наносило репутации материалистической философии такого огромного ущерба, какой не в силах был бы нанести ей самый злобный и ядовитый недоброжелатель.

³ Мао Цзэ-дун. Избр. произв. Т. 2. С. 438.

Именно это обстоятельство и вынуждает каждого марксиста серьезно задуматься над существом дела, чтобы провести ясную и четкую границу между подлинной материалистической диалектикой и тем способом мышления, который практикуют маоисты.

Было бы не только бесплодной, но, хуже того, мимо цели бющей затеей прочерчивать эту границу путем сличения теоретических формул материалистической диалектики с их переводами на китайский язык, то есть отыскивать в сочинениях Мао Цзэ-дуна и его теоретических оруженосцев «искажения» и «извращения» тех или иных общепринятых среди марксистов положений. В этом смысле – в плане фразеологии – маоисты стараются быть непогрешимыми ортодоксами. Конечно, они и тут допускают всяческие неточности, иногда даже довольно грубоватые. Но обращать внимание на эти частные неточности и затем завязнуть в схоластических пререканиях по поводу этих неточностей – значит только оказывать маоистам услугу, отвлекая внимание от главного перекоса в их мышлении.

А главный перекося заключается именно в том, что они превращают в мертвечину, в ритуально-религиозные догмы как раз такие положения диалектики, которые сами по себе совершенно справедливы и ни у кого не вызывают сомнений. Тем больше поднимается шума из-за буквы, из-за иероглифического начертания общих и крайне абстрактных положений философии, чем нелепее и произвольнее те конкретно-политические акции, которые «философски обосновываются» с помощью сих общих положений.

В этом смысле достаточно наглядным и поучительным примером может служить очень шумная и очень длительная дискуссия вокруг «ядра диалектики» – вокруг понимания проблемы противоречия, вокруг проблемы единства и борьбы противоположностей, разгоревшаяся (а вернее, искусственно спровоцированная по указанию Мао) как раз тогда, когда ему понадобилось «философское обоснование» раскольнической политики в рядах международного рабочего движения, открыто антисоветской линии.

По своему теоретическому содержанию эта дискуссия столь живо напоминает знаменитый спор между «остроконечниками» и «тупоконечниками», что достаточно просто изложить ее ход, ничего не прибавляя и ничего не убавляя, чтобы это печальное сходство стало очевидным для мало-мальски здравомыслящего человека. Столь же очевидным станет и прямой политический смысл – точнее, умысел, с каким подобные дискуссии и затеваются.

Как же начинаются и как протекают такие дискуссии? А вот как. Написали два рядовых философа довольно стандартную популярную статью о «единстве и борьбе противоположностей» и напечатали ее в газете «Гуанминь жибао».

В статье этой наглядно и популярно – в стиле сочинений Мао Цзэ-дуна и с множеством цитат из «самого-самого-самого» – разъяснялось, что все вещи и явления на небе и на земле заключают в себе «противоречия», «противоположности в единстве», и что по-сему надлежит эти противоположности, связанные в одно, выявить методом «раздвоения единого», чтобы понять как каждую из них порознь, так и связь их между собою; авторы рассказывали, зачем и почему надо «изучать конкретно их (вещей и явлений) противоположные стороны, их внутренние противоречия», обучаясь этому искусству у Мао Цзэ-дуна, читая и перечитывая его сочинения. Только в «примерах», подтверждающих справедливость «идей Мао Цзэ-дуна», авторы статьи могли позволить себе удовольствие творчества. Какая дискуссия, казалось бы, может начаться с такой благонамеренной статьи?

И все-таки она началась. Началась, как всегда, с малого. В той же газете некоторое время спустя напечатал свою статью другой рядовой философ-популяризатор по имени Сян Цин. Свою контрстатью он озаглавил полемически остро: «Связь двух в одном не есть диалектика!».

В ней он столь же популярно и, естественно, в тоне и стиле той же самой статьи «Относительно противоречия» разъясняет, что «раздвоение единого есть всеобщий закон объективного мира, а не только закон познания»^{xix}, и что поэтому «концепция единения двух начал, проповедуемая Ай Хэн-у и Линь Цинь-шанем», в корне противоречит «марксистско-ленинской диалектике», «проповедует метафизику», извращает политическую линию КПК и льет воду на мельницу американского империализма и советского ревизионизма...

Тут же был организован ряд откликов на возникшую дискуссию. Но отклики эти получились почему-то вялыми: китайские философы, как видно, не поняли сначала, чего от них хотят, и никак не могли осознать всей глубины и принципиального значения вдруг обозначившегося разногласия. Огонь дискуссии явно имел тенденцию гаснуть, ибо в чисто теоретическом аспекте никакого серьезного расхождения действительно не было. И тогда в сырые поленья сверху плеснули керосином.

Крамольную статью Ай Хэн-у и Линь Цинь-шаня перепечатали на страницах «Жэньминь жибао» (этой чести она в противном случае никогда бы, вероятно, не удостоилась). А на следующий же день редакция журнала «Хунци» созвала экстренное совещание философов с участием кадровых работников ВПШ с целью придать делу нужную остроту и накал. Сразу же разгорелись страсти, и огонь дискуссии стал угрожающим.

И тогда сделалось ясно, для кого разводят костер, кого хотят поджарить на огне. Это был Ян Сянь-чжень – человек, который не имел абсолютно никакого отношения к возникшей дискуссии. Старый член партии, член ЦК КПК и проректор ВПШ, он, судя по тому, что о нем стали говорить и писать, был повинен в принадлежности к «черной банде», «стоящей у власти» и «идущей по капиталистическому пути».

В его старых философских сочинениях было обнаружено, что он тоже, как и Ай Хэн-у и Линь Цинь-шань (и, как все они – вслед за Мао Цзэ-дуном, – о чем в данном случае, естественно, не упоминали), употреблял сакраментальную формулу о «связи двух в одном», а положение о «раздвоении единого» толковал главным образом как закон познания, хотя, разумеется, и не отрицал никогда, что этот закон познания есть отражение аналогичного закона развития природы и общества. И тогда всем стало ясно, что формула «связь двух в одном» – это не просто философское положение, а опознавательный знак ложной, метафизической, идеалистической, ревизионистской и контрреволюционной партии в философии и в политике, возглавляемой Ян Сянь-чженем. А тот факт, что тот же Ян Сянь-чжень наряду с утверждением тезиса о «связи двух в одном» говорил и писал также о «раздвоении единого», так это якобы только ловкая маскировка...

А дальше уже нетрудно представить, какой характер обрела эта «философская» дискуссия, куда и по каким рельсам она покати-лась...

И очень старательно в голову читателя вбивалась мысль, что вся эта шумиха спровоцирована-де самим Ян Сянь-чженем, «тайно инспирирована им самим», и хоть он в дискуссию никогда не вмешивался (в чем лишний раз проявляется его коварство), подлинным зачинщиком ее является именно он. За это он и должен нести всю ответственность. «Извольте отвечать!»

«Термин “раздвоение единого” чрезвычайно точно, ярко и в общедоступной форме выражает ядро диалектики, а “единение двух в одном” Ян Сянь-чжэня от начала до конца представляет собой систематизированную метафизику»⁴.

Что из того, что Ян Сянь-чжэнь переписал эту фразу из работы «самого-самого-самого»?

«Мы, китайцы, часто говорим: “Противоположны, а друг друга порождают”. Это значит, что между противоположностями существует единство. В этих словах заключена диалектика, они идут вразрез с метафизикой. “Противоположны” означает, что противоположности исключают друг друга или противоборствуют; “друг друга порождают” означает, что в определенных условиях противоположности взаимно связаны и приходят в единство»⁵.

Мао Цзэ-дуну можно, а Ян Сянь-чжэню нельзя. Одна и та же фраза у Мао Цзэ-дуна означает диалектику, а у Ян Сянь-чжэня – метафизику. Оказывается, важно не то, что говорят. Важно, кто и зачем говорит.

Логика «углубления» дискуссии очень проста. Выступает со статьей, популяризирующей и без того сверхпопулярные статьи Мао, какой-нибудь философ *А*. Поскольку он не просто переписывает статью Мао от слова до слова, а старается пересказать ее отчасти «своими словами», постольку сразу же находится философ *Б*, который тщательно отмечает возникшие в силу этого «различия». Но поскольку «в каждом различии уже заключено противоречие» (Мао Цзэ-дун), постольку нет ничего более легкого, как уличить неосторожного философа *А* в пропаганде положений, «противоречащих» гениальным идеям Мао Цзэ-дуна. Тут же находится философ *В*, который констатирует, что *Б* критиковал *А* «недостаточно глубоко» и за этот грех он должен подвергнуться самой строгой критике и получить самое строгое взыскание. А в это самое время философ *Г* тщательно изучает сочинения *В* и с радостью обнаруживает, что тот, в свою очередь, нечист и тоже повинен в попытке говорить «своими словами», а посему и неспособен «до конца раскрыть заблуждения *Б*», в силу чего его критическая статья против *А* только способствует

⁴ Хунци. 1964. № 16

⁵ Мао Цзэ-дун. Избр. произв. Т. 2. С. 460–461.

сохранению «самой глубокой и самой вредной сути его концепции»...^{xx}

Таким образом, граница между абсолютной истиной и столь же абсолютной ересью постепенно отодвигается все дальше и дальше вниз по алфавиту, пока по сю сторону черты не останется единственное *Я – Я* «самого-самого-самого», – а все остальные буквы не окажутся «по ту сторону» черты – в категории ревизионистов, взгляды которых «различаются» от эталонных писаний *Я* и, стало быть, им «противоречат».

Вся эта «исследовательская» работа имеет целью доказать, что никто в мире не понимает и не может понимать диалектику, кроме Мао Цзэ-дуна, и потому все философы – если они не хотят впасть в грех ревизионизма – должны попросту, лукаво не мудрствуя, декламировать наизусть слова «великого кормчего», не изменяя в них ни запятой, ни интонации. Само собой понятно, что философ, отвечающий подобным критериям, похож гораздо больше на граммофон, чем на живого человека, наделенного собственным разумом.

Пропагандистская же цель нами описанной дискуссии тоже недвусмысленно прозрачна. Цель ее, конечно, не в разъяснении закона единства и борьбы противоположностей. Цель одна – организовать трескучие словопрения с тем, чтобы в мозгах у всех и каждого засело и четко отпечаталось, что «раздвоение единого» есть абсолютная, все сразу и разом объясняющая истина, никакому обсуждению и осмыслению не подлежащая, а все остальное – ненужный шум, словесный сор, под грудой которого злодеи-ревизионисты хотели бы похоронить самое-самое-самое главное в диалектике – ее «ядро».

Естественно, что «диалектика» в таком понимании превращается в нечто вроде топора, который только на то и годен, чтобы одним ударом раскалывать («раздваивать») все, что под него попадет. Международное рабочее движение? Раскалывай! Фронт борьбы против империалистической агрессии во Вьетнаме? Раздваивай и его. Раздваивай и разъединяй все, что заключает в своем составе хотя бы крохотное «различие», доводи это «различие» до «противоречия», а «противоречие» – до «антагонизма». Пополом, пополом, а каждую половинку еще раз пополом: знай половинь, пока от мироздания не останутся одни щепки: то-то будет яркий костер для мировой революции!

Вот и вся премудрость диалектики по-маоистски. Иной «нержавеющему винтику Мао Цзэ-дуна» и не требуется. Все остальное –

ржавчина, злокозненные выдумки ревизионистов... Именно таков теоретический итог описанной нами дискуссии.

В свете политических событий, разыгравшихся в Китае вскоре после «теоретического» избиения, маоцзедунистская версия «диалектики» выступает во всей ее грубой примитивности. Это «философия», низведенная до уровня сознания хулигана-цаофаня, то есть изложенная и интерпретированная применительно к этому крайне невысокому уровню культуры ума.

Фраза-формула о «раздвоении единого» полюбилась маоцзедунистам настолько, что положение «связь двух в одном» кажется им уже оголтелым ревизионизмом, и философов, которые ранее имели неосторожность говорить и писать об «отождествлении», о «соединении противоположностей», теперь оплевывают и принуждают к самооплевыванию (эта процедура почему-то называется еще «критикой» и «самокритикой»).

Громкие декламации о благах «раздвоения» выгодны маоистам, когда речь идет о международном коммунистическом движении, о разногласиях и противоречиях в его рядах. И против этого спорить, естественно, не приходится. Они действительно очень выгодны. Вопрос только – для кого?

Общие формулы диалектики – на то они и общие формулы – на этот счет молчат. И только по своему произволу Мао решает, какую именно из абстрактно-общих формул в данном случае вспомнить и «применить», то есть просто-напросто навесить, как ярлык, на факт, на событие, на очередную политическую затею. Кажется «самому-самому-самому», что именно в данном случае уместно и выгодно декламировать про «раздвоение», и это декламируют. Кажется ему, что в другом случае это невыгодно, – декламируют прямо противоположную формулу. Хорошенькая диалектика! Скорее этот способ мышления следует назвать его собственным именем – двоемыслием.

И в интересах подлинного марксизма-ленинизма и подлинного пролетарского интернационализма маоистский метод мышления следует и впредь обозначать этим именем, чтобы не пачкать хорошего слова «диалектика».

Диалектическая терминология становится тут всего-навсего жаргоном, который используется для выражения узконационалистического и узкогруппового эгоизма, абсолютно некритичного по отно-

шению к самому себе, а потому и препятствующего объективному рассмотрению действительности. О какой же диалектике в этом случае вообще может идти речь? Конечно, «язык диалектики» – подлинной диалектики, опирающейся на тысячелетние традиции философского мышления Зенона и Аристотеля, Декарта и Спинозы, Канта и Гегеля, Маркса и Ленина, – плохо приспособлен для такого использования, поэтому то и дело возникают всякие неувязки и несогласованности, причиняющие много ужасных хлопот блукстителям «чистоты» (то бишь стерильности) теоретической мысли.

Этим и объясняется тот смешноватый педантизм, с которым китайские профессионалы-эклектики вынуждены относиться к букве, к словесно-формальному аспекту мышления, то есть к чисто иероглифической стороне дела.

Так, долгие годы на страницах десятков журналов и газет китайские философы вынуждены были вести нескончаемый и, по существу, совершенно беспредметный спор о так называемом тождестве мышления и бытия. Спор сводился к следующему: дозволено или не дозволено марксисту употреблять это выражение в том смысле, в каком его употреблял Фридрих Энгельс, то есть в качестве формулы, выражающей положительное решение «второй стороны основного вопроса философии»?

По существу дела, никакого спора тут, естественно, не было и быть не могло. Обе стороны исходили из того, что материя первична, а мышление вторично, что сознание есть высшая форма отражения бытия, что внешний мир познаваем и т.д. и т.п. Спор шел единственно о допустимости или недопустимости рисования иероглифа, эквивалентного русскому слову «тождество» и латинскому «идентичность» там, где речь идет о согласии, о соответствии, о совпадении знания с вещами. Философы дрались между собой с такой яростью, будто на свете уже не оставалось никаких более серьезных и актуальных проблем.

Неизвестно, как долго длилась бы эта увлекательная дискуссия, если бы в один прекрасный день над полем битвы не взошло «красное солнышко» гения Мао Цзэ-дуна. Была опубликована его очередная популярная статья о превращении «материального» в «идеальное» и обратно, где, рассуждая о диалектическом превращении этих «противоположностей», Мао Цзэ-дун собственной рукой начертил иероглиф «тождество».

И дискуссия сразу же прекратилась. Стало ясно, что о «диалектическом тождестве» идеального и реального, то бишь мышления и бытия, впредь говорить не только позволяется, но и вменяется в обязанность. С этого дня про «тождество» мышления и бытия стали говорить и писать все, и не только в сочинениях на тему о познаваемости мира, но и по всякому другому поводу, и прежде всего по поводу начавшейся кампании по «претворению идей Мао Цзэ-дуна в жизнь», для доказательства мудрости мышления Мао Цзэ-дуна, которое всегда безошибочно и вполне «тождественно» бытию.

И больше всего стали шуметь о «тождестве», то бишь о «превращении идей в реальность», когда началось безумие «культурной революции».

Вся эта шумиха имела ту же самую цель, что и шумиха вокруг тезиса о «раздвоении единого». Этим создавалось впечатление, будто Мао и его сподвижники в области философии трогательнейшим образом пекутся о «чистоте» общетеоретического понимания, об абсолютной точности и единообразии понимания формул «диалектики», о неукоснительном следовании этим формулам и о пресечении малейших отклонений от буквы.

Итак, что же такое субъективно-эклектическая диалектика маоизма?

По существу, это довольно ограниченный набор фраз, воспроизводящих соответствующие положения действительной диалектики. Это умерщвленная философия, используемая в действительности лишь как фразеология, лишь как «язык» для выражения совсем не диалектической мысли, для словесного оформления произвольных, под давлением ближайших обстоятельств совершаемых политических акций. При всем желании ничего другого в составе маоистского мышления обнаружить невозможно.

Общие положения диалектики цитируются и декламируются совершенно точно и каждый раз невпопад. Они просто прикладываются, как простые обороты речи, к тем затеям Мао, которые придумываются совершенно независимо от диалектики, от марксистско-ленинской теории, от сколь-нибудь конкретного теоретического анализа современной действительности и ее реальных противоречий.

Подлинная материалистическая диалектика – это прежде всего метод объективно-научного, революционно-критического исследо-

вания как действительности, так и тех теоретических понятий, с помощью которых действительность отражается в сознании.

В сознании же маоистов «работает» совсем другая логика. К ее «понятиям», которыми оперирует их мышление, теоретики маоцзэ-дунистского толка не проявляют ни малейшей критичности. «Критике» (точнее, оплевыванию) они умеют подвергать только инакомыслящих. Но мышление, некритичное по отношению к самому себе, органически неспособно быть диалектичным и по отношению к окружающему миру, ибо самовлюбленность неизбежно приводит к тому, что пораженный ею человек во всем окружающем мире видит только самого себя, отражение собственной своей физиономии. Он все мерит своей ограниченной меркой. Весь мир превращается для него в зеркало, отражающее его собственное лицо, на которое он и любит себя самозабвенно, как Нарцисс. А все то, что непохоже на его собственную физиономию, на его собственное ограниченное мышление, он сразу же расценивает как злостное искажение этого «прекрасного прообраза», как «ревизионизм».

Смотреть на весь окружающий мир «только как на объект своей деятельности», не признавая за ним никаких прав на собственную диалектику, никаких прав на саморазвитие, а себя расценивать как единственно правомочного «субъекта революционной деятельности» – значит оказаться во власти очень опасной и коварной иллюзии. Эта иллюзия свойственна, как показал давно Карл Маркс, профессиональным бюрократам. Бюрократическое мышление действительно несовместимо с диалектикой, как гений со злодейством, как религиозный культ в любом его варианте – в том числе и в светском – с подлинно пролетарской революцией.

Материалистическая философия, со своей стороны, абсолютно несовместима с богом, с культом, а потому и с мышлением жрецов культа, какое бы имя ни носило его верховное божество. Она этот культ или разрушает, или же сама гибнет, вырождаясь в метод апологетики всех тех глупостей и сумасбродства, с которыми любой культ связан органически, неразрывно в силу самой природы этого явления.

Стараниями клики Мао Цзэ-дуна диалектика как раз и превращена в карикатуру, в софистику двоемыслия. А дальше уже начинается прямой фарс, когда диалектические положения цитируются вкривь и вкось, когда их начинают «применять» и к проблеме затоварива-

ния арбузов, и к парикмахерскому делу, и к лечению глухонемых, и к использованию противозачаточных средств, и ко всему остальному.

Тут трагедия превращается уже в очень несмешную комедию.

О теоретическом содержании «диалектики» маоизма вряд ли стоит далее распространяться.

Разобранные нами «философские» споры давно отошли на задний план. Они сделали свое дело. После них началось «претворение идей в жизнь», которое вылилось в трагедию китайского народа, получившую название «великой пролетарской культурной революции».

Приложение

*[Из черновых набросков,
следует после цитаты из «Разговора Даламбера с Дидро»]*

Вот этот-то спор между математиком Даламбером (полагавшим, что ни ощущение, ни, тем более, мышление не могут принадлежать «грубой материи» – той самой материи, из которой состоят все тела, включая и камни, и человека, – а являются проявлениями особой, бестелесной и непротяженной духовной субстанции), и «спинозистом», то бишь материалистом, Дени Дидро, считавшим и ощущение и мышление свойством материи – той самой материи, из которой состоят, в частности, и камни, – и послужил, по-видимому, поводом для упрека спинозиста Дидро в «гилозоизме».

Да, ответил Дидро стороннику тезиса о «нематериальности» души, «и камень чувствует». И вы сами это можете проверить. Разотрите кусок мрамора в порошок, смешайте его с черноземом, вырастите на этой смеси горох и капусту, сварите из гороха и капусты похлебку, съешьте эту похлебку – и вы превратите материю камня в материю своего тела, и эта материя будет не только чувствовать, а и решать математические задачи...

Остроумный ответ остроумного человека, который не перестает быть материалистом оттого, что предпочитает выражать свои мысли в парадоксальной форме, озадачивающей педанта.

«Вы ассимилируете продукты, делаете из них тело, одушевляете их, делаете их чувствительными, и то, что вы проделываете с продуктами, я проделаю, когда угодно, с мрамором». С тем самым «камнем».

Остроумный Дидро хорошо понимал, что камень – в известных, разумеется, и «необходимых» условиях – может превращаться в чувствующее и мыслящее тело человека. Он это понимал и не изучая Мао Цзэ-дуна.

Лишенные чувства юмора авторы пекинского учебника обозвали его за это дурачком, расценили его ум ниже интеллекта цзаофаня, приплюсовав сюда же и Плеханова, который действительно находил ответ Дидро Даламберу глубоким, верным по существу и остроумным...

Предоставляем читателю судить, где больше настоящей диалектики – в позиции Спинозы, Дидро и Плеханова в отношении «единства» между камнем и мыслящим мозгом человека или же в рассуждениях Мао Цзэ-дуна и его учеников, согласно которым тут «никакого единства нет»...

Маоцзэдунисты, по-видимому, не видят никакой связи между позицией «спинозиста» Дидро – и позицией Ленина, который именно в связи с оценкой взглядов этого знаменитого «спинозиста» высказал предположение о том, что свойство отражения «присуще всей материи» и что ощущение с мышлением суть высшие формы развития этого всеобщего свойства...

А не видят они этой связи – как, впрочем, и многих других – по той причине, что предпочитают смотреть на всех великих мыслителей прошлого свысока, и потому не считают за нужное даже просто их читать. Зачем их читать – метафизиков и идеалистов, – когда имеются труды такого выдающегося диалектика-материалиста, как Мао Цзэ-дун, давно превзошедшего в искусстве диалектико-материалистического мышления всех своих предшественников и учителей?

Обвинение [в гилозоизме], превращающее Г.В. Плеханова в наивного глупца, обнаруживает, во-первых, то очевидное обстоятельство, что философских работ Плеханова обвинители никогда не читали, ибо инкриминируемого ему «утверждения» там найти нельзя. Во-вторых, столь же ясно, что и позиции великих французских материалистов известны им также понаслышке, усвоены из вторых рук, и именно – из тех посредственных брошюрок 30–40-х годов, в которых и по их адресу, и по адресу Плеханова формулировались аналогичные обвинения. В-третьих, приведенная тирада позволяет установить, что обличители «ошибок Плеханова» вообще не пред-

ставляют себе существа той философской проблемы, в связи с которой пресловутый камень когда-то действительно был упомянут.

Факты же таковы. По свидетельству П. Лепешинского, Плеханов как-то в личном разговоре воспроизвел слова Д. Дидро, сказанные великим материалистом в его известном споре с Даламбером.

«Даламбер. Вы не миритесь с мыслью о существовании двух различных субстанций.

Дидро. Я не скрываю этого»⁶.

«Даламбер. Но какое мне дело до всего этого? Пусть будет то, что будет! Я хочу спать. Добрый вечер!»⁷

В лице человека мыслит та же самая материя, которая существует также и в виде камня, а не особая «мыслящая субстанция», – ничего другого и не говорит своим «почему нет?» Дидро, тем более – Плеханов. Остроумный ответ остроумного человека, который не перестает быть глубоко верным оттого, что высказан в парадоксальной (в глазах дуалиста-картезианца) форме. Авторы же маоистского учебника, не потрудившись разобраться в сути дела, сходу заняли в споре Дидро с Даламбером сторону дуалиста, повторив в адрес Плеханова кажущийся дуалисту неотразимым упрек...

Дело, однако, не только и не столько в элементарной историко-философской малограмотности авторов процитированного учебника. Дело в том, что такое, высокомерно-невежественное отношение к крупнейшим представителям материалистической традиции в философии внушается «кадрам высшей квалификации» не без умысла. Умысел этот совершенно прозрачен – вымазать всех выдающихся мыслителей прошлого сплошной черной краской. Иначе было бы мудрено изобразить философские сочинения Мао Цзэ-дуна в качестве «сияющей вершины» развития мировой философской культуры, возвести каждую высказанную им банальность в ранг глубочайшего философского откровения, а «красную книжечку» объявить квинтэссенцией теоретического разума всего человечества, избавляющей от необходимости читать и изучать что-либо иное.

Между тем элементарный анализ этих сочинений как по существу развиваемых в них идей, так и по характерной для них стили-

⁶ Дидро Д. Соч. Т. 1. С. 375

⁷ Там же. С. 382.

стике бесспорно показывает, что никакого развития подлинные традиции мышления Маркса, Энгельса и Ленина в них не получили и не получают и что марксистско-ленинскую теорию Мао Цзэ-дун усвоил не по первоисточникам, а воспринял ее сквозь фильтры той интерпретации, которую она получила в философских работах Сталина и его комментаторов, старательно имитировавших в свое время характерный язык и стиль четвертой главы «Краткого курса», вплоть до специфичного для этой популярной работы строения фраз и оборотов речи. Это очень немаловажное обстоятельство, и Мао Цзэ-дун совсем не случайно рекламирует себя как прямого продолжателя традиции, обозначаемой именами «Маркса – Энгельса – Ленина и Сталина». Сталин действительно оказался посредующим звеном между ним и подлинной марксистско-ленинской традицией, что и определило во многом особенности его мышления, а тем самым – и его философских сочинений.

Прямо от Маркса и Ленина пути к маоизму нет, и сам Мао Цзэ-дун это обстоятельство прекрасно сознает, чем и объясняется его упрямая оппозиция решениям XX съезда КПСС, в которых категорически осуждены антиленинские тенденции в деятельности Сталина. С критикой культа личности Сталина Мао Цзэ-дун, естественно, согласиться не может, ибо во всех отношениях – и в теории и в практике – является учеником и преемником Сталина, и никак не Маркса, Энгельса и Ленина, которых он всерьез не изучал никогда и, как показывают его труды, хорошенько не знает.

Это обстоятельство особенно отчетливо сказывается на его понимании философии, на понимании «материалистической диалектики», которую он усваивал явно не по первоисточникам, а по ее облегченным и не во всем точным изложениям.

«Материалистическая диалектика» окончательно превращается под пером Мао Цзэ-дуна в небогатый набор аксиом, «требований», схем-предписаний, коим неукоснительно обязано следовать мышление. Но в такой интерпретации даже самые верные формулы превращаются в мертвые шаблоны, скорее сковывающие мышление, чем вооружающие его способностью свободной ориентации в фактическом материале.

Мао Цзэ-дун – подлинный классик так понимаемой диалектики. Своих непосредственных теоретических источников он не скрывает:

«Этот сталинский анализ является для нас образцом познания специфического и всеобщего в противоречиях и взаимной связи между тем и другим»⁸.

Педантически-поучающий стиль, в котором пишет свои сочинения по философии Мао Цзэ-дун, тоже не является его изобретением. Это – знакомый всем стиль плохоньких популярных брошюр, старательно копировавших и свое время известный канон:

«Поэтому диалектический метод считает, что ни одно явление в природе не может быть понято, если взять его в изолированном виде, вне связи с окружающими явлениями, ибо любое явление... может быть понято и обосновано, если оно рассматривается в его неразрывной связи с окружающими явлениями, в его обусловленности от окружающих его явлений»^{xxi}.

Ни одно явление не может быть понято вне связи, ибо любое явление может быть понято лишь в связи. Попробуйте против этого спорить, попробуйте это опровергать. Лучше и не пытайтесь. Вы наверняка будете обречены на поражение, и автор процитированных строк лишний раз продемонстрирует непобедимость и победоносность своего способа мышления.

А главное состоит в том, что умерщвляются, превращаются в догму, в неподвижный канон говорения, именно такие положения диалектики, которые в общем своем виде совершенно верны. И в этом своем формализованном до предела виде они превращаются из форм развития живой мысли в обороты речи, используемые в качестве заклинаний, гипнотизирующих наивных людей.

Канонизированная «диалектика» – как и все канонизированное – ложится косной гранитной глыбой на пути мышления, на пути прогресса, на пути подлинной революции, а практическое применение такой псевдодиалектики обязательно – рано или поздно – приводит к трагическим поражениям тех отрядов революции, которые рискнули руководствоваться ее рекомендациями.

⁸ Мао Цзэ-дун. Избр. произв. Т. 2. С. 439.

М. Алтайский, Э. Ильенков

ФАЛЬСИФИКАЦИЯ МАРКСИСТСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ В УГОДУ МАОИСТСКОЙ ПОЛИТИКЕ

Как подчеркнул XXIV съезд КПСС, борьба против всех разновидностей оппортунизма и антикоммунизма является важной задачей работников идеологического фронта, всех коммунистов. В этой связи возрастает значение критики противоречащей марксизму-ленинизму платформы китайских руководителей, их антисоветских, антисоциалистических взглядов, разоблачения выдвигаемых маоистами теоретических «обоснований» своего авантюристического политического курса.

Одна из характерных особенностей маоизма – стремление прикрыть несовместимую с коммунистическим мировоззрением эклектическую смесь различных идей и политических догм авторитетом марксизма-ленинизма, попытка выдать их за «новое слово», некий «новый этап» марксистско-ленинской теории. Так, принятый IX съездом устав КПК содержал крайне претенциозные формулировки о том, что Мао Цзэ-дун якобы «унаследовал, отстоял и развил марксизм-ленинизм, поднял его на совершенно новый этап».

Состоявшийся недавно X съезд КПК вынужден был перед лицом откровенных провалов и острого кризиса «идей Мао Цзэ-дуна» несколько приглушить прежние притязания Мао на то, чтобы считать его идеи «вершиной марксизма-ленинизма». Ныне китайское руководство предпочло, видимо, вновь сделать акцент на том, что идеи Мао Цзэ-дуна – «китаизированный марксизм». В политическом отчете ЦК КПК, сделанном Чжоу Энь-лаем, за Мао Цзэ-дуном утверждается авторитет «продолжателя» дела Маркса – Ленина. В оборот пущена формула «марксизм-ленинизм – идеи Мао Цзэ-дуна», с помощью которой, по сути дела, предпринимается совершенно безосновательная попытка закрепить представление о маоизме как о существенном вкладе в развитие марксизма-ленинизма.

Следует учитывать, что крайняя разношерстность, эклектичность, характерные для маоизма, позволяют приспособлять его

к различным политическим ситуациям и потребностям. Это наглядно видно на примере метаморфозы, которую претерпевает маоистская «идеология» в настоящее время.

Известно, что так называемая «культурная революция» проводилась как практическое осуществление коренных «идей Мао». Под флагом этой, с позволения сказать, «революции» уничтожались книги классиков мировой и китайской литературы, разрушались памятники культуры, устраивались массовые избиения и насаждался террор в отношении прогрессивной интеллигенции. Чтение научной литературы третирувалось как проявление «буржуазности», «ревизионизма» и т.п.

В области внешней политики провозглашались откровенно экстремистские, воинственные лозунги: «войны играют роль очистительного антитоксина» и т.п., политика мирного сосуществования объявлялась «предательством» и «проявлением ревизионизма».

Ныне маоисты и некоторые их зарубежные поклонники в Италии, Франции, США и Японии из числа ревизионистов или откровенных антикоммунистов не покладая рук «трудятся» над тем, чтобы наложить на антинародную, антигуманистическую идеологию маоизма румяна «демократизма», «антибюрократизма», выдать маоистов за «последовательных сторонников» политики мирного сосуществования стран с различным социальным строем.

Еще недавно маоисты заявляли, что Мао якобы «намного выше Маркса, выше Ленина» и что поэтому чтение произведений основоположников научного коммунизма не имеет особого смысла. Как получал президент Академии наук КНР Го Мо-жо, практика, о которой говорится в трудах Маркса, Энгельса, Ленина, «далека от нас», их работы написаны непонятным для нас языком. Ныне же, если верить пекинской печати, все население Китая – от мала до велика – занято тем, что изучает труды классиков марксизма-ленинизма.

Усиленные попытки маоистов рядиться в тогу сторонников марксизма-ленинизма объясняются тем, что Мао Цзэ-дун, «теоретики» маоизма, не решаясь обнажить свою подлинную сущность, пытаются использовать в своих интересах высокий авторитет революционной теории, заимствовать из нее отдельные положения с целью прикрыть идейную нищету маоизма. При этом взятые напрокат маоистами марксистские формулы в общем контексте их идеологии претерпевают серьезные изменения, деформируются и отнюдь не меняют антинаучного, антипролетарского существа маоист-

ской идеологии. Главная цель подобных манипуляций состоит в том, чтобы с помощью препарированных положений из книг Маркса, Энгельса, Ленина подкрепить пошатнувшийся авторитет Мао Цзэ-дуна как «теоретика». Характеризуя маоизм в Отчетном докладе ЦК КПСС XXIV съезду партии, товарищ Л.И. Брежнев подчеркнул, что идейно-политическая платформа китайских руководителей несовместима с ленинизмом.

Идеологическая платформа маоизма используется для «обоснования» притязаний Пекина на политическое и теоретическое руководство мировым революционным движением. Маоисты пытаются присвоить себе право отлучать от марксизма и социализма целые страны, многие коммунистические партии в зависимости от их отношения к... «идеям Мао» и политике Пекина. Маоисты обвиняют коммунистические партии и социалистические страны, прочно стоящие на почве марксизма-ленинизма, в «социал-империализме» или «ревизионизме», а незначительную группу своих сторонников относят к «истинным социалистам». Поскольку социалистические страны отвергают гегемонистские притязания Мао Цзэ-дуна, в Пекине на X съезде КПК решили вообще «закрыть» мировую социалистическую систему и объявить ее несуществующей, а о социалистическом содружестве пекинские пропагандисты говорят не иначе, как с добавлением слов «так называемое». Но такая фальсификация реальных фактов не делает чести маоистам. Как гласит китайская мудрость, «рукой солнце не закроешь».

Под флагом выпренных декламаций о верности марксизму-ленинизму и пролетарскому интернационализму, которыми наполнены передачи пекинского радио и материалы китайской прессы, маоисты пытаются навязать мировому революционному движению гибельный авантюристический курс, желая таким путем осуществить собственные шовинистические устремления.

Все свои антисоциалистические и шовинистические действия маоисты пытаются подкрепить «теоретически» путем манипуляций с материалистической диалектикой, эксплуатации тезиса о взаимном превращении противоположностей. Так, например, на X съезде в докладе об изменениях в уставе КПК Ван Хун-вэнь тщился оправдать бесчинства «культурной революции» и саму эту кампанию и даже «доказать» необходимость ее многократного повторения в будущем ссылкой на «диалектическое» откровение Мао Цзэ-дуна. Он буквально заявил следующее: «Уже в 1966 году, когда только

что развернулась великая пролетарская культурная революция, председатель Мао Цзэ-дун указал: «Полный беспорядок в Поднебесной ведет к всеобщему порядку. Это повторяется через каждые семь-восемь лет. Всякая нечисть сама вылезает наружу»». И далее Ван Хун-вэнь, называя эту тираду «объективным законом классовой борьбы», говорит: «Необходимо еще много раз проводить такую великую политическую революцию, как великая пролетарская культурная революция». Несостоятельность и антимарксистская сущность этих утверждений совершенно очевидны: извращенно толкуя положения материалистической диалектики, выхолащивая из них научное революционное содержание, маоисты стремятся придать видимость «теоретического обоснования» своей политики. Марксистско-ленинская диалектика при этом сводится ими к «искусству» выдавать желаемое за действительное, белое за черное, а черное за белое, то есть превращается в чистейшую софистику, а еще точнее – в прием политической демагогии, в способ оправдания авантюристических действий. От диалектики тут остаются, собственно, только терминология, набор словесных оборотов, имеющих чисто служебное значение.

По этой причине разоблачение псевдонаучности маоистской «диалектики» не может быть просто сведено к критическому анализу «теоретических» текстов, излагающих и комментирующих «идеи Мао Цзэ-дуна», поскольку эти тексты играют всего лишь роль «дымовой завесы», под прикрытием которой совершаются политические маневры, не имеющие к этим текстам никакого отношения.

На словах маоисты, где это возможно, ратуют за строгое следование положениям марксизма-ленинизма. На деле же они постоянно демонстрируют образцы неслыханного в истории общественной мысли, революционного движения разительного разрыва между словами и делами.

«Центральной силой, руководящей нашим делом, является Коммунистическая партия Китая» – эту фразу, которой открывается печально знаменитый «цитатник» Мао Цзэ-дуна, миллионы китайцев слышали, читали, декламировали индивидуально и хором как раз в те самые дни, когда партийные организации по всей стране подвергались самому настоящему разгрому. Разгонять партийные организации отправлялись вооруженные отряды людей, размахивавших книжечкой, в которой написано: «Наш принцип – партия командует винтовкой; совершенно недопустимо, чтобы винтовка командовала партией».

Уместно вспомнить, что свой открытый поход против ленинизма и разрыв с общей генеральной линией международного коммунистического движения маоисты начали публикацией пресловутого сборника «Да здравствует ленинизм!» и шести тематических подборок цитат из сочинений... В.И. Ленина. В действительности это была чистейшей воды ревизия ленинизма и даже, пожалуй, наиболее опасная ее форма, ибо она рассчитана на обман (путем спекуляций на авторитете революционной теории) именно тех социальных слоев общества, которые всей логикой современной эпохи подведены к марксизму; рассматривая его как единственно соответствующую своим коренным интересам теорию общественного развития, они, однако, еще не обладают достаточным политическим опытом, чтобы уверенно отличить подлинный марксизм от фальшивки, от суррогата.

Материалистическая диалектика в обобщенном виде воплощает в себе итог, сумму, вывод всей истории человеческого познания^{xxii}. Постоянно развиваясь и обогащаясь на основе теоретического осмысления новых социальных явлений, достижений современной науки, диалектический материализм представляет собой метод познания и революционного преобразования мира. Он служит основой для выработки подлинно научной политики марксистско-ленинских партий, всесторонне и глубоко учитывающих ход объективных социальных процессов, расстановку классовых сил, выражает коренные интересы рабочего класса, всех трудящихся. Изучение марксистской диалектики формирует подлинную культуру мышления, вырабатывает у человека принципы научного мировоззрения, правильную методологию исследования сложных процессов, происходящих в объективном мире.

Известно положение Ленина о диалектике как живом, многостороннем познании с бездной оттенков всякого подхода, приближения к действительности, возникающих на основе постоянного развития и изменения самой действительности, в процессе углубления познания мира. Поэтому Маркс и Энгельс, а равно и Ленин возражали против любых попыток рассматривать диалектический метод как некий набор готовых положений, дающих ответы на любые вопросы, возникающие в жизни. Мировоззрение марксизма, по словам Энгельса,

«дает не готовые догмы, а отправные пункты для дальнейшего исследования и метод для этого исследования»¹.

В.И. Ленин, наша партия дали блестящие образцы глубокого изучения новых сторон диалектики на основе обобщения богатейшей практики революционных свершений. Были открыты всеобщие объективные законы строительства социализма и коммунизма, диалектика революционного процесса в эпоху становления мировой социалистической системы и т.д.

Огромный вклад В.И. Ленина и созданной под его руководством партии, марксистов-ленинцев различных стран мира в разработку проблем материалистической диалектики составил новую эпоху в развитии марксистской философии, ее ленинский этап.

Ленинский анализ законов диалектики и их проявления в различных конкретно-исторических условиях является образцом сочетания научной объективности, глубокой партийности и неразрывной связи теории с революционной практикой.

Законы диалектики как наиболее всеобщие законы развития природы, общества и человеческого мышления действуют везде, всегда, но их проявление в каждой исторически обусловленной эпохе или обстановке специфично. Сами законы диалектики действуют объективно и в неразрывной взаимосвязи; каждый из них характеризует ту или иную наиболее существенную сторону процесса развития или его этап. Закон перехода количественных изменений в качественные характеризует объективную, внутреннюю качественную определенность вещей и явлений в процессе развития на этапе перехода от одного качественного состояния к другому. Закон единства и борьбы противоположностей показывает внутренний импульс саморазвития, самодвижения, раскрывает внутренний механизм взаимоотношения различий, противоречий и противоположностей. Именно поэтому этот закон Ленин называл «ядром диалектики». Закон отрицания отрицания отражает глубокую внутреннюю взаимосвязь элементов старого и нового в развитии явлений и вещей, характеризует сущность преемственности и направленности процесса развития.

Именно потому, что законы диалектики раскрывают черты единого процесса развития, нельзя противопоставлять одни законы другим, вырывать их из системы диалектических законов и тем более «не признавать» тех или иных законов^{xxiii}.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 352.

Взгляды Мао Цзэ-дуна и других «теоретиков» маоизма на законы диалектики, их сущность и характер действия, как будет показано ниже, в корне противоположны марксистско-ленинским взглядам и являются, по сути дела, антидиалектическими, отличаются крайним утилитаризмом и субъективизмом.

Величайшая сокровищница марксистско-ленинской мысли подменяется маоистами некоей примитивной «эрзац-теорией», назначение которой состоит в том, чтобы прививать столь же примитивный и антинаучный по существу способ мышления. В этой связи обращает на себя внимание стремление маоистов выдавать самые обыденные суждения человеческого «здорового смысла» за высшие теоретические обобщения, возвести их в ранг «общих законов и закономерностей». Суждения типа «если стол не передвинуть, он не передвинется», «чтобы выпрямить, нужно перегнуть», «мусор не исчезнет, если его не вымести», «если в руки попала метла, то необходимо усвоить, как ею пользоваться», «по достижении преклонного возраста человек умирает» и т.д. они объявляют образцами диалектико-материалистических суждений.

По поводу подобных потуг выдать элементарные житейские суждения за научные теоретические положения очень ясно высказался в свое время Ф. Энгельс. «Здравый человеческий рассудок, — писал он, — весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования»². Однако для маоистов характерна именно такая манера мышления. Разве не об этом свидетельствует попытка Мао Цзэ-дуна на основании узкоэмпирического опыта «яньаньского сидения» 1936–1947 годов^{xxiv}, к тому же неправильно осмысляемого, создать картину революционного движения в развивающихся странах, выдать практические действия, которые диктовались условиями изолированной революционной базы, за всеобщие принципы революционной стратегии XX века?!

Примитивизм маоистских представлений о диалектике процесса познания и применении его в политике ярко проявляется не только в вышеприведенном суждении о «взаимопревращении» «полного беспорядка» во «всеобщий порядок», но и в массе других примеров. Вот что утверждает, в частности, Мао о диалектике «общего»

² Там же. Т. 20. С. 21.

и «частного», выступая в качестве «теоретика». «Даже у трехлетнего ребенка есть суждение. Он видел человека и собаку, поэтому, если мы спросим его: “Кто твоя мать – человек или собака?”, он непременно ответит, что его мать – человек, а не собака. Ребенок видел свою мать (частное) и разбирается в понятии “человек” (общее). Поэтому его ответ представляет собой единство общего с частным. Трехлетний ребенок понимает диалектику. Вы не верите?» – говорил Мао, выступая на второй сессии VIII съезда КПК в мае 1958 года^{xxv}.

Приведенное рассуждение Мао Цзэ-дуна отнюдь не обмолвка. Подобное понимание пронизывает все его «философские» труды, та же схема умозаключения является основным методом мышления и в более серьезных вопросах. Так, в статье «Относительно противоречия», которая наряду с другими работами Мао объявлена китайскими пропагандистами «наивысшим итогом всего развития философии», Мао Цзэ-дун откровенно преподает уроки именно такой «диалектики», такого «теоретического» объяснения частных явлений.

«Почему яйцо может превратиться в цыпленка, а камень превратиться в цыпленка не может? Почему между войной и миром существует взаимосвязь, а между войной и камнем такой взаимосвязи нет? Почему человек может родить только человека, а не что-нибудь другое?» Ответ на эти вопросы дается следующий: «Дело здесь не в чем ином, как в том, что единство противоположностей возможно лишь в определенных, необходимых условиях»³. Рассуждения такого рода навязывают неискушенному читателю совершенно превратное представление о диалектике как о наборе каких-то простых «правил», соблюдая которые можно-де научно мыслить. Схема мышления, которой учит Мао Цзэ-дун, проста: «Единство противоположностей возможно лишь в определенных, необходимых условиях; следовательно, камень не может превратиться в цыпленка» и т.д. и т.п.

Подлинный смысл «развития диалектики» в работах Мао Цзэ-дуна «Относительно практики» и «Относительно противоречия» наглядно раскрылся позднее, когда стало ясно, что рассуждения относительно «камня» и «цыпленка» не просто анекдотически неудачные попытки популяризации верных истин, а скорее проявление совершенно извращенного представления Мао Цзэ-дуна о сути материалистической диалектики.

Типичной «метафизикой», с точки зрения последователей Мао Цзэ-дуна, следует, например, объявить утверждение, согласно которому грядущая война может породить груды мертвых камней, может

³ Мао Цзэ-дун. Избр. произв. Т. 2. С. 457–458.

привести к страшным опустошениям, невосполнимым потерям для цивилизации. Такую возможность маоцзедуновская интерпретация закона единства и борьбы противоположностей априори исключает как «метафизику». Согласно «диалектике» Мао, война может породить мир, и только благословенный мир, как и, наоборот, мир может породить только свою «противоположность» – войну.

Этот вывод, причем буквально, Мао Цзэ-дун из своей «диалектики» и делает: «Если во время войны погибнет половина человечества – это не имеет значения. Не страшно, если останется и треть человечества. Через сколько-то лет население снова увеличится. Я говорил об этом Неру. Он не поверил. Если действительно разразится атомная война, то не так уж это плохо, в итоге погибнет капитализм, а на земле воцарится вечный мир»^{xxvi}.

Джавахарлал Неру не поверил Мао Цзэ-дуну. Не поверили этому и коммунисты, которые слушали аналогичные рассуждения Мао на Московском совещании в 1957 году. Ныне маоисты, как показали материалы X съезда КПК, следуют той же авантюристической «диалектике», предают анафеме разрядку международной напряженности и открыто заявляют, что современную международную обстановку характеризуют «колоссальные беспорядки на земле» и что «это дело хорошее, а не плохое». Логика их примитивна – «колоссальные беспорядки» должны превратиться в маоистский порядок.

Установка Мао на «создание противоречий» служит целям оправдания крайнего волюнтаризма в политике и является одновременно ярким примером полного произвола маоистов в обращении с принципами диалектики. В самом деле, разве практика пресловутой «культурной революции» не дает бесчисленное количество доказательств того, как Мао Цзэ-дун «создавал противоположности», объявляя «классовыми врагами» десятки, сотни тысяч коммунистов, многих видных деятелей культуры и науки и подвергая их жестоким репрессиям?! Наконец, разве клеветнический тезис «об угрозе с Севера», согласно которому Советский Союз – социалистическая страна – объявлен «главным врагом» Китая, не является сознательным выдумыванием врага, чтобы оправдать шовинистический внешнеполитический курс и милитаризацию страны?!

Как видим, маоистские «упражнения» в диалектике далеко не безобидны, как это может показаться на первый взгляд.

Интересно отметить, что «философские» откровения Мао и его окружения неожиданно нашли новых адептов из числа столь рафинированных интеллектуалов и ренегатов марксизма, как, например,

француз Р. Гароди^{xxvii}. Признавая известную «примитивизацию», которой подверглась диалектика в «философских» работах Мао, они нашли ей оправдание в том, что Мао Цзэ-дун, мол, благодаря некоторой вульгаризации познакомил широкие массы китайского народа с азами европейской культуры мышления, приобрел их к «диалектике»^{xxviii}.

Крайний примитивизм маоизма, его склонность к экстравагантным парадоксам очевидны. И служит он совершенно определенным целям: идеологически обрабатывать массы, укреплять военно-бюрократический режим маоистской группировки.

Известно, что упрощение упрощению рознь и что упрощение ради популяризации тоже имеет свою меру, перейдя которую оно неизбежно превращает популяризируемую истину в свою противоположность – чистейшую ложь; и такая, с позволения сказать, «популяризация» материалистической диалектики ничего, кроме вреда, принести не может. Ведь совершенно ясно, что только введенные в заблуждение кадры, воспитанные на маоцзэдуновском толковании диалектики, могли и могут считать разумной ту политику «разделения одного на два», которую Мао Цзэ-дун пытается применять в отношении международного рабочего движения и мировой социалистической системы вот уже более десяти лет, – политику раскола под флагом «высшего диалектического принципа».

Анализ сочинений Мао показывает, что марксистско-ленинская теория, подлинные традиции мышления Маркса, Энгельса, Ленина чужды маоизму. Более того, этот анализ убеждает, что с марксистско-ленинской теорией вообще, а с ее философской частью в особенности Мао Цзэ-дун знаком весьма поверхностно и к тому же не по первоисточникам, а из вторых либо третьих рук. Об этом свидетельствует уже тот факт, что в сочинениях Мао Цзэ-дуна фигурирует весьма скромный набор одних и тех же, неоднократно повторяющихся цитат, ссылки на одни и те же, очень немногие работы классиков, встречающиеся, как правило, в том же контексте, что и в многочисленных популярных брошюрах по философии конца 30-х – начала 40-х годов.

Диалектика в сочинениях маоистов превращается в набор нехитрых аксиом, «требований», схем-предписаний, коим неукоснительно обязано следовать мышление. Но в такой интерпретации даже самые верные формулы подлинной диалектики неизбежно превращаются в мертвые шаблоны, сковывающие живое творческое мышление,

а не вооружающие его способностью свободно ориентироваться в явлениях общественного развития и научного познания.

Говоря о стиле мышления, характерном для маоистской «философии», следует иметь в виду, что сильное влияние на формирование взглядов Мао Цзэ-дуна оказала древнекитайская философия. Маоистское понимание диалектики по сути – это лишь несколько осовремененная новой терминологией «диалектика» круговорота даосов, которая сводилась к противоположению явлений, смене их местами, а не к слиянию и образованию нового. Вот образчики подобной «маоистской диалектики»: «Без жизни нет смерти; без смерти нет жизни. Без верха нет низа; без низа нет верха. Без беды нет счастья; без счастья нет беды... Без буржуазии нет пролетариата; без пролетариата нет буржуазии. Без империалистического национального гнета нет колоний и полуколоний; без колоний и полуколоний нет империалистического национального гнета. Так обстоит дело со всеми противоположностями», – заключает Мао Цзэ-дун в своей работе «Относительно противоречия»⁴.

Аналогичные примеры «диалектики» приводит Мао и в более поздних произведениях. «Сын превращается в отца, отец превращается в сына, женщина превращается в мужчину, мужчина превращается в женщину... Угнетатели и угнетенные взаимно переходят друг в друга; именно таковы отношения между буржуазией, помещиками, с одной стороны, и рабочими, крестьянами – с другой... Война переходит в мир, – продолжает рассуждать Мао, – мир переходит в войну. Мир – это противоположность войны» (выступление на совещании в Чэнду в марте 1958 года)^{xxix}.

Выступая на второй сессии VIII съезда КПК, Мао заявил: «Вещи и явления всегда стремятся к своей противоположности. Диалектика Древней Греции превратилась в метафизику Средневековья. Метафизика Средневековья снова стала диалектикой нашего времени»^{xxx}.

Во всех этих рассуждениях взята лишь внешняя сторона, только противоположение, взаимоисключение противоречивых сторон вещей, явлений. А весь сложный характер взаимоотношений между этими противоречивыми сторонами искусственно сводится к механическому изменению их места в составе целого. Именно эти примитивные представления служат методологией маоизма. Вся эта «диалектика» подобна игре черного и белого, смене элементов

⁴ Там же. Т. 2. С. 452.

«инь» и «ян» в древнекитайской наивной диалектике. Но именно на основе подобной «диалектики» делаются далеко идущие политические выводы о войне и мире, о взаимоотношениях социальных сил в современную эпоху и т.д.

По Мао, все стремится к своей противоположности в буквальном смысле слова. Мир стремится превратиться в войну, война – в мир, капитализм – в социализм, социализм – в капитализм и т.д. и т.п. «Вещи всегда стремятся к своей противоположности. Появится великодержавный шовинизм – и он тоже будет стремиться к своей противоположности – к отрицанию великодержавного шовинизма, к марксизму. Всегда найдется что-то, что придет ему на смену», – заявил Мао на второй сессии VIII съезда КПК.

Ясно, что маоистская интерпретация диалектического отношения между противоположностями несовместима с марксистской диалектикой. К. Маркс писал: «Сосуществование двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию составляют сущность диалектического движения»⁵. В отличие от этого маоизм, как видно из приведенных выше изречений, понимает взаимозависимость и взаимообусловленность противоположностей механически, сводя все к перемене их местами. Тем самым маоизм сводит диалектическое движение к простому круговороту. Вот и получается, что мир должен сменяться войной, война – миром, шовинизм должен превратиться в марксизм, буржуазия – в пролетариат, а пролетариат – в буржуазию и т.д. и т.п.

Примитивизм в истолковании отношений между противоположностями приводит маоистов к отрицанию прогрессивного развития. Мао открыто отвергает закон отрицания отрицания, который раскрывает характерные черты прогрессивного развития (впрочем, как и закон перехода количественных изменений в качественные). Одновременно он противопоставляет одни законы диалектики другим, вырывая их из единой и неразрывной цепи взаимосвязанности и взаимообусловленности. В беседе с группой китайских философов в августе 1964 года Мао заявил: «Энгельс говорил о трех законах, но я в два из них не верю (основной закономерностью является единство противоположностей, переход количества в качество есть единство противоположностей количества и качества, а *отрицание отрицания вообще не существует*). Если переход количества в каче-

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 136.

ство и отрицание отрицания ставить в один ряд с законом единства противоположностей, получится не монизм, а “треизм”, так что основным является единство противоположностей», – пытается аргументировать свой подход Мао^{xxx1}.

Далее Мао дает образчик характерного для него «диалектического» перехода от «теории» к практическим выводам: «Одно уничтожает другое – возникает, развивается, гибнет. Это всеобщая закономерность. Если тебя не уничтожит кто-то другой, то ты погибнешь сам». Затем он формулирует свое мнение о судьбе диалектики: «Судьба диалектического метода заключается в непрерывном движении к своей противоположности. В конце концов и для человечества настанет последний день»^{xxxii}.

Приведенные изречения Мао ярко обнажают еще одну весьма характерную особенность маоистской методологии – «скачки» в мышлении и рассуждении от крайне общих положений к самым тривиальным фактам обыденности, попытки «выведения» конкретных фактов из общих законов и постулатов, что в корне противоречит принципам материалистической диалектики, требующим конкретно-исторического подхода к анализу всех вещей и явлений.

Отмеченная выше манера маоистского мышления непосредственно связана с конфуцианской традицией комплексно-ассоциативного, авторитарного, нормативного способа мышления. Эта манера мышления с помощью «скачков» от абстрактных постулатов и житейской тривиальности к конкретным выводам относительно сложных общественных процессов выявляет субъективизм маоистов и их узкоутилитарный подход к теоретическому мышлению и теории вообще.

Этот подход к теории находит свое продолжение в политической практике и методах идеологической работы, в особом почтении к цитатничеству и т.п. Подгон любых конкретных фактов под те или иные постулаты «идей Мао Цзэ-дуна» выдается за выражение высшей мудрости; а если паче чаяния какие-то факты или явления не подходят под те или иные «изречения», то эти факты попросту объявляются несуществующими, а того, кто осмелится сказать о них, немедленно объявляют «еретиком» – врагом «идей Мао», «классовым врагом» и т.п.

Характерно, что чем в большей степени выявлялся антимарксистский, волюнтаристский, шовинистический характер политического курса маоистов, тем произвольнее становилось их истолкова-

ние материалистической диалектики. Так, именно в те годы, когда Мао Цзэ-дун открыто взял курс на раскол мирового коммунистического движения, содержание закона единства и борьбы противоположностей было низведено до пресловутой формулы о «раздвоении единого»^{xxxiii} (которая, собственно, в китайском официальном переводе звучит как «разделение одного на два»). Эта формула повторяется как ритуальное заклинание, как магический символ веры, и в этом виде категорически противопоставляется формуле о единстве противоположностей – «соединении двух в одно».

«Термин “разделение одного на два” чрезвычайно точно, ярко и в общедоступной форме выражает ядро диалектики, а “соединение двух в одно” Ян Сянь-чжэня⁶ от начала до конца представляет собой систематизированную метафизику», – утверждал в своей редакционной статье официальный теоретический орган Пекина журнал «Хунци» (№ 16 за 1964 год). (Хотя, заметим в скобках, в эклектичной работе Мао Цзэ-дуна «Относительно противоречия» можно прочесть и такие слова: «Мы, китайцы, часто говорим: “Противоположны, а друг друга порождают”. Это значит, что между противоположностями существует единство. В этих словах заключена диалектика, они идут вразрез с метафизикой... В определенных условиях противоположности взаимно связаны и приходят в единство»⁷. Но об этих словах в современных условиях маоисты предпочитают не вспоминать.)

Формула, согласно которой диалектика заключена только и единственно в принципе «разделения одного на два» и ни в коем случае не в «соединении двух в одно», была утверждена не случайно и отнюдь не из философско-теоретических соображений. Дальнейшие события с очевидностью показали подлинный смысл канонизации этой формулы: в ней было усмотрено высшее «философское обоснование» тех политических акций, к осуществлению которых вскоре приступило пекинское руководство, – так называемой «культурной революции» внутри страны и раскольнических, подрывных

⁶ Видный китайский философ-марксист Ян Сянь-чжэнь (бывший член ЦК КПК, проректор Высшей партийной школы при ЦК КПК до 1962 года) возражал против сведения закона единства и борьбы противоположностей лишь к борьбе и настаивал на том, что необходимо видеть и борьбу и единство во взаимоотношениях противоположностей. Маоисты подвергли яростной критике эти взгляды Ян Сянь-чжэня.

⁷ *Мао Цзэ-дун*. Избр. произв. Т. 2. С. 460–461.

действий маоистов на международной арене, включая злобную антисоветскую кампанию. Все эти акции стали изображаться как последовательная и принципиальная реализация «ядра диалектики», ее высшего, всеобщего закона.

Эта антисоциалистическая политика и вскрыла до конца подлинное понимание диалектики Мао Цзэ-дуном и маоистами, которое в теоретических работах еще кое-где прикрывалось рассуждениями о необходимости «конкретного анализа» в ходе использования диалектических формул, о недопустимости превращать эти формулы в бездумно применяемые схемы мышления и т.д. и т.п. Как только речь зашла о «теоретическом» оправдании раскольнической политики Пекина, все разговоры о «диалектическом» отношении «всеобщего» («закона») к «особенному», то есть к реальным конкретным жизненным ситуациям, были оставлены в стороне, и «разделение одного на два» превратилось в непререкаемый принцип, прямо и непосредственно оправдывающий все «особенные» случаи его «использования». Такое – прямое – наложение «общего» на частные случаи, создающее видимость «диалектического» обоснования и оправдания конкретных политических акций, никак, разумеется, не сочеталось и не сочетается с подлинной диалектикой, но зато прекрасно согласовывалось с тем ее пониманием, которое давно сквозило в сочинениях Мао Цзэ-дуна, – с тем упрощенным, вульгаризированным пониманием отношения «общего» к «особенному», которое, согласно Мао, доступно и понятно даже «трехлетнему ребенку».

Именно с помощью формулы «разделения одного на два» и делаются маоистами попытки оправдать свою раскольническую деятельность в мировой системе социализма, «обосновать» троцкистский тезис о том, что-де в социалистическом обществе, вплоть до построения коммунизма, существует борьба двух путей – социалистического и капиталистического.

Узкоутилитарный, волюнтаристский подход маоизма к марксистско-ленинской теории вообще, к материалистической диалектике в том числе, проявляется в стремлении превратить диалектику в апологетику авантюристической практики маоистов. По мысли Мао, «диалектика именно и означает нанесение ударов по другим и превознесение самого себя...» (выступление на совещании в Чэнду в марте 1958 года)^{xxxiv}.

Ярким выражением такого понимания маоистами диалектики являются неоднократные заявления Мао о необходимости «создавать противоположности», «создавать противоречия». «Создание противоположностей – очень важное дело», – говорит он. Причем все это увязывается с раскольнической деятельностью на международной арене.

Еще в 1958 году, когда в Пекине скрывали подлинные намерения в отношении мировой социалистической системы и международного коммунистического движения, Мао Цзэ-дун на второй сессии VIII съезда КПК заявил: «Мы – оптимисты... Раскола бояться не надо. Раскол – это объективная закономерность»^{xxxv}.

Попытки Мао использовать диалектические формулы для оправдания предательской политики раскола мирового коммунистического движения, сил социализма, национально-освободительного движения наглядно проявляются в его трактовке основных противоречий современного мира. Известно, что в 1960 году в сборнике «Да здравствует ленинизм!», в котором Пекин впервые публично обнародовал свои особые взгляды, были выдвинуты «четыре крупных противоречия», характеризующих расстановку сил в современном мире: «между рабочим классом и монополистическим капиталом; между империалистическими странами; между народами колониальных и полуколониальных стран и империализмом; между социалистическими странами, где пролетариат одержал победу, с одной стороны, и империалистическими странами – с другой».

Эта схема противоречий была справедливо подвергнута критике марксистско-ленинскими партиями именно за то, что она затушевывала главное противоречие современной эпохи – противоречие между социализмом и капитализмом на мировой арене.

Осуществляя тактику привлечения отдельных компартий на свою сторону, в Пекине по-своему в какой-то мере учли эту критику. Сказались, очевидно, и разногласия в самом китайском руководстве. В письме руководства КПК в адрес ЦК КПСС от 14 июня 1963 года противоречие между социалистической и капиталистической системами было поставлено на первое место. В остальном схема противоречий осталась такой же, как и в сборнике «Да здравствует ленинизм!».

Однако, хотя формально противоречие между социалистической и капиталистической системами было вынесено на первый план, при интерпретации этого документа это главное противоречие затушевывалось, и, чем дальше маоисты отходили от общей линии международного коммунистического движения, чем большее место в их

политике занимали откровенный антисоветизм и гегемонизм, тем бесцеремоннее и грубее схема основных противоречий современного мира приспособлялась к роли «теоретической основы» антисоветского, шовинистического курса Мао Цзэ-дуна.

В ходе «культурной революции», как известно, антисоветизм все более и более становился главным стержнем маоистской политики и идеологии. Мао встал на путь переориентации политического курса Китая, прикрывая ее антиимпериалистическими фразами. Стало, однако, очевидным, что Советский Союз не только поставлен маоистами на одну доску с империализмом, но и объявлен, по существу, «главным врагом» Китая.

На состоявшемся в апреле 1969 года IX съезде КПК было обнаружено «обращение» Мао, адресованное ни много ни мало «революционным народам всего мира». В нем говорилось: «Начался новый исторический период – период борьбы против американского империализма и советского ревизионизма»^{xxxvi}. Этой «задаче» была подчинена новая конструкция основных противоречий современного мира. Причем маоистская схема основных противоречий не только приобрела откровенно антисоветский, антисоциалистический характер, но и стала своего рода теоретическим оправданием неизбежности мировой войны.

Чудовищное нагромождение клеветы в адрес Советского Союза дополняется здесь отрицанием социалистической системы, «отлучением» от социализма всех стран и партий, которые не разделяют взглядов «великого кормчего» и не одобряют «культурную революцию».

Ныне сделан новый шаг в этой эволюции маоистских взглядов. В новогодней (1973 год) совместной редакционной статье газет «Жэнь-минь жибао», «Цзефанцзюнь бао» и журнала «Хунци» «четыре крупных противоречия» сведены к двум: противоречию между «сверхдержавами», с одной стороны, и остальным миром – с другой, а также противоречию «сверхдержав» между собой. Именно эта интерпретация мировых противоречий была затверждена и на X съезде КПК. Как видно, этот подход весьма далек от научного, классового анализа противоречий современной эпохи. Его цель ясна – попытаться теоретически оправдать антисоветизм маоистов и их клеветнические утверждения о том, что СССР – «главный враг» Китая

Столь произвольная конструкция противоречий используется также для оправдания политики милитаризации Китая перед лицом мифической «угрозы с Севера», предательства маоистами классовых

интересов социализма, попыток беспринципного блокирования с реакционными империалистическими силами на антисоветской, антикоммунистической основе.

Таким образом, эволюция маоистской схемы «четырех крупных противоречий» наглядно демонстрирует, как использовались произвольно трактуемые положения материалистической диалектики для оправдания антисоциалистического характера взглядов Мао Цзэ-дуна в области внешней политики. Мао и его окружение ставят СССР, который, по общему признанию всех коммунистов, является основной антиимпериалистической силой современности, на одну доску с империализмом, пытаются противопоставить Советский Союз антиимпериалистическим силам и особенно странам «третьего мира». За клеветническими утверждениями о «перерождении» и выдумками о существовании в Советском Союзе и других социалистических странах «противоречия между пролетариатом и буржуазией» нетрудно видеть попытки маоистов нанести ущерб морально-политическому единству народов этих стран. Солидарность маоистов с правыми, антисоциалистическими элементами в Чехословакии в период событий 1968 года показывает, как далеко зашли лидеры Пекина в своей подрывной деятельности. Одновременно все это свидетельствует о том, каким неприглядным, антисоциалистическим целям служат маоистские манипуляции с материалистической диалектикой. От диалектики тут остаются только отдельные словесные формулы, только обороты речи, а их истолкование неизбежно ставится в зависимость от чистейшего произвола, диктуется мотивами, не имеющими никакого отношения к диалектическому материализму.

Следуя ленинским заветам, коммунисты ведут огромную работу, чтобы соединять научный социализм с рабочим движением, вооружать массы трудящихся подлинно научным, революционным мировоззрением – марксизмом-ленинизмом. Без повседневной борьбы за решение этих задач коммунисты не смогли бы добиться тех всемирно-исторических побед, которые оказывают ныне решающее влияние на весь ход политической жизни. Маоизм пытается использовать авторитет марксизма-ленинизма в своих корыстных интересах, восполнить собственную идейную нищету и поставить революционное движение и его идеологию на службу великодержавным, шовинистическим целям. Используя отдельные положения марксизма, в том числе некоторые тезисы материалистической диалектики, маоизм на деле отвергает марксизм-ленинизм как мировоззрение, как методологию. Поэтому маоисты, заимствуя те или иные по-

ложения из арсенала научного мировоззрения, старательно их фальсифицируют, перетолковывая вкривь и вкось.

Жонглирование «диалектическими» понятиями, и прежде всего положением о «разделении одного на два», используется маоистами в области внутренней политики для прикрытия бесконечных перетрясок и гонений в отношении тех, кто высказывает хотя бы малейшее сомнение относительно «мудрости» Мао Цзэ-дуна и его «идей». Попытки китайских руководителей рассматривать маоистскую псевдодиалектику в качестве методологической основы для выработки политического курса страны заводят их в тупик иррационализма и крайнего авантюризма, а сама эта маоистская политика служит источником хронического кризиса в развитии Китая. Другими словами, маоизм превратился в идеологические путы, сковывающие великий китайский народ, его созидательную энергию.

Таким образом, маоистские рассуждения о диалектике не имеют ничего общего с подлинно научной диалектикой и представляют собой метафизическую, механистическую мешанину, с помощью которой в Пекине пытаются «теоретически» оправдать шараханья, крайний субъективизм и волюнтаризм в политике.

Что же касается постоянных ссылок Мао Цзэ-дуна на закон противоречия, ссылок, которые приобрели характер заклинаний, то это можно охарактеризовать следующими словами Карла Маркса: «...мелкий буржуа обожествляет *противоречие*, потому что противоречие есть основа его существа. Он сам – не что иное как воплощенное общественное противоречие. Он должен оправдать в теории то, чем он является на практике...»⁸

Развитие революционного движения, сама жизнь Китая на каждом шагу наносят удары по маоистским догматам, показывают их несостоятельность. Попытки претворить маоистские идеи в жизнь раскрывают их враждебность делу строительства социализма, мировому коммунистическому движению, национально-освободительной борьбе, подлинным интересам китайского народа.

Именно поэтому мировое коммунистическое движение, истинные марксисты-ленинцы последовательно разоблачают антимарксистскую суть маоизма, глубоко, всесторонне раскрывают идейную нищету маоистов, их враждебность мировому революционному движению, интересам строительства социализма в Китае.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 412.

Приложение

[Из черновых набросков]

На «маоизм», по-видимому, надо смотреть как на увеличивающее зеркало, в котором можно яснее рассмотреть и опознать известные болячки, могущие встретиться не только на китайском лице. Китай просто показывает их всем в увеличенных, сообразно его масштабам, размерах.

Маоизм – это зеркало, в которое следует попристальнее взглядеться многим путаникам от марксизма, чтобы на своем собственном лице заметить те же самые зловещие бородавки, которые они до сих пор не замечают или не хотят замечать, не понимая, что эти бородавки, если их не срезать, могут разрастись в серьезную и очень злокачественную опухоль...

Именно поэтому критика «маоизма» и должна быть самой серьезной, самой беспощадной и радикальной. И самой уничтожающей. Маоизм заслужил того, чтобы его рассмотреть под самыми жесткими лучами рефлексии и убить этими лучами – именно для того, чтобы спасти остальной организм китайской Коммунистической партии, а другие партии – от метастаз.

Маоизм и прививается в качестве спекуляции на настроениях и интересах, в основе своей здоровых, революционных по существу, по своему объективному смыслу и происхождению, по своим тенденциям – и в этом заключается его главная опасность, которая обязывает всех грамотных марксистов объединить свои усилия, чтобы избавить международное революционное движение от иллюзий насчет подлинного лица нынешнего руководства Коммунистической партии Китая.

Нет сомнения в том, что маоизм – если отвлечься от субъективных мотивов, вдохновляющих его адептов, его сторонников и союзников (эти мотивы могут быть самыми разными – одни у генерала Нимейри^{xxxvii}, совсем другие – у Сартра и Гароди), – представляет собою типичнейшую разновидность старой, и вовсе не специфически-китайской болезни – детской болезни «левизны»^{xxxviii}. Поэтому с опасностью инфекции вынуждены считаться в данном случае все партии, особенно молодые, растущие за счет людей, еще не успевших пройти курса высшей школы политической борьбы, а потому склонных к упрощенно-прямолинейному представлению о социали-

стической революции и о тех трудностях, которые этой революции приходится преодолевать на пути к победе. Среди таких людей «идеи Мао Цзэ-дуна» и находят сбыт, и именно в силу того, что они хорошо согласуются с теми представлениями, которые приносят с собой в революционное движение новички. Применительно к их сознанию и сконструирована маоистская диалектика.

По существу она сводится к десятку-другому словесных формул, которым придается магическое значение, приписывается волшебная способность моментально разрешать любые теоретические затруднения, любые, самые сложные и специальные проблемы, начиная от техники...

Объективные – унаследованные от старого Китая и потому от сознания и воли ни «маоцзэдунистов», ни чьей-либо воли не зависящие – причины случившегося «отчуждения» связаны, конечно, прежде всего с фактом крайней отсталости страны, с почти полным отсутствием готовых материальных предпосылок социалистического строительства, и, как следствие этого, с почти столь же полным отсутствием навыков политической демократии. Объективные условия социалистического строительства внутри страны были, таким образом, очень и очень неблагоприятные и тяжелые.

Само собой понятно, что в этих условиях чрезвычайно возрастала роль «субъективного фактора», или, говоря точнее, роль теоретического и политического положения вещей, – чтобы научиться побеждать не числом, а умением – тем самым умением, которое обеспечивает марксистско-ленинское учение, этот могущественнейший «субъективный фактор» современности.

Группа Мао Цзэ-дуна и повинна перед историей в том, что она не только не использовала эти подаренные ей историей преимущества, но и постаралась свести их на нет.

Уровень и качество теоретического мышления этой группы оказались явно ниже того положения, в которое эта группа волею судеб оказалась поставленной. Ее теоретический разум оказался неспособным справиться с выросшими перед ним гигантской сложности задачами. Тут и находятся, по-видимому, «субъективные» причины трагедии, которую переживает ныне КПК. Маоцзэдунизм – это прежде всего попытка справиться с задачами всемирно-исторического размаха и соответствующей диалектической сложности с помощью явно негодных, явно недостаточных средств.

Маоцзэдунизм не раз уже характеризовали как догматически умерщвленный марксизм, и в этой характеристике – большая доля истины. В связи с этим стоит привести верную мысль одного японского философа, близко наблюдавшего всю эту печальную историю и ее отзвуки в Японии:

«Догматизм, как уже отмечалось, рождается не из революционной принципиальности, а из абстрактного, примитивного подхода к действительности, из теоретической беспомощности и бедности мышления, из стремления компенсировать этот пробел при помощи готовой формулы. Короче говоря, он рождается из эмпиризма и является его неотъемлемой предпосылкой, его побочным продуктом»⁹.

Что такое «марксизм» Мао Цзэ-дуна и маоцзэдунистов? Трудно найти более точное определение, чем следующее, сформулированное, правда, по другому, но вполне аналогичному, адресу^{xxxix}:

«Сомнительная ортодоксия, собрание воинственных общих мест на шестьсот слов. Это – марксизм, превращенный в комикс. После такой операции остался, конечно, обширный вакуум, а природа не терпит пустоты, особенно в настоящий момент. Гораздо легче заполнить эту пустоту посредством всякого мусора, взятого из модных источников, чем искать действительное решение вопросов современной жизни, опираясь на вековую марксистскую традицию и весь аппарат передовой общественной мысли. К тому же в средствах ощущается естественный недостаток. Многие возможности утрачены – потеряно время, силы, живые индивидуальности, да и гудошники не дремлют»^{xl}.

Даже самый поверхностный анализ «теоретических трудов» Мао Цзэ-дуна и его присяжных теоретиков с очевидностью показывает, что никакой связи с «вековыми традициями марксистского мышления», с «аппаратом передовой общественной мысли» в этих трудах обнаружить нельзя. Это действительно «марксизм, превращенный в комикс». Точнее не скажешь.

⁹ *Нобусигэ М.* Критика работ Мао Цзэ-дуна «Относительно практики» и «Относительно противоречия». М.: Прогресс, 1967. С. 22.

В.И. ЛЕНИН И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Потребность в глубокой и всесторонней разработке материалистической диалектики в ее функциях логики и теории познания и как современного научного мировоззрения приобрела в наши дни особую остроту. Отчетливо выраженный диалектический характер проблем, возникающих во всех сферах социальной действительности и научного познания, заставляет все яснее осознать, что только марксистско-ленинская диалектика способна быть методом научного познания и практической деятельности, активно помогать ученому в теоретическом осмыслении экспериментально-фактических данных, в решении проблем, встающих в процессе научного исследования.

Разработка диалектики как логики научного познания особенно актуальна на современном этапе идеологической борьбы. Хорошо известно, сколь широко спекулирует современная буржуазная философия, и в первую очередь неопозитивизм, на потребности современной науки в строго продуманной логике мышления. Можно сказать, не рискуя впасть в преувеличение, что именно столкновение материализма и идеализма в трактовке природы мышления и, соответственно, характера науки о мышлении (то есть логики) в последние десятилетия сделалось одним из главных полей сражения философских систем – тем плацдармом, который прежде всего старается отвоевать у марксистско-ленинского мировоззрения современный идеализм. И это не случайно. Диалектическая логика разрабатывает идеи и принципы построения научного мировоззрения; она не просто одна из наук в ряду многих других, а «живая душа» всего научного познания. Понятно поэтому стремление современной буржуазной философии установить монополию на разработку «логики современной науки».

Актуальность творческой разработки логики с позиций диалектического материализма, на базе ленинской теории отражения вытекает и из того, что только на этом пути можно найти убедительные

опровержения новейших идеалистических фальсификаций теоретико-познавательных проблем и наметить реальные перспективы плодотворного развития науки.

1

Мысль о том, что только диалектика, и именно материалистическая диалектика, может играть роль логики современного научного познания, звучит лейтмотивом в произведениях В.И. Ленина. В непонимании этой «сути дела» В.И. Ленин видит главный недостаток интерпретации диалектики Плехановым, показывая, что игнорирование логического аспекта диалектики как раз и ведет к превращению ее в «сумму примеров», подтверждающих хотя и справедливые, но давно известные общие истины. При этом сама диалектика лишается научности и внутренней цельности. И если в популярных сочинениях этот недостаток еще может быть до известной степени допустим, то он становится совершенно нетерпимым, когда речь заходит о научном изложении диалектики.

«Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека», – подчеркивает Ленин. В этой афористически краткой формуле органически соединяются (а не механически связываются) четкое понимание объективного характера категорий и законов диалектики и раскрытие их *активной* роли в процессе наращивания знаний, их логической функции в составе развивающегося научного мировоззрения. Одно без другого ни понять, ни грамотно изложить нельзя – на этом постоянно настаивает Ленин. Нельзя доказать объективность законов и категорий диалектики, абстрагируясь от исследования процесса познания, от исследования истории познания и техники, от процесса отражения объективного мира в сознании человека. Обособленное рассмотрение этих двух аспектов обесмысливает тот и другой одновременно. Действительно, объективность законов и категорий диалектики не дана человеку непосредственно, как некая готовая и данная в созерцании (в виде ряда «примеров») картина, а раскрывается только в ходе трудного и длительного развития естествознания и техники, общественных наук и социальной практики. Она выступает в сознании человека только как «итог, сумма, вывод *истории* познания мира»^{xli}.

Это принципиально важный момент. Если логика есть наука, а не просто эмпирическое описание тех «приемов», «методов» и «правил», которыми пользуются в современной науке, то она должна

обосновать *объективное значение* своих положений и рекомендаций. Иными словами, она обязана показать, что формулируемые ею законы мышления не просто пожелания и советы, которым можно следовать, а можно и не следовать, но такие формы и законы, в рамках которых развивается мышление любого теоретика, если оно научно. Иначе исчезает всякая разница между научным мышлением и капризами воображения, а стало быть, и всякая возможность строить логику как научную дисциплину, требования которой имеют объективный характер, характер научных – то есть не зависящих от произвола отдельных ученых – истин.

История философии наглядно показала, что любая попытка доказать всеобщий и необходимый (а тем самым и общеобязательный) характер логических норм мышления на ином пути, нежели на пути марксистско-ленинской теории отражения, обречена на заведомую неудачу и что *объективность* логических форм и закономерностей не может быть обоснована ссылками на «природу мышления как такового», на «трансцендентальное единство апперцепции» или на «божественную природу абсолютной идеи», управляющей мышлением изнутри.

Если всеобщие формы и законы развития внешнего мира (то есть всех природных и общественно-исторических процессов) не рассматриваются как объективный источник, объективная основа логических форм и закономерностей, то логика вообще утрачивает объективное основание своих обобщений и начинает казаться лишь продуктом «свободной» (совершенно произвольной) «игры ума». «Общеобязательность» же логических норм представляется в таком случае лишь следствием «доброй воли» отдельных ученых, пришедших к согласию, «конвенции» относительно тех или иных «способов описания».

Именно поэтому так важна для логики, для ее объективного обоснования разработанная Лениным теория отражения, положенная в основу понимания всей *истории познания* мира человеком.

Если логика не понимается как наука об объективно обусловленных формах и законах развития мышления, то есть как наука об отраженных и отражаемых мышлением формах и законах развития внешнего мира (природы и общества), то она и не является логикой в философском смысле этого слова.

Ленинское понимание диалектики нацеливает на ее разработку именно как всеобщей теории развития объективной действительности.

сти и мышления. И поскольку только процесс познания в целом, в его движении от незнания к знанию, способен различить подлинно всеобщие (то есть философские) категории и закономерности развития от частных, хотя бы и очень широко действующих в природе и истории закономерностей и форм их проявления, постольку диалектика, как общее учение о развитии, обретает свою научную форму лишь в ходе тщательного критического анализа всей истории познания в целом. Особое значение в этой связи имеет философское обобщение современной научно-технической революции и опыта борьбы коммунистических и рабочих партий за переход от капитализма к социализму и коммунизму во всемирном масштабе.

С другой стороны, диалектико-материалистическое понимание природы логики способно избавить и саму логику от опасности односторонне-формалистического перерождения, от превращения в систему схем «чисто субъективной деятельности», в собрание чисто технических «приемов» оперирования со знаковыми структурами. Эта опасность утраты логикой своего предмета не выдумана, – реальность ее доказана всей эволюцией логики на основе философских концепций, принципиально враждебных диалектико-материалистическому направлению, в частности ее судьбой в рамках неопозитивистской философии.

Если в понимании логических форм (категорий и законов логики как науки) не проводится неукоснительно принцип отражения, если, иными словами, логические формы не понимаются как отражение в сознании человека объективно-всеобщих закономерностей действительности, то логика неизбежно теряет способность различать подлинные формы мышления от форм языка, в котором они находят свое выражение, что и является характерным для современного позитивизма. В итоге рано или поздно предмет исследования логики как науки о мышлении подменяется предметом других, хотя и важных, но все же других научных дисциплин.

Поэтому, в частности, на наш взгляд, не случайно неопозитивистская «логика науки» рассыпается на множество плохо связанных между собою направлений и «аспектов» исследования и оказывается не в состоянии связать их в рамках единого теоретического понимания. Место логики как науки о мышлении заступает в итоге «анализ языка», а аппарат логики заменяется схемами «операций» с терминами и символами, системой «алгоритмов», преобразований «высказываний» и правил получения одних знаковых конструкций из других знаковых конструкций.

Признавая всю важность и актуальность такого рода исследований, обусловленных тем, что научное мышление действительно выражается в специальном языке и потому связано его требованиями и ограничениями, надо все же сказать, что если в них начинают видеть главную, если не единственную задачу логики, то, понятая таким образом, она перестает быть наукой о мышлении и попросту утрачивает свой предмет.

Полемизируя с неопозитивистскими установками в физике, А. Эйнштейн писал: «Физические книги полны сложных математических формул. Но началом каждой физической теории являются мысли и идеи, а не формулы»¹. Развивая свою мысль, ученый показывал, что движение «мыслей» и «идей» осуществляется как раз в тех формах, которые философия издавна именует «логическими категориями».

Неопозитивизм оставляет вне поля зрения самое «движение идей», в котором (это хорошо сознают крупнейшие естествоиспытатели) как раз и заключается подлинная суть научного мышления. Он пытается изобразить науку только в виде совокупности «формул» и «правил оперирования», а существо научных проблем, в свете которых эти формулы только и имеют смысл, оказывается вне поля его зрения. В противоположность этому диалектическая логика рассматривает как раз «переход от незнания к познанию», раскрывает общие закономерности проникновения мышления в более глубокую сущность изучаемых объектов и тем самым методологически вооружает специальные науки.

2

Центральной проблемой диалектики, ее «ядром», по выражению Ленина, является проблема противоречия.

Вопреки наивным, а подчас и просто недобросовестным толкованиям материалистическая диалектика вовсе не является методом, обязывающим повсюду и во что бы то ни стало отыскивать, фиксировать и нагромождать друг на друга «противоречия», антиномии, апории и парадоксы. При таком толковании основное устремление диалектического мышления и в самом деле показалось бы прямо противоположным по сравнению с целями науки. Такое представление о диалектике старается внушить читателям, например, извест-

¹ Эйнштейн А. Собр. науч. трудов. М.: Наука, 1967. Т. 4. С. 530.

ный противник марксистско-ленинской философии Сидней Хук. «Если все в природе противоречиво и если... правильное мышление есть образ или отражение вещи, – пишет он, – тогда последовательность [то есть формальная непротиворечивость. – М.Р., Э.И.] будет постоянным признаком ложности»^{xiii}. Видимо, именно такое, не соответствующее истине представление о диалектической логике иногда и настраивает даже некоторых авторитетных естествоиспытателей, особенно на Западе, на недоверчивое, а то и прямо на недружелюбное отношение к ней.

Диалектическая логика, как известно, родилась как теоретическое обоснование метода, позволяющего находить конкретное и разумное разрешение противоречий, вновь и вновь объективно вызревающих в процессе развития науки. Так что обвинять диалектику в злокозненном стремлении нагромоздить противоречия и тем разрушить стройное здание науки просто нелепо.

Важно при этом подчеркнуть и то, что четко и ясно зафиксировать противоречие – значит сделать только полдела. Подлинно диалектическое понимание противоречия включает также и способ его разрешения в рамках более конкретного, более глубокого и точного отражения существа дела. Именно это и нацеливает на выработку оптимальных способов их практического разрешения.

Подлинное теоретическое разрешение противоречия, обнаруживающегося в рамках той или иной специальной науки, заключается всегда в нахождении перехода противоположностей друг в друга. «Обычное представление, – подчеркивает В.И. Ленин, – схватывает различие и противоречие, но не переход от одного к другому, а *это самое важное*», – ибо «понятия не неподвижны, а – сами по себе, по своей, природе = *переход*»².

Только при таком понимании этой фундаментальной категории логики научное мышление ориентируется на отражение «диалектики самих вещей, самой природы, самого хода событий»³, на ее теоретическое воспроизведение в «логике понятий», в *диалектике* этих понятий.

В противном случае мышление застревает на простой и бесплодной фиксации противоположных теоретических определений и оказывается бессильным найти конкретное разрешение выявленных

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 128, 206–207.

³ Там же. С. 100.

противоречий, что рано или поздно приводит к разрушению, «разложению» теории, а подчас и капитуляции научного подхода перед выявившейся трудностью.

Наглядным примером этого служит история буржуазной политической экономии, зашедшей в тупик при попытках разрешить антиномии трудовой теории стоимости. Показательно, что для буржуазной науки эти антиномии так и остались и до сих пор остаются неразрешенными и неразрешимыми. И единственный выход, который смогла найти из них буржуазная мысль, – это отказ от самого *понятия* стоимости.

С другой стороны, диалектика наглядно продемонстрировала всю свою силу как раз в этом – роковом для буржуазной науки – пункте. Только Маркс, сознательно руководившийся диалектической логикой, сумел спасти теоретическое наследие классической трудовой теории стоимости и развить ее рациональные зерна в строго систематическую теорию стоимости и прибавочной стоимости.

Буржуазные экономисты до Маркса выявили антиномию, заключающуюся в теоретических определениях стоимости как всеобщей категории товарно-капиталистического хозяйства. Они обнаружили, что закон стоимости, как закон обмена эквивалентов, непосредственно противоречит закону приращения стоимости в форме капитала (или понятию капитала как «самовозрастающей стоимости»). С формальной точки зрения противоречие в определениях сути дела было налицо: если закон стоимости является высшим и непререкаемым законом рыночных отношений, то капитал, постоянно рождающий прибыль, становится явлением «незаконным», то есть немыслимым и невозможным. Отсюда возникает проблема, которую К. Маркс сформулировал следующим образом: «Наш владелец денег, который представляет собой пока еще только личинку капиталиста, должен купить товары по их стоимости, продать их по их стоимости и все-таки извлечь в конце этого процесса больше стоимости, чем он вложил в него... Таковы условия проблемы. *Nic Rhodus, hic salta!*»⁴

Решение задачи может быть найдено лишь при том условии если «нашему владельцу денег... посчастливится открыть в пределах сфе-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 176–177.

ры обращения, т.е. на рынке, такой товар, сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости...»⁵.

Таким образом, чтобы разрешить то логическое противоречие, на которое натолкнулась буржуазная политическая экономия, теоретику надо обнаружить в движении самой экономической действительности этот «оригинальный товар», который и превращает «теоретически немислимый» (ибо «противоречивый») факт в теоретически понятый факт, притом понятый вполне рационально, без всякой мистики. «...Владелец денег находит на рынке такой специфический товар; это – способность к труду, или рабочая сила»⁶.

Подчеркнем, что указанное теоретическое противоречие (как, впрочем, и любое другое) неразрешимо никакими, сколь угодно изошренными формальными средствами. Но до тех пор, пока это противоречие не разрешено, теория стоимости разваливается на куски, на несовместимые друг с другом фрагменты и разделы, что лишает возможности научно понять действительность. Проблемы подобного рода так и остаются принципиально неразрешимыми, если на помощь не приходит диалектическая логика, та самая логика, которой мастерски владели Маркс, Энгельс, Ленин.

Материалистическая диалектика, таким образом, дает метод раскрытия и разрешения противоречий, выявившихся в процессе развития науки, посредством тщательного анализа движения самой действительности, отражаемой данной теорией. Этот вывод прямо вытекает из рассмотренного нами примера.

То же самое происходит и в естествознании.

Что движение научной мысли в современном естествознании все четче обнаруживает тенденцию именно к глубокому пониманию и применению диалектики, видно из размышлений многих ведущих естествоиспытателей. Важно при этом подчеркнуть и то, что даже в произведениях крупных ученых – таких как Борн, Бор и других, – еще не вставших сознательно на позиции материалистической диалектики, явно заметна стихийная тенденция к диалектико-материалистическому осмыслению фундаментальных проблем естествознания.

Ленинскому пониманию диалектики как логики и теории познания органически присущ глубокий, конкретный историзм. Принцип

⁵ Там же. С. 177.

⁶ Там же. С. 178.

историзма обязывает, в частности, рассматривать каждую теорию (каждую систему понятий) не только и не просто в прямом сопоставлении с тем предметом, который в ней отражен, но также и в ее историческом значении. Это значит, что любая теория, в том числе и теория самой диалектики, должна непременно рассматриваться как развернутый ответ на те конкретные вопросы, которые были выдвинуты перед нею ходом исторического развития познания и нашли в ней свое разрешение.

Это нужно особенно подчеркнуть в связи с новейшими попытками исказить диалектико-материалистические взгляды на этот вопрос. Так, автор недавно вышедшей в Мюнхене книги «О диалектической логике» Эдуард Хубер, пытаясь подвести итог дискуссиям о логической роли противоречия, делает вывод: «При всех различиях между отдельными советскими философами ясно одно: принцип противоречия [в данном случае – в смысле “запрета противоречия”. – М. Р., Э. И.] имеет значение, и притом безоговорочное. Диалектическое же противоречие есть неадекватное отображение реальности, есть лишь способ постановки проблемы. Конечно, и постановка вопроса отражает реальность, поскольку мы о реальности не знаем ничего, кроме того, что она задает нам ту или иную проблему. Если это отражение, то такое отражение, которое выражает свою собственную неполноценность»^{xliii}.

Хубер не хочет видеть, что реальность сама по себе, объективно, может содержать в своем составе неразрешенное противоречие (которое и выступает в сознании теоретика как проблема). Отражение этого противоречия в понятиях и есть самое адекватное, а вовсе не «сознающее свою неполноценность» отражение, хотя, разумеется, и не окончательно завершенное, а требующее дальнейшего развития. С точки зрения же Хубера, любое отражение «неадекватно», поскольку требует дальнейшей конкретизации. Э. Хубер, по-видимому, согласен считать «адекватным» лишь абсолютно законченный процесс отражения, а относительно верному отражению в таком достоинстве отказывает. Тем самым он демонстрирует только свою собственную неспособность увязать понятие отражения с понятием диалектического противоречия, но приписывает это свое непонимание марксистской философии и тем самым предлагает читателям искаженное представление о ее позиции.

Следует специально подчеркнуть, что диалектическое *разрешение* противоречий в науке ни в коем случае не означает их *устранение*

ния из теории. Наоборот, теория как раз и показывает ту конкретную форму, в которой совершается движение, взаимный переход ранее выявленных противоположностей.

Однако когда проблема решена, ответ найден и сформулирован, легко может создаться иллюзия, будто диалектическое противоречие – лишь временное, притом болезненное состояние теоретического интеллекта. При этом не учитывается, что в формальном аппарате теории как бы «забывается» та реальная проблема, ради решения которой он был построен, – сама проблема в его формулах не выражена, в них выражен лишь способ ее решения. Поэтому и неправомерно полагать, будто единственным принципом построения и соответственно исследования научных теорий является формально-логическая последовательность, «непротиворечивость». Этот принцип, весьма важный и чрезвычайно плодотворный, применим все же лишь в определенных границах. Но коль скоро та или иная теория анализируется только с точки зрения этого принципа, она тем самым изымается из обусловившего ее исторического контекста и рассматривается в отвлечении от того, какие именно противоречия в ней сняты и разрешены.

Это часто и порождает заблуждение относительно того, будто исторически конкретные – а потому и исторически ограниченные – итоги, результаты развития мышления представляют собой окончательно установленные, абсолютные схемы решения любых проблем и вопросов, своего рода «отмычки», автоматически приводящие к решениям, к какой бы проблеме их ни применили.

Именно историзм, органически присущий диалектической логике, обнаруживает фундаментальные идеи, представляющие собой существо науки, то есть очерчивает перспективные линии развития, позволяющие ученому избежать опасности впасть в косный догматизм. Классики марксизма-ленинизма не без основания считали, что история мысли, в том числе история философии, дает масштаб для оценки возникающих в науке идей, воспитывает культуру теоретического мышления, обеспечивающую широту и основательность суждения.

В.И. Ленин неустанно подчеркивал значение классического философского наследия для воспитания диалектической культуры мышления, призывал опираться на лучшие традиции философской диалектики, критически усвоенные марксизмом. Многочисленные ленинские работы, прежде всего «Философские тетради», представ-

ляют собой блестящий образец остро критического и вместе с тем бережного отношения к идеям философских предшественников, к их драгоценному наследию. Особую роль В.И. Ленин, как известно, отводил критически-материалистическому усвоению великих завоеваний гегелевской диалектики, предлагая «организовать систематическое изучение диалектики Гегеля с материалистической точки зрения, т.е. той диалектики, которую Маркс практически применял и в своем “Капитале” и в своих исторических и политических работах...»⁷. Эта ленинская рекомендация остается в силе и поныне, намечая одну из важнейших предпосылок разработки диалектической логики с материалистических позиций. При этом, однако, важно помнить и другое ленинское указание, заключенное в этой рекомендации: критически-материалистическая переработка лучших образцов домарксовской философской диалектики может быть успешно осуществлена лишь тогда, когда она будет производиться с учетом богатейшего опыта, накопленного человечеством в ходе экономической, политической и теоретической борьбы, когда масштабом критической оценки философского наследия будет выступать объективная диалектика реального исторического процесса, включая и развитие современного естествознания и техники.

3

Принцип историзма в логике есть такое понимание, согласно которому логические категории в современно-теоретической форме самой своей последовательностью воспроизводят (отражают) реальный исторический процесс развития знаний и объекта познания; только такой принцип может служить ключом к их систематизации. Логические категории, подчеркивал В.И. Ленин, нельзя «произвольно или механически взять», их необходимо *вывести* «исходя из простейших, основных»⁸, и это «выведение» логических определений не имеет и не может иметь иного объективного основания, кроме истории их возникновения, развития и применения. «Действительная история есть база, основа, бытие, *за коим* идет сознание»⁹. В противном случае неизбежен субъективный произвол, неизбежна разноголосица, а как следствие – полная бессистемность.

⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 30.

⁸ Там же. Т. 29. С. 86.

⁹ Там же. С. 237.

Давно известно, что собрание разрозненных знаний еще не образует науки, что последняя есть только там, где фактические данные (и выражающие их понятия) объединены в единую систему. И если логика есть наука, то она сама должна показывать пример строго последовательного и объективно обоснованного развития своих понятий, пример *логичности* этого развития. «Диалектическая логика, в противоположность старой, чисто формальной логике, – писал Ф. Энгельс, – не довольствуется тем, чтобы перечислить и без всякой связи поставить рядом друг возле друга формы движения мышления... Она, наоборот, выводит эти формы одну из другой, устанавливает между ними отношение субординации, а не координации, она развивает более высокие формы из нижестоящих»¹⁰.

Поэтому последовательность развития логических понятий, составляющих в своей связи и совокупности теорию логики, – это не чисто формальное требование, не проблема внешней упорядоченности изложения, а вопрос, касающийся самой сути дела. Самое важное тут заключается в том, что вне и помимо теоретической системы не может быть точно установлено и определено содержание любого научного понятия. Это известно каждой науке. Скажем, дать научный, а не описательный ответ на вопрос, «что такое рента и процент», в политической экономии нельзя, если предварительно не развиты понятия прибавочной стоимости и стоимости. В обратном порядке невозможно научно понять ни того, ни другого. С логическими категориями дело обстоит совершенно аналогично. Либо порядок развития их научных определений обуславливается историей формирования духовной культуры и отражает их реальную, исторически прослеживаемую генетическую связь, либо дело ограничивается бессвязным нагромождением «произвольно взятых» или «механически перечисленных» определений.

Об этом приходится напоминать в связи с распространившейся в последнее время модой на «структурализм» или «структурно-функциональный анализ». Ссылаясь на определенные достижения, полученные на основе применения структурно-функциональных методов в некоторых науках (лингвистика, биология и др.), некоторые философы решили распространить этот метод на все области человеческого знания, включая даже диалектику, которую они пытаются «структурировать»^{xliv}.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 538.

Можно ли возводить структурный метод в абсолют и можно ли «структурировать» диалектику?

Напомним, что структурный метод не появился неожиданно, а претерпел длительную эволюцию: зародившись в недрах феноменологического мышления, он из частного вспомогательного или прикладного постепенно, благодаря все более тесному контакту с конкретными науками, превращается в самостоятельный. Правда, и это важно подчеркнуть, несмотря на все изменения в ходе эволюции, он никогда не выходил за рамки анализа сложившихся структур, отвлекаясь от исследования внутренних причин их изменения и развития. Поэтому не случайно одним из главных принципов структурного метода является противопоставление «синхронии» и «диахронии», означающее, по существу, отрицание одного из важнейших принципов современного научного познания – совпадения логического и исторического, что исключает возможность научно обоснованного построения системы диалектических категорий. Уже в силу этого структурный метод, при всей его плодотворности в ходе анализа «ставшего» знания, не может претендовать ни на статус всеобщего, философского метода познания, ни тем более на роль орудия или средства перестройки категориальной системы материалистической диалектики. Об этом наглядно свидетельствует неудавшаяся попытка Годелье, Альтюссера и других «структурировать» логику «Капитала» Маркса.

«Структура» – категория не новая. Уточнить это понятие, поставив его в связь с другими категориями диалектики, то есть определить его именно как «ступеньку», как «узловую точку» познания – дело, несомненно, полезное и важное. Но менять всю последовательность научных понятий материалистической диалектики, всю систему их научных определений путем приспособления ее к частным нуждам «структурного анализа» представляется затеей весьма легкомысленной.

«Структурный метод» сознательно абстрагируется от всех фактов, связанных с историей возникновения, формирования и перспективной эволюции тех «структурных образований», о которых в данном случае идет речь. А тем самым, естественно, и от тех внутренне присущих им противоречий, которые как раз и стимулируют рождение, формирование и в конце концов «гибель» указанных структур (то есть процесс их преобразования в более высокие и исторически позднейшие структуры). Нетрудно представить, как будет выглядеть

теория материалистической диалектики, если ее перестроить по схемам и моделям структурного анализа.

Отсюда видно, как беспочвенна иллюзия, будто какой-либо отдельный «новейший успех» современной науки способен «опровергнуть» весь до сих пор накопленный – и выраженный именно в категориях диалектической логики – исторический опыт познания.

Задача укрепления связи философии и естествознания ничего общего не имеет с искусственным приспособлением определений и категорий материалистической диалектики к тому или иному отдельно взятому открытию в области специальных отраслей знания с поспешным «исправлением» ее аппарата во всех тех случаях, когда он кажется не соответствующим этому достижению. Наоборот, задача обобщения успехов современной науки состоит прежде всего в их критическом анализе с точки зрения истории познания в целом, то есть с точки зрения всей системы диалектических категорий.

Развивать и уточнять категории диалектики нужно. Но это предполагает, что логические категории, подвергаемые уточнению, понимаются в соответствии с действительным богатством их теоретического содержания, которое раскрыто в трудах подлинных мастеров диалектического мышления – Маркса, Энгельса и Ленина.

Нередко же «развивать» и «опровергать» определения классических категорий диалектики берутся философы и нефилософы, даже не потрудившись уяснить себе их реальное содержание, которое они приобрели в марксистско-ленинской философии.

Например, иногда заявляют, что ленинское понятие «отражение» якобы «исключает активность субъекта», обрекает теорию познания на «созерцательность», а человека – на роль пассивного зеркала существующего положения вещей и т.д. и т.п. Между тем не составляет большого труда показать, что такого рода упреки основываются на весьма приблизительном, искаженном, а то и просто карикатурном представлении о содержании, которым наполняется эта категория в трудах Ленина, а также Маркса и Энгельса. В таких случаях надо «исправлять» не философские категории, а те представления о них, которые составили себе чересчур ретивые «новаторы». Никогда не следует забывать урока, который В.И. Ленин преподавал таким «новаторам» в философии в связи с определением понятия материи. С понятием «отражение» ныне происходит то же самое.

Разумеется, если «отражение» понимать без всякой связи с материалистической диалектикой – то есть на уровне XVIII века, – то оно

и в самом деле окажется понятием «несовременным», «устаревшим». Но если понимать его по Ленину, то безнадежно устаревшими окажутся именно те представления о познании, которыми его хотят заменить, несмотря на то что эти представления облекаются в сверхвременную терминологию.

Логические категории – будь то «материя», «отражение», «количество» или «качество» и т.д. – определяются отнюдь не через простое суммирование (которое подчас выдается за подлинно философское обобщение) тех конкретных представлений, которыми располагает о них наука на сегодняшний день. Количество, например, в философском смысле не сводится к тому, что знает о количественном аспекте реальности современная (а не только вчерашняя) математика, ибо уже завтра математика за эти пределы выйдет. И человек, который не знает, что именно понимается в философии под терминами «количество», «материя», будет опять говорить, что математика «вышла за пределы количества», а физика вышла за пределы понятия «материя» и т.д. и т.п.

Логические категории определяются вовсе не путем указания на «примеры», а гораздо более сложным и трудным путем – путем исследования истории познания с точки зрения формирования и применения этих категорий, а именно в процессе изменения конкретно-научных представлений и понятий и формирования новых. Логические категории – как раз то устойчивое, сохраняющееся (инвариантное), что откристаллизовывается и остается в ходе *изменения* всех частных и конкретных понятий, их переходов и превращений, их преобразований. Именно поэтому они и являются *логическими* категориями. И именно по той же причине они не изменяются так быстро и так часто, как конкретно-научные представления и понятия.

Если в нашей литературе, посвященной обсуждению проблем диалектической логики, еще очень часто дает себя знать отсутствие строго продуманной и объективно обоснованной систематичности (а тем самым и определений каждой отдельной категории, которая только в системе и через систему может быть строго определена), то это положение сильно усугубляется массовым наплывом в диалектический материализм философски не переваренной терминологии из специальных областей знания (математики, кибернетики и даже радиотехники). Само собой понятно, что эта терминология имеет важнейшее значение и смысл внутри определенных областей познания. Однако увлеченные ею философы и специалисты подчас склонны непосредственно универсализировать эти узкоспе-

циальные понятия и придавать им значение общепhilософских категорий.

Ничего, кроме пустой видимости «развития» категорий диалектики, на этом пути, естественно, не происходит. Хуже того, слишком часто модный термин, обозначающий то или иное конкретно-научное понятие (или даже представление), начинает вытеснять из обихода науки гораздо более содержательную и конкретно разработанную логическую категорию. В составе самой логической категории начинают видеть и понимать только те ее определения, которые «соответствуют» частному, узкоспециализированному представлению. Так происходит, например, с понятием «обратная связь», то и дело замещающим гораздо более конкретную в логическом отношении категорию «взаимодействие», так в «отражении» начинают видеть прежде всего «информацию» или «моделирование», а самую логику изображать через понятия «блок-схема», «оператор» и «конфигуратор». При этом совершается вовсе не *обогащение* старых категорий новыми определениями, а, как раз наоборот, *обеднение* их содержания, подмена их полного и конкретного смысла содержанием частного понятия.

Частному же понятию придается чересчур широкий и неопределенный смысл. В итоге весь мир видится сквозь очки той или иной узкоспециальной отрасли современного знания вместо того, чтобы эту узкоспециальную отрасль с ее понятиями рассматривать в контексте научного, то есть диалектико-материалистического, мировоззрения.

Увлекает тут видимость «понятности», близости к миру представлений современного ученого-специалиста или техника, сформированному важной, но все же ограниченной (а про это и забывают) сферой деятельности, сферой фактов.

Диалектическая логика, разумеется, исследует и должна исследовать опыт современного научного мышления, обогащаясь его достижениями. Но делать это она должна именно как логика, оставаясь логикой, то есть *развивая* на базе этих достижений свои проверенные категории, не подменяя их специальными понятиями других наук. Категории диалектики, имеющие более чем двухтысячелетнюю историю, представляют собою квинтэссенцию всего грандиозного и – о чем тоже нельзя забывать – драматически противоречивого опыта, накопленного людьми и в процессе познания и в процессе реальной практически-предметной деятельности. В них нашли свое философско-логическое выражение не только успехи, но и уроки

тяжких заблуждений познания, диалектически связанные с продвижением вперед, в них четко отмечены те узловые точки пути, в которых истина, неосторожно «продолженная» дальше, чем позволяет природа вещей, становится заблуждением, сохраняя все формальные признаки истины, – и эти уроки также ценны. Поэтому только история мышления и техники, как и социальной борьбы, взятая в целом и притом в ее полном развитии, правомочна доказывать и опровергать их объективность, то есть в данном случае – их универсально-логическое значение. Никакой отдельный, частный, хотя бы и блистательный, успех современного естествознания не может служить достаточным критерием «правильности» определений логических категорий.

Когда речь идет о разработке диалектической логики, то имеется в виду последовательное и систематическое продвижение вперед по пути, на котором давно развивается марксистско-ленинская философия. Краеугольные камни Логики с большой буквы давно и прочно заложены в трудах классиков марксизма-ленинизма. Более того, буквально каждое произведение Маркса, Энгельса и Ленина можно рассматривать как образец сознательного и продуманного применения этой логики к решению конкретных теоретических и социальных проблем. Диалектика давно доказала свою «эвристическую» силу в функции логики теоретического анализа, логики творческой разработки научного мировоззрения.

В.И. Ленин поэтому не случайно вновь и вновь возвращается в своих размышлениях по поводу диалектической логики к бессмертным творениям Маркса. «Если Марх не оставил “Логики” (с большой буквы), – писал В.И. Ленин, – то он оставил логику “Капитала”, и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу. В “Капитале” применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед»¹¹.

Проследивая логику развития понятий в «Капитале», Ленин делает не менее категорический и конкретный вывод: «Таков же должен быть метод изложения (respectively изучения) диалектики вообще

¹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 301.

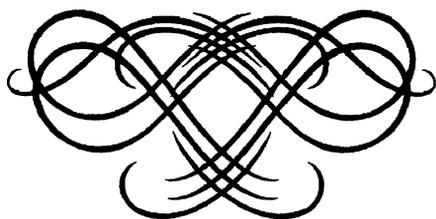
(ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики)»¹².

Надо добавить, что сказанное В.И. Лениным о «Капитале» и его роли в разработке диалектической логики в полной мере относится и к классическим трудам самого Ленина, в частности к его анализу империалистической стадии развития буржуазного общества как прямому продолжению Марксова анализа капитала, – он обладает теми же логическими достоинствами, какие характеризуют «Капитал». Это также последовательно и мастерски примененная к развитию одной науки *общая теория диалектического мышления*. Это также не только и не просто «частный случай диалектики вообще», но такой частный случай, в котором отчетливо проступают именно всеобщие принципы диалектического мышления, впитавшего в себя и критически переработавшего всю культуру философской диалектики в ее лучших образцах.

На этом – ленинском – пути только и может вестись плодотворная работа по исследованию подлинной логики развития научного мировоззрения и созданию единственной теории научного познания, соответствующей уровню и запросам современного естествознания, общественных наук и общественной практики. Активную роль в коммунистическом переустройстве мира диалектическая логика может выполнять только в том случае, если она понимается и разрабатывается по-ленински, материалистически (то есть на основе диалектико-материалистической теории отражения). Таков главный вывод, вытекающий из анализа философского наследия великого Ленина.

¹² Там же. С. 318.

Диалектическая логика
Очерки истории
и теории



ВВЕДЕНИЕ

Задача создания Логике (с большой буквы), т.е. систематически развернутого изложения диалектики, понимаемой как логика и теория познания современного материализма, завещанная нам Владимиром Ильичем Лениным, приобрела в наши дни особую остроту. Отчетливо выраженный диалектический характер проблем, возникающих во всех сферах социальной действительности и научного познания, заставляет все яснее осознать, что только марксистско-ленинская диалектика способна быть методом научного познания и практической деятельности, активно помогать ученому в теоретическом осмыслении экспериментально-фактических данных, в решении проблем, встающих в процессе научного исследования.

За последние десять-пятнадцать лет написано немало работ, посвященных отдельным разделам, составным частям того целого, о котором мы все мечтаем; их вполне можно рассматривать как параграфы и даже главы будущей «Логике», как более или менее готовые блоки строящегося здания. Разумеется, чисто механически такие «блоки» в одно связать нельзя. А поскольку задача систематического изложения диалектической логики может быть решена только коллективными усилиями, необходимо определить хотя бы самые общие принципы совместной работы. В предлагаемых очерках мы попытаемся конкретизировать некоторые из исходных принципов такой коллективной работы.

В философии, как с легкой грустью заметил еще Гегель в своей «Феноменологии духа», чаще, чем в какой-либо другой науке, «впадают в иллюзию, будто в цели и в конечных результатах выражается сама суть дела, и даже в совершенной ее сущности, рядом с чем выполнение, собственно говоря, несущественно»¹.

Сказано очень точно. Пока диалектику (диалектическую логику) рассматривают как простое орудие доказательства заранее принятого тезиса – безразлично, выставлен ли он сначала, как того требовали правила средневековых диспутов, или же обнаруживается лишь в конце рассуждения, чтобы создать иллюзию непредвзятости (дескать, вот что получилось, хотя мы этого и не предполагали), – она так и остается чем-то «несущественным». Превращенная в простое

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М.; Л.: Соцэкгиз, 1959. Т. 4. С. 1.

орудие доказательства заранее принятого (или заданного) тезиса, она становится софистикой, лишь внешне похожей на диалектику, но пустой по существу. И если верно, что не в «голых результатах» и не в «тенденции» движения мысли обретает свою жизнь подлинная диалектическая логика, а только в форме результата «вместе со своим становлением»², то и в ходе изложения диалектики как Логики следует считаться с этой истиной. При этом нельзя впадать и в другую крайность, делая вид, будто мы никакой цели, определяющей с самого начала способ и характер наших действий по ходу анализа проблемы, перед собой не ставим и пускаемся в плавание наобум. И поэтому сказать ясно, что представляет собой «предмет», в котором мы хотим обнаружить его внутренне необходимое членение, мы уж во всяком случае обязаны наперед.

В общем и целом наш «предмет» – мышление, и диалектическая Логика имеет своей целью развернуть его научное изображение в тех необходимых моментах и притом в той необходимой последовательности, которые несколько не зависят ни от воли нашей, ни от сознания. Другими словами, Логика обязана показать, как развивается мышление, если оно научно, если оно отражает, т.е. воспроизводит в понятиях вне и независимо от сознания и воли существующий предмет, иными словами создает его духовную репродукцию, реконструирует его саморазвитие, воссоздает его в логике движения понятий, чтобы воссоздать потом и на деле – в эксперименте, в практике. Логика и есть теоретическое изображение такого мышления.

Из сказанного ясно, что мышление мы понимаем как идеальный компонент реальной деятельности общественного человека, преобразующего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя.

Диалектическая Логика есть поэтому не только всеобщая схема субъективной деятельности, творчески преобразующей природу, но одновременно и всеобщая схема изменения любого естественно-природного и социально-исторического материала, в котором эта деятельность выполняется и объективными требованиями которого она всегда связана. Вот в чем, на наш взгляд, заключается подлинный смысл ленинского положения о тождестве (не о «единстве» только, а именно о тождестве, о полном совпадении) диалектики, логики и теории познания современного научного, т.е. материалистического, мировоззрения. Такой подход сохраняет в качестве одного из определений диалектики дефиницию, данную Фридрихом

² См.: Там же. С. 2.

Энгельсом (диалектика есть наука о всеобщих формах и законах всякого развития, общих мышлению с «бытием», т.е. с природным и социально-историческим развитием, а не о «специфически субъективных» законах и формах мышления).

Мы думаем, что именно так и можно соединить диалектику с материализмом и показать, что Логика, ставшая диалектикой, является не только наукой «о мышлении», но и наукой о развитии всех вещей, как материальных, так и «духовных». Понимаемая таким образом Логика и может быть истинной наукой о мышлении, материалистической наукой об отражении движения мира в движении понятий. Иначе она неизбежно превращается из науки о мышлении в чисто техническую дисциплину, в описание «операторики» действий с терминами языка, как и случилось с логикой в руках неопозитивистов.

Конкретизация выставленного выше общего определения Логики должна, очевидно, заключаться в раскрытии входящих в него понятий, прежде всего понятия «мышление». Тут опять возникает чисто диалектическая трудность: полностью, т.е. конкретно, определить это понятие и значит написать Логикку, ибо подлинное определение может быть дано отнюдь не в «дефиниции», а в «развертывании существа дела».

Ближайшим образом к понятию мышления примыкает и понятие самого «понятия». Дать «дефиницию» и тут легко, но много ли в ней проку? Если мы, примыкая к известной традиции в Логике, под «понятием» склонны понимать не «знак», не «термин, определенный через другие термины», и не просто «отражение существенных признаков вещи» (ибо тут сразу же выступит на первый план смысл коварного слова «существенные»), а понимание сути дела, то правильное всего, как нам кажется, ограничиться в отношении дефиниций сказанным и приступить к рассмотрению «существа дела», начать с абстрактных, простых и по возможности бесспорных для каждого определений, чтобы прийти к «конкретному». В данном случае к марксистско-ленинскому пониманию существа Логики, ее конкретно развернутому «понятию».

Всем сказанным и определяется замысел и план работы. На первый взгляд может показаться, что она, если и не полностью, то в значительной мере, – историко-философское исследование. Но «исторические» коллизии осуществления «дела Логики» для нас не самоцель, а лишь тот фактический материал, сквозь который постепенно проступают четкие контуры «логики Дела», те самые общие контуры диалектики как Логики, которые, критически скорректированные, материалистически переосмысленные Марксом, Энгельсом и Лениным, характеризуют и наше понимание этой науки.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ИЗ ИСТОРИИ ДИАЛЕКТИКИ

Очерк первый

О предмете логики.

Как возникла и в чем состоит проблема?

Наиболее перспективным способом решения любой научной проблемы является исторический подход к ней. В нашем случае такой подход к тому же оказывается и весьма актуальным. Дело в том, что логикой ныне именуются учения, которые значительно расходятся в понимании границ предмета этой науки. Разумеется, каждое из них претендует не только и не столько на название, сколько на право считаться единственно современной ступенью в развитии мировой логической мысли. Вот почему и приходится поднимать историю вопроса.

Термин «логика» применительно к науке о мышлении впервые был введен стоиками, выделившими под этим названием лишь ту часть действительного учения Аристотеля, которая согласовывалась с их собственными представлениями о природе мышления. Само название «логика» производилось ими от греческого термина «логос» (который буквально означает «слово»), а указанная наука сближалась по предмету с грамматикой и риторикой. Средневековая схоластика, окончательно оформившая и узаконившая эту традицию, как раз и превратила логику в простой инструмент («органон») ведения словесных диспутов, в орудие истолкования текстов «священного писания», в чисто формальный аппарат. В результате оказалось дискредитированным не только официальное толкование логики, но даже и самое название ее. Выхолощенная «аристотелевская логика» поэтому и утратила кредит в глазах всех выдающихся естествоиспытателей и философов нового времени. По той же причине большинство философов XVI–XVIII веков вообще избегает употреблять термин «логика» в качестве названия науки о мышлении, об интеллекте, о разуме. Это название не фигурирует вообще в за-

главиях выдающихся сочинений о мышлении. Достаточно напомнить «Рассуждение о методе», «Трактат об усовершенствовании интеллекта», «Разыскание истины», «Опыт о человеческом разуме», «Новые опыты о человеческом разуме» и т.д. и т.п.

Признание непригодности официальной, схоластически-формальной версии логики в качестве «органона» действительного мышления, развития научного знания – лейтмотив всей передовой философской мысли того времени. «Логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна», – констатирует Фрэнсис Бэкон¹. «В логике ее силлогизмы и большая часть других ее наставлений скорее помогают объяснять другим то, что нам известно, или даже, как в искусстве Луллия, бестолково рассуждать о том, чего не знаешь, вместо того чтобы изучать это», – вторит ему Рене Декарт². Джон Локк полагает, что «силлогизм в лучшем случае есть лишь искусство вести борьбу при помощи того небольшого знания, какое есть у нас, не прибавляя к нему ничего»³. На этом основании Декарт и Локк считали необходимым отнести всю проблематику прежней логики в область риторики. Поскольку же логика сохраняется как особая наука, то она единодушно толкуется не как наука о мышлении, а как наука о правильном употреблении слов, имен, знаков. Гоббс, например, развивает концепцию логики как исчисления слов-знаков⁴.

Подытоживая свой «Опыт о человеческом разуме», Локк так и определяет предмет и задачу логики: «Задача логики – рассмотреть природу знаков, которыми ум пользуется для понимания вещей или для передачи своего знания другим»⁵. Он толкует логику как «учение о знаках», как семиотику⁶.

Но философия, по счастью, не застряла на таком представлении. Лучшие умы этой эпохи прекрасно понимали, что если логику трактовать в вышеописанном духе, то она явится чем угодно, но только не наукой о мышлении. Правда, представителей чисто механистического взгляда и на мир, и на мышление такое понимание логики

¹ Бэкон Ф. Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1972. Т. 2. С. 13.

² Декарт Р. Избр. произв. М.: Госполитиздат, 1950. С. 271.

³ Локк Д. Избр. филос. произв. М.: Соцэкгиз, 1960. Т. 1. С. 657.

⁴ См. Гоббс Т. Избр. произв.: в 2 т. М.: Мысль, 1964. Т. 2. С. 75.

⁵ Локк Д. Избр. филос. произв. Т. 1. С. 695.

⁶ См.: Там же.

в общем-то устраивало. Поскольку объективная реальность толковалась ими абстрактно-геометрически (т.е. единственно объективными и научными считались лишь чисто количественные характеристики), то принципы мышления в математическом естествознании сливались в их глазах с логическими принципами мышления вообще. Эта тенденция в законченной форме выступает у Гоббса.

Гораздо осторожнее подходят к делу Декарт и Лейбниц. Им также импонировала идея создания «всеобщей математики» вместо прежней, высмеянной и дискредитированной, логики. И они мечтали об учреждении «универсального языка», системы терминов, определенных строго и однозначно, а потому допускающих над собою чисто формальные операции.

Однако и Декарт, и Лейбниц, в отличие от Гоббса, прекрасно видели принципиальные трудности, стоявшие на пути осуществления этой идеи. Декарт понимал, что определения терминов в «универсальном языке» не могут быть продуктом полюбовного соглашения, а должны быть получены только в результате тщательного анализа простых идей, из которых, как из кирпичиков, складывается весь интеллектуальный мир людей; что сам точный язык «всеобщей математики» может быть лишь чем-то производным «от истинной философии». Только тогда удалось бы заменить мышление о вещах, данных в воображении (т.е., по тогдашней терминологии, в созерцании), вообще в реальном чувственно-предметном опыте людей, своего рода «исчислением терминов и утверждений» и сделать умозаключения столь же безошибочными, как и решения уравнений.

Присоединяясь в этом пункте к Декарту, Лейбниц категорически ограничивал область применения «всеобщей математики» лишь теми вещами, которые относятся к сфере действия «силы воображения». «Всеобщая математика» и должна представить, по его мысли, лишь, «так сказать, логику силы воображения». Но именно поэтому из ее ведения исключаются как вся метафизика, так и «лишь рассудку соразмерные вещи, как мысль и действие, так и область обычной математики». Весьма существенное ограничение! Мышление, во всяком случае, здесь остается за пределами компетенции «всеобщей математики».

Не удивительно, что Лейбниц с нескрываемой иронией относился к чисто номиналистической трактовке логики, изложенной у Локка, согласно которой логика понимается как особая наука о знаках. Лейбниц вскрывает трудности, связанные с таким пониманием ло-

гики. Прежде всего, констатирует он, «наука о рассуждении, составлении суждения, изобретении, по-видимому, очень отлична от знания этимологии слов и словоупотребления, представляющего нечто неопределенное и произвольное. Кроме того, объясняя слова, приходится делать экскурсии в область самих наук, как это видно по словарям; с другой же стороны, нельзя заниматься науками, не давая в то же время определения терминов»⁷.

Поэтому вместо того разделения философии на три разные науки, которое Локк копирует у стоиков (логика, физика и этика), Лейбниц предпочитает говорить о трех разных аспектах, под которыми выступает одно и то же знание, одни и те же истины, – теоретическом (физика), практическом (этика) и терминологическом (логика). Прежней логике здесь соответствует просто *терминологический аспект знания*, или, по выражению Лейбница, *систематизация знания по терминам в справочнике*⁸. Разумеется, такая систематизация, даже самая лучшая, не есть наука о мышлении, ибо Лейбниц имел о мышлении более глубокое представление. А подлинное учение о мышлении он относил к метафизике, следуя в этом смысле терминологии и сути логики Аристотеля, а не стоиков.

Но почему же мышление должно исследоваться в рамках «метафизики»? Дело, конечно, не в указании на «ведомство», по которому «числится» теоретическое понимание мышления, а в определенном способе подхода к решению одной существенной философской проблемы. И заключается эта трудность, постоянно возникающая перед каждым теоретиком, в понимании того, как относятся друг к другу знание (совокупность понятий, теоретических построений, представлений) и его предмет, согласуется одно с другим или нет, соответствует ли понятиям, которыми оперирует человек, что-либо реальное, находящееся вне его сознания? И можно ли вообще это проверить? И если можно, то как?

Вопросы действительно сложнейшие. Утвердительный ответ на них, при всей его кажущейся очевидности, обосновать совсем не просто. А вот отрицательный, оказывается, можно подкрепить весьма вескими аргументами. Они таковы: поскольку предмет в процессе его осознания преломляется сквозь призму «специфической при-

⁷ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л.: Соцэкгиз, 1936. С. 462.

⁸ Там же. С. 465.

роды» органов восприятия и рассудка, постольку мы знаем любой предмет лишь в том виде, какой он приобрел в результате такого преломления. «Бытие» вещей вне сознания при этом вовсе не обязательно отвергать. Отвергается «лишь» одно – возможность проверить, таковы вещи «на самом деле», какими мы их знаем и осознаем, или же нет. Вещь, какой она дана в сознании, нельзя сравнить с вещью вне сознания, ибо невозможно сравнивать то, что есть в сознании, с тем, чего в сознании нет; нельзя сопоставлять то, что я знаю, с тем, чего я не знаю, не вижу, не воспринимаю, не осознаю. Прежде чем я смогу сравнивать свое представление о вещи с вещью, я должен эту вещь также осознать, т.е. также превратить в представление. В итоге я всегда сравниваю и сопоставляю лишь представление с представлением, хотя и думаю, что сравниваю представление с вещью.

Естественно, сравнивать и сопоставлять можно только однородные предметы. Бессмысленно сравнивать пуды с аршинами, а вкус бифштекса – с диагональю квадрата. И если нам все-таки захочется сравнить бифштекс с квадратом, то мы будем сравнивать уже не «бифштекс» и «квадрат», а два предмета, одинаково обладающие геометрической, пространственной формой. «Специфические» же свойства того и другого в сопоставлении вообще участвовать не могут.

«Каково расстояние между звуком *A* и столом? Вопрос этот лишен смысла. Когда мы говорим о расстоянии между двумя вещами, мы говорим о различии их положения в пространстве... мы объединяем их в одну категорию как предметы, существующие в пространстве, и только после того как мы их объединили *sub specie spatii* [под углом зрения пространства], мы их различаем как различные точки пространства. Их принадлежность к пространству есть единое в них»⁹.

Иными словами, когда хотят установить какое-либо отношение между двумя объектами, то сопоставляют всегда не те «специфические» качества, которые делают один объект «звуком *A*», а другой – «столом», «бифштексом» или «квадратом», а только те свойства, которые выражают нечто «третье», отличное от их бытия в качестве перечисленных вещей. Сопоставляемые вещи и рассматриваются как различные модификации этого «третьего», общего им всем свойства, как бы внутри него. Если же в природе двух вещей нет общего им обоим «третьего», то сами различия между ними становятся совершенно бессмысленными.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26, ч. III. С. 145–146.

Внутри чего же соотносятся между собой такие объекты, как «понятие» («мысль») и «вещь»? В каком особом «пространстве» они могут сопоставляться, сравниваться и различаться? Есть ли тут вообще то «третье», в котором они суть «одно и то же», несмотря на все свои непосредственно очевидные различия? Если такой общей субстанции, разными способами выражающейся и в мысли, и в вещи, нет, то между ними нельзя установить никакого внутренне необходимого соотношения. В лучшем случае можно «усмотреть» лишь внешнее отношение вроде того, какое когда-то устанавливали между расположением светил на небосклоне и событиями в личной жизни, т.е. отношение между двумя рядами совершенно разнородных событий, каждый из которых протекает по своим, сугубо специфическим законам. И тогда будет прав Витгенштейн, объявивший логические формы мистическими, невыразимыми.

Но в случае отношения между мыслью и действительностью встает еще одна дополнительная трудность. Известно, к чему могут привести и приводят поиски какой-то особой сущности, которая была бы и не мышлением, и не материальной действительностью, но в то же время составляла бы их общую субстанцию, то «третье», которое один раз проявлялось бы как мысль, а другой раз – как бытие. Ведь мысль и бытие суть понятия взаимоисключающие. То, что есть мысль, не есть бытие, и наоборот. Как же в таком случае их вообще можно сопоставить друг с другом? В чем вообще может быть основание их взаимодействия, то, в чем они суть «одно и то же»?

В обнаженно логической форме эта трудность была резко выражена Декартом. В общей же форме она – центральная проблема всякой философии вообще: проблема отношения «мышления» к вне и независимо от него существующей действительности, к миру вещей в пространстве и времени, проблема совпадения форм мышления с формами действительности, т.е. проблема истины, или, если воспользоваться традиционным философским языком, «проблема тождества мышления и бытия».

Для каждого ясно, что «мышление» и «вещи вне мышления» – далеко не одно и то же. Чтобы понимать это, не надо быть философом. Каждый знает, что одно дело иметь сто рублей в кармане, а другое – только в своих мечтаниях, только в своем «мышлении». «Понятие», очевидно, есть лишь состояние того особого вещества, которое наполняет черепную коробку (как, далее, ни толкуй это вещество – как мозговую ткань или же как тончайший эфир «души»,

живущей там, как в квартире; как «структуру мозговой ткани» или же как формальную «структуру внутренней речи», в виде которой мышление осуществляется («внутри головы»), а предмет находится вне головы, в пространстве за пределами головы, и представляет собою нечто совершенно иное, нежели «внутреннее состояние мышления», «представления», «мозга», «речи» и т.д.

Чтобы ясно понимать и учитывать столь самоочевидные вещи, вовсе не надо обладать умом Декарта. Однако надо обладать аналитической строгостью его ума, чтобы четко определить тот факт, что «мышление» и «мир вещей в пространстве» – не только и не просто «разные», но и прямо *противоположные* явления.

Тем более нужен ясный и последовательный интеллект Декарта, чтобы осознать получающуюся отсюда трудность, проблему: каким же образом эти два мира (т.е. мир понятий, мир «внутренних состояний мышления», с одной стороны, и мир вещей во внешнем пространстве – с другой) все-таки необходимо согласуются между собой?

Декарт выражает названное затруднение следующим образом. Если бытие вещей определяется через их протяженность и пространственно-геометрические формы вещей есть единственно объективные формы их бытия вне субъекта, то мышление никак не раскрывается через его описание в формах пространства. «Пространственная» характеристика мысли вообще не имеет никакого отношения к ее специфической природе. Природа мышления раскрывается через понятия, не имеющие ничего общего с выражением каких-либо пространственно-геометрических образов. У Декарта такой взгляд имеет и следующее выражение: мышление и протяженность суть две различные субстанции, а субстанция есть то, что существует и определяется только через самое себя, а не через «другое». Ничего «общего», что можно было бы выразить в особом определении, между мышлением и протяженностью нет. Иначе говоря, в ряду определений мышления нет ни одного признака, который входил бы в определение протяженности, и наоборот. Но если такого общего признака нет, невозможно и рационально умозаключать от мышления к бытию и наоборот, так как умозаключение требует «среднего термина», т.е. такого, который входил бы и в ряд определений мысли, и в ряд определений бытия вещей вне сознания, вне мысли. Мысль и бытие не могут вообще *соприкасаться* друг с другом, ибо в таком случае их граница (линия или хотя бы точка соприкосновения) как раз и была бы тем, что одновременно и разделяет и связывает их между собой.

Ввиду отсутствия такой границы мысль не может «ограничить» протяженную вещь, а вещь – идею, мысленное выражение. Они как бы свободно проникают, пронизывают друг друга, нигде не встречая границу. Мысль как таковая не способна взаимодействовать с протяженной вещью, а вещь – с мыслью, каждая возвращается «внутри себя».

Сразу возникает проблема: как же связаны между собой в человеческом индивидууме мысль и телесные отправления? Что они связаны – факт очевидный. Человек может осмысленно управлять своим пространственно определенным телом среди других таких же тел, его духовные импульсы превращаются в пространственные движения, а движения тел, вызывая изменения в человеческом организме (ощущения), преобразуются в мысленные образы. Значит, мысль и протяженное тело все-таки как-то взаимодействуют? Но как? В чем природа этого взаимодействия? Как они «определяют», т.е. «ограничивают», друг друга?

Как получается, что траектория, построенная «мышлением» в плане воображения, например кривая, начерченная в согласии с ее уравнением, оказывается конгруэнтной (совпадающей) с геометрическим контуром той же самой кривой в реальном пространстве? Значит, форма кривой в мышлении (т.е. в виде «значения» алгебраических знаков уравнения) тождественна соответствующей кривой в реальном пространстве, т.е. кривой, начерченной на бумаге, в пространстве вне головы. Это ведь *одна и та же* кривая, только один раз – в мышлении, а другой раз – в реальном пространстве. Поэтому, действуя в согласии с мышлением (понимаемым как смысл слов, знаков), я одновременно действую в строжайшем согласии с формой (в данном случае – с геометрическим контуром) вещи вне мышления.

Как может быть такое, если «вещь в мышлении» и «вещь вне мышления» не только «разные», но и абсолютно противоположные? А абсолютно противоположные как раз и означают: не имеющие между собою ничего «общего», ничего тождественного, ни одного определения, которое одновременно входило бы в качестве признака и в понятие «вещи вне мышления», и в понятие «вещи в мышлении», «мыслимой вещи»? Как же могут согласоваться между собою – и притом не случайно, а систематически и закономерно – два мира, не имеющих между собою абсолютно ничего «общего», «тождественного»? Тут-то и проблема, вокруг которой крутится все картезианство – и сам Декарт, и Гейлинкс, и Мальбранш, и масса их последователей.

Мальбранш в свойственной ему остроумной манере выражает получающуюся здесь принципиальную трудность так: при осаде Вены турецкой армией защитники Вены видели, несомненно, лишь «трансцендентальных турок», однако убиты были турки самые настоящие... Трудность тут явная и для картезианской точки зрения на мышление абсолютно неразрешимая, ибо защитники Вены действовали, т.е. целились и стреляли, в согласии с тем образом турок, который они имели внутри своих мозгов, в согласии с «мыслимыми», с «трансцендентальными» турками и вычисленными в уме траекториями полета ядер, а попадали-то в турок реальных, в пространстве не только за пределами своего черепа, но и за пределами стен крепости...

Как же так получается и почему согласуются два мира, не имеющих между собою абсолютно ничего общего, – мир «мыслимый», мир в мышлении, и мир реальный, мир в пространстве? А бог его знает, отвечают и Декарт, и Мальбранш, и Гейлинкс, с нашей точки зрения это необъяснимо. Объяснить сей факт может только бог. Он и согласует между собой два противоположных мира. Понятие «бога» выступает тут в качестве «теоретической» конструкции, с помощью которой выражается очевидный, но совершенно непонятный факт единства, совпадения, «конгруэнтности», тождества, если угодно, явлений, которые по определению абсолютно противоположны... Бог – то «третье», что в качестве «опосредующего звена» связывает и согласовывает «мышление» с «бытием», «душу» с «телом», «понятие» с «предметом», действия в плане знаков и слов с действиями в плане реальных геометрически определенных тел вне головы.

Прямо упершись в обнаженно диалектический факт, в тот именно, что «мышление» и «бытие вне мышления» суть абсолютные противоположности, находящиеся тем не менее между собою в согласии, в единстве, в неразрывной и необходимой взаимосвязи и взаимодействии (а стало быть, подчиняющиеся какому-то высшему – притом одному и тому же – закону), картезианская школа капитулировала перед теологией и отнесла необъяснимый, с ее точки зрения, факт на счет бога, объявила «чудом», т.е. прямым вмешательством сверхъестественных сил в причинную цепь естественно-природных процессов.

Поэтому-то Декарт – творец аналитической геометрии – и не смог сколько-нибудь рационально объяснить причину, по которой алгебраическое выражение кривой с помощью уравнения «соответствует» («в-себе-тождественно») пространственному образу этой кривой на чертеже. Без бога тут и в самом деле не обойтись, ибо действия со знаками и на основе знаков, в согласии с одними лишь

знаками (с их математическим смыслом), т.е. действия в эфире «чистого мышления», не имеют, по Декарту, абсолютно ничего общего с реальными телесными действиями в сфере пространственно определенных вещей, в согласии с их реальными контурами. Первые – «чистые действия души» (или «мышления как такового»), а вторые – действия тела, повторяющие контуры (пространственно-геометрические очертания) внешних тел, и потому целиком подчиненные законам «внешнего», пространственно-вещественного мира.

(Проблема эта и поныне стоит не менее остро в так называемой «философии математики». Если математические построения толкуются как «свободные» от всякой внешней детерминации конструкции творческого интеллекта математиков, работающего исключительно по «логическим» правилам, – а сами математики вслед за Декартом частенько склонны толковать их именно так, – то становится совершенно загадочным и необъяснимым, почему же эмпирические факты, факты «внешнего опыта» то и дело согласуются, совпадают в своем математически-цифровом выражении с результатами, полученными путем чисто логических выкладок, «чистых» действий интеллекта? Абсолютно неясно. Только «бог» тут и может помочь.)

Иными словами, тождество указанных абсолютных противоположностей («мышления», «души» и «протяженности», «тела») Декартом тоже признается в качестве фактического принципа – без него была бы невозможной (а не только необъяснимой) даже его идея аналитической геометрии, – но объясняется делом бога, способом его вмешательства во взаимоотношения «мышления и бытия», «души и тела». Причем «бог» в картезианской философии, а особенно у Мальбранша и Гейлинкса, может подразумеваться самый что ни на есть традиционный, махровый, католически-ортодоксальный, извне, с высот небесного трона, управляющий как «телами», так и «душами» людей, согласующий действия «душ» с действиями «тел».

Такова суть знаменитой психофизической проблемы, в которой нетрудно усмотреть специфически конкретную, а потому исторически ограниченную формулировку центральной проблемы философии. Следовательно, вопрос о теоретическом понимании мышления (логики), а отнюдь не о правилах оперирования словесными или иными знаками, упирается в решение кардинальных проблем философии, метафизики, если выразиться несколько старомодно. А это предполагает овладение культурой подлинно теоретического мышления, представленной классиками философии, которые умели не только предельно четко ставить проблемы, но и решать их.

Очерк второй

Мышление как атрибут субстанции

Огромную, далеко не до конца оцененную роль в развитии логики, в подготовке современного взгляда на предмет этой науки сыграл Спиноза. Как и Лейбниц, Спиноза высоко поднимался над механистической ограниченностью естествознания своей эпохи. Ему также чуждо было стремление непосредственно универсализировать частные, лишь в пределах механистически-математического естествознания пригодные формы и методы мышления.

Логику, поскольку она сохраняется рядом с учением о субстанции, он толковал как прикладную дисциплину, по аналогии с медициной, так как ее заботой оказывается не изобретение искусственных правил, а согласование человеческого интеллекта с законами мышления, понимаемого как «атрибут» природного целого, лишь как «способ выражения» всеобщего «порядка и связи вещей». Попытку разработать логические проблемы на основе такого понимания и осуществил Спиноза.

Мышление он понимал неизмеримо более содержательно и, по существу, диалектически. И именно для истории диалектики фигура Спинозы представляет особенный интерес: он едва ли не единственный из великих мыслителей домарксистской эпохи, сумевший соединить блестящие образцы остродиалектической мысли с последовательно и неукоснительно проведенным через всю систему материалистическим принципом понимания мышления и его отношения к внешнему – в пространстве вне человеческой головы простирающемуся – миру. Влияние идей Спинозы на последующее развитие диалектической мысли вряд ли можно переоценить. «Быть спинозистом, это – существенное *начало* всякого философствования, – категорически сформулировал великий диалектик Гегель. – ...Мышление необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма»¹.

Зато ортодоксально-религиозная схоластика в союзе с субъективно-идеалистической философией не перестает третировать Спинозу как «мертвую собаку»¹, то бишь как живого и страшного для нее противника. Элементарный анализ показывает, что основные

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 11. С. 285.

принципы мышления Спинозы прямо противостоят по всем линиям тому пониманию «мышления», которое развивает современный позитивизм. На Спинозе и поныне сталкиваются в остром антагонизме самые современные системы XX столетия. Это и обязывает нас особенно внимательно проанализировать теоретический состав его концепции, выявить в ней те принципы, которые, может быть, в несколько иных формах выражения, остаются драгоценнейшими принципами всякого научного мышления и по сей день и как таковые весьма зло оспариваются современными нам противниками диалектического мышления.

В свое время Гегель заметил, что философия Спинозы очень проста и в целом ее легко понять. И в самом деле, принципы мышления Спинозы, заключающие в себе «существенное *начало* всякого философствования», т.е. подлинный фундамент, на котором только и можно выстроить здание философии как науки, гениальны именно своей кристальной ясностью, чуждой всяких оговорок и двусмысленностей.

Однако выявить эти гениальные принципы не так легко, ибо они одеты в прочную броню формально-логических, дедуктивно-математических построений, составляющих «скорлупу» системы Спинозы, ее, так сказать, защитный панцирь. Иначе говоря, действительная логика мышления Спинозы отнюдь не совпадает с формальной логикой следования его «аксиом», «теорем», «схолий» и их доказательств.

«Даже у философов, которые придали своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично... от формы, в которой он ее сознательно представил», – писал К. Маркс².

Так что наша задача не может состоять в том, чтобы еще раз пересказать те теоретические основания, из которых Спиноза исходит в построении своего основного труда – «Этики», и те следствия, которые он из них извлекает с помощью доказательства своим знаме-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 29. С. 457. Эту мысль Маркс повторил и одиннадцать лет спустя в письме к М.М. Ковалевскому: «Необходимо... различать то, что какой-либо автор в действительности дает, и то, что дает только в собственном представлении. Это справедливо даже для философских систем: так, две совершенно различные вещи – то, что Спиноза считал краеугольным камнем в своей системе, и то, что в действительности составляет этот краеугольный камень» (Там же. Т. 34. С. 287).

нитым «геометрическим способом». В таком случае было бы правильное просто еще раз переписать самый текст «Этики». Наша задача – помочь читателю понять «действительное внутреннее строение его системы», отнюдь не совпадающее с формальным его изложением, т.е. увидеть подлинный «краеугольный камень» его размышлений и показать, какие действительные и по сей день сохраняющие всю свою актуальность выводы из них следуют или могут следовать.

Сделать это можно лишь одним-единственным путем. А именно: показать ту реальную проблему, в которую уперлась мысль Спинозы, совершенно независимо от того, как он сам ее осознавал и в каких терминах выражал для себя и для других (т.е. прояснить проблему на языке нашего, XX века), а уже затем проследить, какие действительные принципы (опять-таки независимо от собственных формулировок Спинозы) он кладет в основу решения проблемы. Тогда становится ясным, что Спинозе удалось найти единственно точную для своего века формулировку той действительной проблемы, которая остается огромной проблемой и в наши дни, только в другой формулировке.

Проблема эта была сформулирована нами в предыдущем очерке. И Спиноза находит очень простое, и в своей простоте гениальное, – не только для его «темного» века, но и для нашего, просвещенного – решение: проблема неразрешима только потому, что она ложно поставлена. Не надо ломать голову над тем, как господь бог «соединяет» в один комплекс «душу» (мышление) и «тело», представленные изначально (и по определению) как *разные* и даже *противоположные* начала, существующие якобы до акта такого «соединения», порознь друг от друга. (И, стало быть, могущие существовать и после их «разъединения», а это лишь другая формулировка тезиса о бессмертии души – одного из краеугольных камней христианской теологии и этики.) На самом деле такого положения попросту нет; потому нет и проблемы «соединения», «согласования».

Есть не два разных и изначально противоположных предмета исследования – тело и мышление, – а всего-навсего *один-единственный* предмет, а именно *мыслящее тело* живого, реального человека (или другого, аналогичного ему существа, если оно где-нибудь во Вселенной существует), лишь рассматриваемое под двумя разными и даже противоположными аспектами или углами зрения. Живой, реальный мыслящий человек – единственное мыслящее те-

ло, с которым мы знакомы, не состоит из двух декартовских половинок – из «лишенного тела мышления» и из «лишенного мышления тела». По отношению к реальному человеку и то и другое – одинаково ложные абстракции. А из двух одинаково ложных абстракций, уж конечно не слепишь реального мыслящего человека...

В этом и заключается подлинный «краеугольный камень» всей системы, очень простая истина, которую в целом легко понять.

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.

Эта простая и глубоко верная мысль выражена у Спинозы на языке его эпохи таким образом: мышление и протяженность не две особые субстанции, как учил Декарт, а лишь «два атрибута одной и той же субстанции»; не два особых предмета, могущие существовать отдельно, совершенно независимо один от другого, а лишь два разных и даже противоположных аспекта, под которыми выступает одно *и то же*, два разных способа существования, две формы проявления чего-то «третьего».

Что же это за «третье»? Реальная бесконечная Природа, отвечает Спиноза. Именно она и простирается в пространстве, и «мыслит». Вся трудность картезианской метафизики получается оттого, что специфическое отличие реального мира от мира лишь воображаемого, мыслимого усматривается в протяженности, в пространственно-геометрической определенности. Между тем протяженность как таковая как раз и существует только в воображении, только в мышлении. Ведь *как таковую* ее вообще можно мыслить лишь в образе пустоты, т.е. чисто негативно, как полное отсутствие всякой определенной геометрической формы. Приписывая природе только пространственно-геометрические свойства, ее и «мыслят несовершенным образом», как выражается Спиноза, т.е. заранее отрицают за нею одно из ее собственных «совершенств». А потом спрашивают, каким же образом отнятое у природы «совершенство» опять присоединить к ней.

То же самое рассуждение относится и к мышлению. Мышление как таковое – такая же ложная абстракция, как и пустота. На деле оно лишь свойство, предикат, атрибут того же самого тела, которо-

му принадлежат и пространственные определения. Иными словами, о мышлении как о таковом можно сказать лишь очень немногое: оно не самостоятельно и отдельно от тел существующая реальность, а лишь способ существования тел природы. Реально существуют не мышление и пространство сами по себе, а только тела природы, увязанные цепями взаимодействия в безмерное и безграничное целое, обладающее и тем и другим.

Простым оборотом мысли Спиноза разрушает гордиев узел «психофизической проблемы», до сих пор мучающей своей мистической неразрешимостью массу теоретиков и школ в философии, психологии, физиологии высшей нервной деятельности и прочих смежных науках, вынужденных так или иначе касаться деликатной темы отношения «мысли» к «телу», «духовного» к «материальному», «идеального» к «реальному» и тому подобных сюжетов.

Спиноза показывает, что решить проблему невозможно только потому, что она абсолютно неверно поставлена и в такой постановке есть всего-навсего плод воображения.

Именно *в человеке* природа как раз самоочевиднейшим образом и совершает то самое действие, которое мы привыкли называть «мышлением». В человеке, в виде человека, в его лице мыслит *сама природа*, а вовсе не какое-то особое, извне вселяющееся в нее существо, начало или принцип. В человеке природа поэтому мыслит *само себя*, осознает *само себя*, ощущает *само себя*, действует *сама на себя*. А «рассуждение», «сознание», «представление», «ощущение», «воля» и все другие особые действия, которые Декарт определял как «модусы мышления», есть просто разные способы обнаружения одного из неотъемлемых от природы в целом свойств, одного из ее собственных атрибутов.

Но если мышление всегда есть действие, совершаемое природным, стало быть, пространственно определенным телом, то оно само есть действие, выраженное также и пространственно. Именно поэтому между мышлением и телесным действием нет и не может быть *причинно-следственного* отношения, которое искали картезианцы. Они не нашли его по той простой причине, что такого отношения в природе нет и быть не может; они искали то, чего на самом деле нет. А не может его быть просто потому, что мышление и тело вовсе не две разные, порознь существующие и потому могущие взаимодействовать вещи, а *одна и та же вещь*, только выраженная двумя разными способами или рассматриваемая в двух разных аспектах.

Между телом и мышлением существует не отношение причины – следствия, а отношение органа (т.е. пространственно организованного тела) со способом его собственного действия. Мыслящее тело не может вызывать изменений *в* мышлении, не может воздействовать *на* мышление, ибо его существование в качестве «мыслящего» и *есть мышление*. Если мыслящее тело бездействует, то оно уже не мыслящее тело, а просто тело. Если же оно действует, то никак не *на* мышление, ибо самое его действие представляет собой мышление.

Мышление как пространственно выраженное действие поэтому и не может отделяться от осуществляющего его тела в качестве особой – отличной от него – «субстанции», подобно тому как желчь отделяется от печени или пот от потовых желез. Мышление *не продукт* действия, а *самое действие*, рассматриваемое в момент его совершения, как, например, ходьба есть способ действия ног, «продуктом» которого оказывается пройденное пространство. Так и тут. Продуктом или результатом мышления может быть исключительно пространственно выраженное, пространственно-геометрически зафиксированное изменение в том или другом теле или же в его положении по отношению к другим телам. Нелепо тут говорить, что одно вызывает («причиняет») другое. Мышление не вызывает пространственно выраженного изменения в теле, а существует через него (внутри него), как и наоборот: всякое, самое тончайшее изменение внутри этого тела, вызванное воздействием на него других тел, непосредственно выражается для него как некоторый сдвиг в его способе действия, т.е. в мышлении.

Изложенная позиция чрезвычайно важна еще и потому, что она сразу же исключает всякую возможность толковать ее на вульгарно-материалистический, механистический лад, а именно отождествлять мышление с теми материальными процессами, которые имеют место *внутри* мыслящего тела (головы, мозговой ткани), понимая тем не менее, что мышление осуществляется именно через эти процессы.

Спиноза отчетливо осознает, что в виде структурно-пространственных изменений внутри мыслящего тела выражается и осуществляется вовсе не какое-то вне и независимо от них протекающее мышление, как и обратно, – в сдвигах мышления выражаются вовсе не имманентные шевеления того тела, внутри которого они возникают. Поэтому-то ни мышление нельзя понять через рассмотрение, пусть даже самое точное и тщательное, тех пространственно-геометрических сдвигов, в виде которых оно выражается внутри тела моз-

га, ни, наоборот, пространственно-геометрические изменения в ткани мозга – из самого детального рассмотрения состава идей, существующих в голове. Нельзя именно потому, что это – *одно и то же*, только выраженное двумя разными способами, постоянно повторяет Спиноза.

Пытаться объяснять одно через другое – значит попросту удваивать описание одного и того же, по-прежнему не понятого и непонятого факта. И хотя у нас имеется целых два, совершенно адекватных, эквивалентных друг другу, описания *одного и того же события*, самое событие осталось вне обоих описаний, как то «третье», то самое «одно и то же», которое по-прежнему не понято, не объяснено. Ибо объяснять, соответственно понять, дважды описанное (один раз – на языке «физики мозга», а другой раз – на языке «логики идей») событие можно, лишь выявив и показав пальцем *на причину*, вызывающую описанное, но не понятое событие.

Беркли указывает как на причину на бога. То же делают Декарт, Мальбранш и Гейлинкс. Плоский, вульгарный материалист пытается все объяснить из чисто механических действий внешней вещи на органы чувств и на мозговую ткань. Он принимает за причину ту конкретную вещь, тот единичный предмет, который в данную минуту воздействовал на нашу телесную организацию, вызвал соответствующее изменение в нашем теле, которое мы и испытываем внутри себя, переживаем как свое мышление.

Отметая первое объяснение как капитуляцию философии перед религиозной теологической болтовней, Спиноза весьма критически относится и к поверхностно-материалистическому – механистическому – объяснению причины мышления. Он прекрасно понимает, что это – всего лишь «кусочек» объяснения, оставляющий во мраке те самые трудности, ради которых Декарту пришлось вводить в объяснение бога.

Да, чтобы объяснить событие, называемое нами «мышлением», вскрыть его действительную *причину*, надо включить его в ту цепь событий, *внутри которой оно возникает с необходимостью, а не случайно*. Ясно, что и «начала» и «концы» этой цепи находятся совсем не внутри мыслящего тела, а далеко за его пределами.

Объяснить причиной мышления отдельный, единичный, чувственно воспринимаемый факт, который нам в данное мгновение лезет в глаза, и даже всю массу таких фактов – значит не объяснить ровно ничего. Ведь тот же самый факт оказывает свое воздействие

(скажем, механическое или световое) и на камень. Однако в камне вовсе не возникает действия, определяемого нами как «мышление». Следовательно, в объяснении придется включить и те причинно-следственные отношения, которые с необходимостью породили нашу собственную физическую организацию, способную – в отличие от камня – мыслить, т.е. так преломлять внешние воздействия, так их трансформировать внутри себя, что они испытываются мыслящим телом вовсе не только как изменения, возникшие внутри него самого, а как внешние вещи, как формы вещей вне мыслящего тела...

Ведь если действие, произведенное на сетчатку нашего глаза световым пучком, отразившимся от луны, мыслящее существо воспринимает не просто как механическое раздражение внутри глаза, а *как форму самой вещи*, как лунный диск, висящий в пространстве вне глаза, то значит Я – мыслящее существо – испытывает непосредственно не то воздействие, которое произвела на него внешняя вещь, а нечто совсем иное: форму (т.е. пространственно-геометрическую конфигурацию) и положение этого внешнего тела, которое возникло внутри нас в результате механического или светового воздействия. Вот в чем и загадка и вся суть мышления как способа действия мыслящего тела в отличие от тела не мыслящего. Легко понять, как одно тело вызывает своим действием изменение в другом теле, это вполне объясняется через понятия физики. Трудно, а с точки зрения чисто физических (а в эпоху Спинозы даже «чисто» механических, геометрических) понятий даже невозможно объяснить, как и почему мыслящее тело испытывает и воспринимает вызванное внешним телом действие внутри самого себя *как внешнее тело, как его*, а не свою собственную форму, конфигурацию и положение в пространстве.

Такова, в общем-то, загадка, над которой бились позднее и Лейбниц, и Фихте, загадка, к разрешению которой даже еще и не подошла физиология высшей нервной деятельности и в наши дни. А Спиноза находит и вполне рациональное, хотя и только общетеоретическое, решение. Он прекрасно понимает, что разрешить проблему полностью и до конца может лишь совершенно конкретное, в том числе анатомо-физиологическое, исследование тех материальных механизмов, с помощью которых мыслящее тело (мозг) умудряется производить воистину мистически непонятный (с точки зрения чисто геометрических понятий) фокус. Но что оно такой фокус производит – видит *вещь*, а не те сдвиги в частицах сетчатки и мозга, которые внутри него эта вещь своим световым воздействием вызва-

ла, – факт несомненный. Факт, требующий принципиального объяснения, в общей форме намечающего дальнейшие пути более конкретному изучению.

Что может тут категорически сказать философ, оставаясь философом и не превращаясь в физиолога, анатома или оптику? При чем сказать точно, не ударяясь в игру воображения, не пытаясь конструировать в фантазии те гипотетические механизмы, с помощью которых упомянутый фокус вообще «можно было бы осуществить»? Сказать, оставаясь на почве твердо установленных фактов, известных до и независимо от всякого конкретно-физиологического исследования внутренних механизмов мыслящего существа и не могущих быть ни опровергнутыми, ни поставленными под сомнение никаким дальнейшим копанием внутри глаза и черепа?

В данном, частном, хотя и очень характерном, случае встает и другая, более общая проблема: об отношении философии как особой науки к конкретным естественнонаучным исследованиям. Позицию Спинозы по интересующему нас вопросу принципиально невозможно объяснить, если исходить из того позитивистского представления, согласно которому все свои выдающиеся достижения философия всегда делала и делает только путем чисто эмпирического «обобщения успехов современного ей естествознания». Ибо к решению интересующей нас проблемы не подошло естествознание не только XVII века, века Спинозы, но даже и в наши дни, триста лет спустя. Более того, тогдашнее естествознание вообще не подозревало о наличии такой проблемы, а если и подозревало, то знало ее в той формулировке, которую выдавала и охраняла теология. Насчет «души» и вообще всего того, что так или иначе связано с «душевной», психической жизнью, естествоиспытатели той эпохи – даже такие великие, как Исаак Ньютон, – находились целиком в плену господствующих, т.е. религиозно-теологических иллюзий. «Духовную» и «душевную» жизнь они охотно отдавали на откуп церкви и покорно признавали ее авторитет. Они интересовались исключительно механическими характеристиками окружающего мира. А все, что чисто механически необъяснимо, то и не подлежит научному объяснению. О том пусть печется папа римский и его наместники.

И если бы Спиноза в самом деле пытался строить свою философскую систему тем методом, который ему порекомендовал бы современный нам позитивизм, то нетрудно представить себе, что

за «систему» он произвел бы на свет. Он только свел бы воедино те чисто механические и религиозно-мистические «общие идеи», которыми руководились в его время все (или почти все) естествоиспытатели. Спиноза очень ясно понял, что религиозно-теологическая мистика – неизбежное дополнение чисто механистического (геометрически-математического) миропонимания, т.е. точки зрения, которая считает единственно «объективными» свойствами реального мира лишь пространственно-геометрические формы и отношения тел. Спиноза тем и велик, что он не поплелся на поводу у современного ему естествознания, т.е. на поводу односторонне математического, механистического мышления корифеев тогдашней науки, а подверг этот способ мышления глубоко обоснованной критике с точки зрения специальных понятий философии как особой науки. Эту особенность мышления Спинозы отчетливо и категорически обозначил Фридрих Энгельс: «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии, что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, представив детальное оправдание этого естествознанию будущего»³.

Поэтому-то Спиноза и вошел в историю науки как полноправный участник ее прогресса наряду с Галилеем и Ньютоном, а не как их эпигон, повторяющий за ними те «общие идеи», которые можно было извлечь из их работ. Он исследовал действительность под специально-философским углом зрения сам, а не «обобщал» результаты, готовые итоги чужих исследований, не сводил воедино «общие идеи современной науки» и характерные для нее «методы исследования», не обобщал «методологию и логику современной науки». Он понимал, что такой путь ведет философию как науку в тупик, обрекает ее на роль обоза, везущего в хвосте наступающей армии ее же собственные «общие идеи и методы», включая все иллюзии и предрассудки, в этих идеях и методах заключенные...

Поэтому-то он и развил «общие идеи и методы мышления», до которых современное ему естествознание еще не доросло, и вооружил ими естествознание будущего, признавшего три столетия спустя его величие устами Альберта Эйнштейна, который писал, что хотел бы иметь арбитром в своем споре с Нильсом Бором по поводу

³ Там же. Т. 20. С. 350.

принципиальных проблем квантовой механики именно «старика Спинозу», а не Карнапа или Рассела, претендующих на роль «философов современной науки» и презрительно отзывающихся о философии Спинозы как об «устаревшей» точке зрения, «которую ни наука, ни философия в наше время принять не могут»⁴. Спинозовское понимание мышления как действия той же самой природы, которой принадлежит и протяженность, представляет аксиому подлинно современной философии нашего столетия, к которой все более уверенно и сознательно начинает склоняться и подлинная наука в наши дни, несмотря на все попытки дискредитировать эту точку зрения, как точку зрения подлинного материализма.

Гениальность решения вопроса об отношении мышления к миру тел в пространстве вне мышления (т.е. вне головы человека), сформулированного Спинозой в виде тезиса о том, что «мышление и протяженность – это не две субстанции, а лишь два атрибута одной и той же субстанции», трудно переоценить. Такое решение сразу же отбрасывает всевозможные толкования и исследования мышления по логике спиритуалистических и дуалистических конструкций. Оно только и позволяет найти действительный выход как из тупика дуализма души и тела, так и из специфического тупика гегельянщины. Не случайно глубокую идею Спинозы смогли по достоинству оценить впервые лишь материалисты-диалектики Маркс и Энгельс. Даже Гегелю она оказалась не по зубам. В данном, решающем пункте он опять возвращается на точку зрения Декарта, к тезису о том, что «чистая», т.е. «бестелесно-непротяженная, мысль» есть *активная причина* всех изменений, возникающих в «мыслящем теле человека», – в материи мозга, органов чувств, в языке, в поступках и их результатах, включая сюда и орудия труда и исторические события.

С точки же зрения Спинозы, мысль *до и вне своего пространственного выражения в подходящей для этого материи* просто не существует. Поэтому все фразы о мысли, которая сначала возникает, а уж потом подыскивает подходящий материал для своего воплощения, предпочитая тело человека с его мозгом как самый удобный и податливый материал, все фразы о том, что мысль сначала возникает, а уже потом «облекается в слова», в «термины» и «высказывания», а затем и в поступки, в дела и их продукты, – все подобные

⁴ Рассел Б. История западной философии. М.: Изд-во иностранной лит., 1959. С. 597.

фразы, с точки зрения Спинозы, просто нелепы, или, что то же самое, просто атавизмы религиозно-теологического представления о «бестелесной душе» как об активной причине действий человеческого тела. Иными словами, единственной альтернативой к спинозовскому пониманию оказывается представление, будто бы мысль может существовать где-то и как-то сначала *вне тела мысли* и независимо от него, а уж потом «выражать себя» в действиях этого тела.

Так что же такое мышление? Как найти верный ответ на этот вопрос, т.е. дать научное определение данному понятию, а не просто перечислить все те действия, которые мы объединяем по привычке под этим названием, – «рассуждение, волю, фантазию, и т.д.», – как сделал Декарт? Из позиции Спинозы вытекает одна совершенно четкая рекомендация: если мышление – *способ действия мыслящего тела*, то для того чтобы определить мышление, мы и должны тщательно исследовать способ действий мыслящего тела в отличие от способа действий (от способа существования и движения) тела немыслящего. И ни в коем случае – не структуру или пространственное строение этого тела в бездействующем состоянии. Ибо мыслящее тело, когда оно бездействует, уже не есть мыслящее тело, тогда оно просто «тело».

Исследование тех материальных (пространственно определенных) механизмов, с помощью которых осуществляется мышление внутри человеческого тела, т.е. анатомио-физиологическое изучение мозга, разумеется, интереснейший научный вопрос, но и самый полный ответ на него не имеет никакого отношения к ответу на прямо поставленный вопрос: «что такое мышление?» Ибо тут спрашивают совсем о другом. Спрашивают не о том, как устроены ноги, способные ходить, а о том, что такое ходьба? Что такое мышление как действие хотя и неотделимое от материальных механизмов, с помощью коих оно осуществляется, но вовсе не тождественное самим этим механизмам? В одном случае спрашивают об устройстве органа, а в другом – о той функции, которую он выполняет. Разумеется, «устройство» должно быть таково, чтобы оно могло осуществлять соответствующую функцию: ноги устроены так, что они могут ходить, но не так, чтобы они могли мыслить. Однако самое полное описание *структуры органа*, т.е. описание его в *бездействующем состоянии*, не имеет никакого права выдавать себя за хотя бы приблизительное описание *той функции*, которую он выполняет, за описание того *реального дела*, которое он делает.

(Как это ни странно, но и по сей день, через триста лет после Спинозы, находятся люди, не понимающие этой простой разницы и пытающиеся создать логику – науку о мышлении – на основе и в результате изучения «структур мозга», «структур языка», «формальных структур научной теории» и тому подобных «структур», т.е. фиксированных в пространстве анатомо-физиологических, лингвистических, формально-логических или психологических условий и предпосылок процесса мышления или же его также пространственно фиксированных результатов. Сам же процесс мышления, или «мышление как таковое», как процесс, протекающий в определенных условиях и приходящий к определенным результатам, как раз и остается за пределами такого подхода.)

Чтобы понять способ действий мыслящего тела, надо рассмотреть способ его активного, причинно-следственного взаимодействия с другими телами, как «мыслящими», так и «немыслящими», а не его внутреннее строение, не те пространственно-геометрические соотношения, которые существуют между клетками его тела, между органами, расположенными внутри его тела.

Кардинальное отличие способа действия мыслящего тела от способа движения любого другого тела, довольно ясно отмеченное, но не понятое Декартом и картезианцами, заключается в том, что мыслящее тело активно строит (конструирует) форму (траекторию) своего движения в пространстве сообразно с формой (с конфигурацией и положением) *другого тела*, согласовывая форму своего движения (своего действия) с формой этого другого тела, причем *любого*. Следовательно, собственная, специфическая форма действия мыслящего тела заключается в *универсальности*. В том самом свойстве, которое как раз Декарт и отметил в качестве главного отличия человеческого действия от действия копирующего его внешность автомата, т.е. устройства, структурно приспособленного к тому или иному ограниченному кругу действий даже лучше, чем человек, но именно поэтому не могущего делать «все остальное».

Так, человеческая рука может совершать движение и по форме круга, и по форме квадрата, и по форме любой другой, сколь угодно замысловатой и причудливой геометрической фигуры, обнаруживая тем самым, что *структурно-анатомически* она заранее не предназначена к какому-либо одному из названных «действий» и *именно потому* способна совершить *любое*. Этим она отличается, скажем, от циркуля, который описывает окружность гораздо точнее, чем рука,

но зато не может описать очертания треугольника или квадрата... Иными словами, действие (хотя бы в виде пространственного перемещения, в виде самого простого и наглядного случая) тела «мыслящего» определяется его *собственным внутренним устройством*, его «природой» и совершенно не согласуется с формой других тел, среди которых оно движется. Поэтому оно либо ломает формы других тел, либо само ломается, столкнувшись с непреодолимым для него препятствием.

Человек же – мыслящее тело – строит свое движение по форме любого другого тела. Он не дожидается, пока непреодолимое сопротивление других тел заставит его свернуть с пути; мыслящее тело свободно огибает любое препятствие самой сложной формы. *Способность активно строить свое собственное действие по форме любого другого тела*, активно согласовывать форму своего движения в пространстве с формой и расположением всех других тел Спиноза и считает отличительным признаком мыслящего тела, специфической чертой того действия, которое называется «мышлением», «разумом».

Как таковая эта способность имеет свои градации, уровни «совершенства», в человеке она проявляет себя в максимальной мере, во всяком случае в гораздо большей мере, чем в любом другом из известных нам существ. Однако человек вовсе не отделен от низших существ той непреодолимой гранью, которую прочертил между ними Декарт своим понятием «души». Действия животных, особенно высших, также подходят, хотя и в ограниченной степени, под спинозовское определение мышления.

Это – очень важный пункт, рассмотрение которого представляет самый актуальный интерес. По Декарту, животное – чистый автомат, т.е. все его действия заранее предопределены готовым, телесно врожденным ему устройством и расположением органов, находящихся внутри его тела. Они поэтому могут и должны быть на сто процентов объяснены по схеме: внешнее воздействие – движение внутренних частей тела – внешняя реакция. Последняя представляет собою ответное действие (движение) тела, вызванное внешним воздействием, которое, в сущности, только трансформируется работой внутренних частей тела, протекающей также по жестко запрограммированной в их устройстве схеме. Тут полная аналогия с работой самодвижущегося механизма: нажатие кнопки – работа частей внутри механизма – движение его внешних частей. Такое объяснение ис-

ключает надобность в какой-либо бестелесной «душе» – все прекрасно объясняется и без ее вмешательства. Такова в общем и целом теоретическая схема рефлекса, которая в естествознании была реализована всерьез лишь двести лет спустя трудами Сеченова и Павлова.

Но вот к человеку эта схема не применима, ибо тут, как прекрасно понимал уже сам Декарт, в цепь событий (в цепь: внешнее воздействие – работа внутренних телесных органов по готовой, структурно заложенной в них схеме – внешняя реакция) властно вмешивается, вклинивается, разрывая готовую цепь, а потом замыкая ее разорванные концы по-новому, каждый раз на иной лад, каждый раз в согласии с новыми, заранее не предусмотренными никакой готовой схемой условиями и обстоятельствами внешнего действия, дополнительное звено – «размышление». А «размышление» как раз и есть такое внешне никак не выраженное действие, которое направлено *на перестройку самих схем преобразования* исходного воздействия в ответную реакцию. Здесь *тело имеет предмет своих действий само себя*.

У человека механизмы «ответного действия» вовсе не включаются сразу же, как только «нажата соответствующая кнопка», как только он испытал воздействие извне. Прежде чем ответить, он задумывается, т.е. не действует сразу по той или иной готовой схеме, как автомат или животное, а критически рассматривает схему предстоящих действий, выясняя, насколько она соответствует требованиям каждый раз новых условий, и активно корректируя, даже конструируя заново весь состав будущих действий, их схему в согласии с внешними обстоятельствами, с формами вещей.

А поскольку этих форм вещей и обстоятельств действия в принципе бесконечное количество, то и «душа» (т.е. «размышление») должна быть способной к бесконечному количеству действий. Но бесконечное количество действий невозможно предусмотреть заранее, в виде готовых телесно запрограммированных схем. Мышление и есть способность активно строить и перестраивать схемы внешнего действия сообразно любому новому стечению обстоятельств, а не действовать по готовой схеме, как то делает автомат или любое неодушевленное тело.

«...В то время как разум является орудием универсальным, которое может служить при всякого рода обстоятельствах, эти («телесные». – Э.И.) органы нуждаются в некотором особом расположении

для выполнения каждого особого действия»⁵, – пишет Декарт. Поэтому-то он и не в состоянии представить себе орган мышления *телесно*, как структурно организованный в пространстве. Ибо в таком случае в нем пришлось бы предположить столько же готовых, структурно запрограммированных схем действий, сколько вообще может встретиться внешних вещей, их сочетаний и обстоятельств на пути действия мыслящего тела, т.е. в принципе бесконечное количество. «Отсюда явствует, что морально невозможно иметь достаточно органов в одной машине, чтобы они заставляли ее действовать во всех обстоятельствах жизни таким же образом, как нам позволяет действовать наш разум»⁶, т.е. сообразуясь каждый раз заново с любыми, бесконечными по количеству условиями и обстоятельствами внешнего действия. (Словечко «морально», фигурирующее в этой фразе, вовсе не означает недопустимость «с точки зрения морали», «моральных принципов» и т.п., «моральное» во французском языке означает «духовное», «интеллектуальное» вообще.)

Спиноза учитывает те вполне резонные соображения, которые вынудили Декарта принять понятие «души». Но почему не предположить, что орган мышления, оставаясь вполне телесным и потому не способным иметь в себе схемы своих настоящих и будущих действий *готовыми, врожденными ему* вместе с его телесно организованной структурой, способен активно строить их каждый раз заново, в согласии с формой и расположением «внешних вещей»? Почему не предположить, что мыслящая вещь устроена по-особому: не имея внутри себя ни одной готовой схемы действия, она именно поэтому действует в согласии с любой схемой, которую в данный момент диктуют ей формы и сочетания других, вне мыслящей вещи находящихся тел? Ведь в этом и заключается реальная роль или функции мыслящей вещи, то единственно соответствующее фактам функциональное определение мышления, которое нельзя вывести из структурного анализа того органа, в котором и с помощью которого оно (мышление) осуществляется. Даже больше того, функциональное определение мышления как действия по форме любой *другой* вещи ориентирует и структурно-пространственное изучение мыслящей вещи, т.е., в частности, тела мозга. В мыслящей вещи надо выявить и открыть те самые структурные особенности, которые позволяют

⁵ Декарт Р. Избр. произв. С. 301.

⁶ Там же.

ей осуществлять свою специфическую функцию, т.е. действовать не по схеме собственного устройства, а по схеме устройства и расположения всех других тел, включая сюда и свое собственное тело.

В таком виде и выступает отчетливо материалистический подход к исследованию мышления. Таково подлинно материалистическое функциональное определение мышления, или его определение как деятельной функции особым образом организованного тела природы, нацеливающее как логику (систему функциональных определений мышления), так и физиологию мозга (систему понятий, отражающих материальную структуру органа, в котором и с помощью которого эта функция осуществляется) на действительно научное исследование проблемы мышления и исключаящее всякую возможность толковать мышление и вопрос о его отношении к мозгу по логике как спиритуалистических и дуалистических, так и вульгарно-механистических конструкций.

Чтобы понять мышление как функцию, т.е. как способ действий мыслящей вещи в мире всех остальных вещей, надо выйти за пределы рассмотрения того, что и как происходит внутри мыслящего тела (будь то мозг человека или даже человек в целом, обладающий мозгом, – безразлично), и рассмотреть ту реальную систему, внутри которой эта функция осуществляется, – систему отношений: *мыслящее тело и его предмет*. Причем имеется в виду не какой-то единичный предмет, в согласии с формой которого построено в том или другом частном случае действие мыслящего тела, а *любой предмет* вообще и соответственно любое возможное «умное действие» или действие, согласное с формой его предмета.

Поэтому понять мышление можно только через исследование способа его действий в системе: мыслящее тело – природа в целом (у Спинозы – она же «субстанция», она же «бог»). Если же мы будем рассматривать систему меньшего объема и масштаба, т.е. отношение мыслящего тела к сколь угодно широкой, но все-таки ограниченной сфере «вещей» и их форм, то мы и не поймем, что такое мышление вообще, мышление во всей полноте его возможностей, связанных с его природой, а поймем лишь тот ограниченный способ мышления, который имеет место в данном случае, и поэтому примем за научные определения *мышления вообще* лишь определения какого-то *частного случая* мышления, лишь «модуса» его, по терминологии Спинозы.

Ведь все дело заключается в том, что «согласно природе» мыслящее тело вовсе не привязано своей структурно-анатомической

организацией к какому-либо частному способу действия, к какой бы то ни было «частной форме» внешних тел. Оно связано с ними, но только актуально, в данный момент, а вовсе не изначально и не навсегда. Его способ действий имеет ярко выраженный универсальный характер, т.е. постоянно расширяется, охватывая все новые и новые вещи и их формы, активно и пластично применяясь к ним.

Поэтому-то Спиноза и определяет мышление как «*атрибут субстанции*», а не как «*модус*», не как частный случай. Тем самым Спиноза и утверждает на языке своего века, что той единственной системой, внутри которой мышление имеет место с необходимостью, а не по случаю, которого может и не быть, является не единичное тело и даже не сколь угодно широкий круг таких же тел, а только и единственно *природа в целом*. Отдельное тело обладает мышлением лишь в силу случая, стечения обстоятельств. Пересечение и сочетание массы причинно-следственных цепей в одном случае может привести к появлению мыслящего тела, а в другом – просто тела, камня, дерева и т.п. Так что отдельное тело – даже человеческое – обладает мышлением вовсе не с необходимостью. Только природа в целом и есть та система, которая обладает «всеми своими совершенствами», в том числе и мышлением, уже с абсолютной необходимостью, хотя и не реализует сие «совершенство» в каждом единичном теле и в каждый момент времени, в каждом из своих «модусов».

Определяя мышление как атрибут, Спиноза возвышается над любым представителем механистического материализма и опережает свой век, по крайней мере, на два столетия, выдвигая тезис, который несколько иными словами выразил Энгельс: «Беда, однако, в том, что механизм (также материализм XVIII века) не может вырваться из абстрактной необходимости, а потому также и из случайности. Для него тот факт, что материя развивает из себя мыслящий мозг человека, есть чистая случайность, хотя и необходимо обусловленная шаг за шагом там, где это происходит. В действительности же материя приходит к развитию мыслящих существ в силу самой своей природы, а потому это с необходимостью и происходит во всех тех случаях, когда имеются налицо соответствующие условия (не обязательно везде и всегда одни и те же)»⁷.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 523–524.

Вот чем отличается материализм умный, диалектический от материализма механистического, знающего и признающего одну лишь разновидность «необходимости», ту именно, которая описывается на языке механистически толкуемой физики и математики. Да, только природа в целом, понимаемая как бесконечное в пространстве и времени целое, *порождающее* из себя свои собственные частные формы, обладает в каждый момент времени, хотя и не в каждой точке пространства, *«всем богатством своих атрибутов»*, т.е. таких свойств, которые воспроизводятся в ее составе с необходимостью, а не по случайно-чудесному стечению обстоятельств, которого так же хорошо могло бы и не произойти.

Отсюда логически неизбежно вытекает положение о том, что «материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время»⁸.

И на той же точке зрения стоит «старик Спиноза». Это обстоятельство, видимо, и дало Энгельсу основание ответить на вопрос Плеханова категорически и недвусмысленно: «Так, *по-вашему*, – спросил я, – *старик Спиноза был прав, говоря, что мысль и протяжение не что иное, как два атрибута одной и той же субстанции?»* – «Конечно, – ответил Энгельс, – *старик Спиноза был вполне прав»*⁹.

Определение Спинозы означает следующее: в человеке, как и в любом другом возможном мыслящем существе, мыслит та же самая материя, которая в других случаях (в других модусах) только «простирается» в виде камня или любого другого «немыслящего тела», что мышление и в самом деле нельзя отделить от мировой материи и противопоставить ей же самой в виде особого, бестелесного «духа», что оно – ее собственное совершенство. Именно так и понимали Спинозу Гердер и Гёте, Ламетри и Дидро, Маркс и Плеханов – все великие «спинозисты», даже молодой Шеллинг.

Такова, подчеркнем еще раз, общеметодологическая позиция, которая позднее позволила Ленину заявить, что в самом фундаменте

⁸ Там же. С. 363.

⁹ Плеханов Г.В. Соч. 2-е изд.: в 24 т. М.; Л.: Госиздат, 1928. Т. XI. С. 26.

материи резонно предположить свойство, родственное ощущению, хотя и не тождественное ему, – свойство отражения. Мышление и есть, согласно Ленину, высшая форма развития этого всеобщего и чрезвычайно существенного для материи свойства, т.е. атрибута. И если отрицать за материей этот важнейший ее атрибут, то и самая материя будет мыслиться, как выразился бы Спиноза, «несовершенным образом» или, как писали Энгельс и Ленин, попросту неверно, односторонне-механистически. И тогда в итоге вы непременно впадете в самое настоящее берклианство, в толкование природы как «комплекса моих ощущений», как абсолютно специфичных для «одушевленного существа» кирпичиков, из которых складывается весь мир представлений, т.е. мир, как и каким мы его знаем... Ибо берклианство и есть абсолютно неизбежное дополнение и восполнение односторонне-механистического понимания природы, наказание за грех «несовершенного способа представления о субстанции»... Потому-то Спиноза и говорит, что субстанция, т.е. всеобщая мировая материя, обладает вовсе не одним только свойством «простирается», а и еще многими другими столь же неотъемлемыми (неотделимыми от нее, хотя и отделимыми от любого «конечного» тела) свойствами, атрибутами, из коих мы, правда, знаем только два.

Спиноза неоднократно оговаривает, что *мышление как атрибут* недопустимо представлять себе по образу и подобию *человеческого мышления*; это всего лишь всеобщее свойство субстанции, которое является основой всякого «конечного мышления», в том числе и человеческого, но ни в коем случае не тождественно ему. Представлять себе мышление вообще по образу и подобию наличного человеческого мышления – его «модуса», «частного случая» – значит как раз представлять себе его неверно, «несовершенным способом», так сказать, «по модели» его отнюдь не самого совершенного (хотя и самого совершенного из известных нам) образа.

С этим у Спинозы связана его глубокая теория истины и заблуждения, тщательно развитая и в «Этике», и в «Трактате об очищении интеллекта»ⁱⁱ, и в «Богословско-политическом трактате», и в многочисленных письмах.

Если способ действия *мыслящего* тела целиком определяется формой «другого», а не имманентной структурой «этого» тела, то возникает вопрос: как же быть с заблуждением? Вопрос этот вставал с особой остротой еще и потому, что в этике и теологии он выступал как проблема «греха» и «зла». Критика спинозизма со стороны тео-

логов неизменно направлялась на этот пункт: учение Спинозы обесмысливает-де самое различие «добра и зла», «греха и праведности», «кистины и заблуждения». В самом деле, чем тогда они различаются?

Ответ Спинозы опять прост, как всякий принципиально верный ответ. Заблуждение (а стало быть, и «зло» и «грех») не есть характеристика идеи и действия по их собственному составу, не есть их положительное свойство. Заблуждающийся человек тоже действует в строгом согласии с формой вещи, но вопрос в том, что это за вещь. Если она «ничтожна», «несовершенна» сама по себе, т.е. случайна, то способ действия, приспособленный к ней, также несовершенен. И если человек переносит такой способ действия на другую вещь, он и попадает впросак.

Заблуждение, следовательно, начинается только там, где ограничено верному способу действий придается универсальное значение, там, где относительное принимают за абсолютное. Понятно, почему Спиноза столь невысоко расценивает действие по абстрактно-формальной аналогии, формальное умозаключение, опирающееся на абстрактную универсалию. В абстрактной «идее» зафиксировано то, что чаще всего «лезло в глаза». Но ведь это могут быть совершенно случайные свойство и форма вещи. И, значит, чем более узкой была та сфера природного целого, с которой имел дело человек, тем больше мера заблуждения, тем меньше мера истины. По той же причине *активность* мыслящего тела находится в прямой пропорции к *адекватности его идей*. Чем пассивнее человек, тем больше власть ближайших, чисто внешних обстоятельств над ним, тем больше его способ действия определяется случайными формами вещей. И, наоборот, чем активнее он расширяет сферу природы, определяющую его действия, тем адекватнее его идеи. Поэтому самодовольная позиция обывателя и есть наихудший грех...

Мышление человека лишь в одном случае обладало бы «максимумом совершенства» – и тогда оно было бы тождественным мышлению как атрибуту субстанции, – если бы его действия активно сообразовывались бы со всеми теми условиями, которые им диктует бесконечная совокупность взаимодействующих вещей, их форм и сочетаний, т.е. были бы построены в согласии с абсолютно всеобщей необходимостью природного целого, а не только с теми или иными ограниченными его формами. До этого, разумеется, реальному земному человеку еще очень и очень далеко. А потому атрибут

мышления в нем и реализуется лишь в очень ограниченной и «несовершенной» – конечной – форме. И глупо строить себе представление о мышлении как атрибуте субстанции по образу и подобию конечного человеческого мышления. Наоборот, надо свое конечное мышление стараться строить по образу и подобию *мышления вообще*. Для конечного мышления философско-теоретическое определение мышления как атрибута субстанции и задает как бы идеальную модель, к которой человек может и должен бесконечно приближаться, никогда не будучи в силах сравняться с ним по уровню «совершенства», стать «равным богу по силе и могуществу своего мышления»...

Вот почему идея субстанции с ее всеобъемлющей необходимостью выступает в качестве принципа постоянного *совершенствования интеллекта*. Как такой принцип она имеет огромное значение. Каждая «конечная» вещь правильно понимается только в качестве «исчезающего момента» в лоне бесконечной субстанции; и ни одной из «частных форм», сколь бы часто она ни встречалась, не следует придавать универсального значения.

Для раскрытия подлинно общих, истинно универсальных форм вещей, в согласии с которыми должно действовать «совершенное», мыслящее тело, требуются иной критерий и иной способ познания, нежели формальная абстракция. Идея субстанции образуется не путем отвлечения одинакового признака, который принадлежит и мышлению, и протяженности. Абстрактно-общее между тем и другой лишь то, что они *существуют*, существование вообще, т.е. абсолютно пустое определение, никак не раскрывающее природу ни того, ни другого. Понять действительно общее (бесконечное, универсальное) отношение между мышлением и пространственно-геометрической реальностью, т.е. прийти к идее субстанции, можно только через действительное понимание способа их взаимоотношения внутри природы. Все учение Спинозы как раз и раскрывает это «бесконечное» отношение.

Субстанция, таким образом, оказывается абсолютно необходимым условием, без допущения которого принципиально невозможно понять способ взаимодействия между мыслящим телом и тем миром, внутри которого оно действует в качестве мыслящего тела. Это глубоко диалектический момент. Только отправляясь от идеи субстанции, мыслящее тело может понять как самое себя, так и ту действительность, внутри которой и с которой оно действует, о которой оно мыслит. Иным способом мыслящее тело не может понять ни то-

го, ни другого и вынуждено прибегать к идее посторонней силы, к теологически толкуемому «богу», к чуду. Поняв же способ своих действий (т.е. мышление), мыслящее тело как раз и постигает субстанцию как абсолютно необходимое условие взаимодействия с внешним миром.

Описанный способ познания у Спинозы называется «интуитивным». Создавая адекватную идею о самом себе, т.е. о форме своего собственного движения по контурам внешних предметов, мыслящее тело создает тем самым и адекватную идею о формах, контурах самих предметов. Ибо это *одна и та же форма, один и тот же контур*. В таком понимании интуиции нет абсолютно ничего похожего на субъективную интроспекцию. Как раз наоборот. В устах Спинозы интуитивное познание – синоним рационального понимания мыслящим телом закономерности своих действий внутри природы. Отдавая себе рациональный отчет в том, что и как оно на самом деле делает, мыслящее тело образует одновременно и истинную идею о предмете своей деятельности.

Отсюда и вытекает последовательно материалистический вывод: «Правильное определение какой-либо вещи не включает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи»¹⁰. Поэтому-то правильное определение (идея) может быть только одно, в отличие и в противоположность множеству и разнообразию единичных тел той же самой природы. Последние столь же реальны, сколь и единство (тождество) их «природы», выражаемой определением в «атрибуте мышления» и реальным разнообразием в «атрибуте протяжения». *Разнообразие и множество* явно понимаются тут как *способы осуществления* своей собственной противоположности – *тождества и единства их «природы»*. Таково отчетливо диалектическое понимание отношения между ними, в отличие от плоско-эклектической формулы (часто выдаваемой за диалектику), согласно которой одинаково реально существуют «как единство, так и множество», «как тождество, так и различие». Ибо эклектическая псеводиалектика, когда дело доходит до решения проблемы познания и «определения», благополучно приходит как раз к обратному (по сравнению со спинозовским) решению – к представлению о том, что «определение понятия» есть словесно зафиксированная форма выражения в сознании, в мысли реального, чувственно данного многообразия.

¹⁰ Спиноза Б. Избр. произв.: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 366.

Разговор об объективном, вне головы существующем тождестве природы данного круга различных и противоположных единичных явлений благополучно сводится тем самым к разговору о чисто формальном единстве (т.е. о сходстве, чисто внешнем тождестве) чувственно созерцаемых, эмпирически данных вещей, единичных фактов, формально подводимых под «понятие». И тогда вообще становится невозможным рассмотрение «определений понятия» как определение *природы определяемой вещи*. Тогда исходной точкой оказывается не «тождество и единство» явлений, а именно «разнообразии и множество» единичных фактов, существующих якобы сначала совершенно «самостоятельно» один от другого и лишь затем чисто формально объединяемых, охватываемых, как веревкой, «единством понятия», «тождеством имени». Единственным результатом тут и оказывается тождество в сознании (а еще точнее – в имени) изначально разнородных фактов, чисто вербальное их «единство».

Отсюда нетрудно понять, почему недовольны Спинозой неопозитивисты. Они атакуют *логический* принцип его мышления: «Метафизика Спинозы является лучшим примером того, что можно назвать “логическим монизмом”, а именно доктрины о том, что мир в целом есть единая субстанция, ни одна из частей которой не способна существовать самостоятельно. Первоначальной основой этого взгляда является убеждение о том, что каждое предложение имеет подлежащее и сказуемое, что ведет нас к заключению о том, что связи и множественность должны быть иллюзорными»¹¹.

Альтернативой взгляду Спинозы действительно является убеждение в том, что любая «часть» мироздания не только «способна», но и должна «существовать» совершенно самостоятельно от всех других. Как постулирует другой авторитет того же направления, «мир есть совокупность фактов, а не вещей», в силу чего «мир распадается на факты», и при этом «любой факт может иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым»¹².

Таким образом, согласно «метафизике неопозитивизма», внешний мир должен рассматриваться как некое безмерное *скопление*, простое *нагромождение* абсолютно независимых друг от друга

¹¹ Рассел Б. История западной философии. С. 596.

¹² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Изд-во иностранной лит., 1958. С. 31.

«атомарных» фактов, «правильное определение» каждого из них обязано быть абсолютно независимым от определения любого другого факта. Определение (описание) останется «правильным» даже при том условии, если бы «все остальное» вообще «не имело бы места». Иными словами, «научное рассмотрение мира» сводится к чисто формальному, словесно-вербальному объединению кучи разрозненных фактов путем подведения их под один и тот же термин, под одно и то же «общее». «Общее» же, толкуемое лишь как «значение термина или знака», всегда оказывается тут чем-то совершенно произвольным или же «установленным заранее по соглашению» – «конвенциональным»... Следовательно, «общее» (единство и тождество) как единственный результат «научно-логической» обработки «атомарных фактов» на самом-то деле вовсе не результат, а заранее, априори, до исследования – произвольно или конвенционально (по джентльменскому соглашению) – установленное значение термина. И ничего более.

Конечно же позиция Спинозы несоединима с таким принципом «логического анализа» явлений, данных в созерцании и представлении. «Общее», «тождественное», «единое» для Спинозы вовсе не иллюзия, создаваемая лишь нашей речью (языком), ее «субъектно-предикатной структурой», как то получается у Рассела, а прежде всего действительная общая природа вещей. Она-то и должна найти свое словесное выражение в правильном определении понятия. Кроме того, неверно и то, что, по Спинозе, якобы «связи и множественность должны быть иллюзорными». Ничего подобного у Спинозы нет, и утверждение это остается на совести Рассела, который во что бы то ни стало хотел бы дискредитировать «концепцию субстанции» в глазах «современной науки», доказать, что она «несовместима с современной логикой и научным методом»¹³.

Но одно тут несомненно: то, что Рассел называет «современной логикой и научным методом», действительно несовместимо с логикой мышления Спинозы, с его принципами развития научных определений, с его пониманием «правильного определения». Согласно Спинозе, ни «связи и множественность» не являются «иллюзорными» (как приписывает ему Рассел), ни «тождество и единство» не есть иллюзии, создаваемые лишь «субъектно-предикатной структурой» (как думает сам Рассел). И то и другое вполне реально, и то и

¹³ Рассел Б. История западной философии. С. 596.

другое существует в «боге», т.е. *в самой природе вещей*, совершенно независимо от каких бы то ни было вербальных структур, так называемого «языка науки».

По Расселу же, и то и другое – равно иллюзии. «Тождество» (т.е. принцип субстанции, общей природы вещей) – иллюзия, создаваемая языком, а «связи и множественность» – иллюзии, создаваемые нашей собственной чувственностью. А что есть на самом деле, независимо от наших иллюзий? Не знаю и знать не хочу – не хочу, ибо не могу, отвечает Рассел. Я знаю только то, каким мне дан «мир» в моих ощущениях и восприятиях (тут он – нечто «множественное»), и в моем языке (тут он – нечто «тождественное» и связанное). А что есть кроме такого «мира»? А бог его знает, отвечает Рассел, слово в слово повторяя тезис Беркли, хотя и не рискует категорически утверждать вслед за ним, что «бог» это и на самом деле «знает», ибо неизвестно еще, есть ли сам бог...

Вот в чем состоит полярная противоположность позиций Спинозы и позиций Беркли – Юма (которые ныне и стараются гальванизировать неопозитивисты). Беркли и Юм тоже атаковали прежде всего понятие субстанции, стараясь объявить его продуктом «нечестивого ума». Ибо тут действительно неумолимая альтернатива, два полярных и исключających друг друга решения одного и того же вопроса – вопроса об отношении «мира в сознании» (в частности, в «правильном определении») к «миру вне сознания» (вне словесного «определения»). Тут уже приходится выбирать: либо природа, включая человека как ее «часть», должна пониматься по логике «концепции субстанции», либо ее надо толковать как комплекс моих ощущений.

Вернемся к рассмотрению концепции Спинозы. Спиноза прекрасно знает все скептические доводы против возможности найти то единственно правильное определение вещи, которое мы имеем право посчитать за определение природы самой вещи, а не того специфического состояния и расположения органов внутри нас самих, в виде коего эта вещь представлена «внутри нас». Рассматривая различные варианты толкований одних и тех же вещей, Спиноза делает прямой вывод: «Все это достаточно показывает, что каждый судил о вещах сообразно с устройством своего собственного мозга или, лучше сказать, состояния своей способности воображения принимал за самые вещи»¹⁴. Иначе говоря, внутри себя, в виде представления,

¹⁴ Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. С. 400.

мы имеем вовсе не самую вещь и ее собственную форму, а только то внутреннее состояние, которое вызвало в нашем теле (в теле мозга) воздействие внешней вещи.

Поэтому в представлении, которое мы непосредственно имеем о внешнем мире, перепутаны и смешаны две совсем друг на друга непохожие вещи – форма нашего собственного тела и форма тел вне его. Наивный человек сразу же и некритически принимает сей гибрид за внешнюю вещь, а потому и судит о вещах сообразно тому специфическому состоянию, которое вызвано внутри его мозга и внутри органов его чувств совсем не похожим на это состояние внешним воздействием. Спиноза полностью учитывает аргумент картезианцев (позднее подхваченный и Беркли), что зубная боль вовсе не тождественна по геометрической форме зубоврачебному сверлу и даже геометрической форме тех изменений, которые оно производит внутри зуба и мозга. Мозг у каждого, кроме того, устроен и настроен по-разному, откуда и получается скептический вывод о множественности истин, об отсутствии истины, одной и той же для всех разумных существ: «Беспреданно повторяется: “сколько голов, столько умов”, “своего ума у каждого много”, “в мозгах людей различий не меньше, чем во вкусах”. Эти выражения достаточно показывают, что люди судят о вещах сообразно с устройством своего мозга и охотнее фантазируют о них, чем познают»¹⁵.

Задача же в том, чтобы познать и правильно определить самую вещь, ее собственную форму, а вовсе не способ, которым она представлена внутри нас самих, т.е. в виде геометрических сдвигов в теле нашего собственного мозга, в его микроструктурах. Как же быть? Может быть, чтобы получить чистую форму вещи, надо просто «вычистить» из состава представления все то, что привносит в чистую форму вещи организация и способ действия нашего собственного тела, его органов чувств и мозга?

Но, во-первых, о том, как устроен наш мозг и что именно он привносит в состав представления о вещи, мы знаем так же мало, как и о самой внешней вещи. А во-вторых, вещь вообще не может быть дана нам иначе, как через те специфические изменения, которые она вызвала в нашем теле. Если мы «вычтем» все то, что получается с вещью в ходе ее преломления через призмы нашего тела, органов чувств и мозга, мы и получим чистый нуль. «Внутри нас» не оста-

¹⁵ Там же.

нется ничего, никакого представления вообще. Так что этим путем идти нельзя.

Однако как ни различно устроены тело и мозг человека по сравнению с любой другой вещью, они все же имеют друг с другом нечто общее, и именно на отыскание такового как раз и направлена деятельность разума, т.е. то активное действие нашего тела, которое мы и называем «мышлением».

Иными словами, адекватная идея есть всего лишь осознанное состояние нашего тела, *тождественное по своей форме с вещью вне тела*. Это можно представить себе вполне наглядно. Когда я с помощью руки описываю окружность на бумаге (в реальном пространстве), то мое тело приходит в состояние, вполне тождественное форме круга вне моего тела, в состояние активного *действия* по форме круга. Мое тело (моя рука) реально описывает окружность, и осознание этого состояния (т.е. формы своего собственного действия по форме вещи) и есть идея, притом «адекватная».

И поскольку «человеческое тело нуждается для своего сохранения в весьма многих других телах, через которые оно непрерывно как бы возрождается», поскольку оно «может весьма многими способами двигать и располагать внешние тела»¹⁶, постольку именно в действии человеческого тела по форме другого, внешнего, тела Спиноза и видит ключ к разгадке всей проблемы. Поэтому «человеческая душа способна к восприятию весьма многого и тем способнее, чем в большее число различных состояний может приходиться ее тело»¹⁷. Иначе говоря, чем более многочисленными и разнообразными способами оно умеет «двигать и располагать внешние тела», тем больше «общего» оно имеет с другими телами. Так, тело, умеющее находиться в состоянии движения по контуру круга, тем самым умеет находиться в состоянии, общем ему с состоянием и расположением всех круглых или движущихся по кругу внешних тел.

Обладая сознанием собственного состояния (действия по форме того или иного контура), я тем самым обладаю и совершенно точным сознанием (адекватной идеей) формы внешнего тела. Что, однако, происходит только там и тогда, когда я активно определяю себя, состояния своего тела, т.е. его действия, в согласии с формой внешнего тела, а не сообразно устройству и расположению моего

¹⁶ Там же. С. 420.

¹⁷ Там же.

собственного тела и его «частей». Чем больше таких действий я умею совершать, тем совершеннее мое мышление, тем больше адекватных идей заключается в «душе» (как продолжает выражаться Спиноза, пользуясь привычным для современников языком), или попросту *в осознанных состояниях моего тела*, ибо термин «душа» он расшифровывает на соседних страницах именно так.

Декартовский дуализм между миром внешних тел и внутренними состояниями человеческого тела тем самым исчезает, как дым, уже в самом исходном пункте объяснения. Он истолковывается как различие внутри одного и того же мира – мира тел, как различие по способу их существования («действия»). «Специфическое устройство» человеческого тела и мозга тут впервые истолковывается не как барьер, отделяющий нас от мира вещей, вовсе на это тело не похожих, а, наоборот, как то самое свойство универсальности, которое позволяет мыслящему телу (в отличие от всех прочих) находиться в тех же самых состояниях, что и вещи, обладать общими с ним формами.

У самого Спинозы это выражено так: *«Идея того, что общее и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, со стороны которых тело человеческое обыкновенно подвергается действиям, и что одинаково находится как в части каждого из этих тел, так и в целом, будет в душе также адекватна... Отсюда следует, что душа тем способнее ко многим адекватным восприятиям, чем более общего имеет ее тело с другими телами»*¹⁸.

Отсюда следует также и то, что «существуют некоторые идеи или понятия, общие всем людям, так как... все тела имеют между собой нечто общее, что... должно быть всеми воспринимаемо адекватно, т.е. ясно и отчетливо»¹⁹. Эти «общие идеи» ни в коем случае не могут быть истолкованы как специфические формы человеческого тела, лишь по ошибке принятые за формы внешних тел (как то выходило у картезианцев и позднее у Беркли), даже несмотря на то что *«человеческая душа воспринимает всякое внешнее тело как действительно (актуально) существующее только посредством идеи о состояниях своего тела»*²⁰.

Дело в том, что «состояния своего тела» вполне предметны, будучи действиями тела в мире тел же, а не результатом действия

¹⁸ Там же. С. 435, 436.

¹⁹ Там же. С. 435.

²⁰ Там же. С. 429.

тел на что-то неоднородное с ними, на «бестелесное». Поэтому-то *«имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна»*²¹.

Так и выходит, что, *«чем больше познаем мы единичные вещи, тем больше мы познаем бога»*²², т.е. всеобщую, универсальную природу вещей, мировую материю; чем больше единичных вещей охватывает наше активное действие и чем глубже и всестороннее мы определяем наше тело к действию по форме самих внешних тел, чем более активным компонентом в бесконечной цепи причинно-следственных отношений природного целого мы становимся, тем в большей мере увеличивается сила нашего мышления, тем меньше «от специфического устройства» нашего тела и мозга примешивается к «идеям», делая их «смутными и неадекватными» (идеями воображения, а не «интеллекта»). Чем наше тело активнее, тем оно универсальнее, тем меньше оно привносит «от себя», тем чище оно выявляет подлинную природу вещей. И чем пассивнее, тем больше сказывается в идеях устройство и расположение органов внутри нашего собственного тела – мозга, нервной системы, органов чувств и т.д.

Поэтому действительный состав психических действий (в том числе и логический состав мышления) определяется вовсе не структурой и расположением частей тела и мозга человека, а только внешними условиями универсально-человеческого действия в мире других тел. Здесь единственно верное – функциональное – определение задает структурному анализу мозга точный ориентир, намечает общую цель и дает критерий, с помощью которого можно отличить структуры, обеспечивающие мышление внутри мозга, от тех, которые совершенно не относятся к процессу мышления, а заведуют, скажем, пищеварением, кровообращением и т.д.

Потому-то Спиноза и отзывается весьма иронически о всех современных ему «морфологических» гипотезах, в частности о гипотезе насчет особой роли «шишковидной железы» как преимущественного телесного органа «души». Тут он прямо говорит: поскольку ты философ, не строй умозрительных гипотез насчет строения тела мозга, а предоставь исследование того, что происходит внутри мыслящего тела, врачу, анатому, физиологу. Они это сделают лучше, чем ты, покажут те пространственные структуры, которые обес-

²¹ Там же. С. 614.

²² Там же. С. 606.

печивают мышление. Ты же, как философ, не только можешь, но и обязан разработать и для врача, и для анатома, и для физиолога не структурное, а функциональное определение мышления и обязан сделать это совершенно строго и точно, причем научно, а не прибегая к туманным представлениям о «бестелесной душе», о «боге» и т.п.

А функциональное определение мышления ты можешь найти только в том случае, если не будешь копать *внутри мыслящего тела* (мозга), а тщательно рассмотришь реальный состав предметных действий мыслящего тела среди других тел бесконечного по своему многообразию универсума. Внутри черепа ты не найдешь ни одного функционального определения мышления, ибо мышление есть функция внешнего, предметного действия, активно определяемого по форме внешних вещей, а не по форме тела мозга. А посему ты должен исследовать вовсе не анатомию и физиологию мозга, а «анатомию и физиологию» того «тела», деятельной функцией коего *на самом деле* является мышление, т.е. «неорганического тела человека», «анатомию и физиологию» мира его культуры, мира тех «вещей», которые он производит и воспроизводит своей деятельностью.

Единственное «тело», которое мыслит с необходимостью, заключенной в его особой «природе» (т.е. в его специфическом устройстве), – это *вовсе не отдельный мозг* и даже не целый человек с мозгом, с сердцем и с руками, со всеми анатомически врожденными ему особенностями. С необходимостью мышлением обладает, по Спинозе, лишь субстанция. Мышление имеет своей необходимой предпосылкой и непременным условием (*sine qua non*) *всю природу в целом*.

Но и этого мало, добавил Маркс. По Марксу, с необходимостью мыслит только природа, достигшая стадии общественно производящего свою жизнь человека, природа, изменяющая и осознающая сама себя в лице человека или другого, подобного ему в указанном отношении (а не в форме носа или черепной коробки) существа, универсально изменяющего природу, как внешнюю, так и свою собственную. Тело меньшего масштаба и «структурной сложности» мыслить не будет. Труд – процесс изменения природы действием общественного человека – и есть «субъект», коему принадлежит «мышление» в качестве «предиката». А природа – всеобщая материя природы – и есть его субстанция. Субстанция, ставшая в человеке субъектом всех своих изменений (*causa sui*), причиной самой себя.

Очерк третий

Логика и диалектика

Мы уже говорили, что наиболее прямым путем к созданию диалектической логики является умудренное историческим опытом «повторение пройденного», повторение дела Маркса, Энгельса, Ленина, критически-материалистическое переосмысление достижений, которыми в области Большой Логики человечество обязано немецкой классической философии конца XVIII – начала XIX века, тому поразительному по своей скорости процессу духовного созревания, который отмечен именами Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля.

«Дело логики» пережило здесь в кратчайшие исторические сроки невиданный со времен античности взлет, отмеченный и сам по себе столь напряженной внутренней диалектикой, что уже простое ознакомление с ним до сих пор воспитывает диалектическую мысль.

Прежде всего следует отметить, что именно в немецкой классической философии был ясно осознан и остро выражен тот факт, что все проблемы философии как особой науки так или иначе вращаются вокруг вопроса о том, *что такое мышление и каковы его взаимоотношения с внешним миром*. Понимание этого факта, вызревавшее уже и ранее в системах Декарта и Локка, Спинозы и Лейбница, здесь было превращено в сознательно установленную исходную точку всех исследований, в основной принцип критического переосмысления результатов предшествующего развития. Завершая в лице Канта более чем двухсотлетний цикл исследований, философия вступала в принципиально новый этап понимания и решения своих специальных проблем.

Потребность критически оглядеть и проанализировать пройденный путь диктовалась, конечно, не внутренними нуждами самой философии, не стремлением к завершенности и упорядоченности, хотя самими философами она и воспринималась именно так, а властным давлением внешних обстоятельств, кризисным, предреволюционным состоянием всей духовной культуры. Напряженный конфликт идей во всех сферах духовной жизни, от политики до естествознания, волей-неволей вовлеченного в идеологическую борьбу, все настойчивее побуждал философию докопаться наконец до самых

корней и истоков происходящего, понять, где таится общая причина взаимной вражды между людьми и идеями, найти и указать людям разумный выход из создавшегося положения...

Кант был первым, кто попытался охватить в рамках единого понимания все основные противоборствующие принципы мышления эпохи, приближавшейся к своему катастрофическому крушению. Пытаясь объединить и примирить эти принципы внутри одной системы, он помимо своей воли только яснее обнажает существо проблем, неразрешимых с помощью испытанных, известных философии методов.

Фактическое положение вещей в науке рисуется перед Кантом в образе войны всех против всех, в образе того «естественного» состояния, которое он вслед за Гоббсом (но только уже в применении к науке) характеризует как состояние «бесправия и насилия». В таком состоянии научное мышление («разум») «может отстоять свои утверждения и претензии или обеспечить их не иначе как посредством войны... В естественном состоянии конец спору кладет победа, которой хвалятся обе стороны и за которой большей частью следует лишь непрочный мир, устанавливаемый вмешавшимся в дело начальством...»¹.

Иначе говоря, именно напряженная борьба между противоборствующими принципами, каждый из которых развивается в систему, претендующую на всеобщее значение и признание, как раз и составляет, по Канту, «естественное» состояние человеческого мышления. Следовательно, «естественным», фактическим и очевидным состоянием мышления является как раз диалектика. Кант озабочен вовсе не тем, чтобы раз и навсегда устранить ее из жизни разума, т.е. из науки, понимаемой как некоторое развивающееся целое, а лишь тем, чтобы найти наконец соответственно «разумный» способ разрешения возникающих внутри науки противоречий, дискуссий, споров, конфликтов и антагонизмов. Может ли разум сам, без помощи «начальства», преодолеть боль разлада? Эта ситуация и побуждает, как говорит Кант, «в конце концов искать спокойствия в какой-нибудь критике этого разума и в законодательстве, основывающемся на ней»².

¹ Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Мысль, 1964. Т. 3. С. 625–626.

² Там же. С. 626.

Состояние вечного конфликта идей, вражды между теоретиками представляется Канту следствием того обстоятельства, что «республика ученых» до сих пор не имеет единого, систематически разработанного и всеми признанного «законодательства», своего рода «конституции разума», которая позволила бы искать разрешение конфликтов не на пути войны «на уничтожение», а в сфере вежливо-академической дискуссии, в форме «процесса», где каждая партия чтит один и тот же «кодекс» логических основоположений и, признавая в противнике равно правомочную и равно ответственную перед ним сторону, остается не только критичной, но и самокритичной, всегда готовой признать свои собственные ошибки и прегрешения против логического устава. Этот идеал взаимоотношений между теоретиками – а против него трудно что-либо возразить и поныне – маячит перед Кантом как цель всех его исследований.

Но тем самым в центр его внимания попадает прежде всего та область, которая традицией связывается с компетенцией логики. Совершенно очевидным для Канта был, с другой стороны, и тот факт, что логика в том ее виде, в каком она существовала, ни в коей мере не могла удовлетворить назревших потребностей, не могла послужить орудием анализа создавшейся ситуации. Само наименование «логика» к этому времени оказалось настолько дискредитированным, что Гегель имел полное основание говорить о всеобщем и полном пренебрежении к этой науке, которая на протяжении «веков и тысячелетий... столь же почиталась, сколь она теперь презирается»³. И только та глубокая реформа, которой логика была подвергнута в трудах классиков немецкой философии, возвратила уважение и достоинство самому названию науки о мышлении. Кант как раз и оказался первым, кто попытался специально поставить и решить проблему логики на пути критического анализа ее содержания и исторических судеб. Традиционный багаж логики был поставлен здесь впервые на очную ставку с реальными процессами мышления в естествознании и в области социальных проблем.

Прежде всего Кант задался целью выявить и подытожить те бесспорные, ни у кого не вызывающие сомнений истины, которые были сформулированы в рамках традиционной логики, хотя бы ими и пренебрегали за их банальность. Кант попытался, иными словами, в составе логики выявить те «инварианты», которые остались неза-

³ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 305.

тронутыми в ходе всех дискуссий о природе мышления, длившихся на протяжении столетий и даже тысячелетий, те положения, которые не ставил под сомнение никто: ни Декарт, ни Беркли, ни Спиноза, ни Лейбниц, ни Ньютон, ни Гюйгенс – ни один теоретически мыслящий индивид. Выделив в логике этот «остаток», Кант убедился, что остается не так уж много – ряд совершенно общих положений, сформулированных, по существу, уже Аристотелем и его комментаторами.

С той точки зрения, с которой Кант рассматривал историю логики, иного вывода сделать было и нельзя: разумеется, если искать в логике лишь такие положения, с которыми одинаково согласны все – и Спиноза, и Беркли, и рационалист-естествоиспытатель, и теологизирующий поп, а все их разногласия выносить за скобки, то внутри скобок ничего иного и не останется. Ничего, кроме тех совершенно общих *представлений* о мышлении, которые казались бесспорными для всех людей, мысливших в определенной традиции. Налицо, таким образом, *чисто эмпирическое* обобщение, гласящее, собственно, лишь то, что до сих пор ни один из теоретиков, занимавшихся мышлением, не оспаривал ряда утверждений. Верны ли, однако, эти положения сами по себе, или они суть лишь общераспространенные и общепринятые иллюзии, из данных утверждений не вычитаешь.

Да, все теоретики до сих пор мыслили (или хотя бы только старались мыслить) в согласии с рядом правил. Такова мораль, которую отсюда можно извлечь. Кант, однако, превращает чисто эмпирическое обобщение в теоретическое (т.е. во всеобщее и необходимое) суждение о предмете логики вообще, о законных границах ее предмета: «Границы же логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая одни только формальные правила всякого мышления...»⁴ «Формальные» означает здесь – совершенно независимые от того, как именно понимается мышление, его происхождение и цели, его отношения к другим способностям человека и к внешнему миру и т.д. и т.п., т.е. независимо от того, как решается вопрос о «внешних» условиях, внутри которых осуществляется мышление по правилам, от метафизических, психологических, антропологических и прочих соображений. Кант объявляет такие правила абсолютно верными и всеобще-

⁴ Кант И. Соч. Т. 3. С. 83.

обязательными для мышления вообще, «безразлично, априорное оно или эмпирическое... каковы его происхождение и предмет и встречается ли оно случайные или естественные препятствия в нашей душе [Gemüt]»⁵.

Очертив таким образом границы логики («своими успехами логика обязана определенности своих границ, благодаря которой она вправе и даже должна отвлечься от всех объектов познания и различий между ними...»⁶), Кант тщательно исследует ее принципиальные возможности. Компетенция ее оказывается весьма узкой. В силу указанной формальности она по необходимости оставляет без внимания различия сталкивающихся в дискуссии представлений и остается абсолютно нейтральной не только, скажем, в споре Лейбница с Юмом, но и в споре умного человека с дураком, если только дурак «правильно» излагает невесть откуда и как попавшее в его голову представление, пусть самое несуразное и нелепое. Ее правила таковы, что она обязана любой нелепице вынести логическое оправдание, лишь бы нелепица не противоречила себе самой. Согласная с самой собою глупость должна свободно проходить сквозь фильтры общей логики.

Кант специально подчеркивает, что «общая логика не содержит и не может содержать никаких предписаний для способности суждения»⁷ как умения «подводить под правила, т.е. различать, подчинено ли нечто данному правилу... или нет»⁸. Поэтому самое твердое знание правил вообще (в том числе и правил общей логики) вовсе не гарантирует безошибочности их применения. Поскольку же «отсутствие способности суждения есть, собственно, то, что называют глупостью», и поскольку «против этого недостатка нет лекарства»⁹, постольку общая логика не может выступать не только в качестве «органона» (орудия, инструмента) действительного познания, но даже и в качестве «канона» его – в качестве критерия проверки готового знания.

Для чего же она в таком случае вообще нужна? Исключительно для проверки на правильность так называемых аналитических суж-

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 217–218.

⁸ Там же. С. 217.

⁹ Там же. С. 218.

дений, т.е., в конце концов, актов словесного изложения готовых, уже имеющих в голове представлений, какими бы нелепыми и глупыми сами по себе эти представления ни были, констатирует Кант в полном согласии с Бэконом, Декартом и Лейбницем. Противоречие между понятием (т.е. строго определенным представлением) и опытом, фактами (их определениями) представляет собою ситуацию, по поводу которой общая логика высказываться не имеет права, ибо тут речь идет уже об акте подведения фактов под определения понятия, а не о раскрытии того смысла, который заранее в понятии заключен. (Например, если я убежден, что «все лебеди белые», то, увидев птицу, по всем признакам, кроме цвета, тождественную моему представлению о лебедь, я оказываюсь перед трудностью, разрешить которую общая логика мне помочь не может уже ничем. Ясно одно, что под мое понятие «лебедь» эта птица не подводится без противоречия и я обязан сказать: она не лебедь. Если же я ее признаю лебедь, то противоречие между понятием и фактом превратится уже в противоречие между определениями понятия, ибо субъект суждения (лебедь) будет определен через два взаимоисключающих предиката – «белый» и «не белый». А это уже недопустимо и равносильно признанию, что мое исходное понятие было определено неправильно, что его надо изменить, дабы устранить противоречие.)

Так что всякий раз, когда возникает вопрос, подводится данный факт под данное понятие или нет, появление противоречия вовсе не может рассматриваться как показатель верности или неверности суждения. Суждение может оказаться верным именно потому, что противоречие в данном случае *разрушает* исходное понятие, обнаруживает его противоречивость, а значит, и ложность... Поэтому-то и нельзя бездумно применять критерий общей логики там, где речь идет об опытных суждениях, об актах подведения фактов под определения понятия, об актах конкретизации исходного понятия через данные опыта. Ведь в таких суждениях исходное понятие не просто разъясняется, а пополняется новыми определениями. Тут происходит синтез, присоединение определений, а не анализ, т.е. разъединение уже имеющегося определения на подробности.

Суждения опыта, все без исключения, имеют синтетический характер. Поэтому появление противоречия в составе такого суждения – естественный и неизбежный феномен в процессе уточнения понятий в согласии с данными опыта.

Иначе говоря, для способности суждения общая логика не имеет права давать рекомендаций, ибо сия способность вправе подводить под определение понятия такие факты, которые этим определениям прямо и непосредственно *противоречат*.

Любое эмпирическое понятие всегда находится поэтому под угрозой опровержения со стороны опыта, со стороны первого же попавшегося на глаза факта. Следовательно, суждение чисто эмпирического характера, т.е. такое, где субъектом выступает эмпирически данный, чувственно созерцаемый предмет или объект (например, то же суждение о лебедях), верно и правильно лишь с обязательной оговоркой: «Белы все лебеди, *до сих пор побывавшие в поле нашего опыта*». Такое суждение бесспорно, ибо оно и не претендует на отношение к тем единичным вещам того же самого рода, которых мы еще не успели повидать. И дальнейший опыт вправе корректировать наши определения, менять предикаты суждения.

С подобными трудностями действительно постоянно сталкивается и всегда будет сталкиваться наше теоретическое познание.

Но если так, если наука развивается только через постоянное сопоставление понятий с фактами, через постоянный и никогда не завершающийся процесс разрешения вновь и вновь возникающего здесь конфликта, то сразу же остро встает проблема научно-теоретического понятия. Отличается ли научно-теоретическое обобщение (понятие), претендующее на всеобщность и необходимость, от любого эмпирически-индуктивного «обобщения»? (Сложности, здесь возникающие, остроумно обрисовал столетием позже Б. Рассел в виде забавной притчи: живет в курятнике курица, каждый день приходит хозяин, приносит ей зернышек поклевать, курица, несомненно, сделает отсюда вывод: появление хозяина связано с появлением зернышек. Но в один прекрасный день хозяин явится в курятник не с зернышками, а с ножом, чем убедительно и докажет курице, что ей не мешало бы иметь более тонкое представление о путях научного обобщения...)

Иначе говоря, возможны ли такие обобщения, которые, хотя и сделаны на основе лишь фрагментарного опыта относительно данного объекта, могут тем не менее претендовать на роль понятий, обеспечивающих научное *предвидение*, т.е. быть с гарантией «экстраполированы» и на будущий опыт относительно того же самого объекта (учитывая, разумеется, влияние всех разнообразных условий, внутри которых он может в будущем наблюдаться)? Возможны

ли понятия, выражающие не только и не просто более или менее случайные общие признаки, могущие в другом месте и в другое время и отсутствовать, а самое «существо», самую «природу» данного рода объектов, закон их существования? То есть возможны ли такие определения, при отсутствии которых отсутствует (невозможен и немыслим) и сам объект данного понятия, а имеется уже другой объект, который именно поэтому не правомочен ни подтвердить, ни опровергать определения данного понятия? (Как, например, рассмотрение квадратов или треугольников не имеет никакого отношения к нашему пониманию свойств окружности или эллипса, поскольку в определения понятия «окружность» входят только такие предикаты, которые строго описывают границы данного рода фигур, границы, которые нельзя переступить, не переходя в другой род.) Понятие, стало быть, предполагает такие «предикаты», устранить которые (без устранения самого объекта данного понятия) не может никакой будущий, «всякий возможный», по терминологии Канта, опыт.

Так и возникает кантовское различие чисто эмпирических и научно-теоретических обобщений. Определения понятий должны характеризоваться всеобщностью и необходимостью, т.е. должны быть заданы так, чтобы их не мог опровергнуть никакой будущий опыт.

Научно-теоретические обобщения и суждения, в отличие от чисто эмпирических, во всяком случае, претендуют на всеобщность и необходимость (как бы ни объяснять метафизические, психологические или антропологические основания такой претензии), на то, что они могут быть подтверждены опытом всех людей, находящихся в здравом уме, и не могут быть этим опытом опровергнуты. Иначе вся наука имела бы не больше цены, чем восклицания дурака из интернациональной притчи, который кстати и некстати произносит сентенции, уместные и оправданные лишь в строго оговоренных обстоятельствах («таскать вам – не перетаскать» и т.п.), т.е. бездумно выдает суждение, применимое лишь к сугубо частному случаю, за абсолютно-всеобщее, верное в любом другом случае, в любых условиях места и времени...

Научно-теоретическое обобщение (и суждение, связующее два или более обобщения) обязано указать не только определение понятия, но и всю полноту условий его применимости, всеобщности и необходимости. Но тут-то и вся трудность. Можем ли мы категорически установить, что перечислили весь ряд необходимых условий?

Можем ли мы быть уверены, что включили в этот ряд только действительно необходимые условия? А может быть, мы включили в него лишние, не безусловно необходимые?

Кант и этот вопрос оставляет открытым. И он прав, поскольку тут всегда таится возможность ошибки. В самом деле, сколько раз наука принимала частное за всеобщее. Во всяком случае, ясно, что «общая», т.е. чисто формальная, логика и тут не имеет права формулировать правило, позволяющее отличить просто общее от *всеобщего*; то, что наблюдалось *до сих пор*, от того, что будет наблюдаться *и впредь*, как бы долго ни продолжался наш опыт и какие бы широкие области фактов он ни охватил. Для правил общей логики суждение типа «все лебеди белы» ровно ничем не отличается от суждений типа «все тела природы протяженны», ибо разница здесь заключается не в форме, а исключительно в содержании и происхождении понятий, входящих в состав суждения. Первое – эмпирично и сохраняет полную силу лишь по отношению к уже протекшему опыту (по терминологии Канта, оно верно лишь «апостериори»), второе же претендует на большее, на справедливость и по отношению к будущему, ко всякому возможному опыту относительно тел природы (в той же терминологии, оно верно «априори», заранее, до проверки опытом). Мы почему-то убеждены (а наука придает нашему убеждению характер аподиктического утверждения), что, сколько бы мы ни носились в просторах космоса и как бы глубоко в недра материи ни забрались, мы никогда и нигде не встретим «тел природы», опровергающего это наше убеждение, – «непротяженного тела».

Почему? Потому, что непротяженных тел в природе быть не может? Отвечать так, говорит Кант, было бы неосмотрительно. Тут мы можем сказать только следующее: если даже в составе бесконечного универсума такие удивительные тела и существуют, то они, во всяком случае, в поле нашего зрения, в поле нашего опыта попасть никогда не смогут. А если и смогут, то и они будут восприняты нами как протяженные или же вообще никак не будут восприняты. Так уж устроены наши органы восприятия, что способны воспринимать вещи только под формой пространства, только как протяженные и продолжающиеся (под формой времени).

Может статься, что они и «сами по себе» (an sich) таковы, – этого Кант не считает возможным отрицать, так же как и утверждать. Но «для нас» они таковы и иными быть не могут, ибо в противном случае они вообще не могут быть включены в наш опыт, сделаться

объектами опыта, а потому и послужить основанием для научных суждений и положений, для математики, физики, химии и других дисциплин.

Пространственно-временные определения вещей (способы их математического описания) тем самым и выводятся из-под угрозы опровержения со стороны всякого возможного опыта, ибо они как раз и верны при условии (или «под условиями») возможности самого этого опыта.

Как таковые все теоретические положения (т.е. все суждения, связующие два и более определения) обретают всеобщий и необходимый характер и уже не нуждаются в подтверждении со стороны опыта. Поэтому-то все теоретические положения Кант и определяет как априорно-синтетические суждения. Именно в силу такого их характера мы и можем быть вполне уверены, что не только на нашей грешной земле, а и на любой другой планете 2×2 будет равно 4, а не 5 или 6, диагональ квадрата будет так же несоизмерима с его стороной, а в любом уголке Вселенной будут так же, как и в исследованном нами, соблюдаться законы Галилея, Ньютона и Кеплера... Ибо в составе таких положений связуются (синтезируются) только и исключительно *всеобщие и необходимые* (в выше разъясненном смысле слова) определения, предикаты понятия.

Но если главной проблемой, с которой сталкивается наука, оказываются вовсе не аналитические, а как раз синтетические суждения, а общая логика правомочна судить лишь аналитическую правильность, то неизбежным становится вывод, что кроме общей логики должна существовать и специальная логика, имеющая дело лишь с теоретическим применением интеллекта, с правилами производства теоретических (по терминологии Канта, априорно-синтетических) суждений – суждений, которые мы вправе расценивать как всеобщие, необходимые и потому как объективные. «...Если у нас есть основание считать суждение необходимо общезначимым... то мы должны признавать его и объективным, т.е. выражающим не только отношение восприятия к субъекту, но и свойство предмета; в самом деле, на каком основании суждения других должны были бы необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства предмета, к которому все они относятся и которому они должны соответствовать, а потому согласоваться также и между собой»¹⁰.

¹⁰ Там же. Т. 4, ч. 1. С. 116.

Мы, правда, еще ничего не знаем о предмете самом по себе, т.е. вне опыта всех людей вообще, но что в опыте всех настоящих и будущих людей, организованных так же, как и мы, он будет обязательно выглядеть точно так же (а потому любой человек может проверить справедливость нашего суждения) – за это теоретическое суждение обязано поручиться.

Отсюда Кант и делает вывод, что должна существовать логика (или, точнее, раздел логики), специально трактующая о принципах и правилах теоретического применения мышления или об условиях применения правил общей логики к решению специально-теоретических задач, к актам производства всеобщих, необходимых и тем самым объективных суждений. Такая логика уже не имеет права, в отличие от общей, игнорировать разницу между знаниями (представлениями) по их содержанию и происхождению. Она может и должна служить достаточным каноном (если и не органом) для мышления, претендующего на всеобщность и необходимость своих выводов, обобщений и положений. Кант присваивает ей название трансцендентальной логики, или логики истины.

В центре внимания здесь, естественно, оказывается проблема так называемых синтетических действий интеллекта, т.е. действий, посредством которых достигается новое знание, а не просто разъясняется уже имеющееся в голове представление. Понимая под синтезом вообще «присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания»¹¹, Кант тем самым придал синтезу роль и значение фундаментальной операции мышления, по существу и по времени предшествующей всякому анализу. Если анализ сводится к процессу разложения готовых представлений и понятий, то синтез как раз и выступает в качестве акта *производства* новых понятий. К этому акту, а значит, вообще к первоначальным, исходным формам работы мышления правила общей логики имеют весьма условное отношение.

В самом деле, говорит Кант, где рассудок ничего раньше не соединил, там ему нечего также и разлагать, и поэтому «наши представления должны быть уже даны раньше всякого анализа их, и ни одно понятие не может *по содержанию* возникнуть аналитически»¹². Значит, первоначальными, фундаментальными логическими форма-

¹¹ Там же. Т. 3. С. 173.

¹² Там же.

ми оказываются не принципы общей логики, не основоположения аналитических суждений (т.е. не закон тождества и запрет противоречия), а только всеобщие формы, схемы и способы *соединения* различных представлений в составе некоторого нового представления, схемы, обеспечивающие *единство в многообразии*, способы отождествления различного, объединения разнородного.

Так что, несмотря на формальный порядок своего изложения и вопреки ему, Кант, по существу, утверждает, что подлинно всеобщими – изначальными и фундаментальными – логическими формами являются вовсе не те формы, которые считались таковыми традиционной формальной логикой. Скорее они – «второй этаж» логической науки и, стало быть, производны, вторичны и верны лишь постольку, поскольку согласуются с более всеобщими и важными, с положениями, касающимися *синтеза* определений в составе понятия и суждения.

Налицо полный переворот во взглядах на предмет логики как науки о мышлении. На этот пункт в изложениях кантовской теории мышления обычно не обращают достаточного внимания, хотя именно здесь он и оказывается подлинным родоначальником принципиально нового, диалектического этапа в развитии логики как науки. Кант впервые начинает видеть главные *логические* формы мышления в *категориях*, включая тем самым в состав предмета логики то, что вся предшествующая традиция относила к компетенции онтологии, метафизики и ни в коем случае не логики.

«Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мыслить есть то же, что составлять суждения или относить представления к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны, когда представления относятся к сознанию в одном лишь субъекте и в нем соединяются, или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т.е. необходимо. Логические моменты всех суждений суть различные возможные способы соединять представления в сознании. Если же они понятия, то они понятия о *необходимом* соединении представлений в сознании, стало быть, принципы объективно значимых суждений»¹³.

Категории и есть «принципы объективно значимых суждений». Именно потому, что прежняя логика отворачивала свой взгляд от исследования этих фундаментальных логических форм мышления,

¹³ Там же. Т. 4, ч. I. С. 123.

она и не могла не только помочь своими рекомендациями движению научно-теоретического знания, но не могла и внутри своей собственной теории свести концы с концами. «Я никогда не удовлетворялся дефиницией суждения вообще, даваемой теми логиками, которые говорят, что суждение есть представление об отношении между двумя понятиями. Не вступая здесь в споры по поводу ошибочности этой дефиниции (хотя из нее возникли многие тяжелые последствия для логики)... я замечу только, что в этой дефиниции не указано, в чем состоит это *отношение*»¹⁴.

Кант четко поставил задачу понимания категорий как логических единиц, раскрытия их логических функций в процессе производства и обращения знания. Правда, как мы увидим ниже, к определениям категорий, заимствованным логикой у онтологии, он тоже не проявил почти никакого критического отношения. Однако задача была поставлена – категориальные определения были поняты как логические (т.е. всеобщие и необходимые) схемы или принципы связывания представлений в составе «объективных» суждений.

Категории как раз и представляют собою те всеобщие формы (схемы) деятельности субъекта, посредством которых вообще становится возможным связанный опыт, т.е. разрозненные восприятия фиксируются в виде знания: «Так как опыт есть познание через связанные между собой восприятия, – продолжает Кант, – то *категории* суть условия возможности опыта и потому а priori применимы ко всем предметам опыта»¹⁵. Поэтому любое суждение, претендующее на всеобщее значение, всегда заключает в себе – в явном или неявном виде – *катеґорию*: «Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий»¹⁶.

И если логика претендует на роль науки о мышлении, то она и должна развиваться именно как учение о категориях, как связанная система категориальных определений мышления. Иначе она просто не имеет права называться наукой о мышлении. Таким образом, именно Кант (а не Гегель, как часто думают и говорят) увидел основное содержание логики в категориальных определениях знания, стал понимать логику прежде всего как систематическое изложение категорий – всеобщих и необходимых понятий, характеризующих объект

¹⁴ Там же. Т. 3. С. 197–198.

¹⁵ Там же. С. 211 (курсив мой. – Э.И.).

¹⁶ Там же. С. 214.

вообще, тех самых понятий, которые по традиции считались монопольным предметом исследования метафизики. Одновременно, что связано с самим существом кантовской концепции, категории суть не что иное, как универсальные формы (схемы) познавательной деятельности субъекта, чисто логические формы мышления, понимаемого не как индивидуально-психический акт, а как «родовая» деятельность человека, как безличный процесс развития науки, как процесс откристаллизовывания всеобщенаучного знания в индивидуальном сознании.

Основоположником такого понимания логики Кант не без основания считает Аристотеля, того самого Аристотеля, которого средневековая традиция сделала ответственным за узкоформальное, на самом деле вовсе не принадлежащее ему понимание границ и компетенции логики. Кант, однако, упрекает Аристотеля в том, что тот не дал никакой «дедукции» (т.е. педантически-профессорского выведения и доказательства) своей таблицы категорий, а лишь просто выявил и подытожил те категории, которые уже функционировали в наличном сознании его эпохи. Поэтому-де аристотелевский перечень категорий страдает «эмпиричностью». К тому же, и этот упрек в устах Канта звучит еще более строго, Аристотель, не удовлетвовавшись выяснением логической функции категорий, приписал им еще и «метафизическое значение», объявив их не только логическими, т.е. теоретико-познавательными, схемами деятельности ума, но и всеобщими формами бытия, всеобщими определениями мира вещей самих по себе, то бишь «гипостазировал» чистейшие логические схемы в виде метафизики, в виде универсальной теории объективности как таковой.

Основной грех Аристотеля, таким образом, Кант видит в том, что тот принял формы мышления за формы бытия и, таким образом, превратил логику в метафизику, в онтологию. Отсюда и задача: чтобы исправить ошибку Аристотеля, надо превратить метафизику в логику. Иными словами, сквозь перевертывающую призму своих исходных установок Кант все же рассмотрел действительное значение Аристотеля как «отца логики», понял, что таковым Аристотель является именно в качестве автора «Метафизики». Так Кант окончательно и навсегда обрубил корни той средневековой интерпретации и Аристотеля, и логики, которая видела логическое учение Стагирифта только в текстах «Органона». Это противоестественное обособление логики от метафизики, принадлежащее на самом деле вовсе не

Аристотелю, а стоикам и схоластам, в Средние века приобрело силу предрассудка, а Кантом было снято, преодолено.

В «Критике чистого разума» Кант не дает своей системы категорий, а только ставит в общем виде задачу создания таковой, ибо для него «важна здесь не полнота системы, а только полнота принципов для системы»¹⁷. Он и излагает не логику, а только самые общие принципы и контуры предмета логики в новом ее понимании, самые общие ее категории (количества, качества, отношения и модальности, каждая из которых далее конкретизируется в трех производных). Кант считает, что дальнейшая разработка системы логики в духе выявленных принципов уже не составляет особого труда: «Полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим»¹⁸. Такую «задачу можно удовлетворительно решить, если взять какой-нибудь учебник онтологии и добавить, например, к категории причинности предикабилии силы, действия, страдания, к категории общения – предикабилии присутствия, противодействия, к категориям модальности – предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т.д.»¹⁹

Здесь опять, как и в случае с общей логикой, Кант обнаруживает абсолютную *некритичность* по отношению к теоретическому багажу прежней метафизики, к разработанным ею определениям категорий, поскольку задачу создания новой логики он сводил к весьма некритическому переосмыслению, к чисто формальному преобразованию прежней метафизики (онтологии) в логику. На практике это оборачивалось подчас лишь переименованием «онтологических» понятий в «логические». Но само выполнение поставленной Кантом задачи очень быстро привело к уразумению, что дело выполнить не так-то просто, что тут требуется не формальное, а весьма серьезное и доходящее до корней преобразование всей системы философии. Для самого же Канта это обстоятельство выступало еще неясно и неполно; диалектические противоречия прежней метафизики обнаружены им лишь частично – в виде знаменитых четырех антиномий чистого разума. Дело, однако, было начато.

Согласно Канту, категории – чисто логические формы, схемы деятельности интеллекта, связующего данные чувственного опыта

¹⁷ Там же. С. 176.

¹⁸ Там же. С. 177.

¹⁹ Там же. С. 176.

(восприятий) в форме понятия, теоретического (объективного) суждения. Сами по себе категории пусты, и попытка использовать их не в качестве логических форм обобщения эмпирических данных, а как-то иначе ведет лишь к пустословию, к чисто вербальным словопрепиям. Эту мысль Кант выражает на свой манер, утверждая, что категории ни в коем случае нельзя понимать как абстрактные определения вещей самих по себе, как они существуют вне сознания людей, за пределами опыта. Они всеобщим (абстрактно-всеобщим) образом характеризуют лишь *мыслимый* предмет, т.е. внешний мир, *как и каким мы его необходимо мыслим*, как и каким он предстает в сознании после преломления его через призму наших органов чувств и форм мышления. Посему трансцендентальная логика – логика истины – и есть логика, и *только логика*, только учение о мышлении. Ее понятия (категории) абсолютно ничего не говорят нам о том, как обстоят дела в мире вне опыта, есть ли там, в мире «трансцендентного», внеопытного, причинность, необходимость и случай, качественные и количественные различия, разница вероятности и неизбежности наступления событий и т.д. и т.п. Этот вопрос Кант не считает возможным решить. Однако в том мире, какой дан нам в опыте, дело обстоит именно так, как рисует логика, а большего науке и не нужно.

Поэтому она везде и всегда обязана выяснять причины, законы, различать вероятное от абсолютно неизбежного, выяснять и выражать числом степень вероятности события и т.д. В мире, которым занимается наука, не должны присутствовать, даже в качестве гипотетически предположенных факторов, «непротяженные», или «вечные» (т.е. выведенные из-под власти категорий пространства и времени) факторы, «бестелесные» силы, абсолютно неизменные «сущности» и другие аксессуары прежней метафизики. Место старой онтологии должна заступить отныне не какая-то одна, пусть принципиально новая, просветленная критикой наука, а только вся совокупность реальных, опытных наук – математики, механики, оптики, физики, химии, небесной механики (т.е. астрономии), геологии, антропологии, физиологии. Только все существующие (и могущие возникнуть в будущем) науки вместе, обобщая данные опыта с помощью категорий трансцендентальной логики, в состоянии решать ту задачу, которую монополюбно брала на себя прежняя онтология.

Решать, подчеркивает, однако, Кант, но ни в коем случае *не решить*. Решить ее не могут и они, она неразрешима по самому суще-

ству дела. И вовсе не потому, что опыт, на который опиралась бы такая картина мира в целом, никогда не закончен, не потому, что наука, развиваясь во времени, будет каждый день открывать все новые и новые области фактов и корректировать свои положения, никогда тем самым не достигая абсолютной законченности своей конструкции мира в понятиях. Если бы Кант рассуждал так, он был бы абсолютно прав. Но у Канта эта совершенно верная мысль приобретает несколько иную форму выражения и превращается в основополагающий тезис агностицизма – в утверждение, что невозможно вообще построить даже относительно удовлетворительную для данного момента времени единую научно обоснованную картину мира.

Дело в том, что любая попытка построить такую картину неизбежно рушится в самый момент осуществления, ибо ее тотчас же раскалывают трещины антиномий, имманентных противоречий – разрушительные силы диалектики. Искомая картина неизбежно будет внутри себя противоречива. А это для Канта равносильно тому, что *ложна*.

Почему так происходит? Ответом и является раздел «Критики чистого разума», посвященный анализу логической структуры разума как высшей синтетической функции человеческого интеллекта.

Оказывается, что за пределами компетенции как общей, так и трансцендентальной логики остается еще одна задача, с которой постоянно сталкивается научное познание, – задача теоретического синтеза всех отдельных «опытных» суждений в составе единой теории, развитой из единого общего принципа. Здесь возникает совсем иная задача. Теперь предстоит обобщать, т.е. объединять, связывать, уже не чувственно созерцаемые, эмпирические факты, данные в живом созерцании, чтобы получить понятия, а *сами понятия*. Речь идет уже не о схемах синтеза чувственных данных в рассудке, а о единстве самого рассудка и продуктов его деятельности в составе теории, в составе системы понятий и суждений. Конечно, обобщение фактических данных с помощью понятия и обобщение понятий с помощью теории, с помощью «идеи» или всеобщего руководящего принципа – совершенно разные операции. И правила тут должны быть иные.

Поэтому-то в логике Канта возникает еще один этаж, своего рода «металогика истины», ставящая под свой критический контроль и надзор уже не отдельные акты рассудочной деятельности, а весь рассудок в целом, так сказать, Мышление с большой буквы. Мыш-

ление в его высших синтетических функциях, а не отдельные и частные операциональные схемы синтеза.

Стремление мышления к созданию единой, целостной теории естественно и неискоренимо. Оно не может и не хочет удовлетвориться простым агрегатом, простым нагромождением частных обобщений, а всегда старается свести их воедино, увязать друг с другом с помощью общих принципов. Законное стремление. И поскольку оно реализуется в действии и выступает тем самым как особая способность, Кант и называет его, в отличие от рассудка, разумом. Разум – тот же рассудок, только взявшийся за решение специальной задачи – за выяснение абсолютного единства во многообразии, за синтез всех своих схем и результатов их применения к опыту. Естественно, что и тут он действует по правилам логики. Но, решая указанную задачу, мышление, в точности соблюдающее все без исключения правила и нормы логики (как общей, так и трансцендентальной), все же с трагической неизбежностью приходит к противоречию, к саморазрушению. Кант тщательно показывает, что это происходит вовсе не вследствие неряшливости или недобросовестности тех или иных мыслящих индивидов, а как раз потому, что индивиды неукоснительно руководствуются требованиями логики, правда, там, где ее правила и нормы бессильны, неправомочны. Вступая в область разума, мышление вторгается в страну, где эти законы не действуют. Прежняя метафизика потому и билась целые тысячелетия в безвыходных противоречиях и распрях, что упрямо старалась разрешить свою задачу негодными средствами.

И Кант ставит перед собой задачу выявить и сформулировать специальные «правила», которым подчиняется способность (на деле оказывающаяся неспособностью) мышления организовать воедино, в составе целостной теоретической схемы, все отдельные обобщения и суждения опыта, – установить законодательство разума. Разум, как высшая синтетическая функция интеллекта, «стремится довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного»²⁰. В такой функции мышление стремится к полному выяснению тех условий, при которых каждое частное обобщение рассудка (каждое понятие и суждение) может считаться справедливым уже без дальнейших оговорок. Ведь только тогда обобщение будет полностью застраховано от опровержения новым

²⁰ Там же. С. 358.

опытом, т.е. от противоречия с другими столь же правильными обобщениями.

Претензия на абсолютно полный, безусловный синтез (перечень, ряд) определений понятия, а тем самым и условий, внутри которых эти определения безоговорочно верны, как раз и равносильна претензии на познание вещи самой по себе. В самом деле, если я рискую утверждать, что предмет *A* определяется предикатом *B* в *абсолютно полном своем объеме*, а не только в той его части, которая побывала или хотя бы может побывать в сфере нашего опыта, то я снимаю со своего утверждения (суждения) то самое ограничение, которое установила трансцендентальная логика для всех опытных суждений. А именно: я не оговариваю уже, что оно верно только под условием, налагаемым нашими собственными формами опыта, нашими способами восприятия, схемами обобщения и т.д. Я начинаю думать, что суждение, приписывающее объекту *A* предикат *B*, верно уже не только в условиях опыта, а и за его пределами, что оно относится к *A* не только как к предмету всякого возможного опыта, но и безотносительно к этому опыту, фиксирует *A* как сам по себе сущий предмет...

Это значит – снять с обобщения *все* обуславливающие его ограничения, в том числе и условия, налагаемые опытом. Но все условия снять нельзя, «так как абсолютная целокупность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным»²¹. Сей незаконный демарш мышления Кант именовал трансцендентным применением рассудка, т.е. попыткой утверждать, что вещи и сами по себе таковы, какими они предстают в научном мышлении, что те свойства и предикаты, которые мы за ними числим как за предментами всякого возможного опыта, принадлежат им и тогда, когда они существуют сами по себе и не превращаются в объекты чьего-либо опыта (восприятия, суждения и теоретизирования).

За трансцендентное применение рассудок и наказывается казнью противоречия, антиномии. Возникает логическое противоречие внутри самого рассудка, разрушающее его, раскалывающее саму форму мышления вообще. Логическое противоречие и есть для мышления индикатор, показывающий, что оно взялось за решение задачи, для него вообще непосильной. Противоречие напоминает мышлению, что нельзя объять необъятное.

²¹ Там же.

В состоянии логического противоречия (антиномии) рассудок попадает здесь не только и даже не столько потому, что опыт всегда незавершен, не потому что на основе части опыта делается обобщение, справедливое и для опыта в целом. Это-то как раз рассудок может и должен делать, иначе была бы невозможна никакая наука. Дело совсем в ином: при попытке произвести полный синтез всех теоретических понятий и суждений, сделанных на базе протекшего опыта, сразу же обнаруживается, что и сам уже протекший опыт был внутри себя антиномичен, если, конечно, брать его в целом, а не только тот или иной произвольно ограниченный его аспект или фрагмент, где, разумеется, противоречия избежать можно. И антиномичен протекший опыт уже потому, что он заключает в себе обобщения и суждения, синтезированные по схемам *не только разных*, но и прямо противоположных категорий.

В инструментарии рассудка, как показала трансцендентальная логика, имеются пары взаимно противоположных категорий, т.е. взаимно противонаправленных схем действий мышления. Например, существует не только категория тождества, нацеливающая интеллект на отыскание одинаковых, инвариантных определений в разных объектах, но и полярная ей категория различия, нацеливающая как раз на обратную операцию – на отыскание различий и вариантов в объектах, по видимости тождественных. Рядом с понятием необходимости имеется понятие случая и т.д. и т.п. Каждая категория имеет противоположную себе и несоединимую с нею без нарушения запрета противоречия категорию. Ведь ясно, что различие не есть тождество, или есть нетождество, а причина не есть следствие (есть неследствие). Правда, чисто формально и причина, и следствие подводятся под одну и ту же категорию – взаимодействие, но это значит только, что высшая, обнимающая их категория сама подчиняется закону тождества, т.е. игнорирует различия между ними.

И любое явление, данное в опыте, всегда можно осмыслить при помощи как одной, так и другой, прямо противоположной ей категориальной схемы. Если, например, я рассматриваю какой-то факт как следствие, то мой поиск направится на бесконечный ряд *предшествующих* данному факту явлений и обстоятельств, ибо за спиной каждого факта находится вся история Вселенной. Если же, наоборот, я захочу понять данный факт как причину, то я вынужден буду идти по цепочке *следующих* за ним во времени явлений и фактов, уходить от него все дальше и дальше вперед во времени, без надеж-

ды когда-нибудь к нему опять возвратиться... Тут два взаимно несовместимых и никогда не совпадающих друг с другом направления поиска, два пути исследования одного и того же факта. И им никогда не сойтись, ибо время в оба конца бесконечно, и причинное объяснение будет все дальше уходить от взаимно удаляющегося от него в обратном направлении поиска следствий.

Следовательно, относительно любого предмета или объекта во Вселенной всегда могут быть высказаны две взаимоисключающие точки зрения, намечены два несходящихся пути исследования, а потому и развиты две теории, две концепции, каждая из которых создана в абсолютном согласии со всеми требованиями логики, как и со всеми относящимися к делу фактами (данными опыта), и которые тем не менее или, вернее, именно благодаря этому не могут быть связаны воедино в составе одной теории без того, чтобы внутри нее не сохранилось и не воспроизвелось то же самое логическое противоречие. И трагедия рассудка состоит в том, что он сам, взятый в целом, имманентно противоречив, содержит категории, каждая из которых столь же правомерна, сколь и другая, а сфера их применимости *в рамках опыта* не ограничена ничем, т.е. столь же широка, как и сам опыт. Поэтому всегда, и раньше, и теперь, и впредь, по поводу любого объекта неизбежно должны возникать и развиваться две (в пределе, конечно) взаимно противоположные теории, каждая из которых высказывает вполне логичную претензию на роль всеобщей, на справедливость по отношению ко всему опыту в целом.

Антиномии можно было бы ликвидировать только одним-единственным путем: выбросив из логики ровно половину ее законных категориальных схем синтеза, в каждой паре одну категорию объявить законной и правильной, а другую запретить для пользования в арсенале науки. Прежняя метафизика так и делала. Она, например, объявляла случайность чисто субъективным понятием, характеристикой нашего незнания причин явлений и тем самым превращала необходимость в единственно объективную категориальную схему суждения, что вело к признанию фатальной неизбежности любого, самого мельчайшего и нелепого факта и фактика.

Именно поэтому-то Гегель несколько позднее и назвал указанный метод мышления *метафизическим*. Он и в самом деле был характерен для прежней – докантовской – метафизики, избавлявшей себя от внутренних противоречий за счет простого игнорирования ровно половины всех законных категорий мышления, половины

схем суждения с объективным значением. Но при этом сразу же вырастает и требует решения роковой вопрос: а какую именно категорию из полярной пары предпочесть и сохранить и какую выбросить на свалку, объявить «субъективной иллюзией»? Здесь, показывает Кант, никакого объективного основания для выбора нет и быть не может. Решает чистый произвол, индивидуальная склонность. И потому обе метафизические системы равно оправданны (и та и другая проводит равно универсальный принцип) и равно субъективны, так как каждая из них отрицает противный ей объективный принцип.

Прежняя метафизика упрямо старалась организовать сферу разума на основе закона тождества и запрета противоречия в определениях. Задача принципиально невыполнимая. Ибо если категории рассматриваются как необходимо присущие некоторому субъекту всеобщие предикаты, то таким субъектом должна быть вещь сама по себе. Но категории, рассматриваемые как предикаты одного и того же субъекта суждения, оказываются противоречащими *друг другу*, и создается парадоксальная ситуация. И тогда суждение подпадает под запрет противоречия, который в кантовской редакции звучит так: «ни одной вещи не присущ предикат, противоречащий ей...»²² Стало быть, если я определяю вещь самое по себе через одну категорию, то я уже не имею права, не нарушая запрета, приписывать ей определения противоположной категории.

Вывод Канта таков: достаточно строгий анализ любой теории, претендующей на безусловно полный синтез всех определений (всех предикатов одной и той же вещи самой по себе), на безусловную справедливость своих утверждений, всегда обнаружит в ее составе более или менее искусно замаскированные антиномии.

Рассудок, просветленный критикой, т.е. сознающий свои законные права и не пытающийся залетать в запретные для него сферы трансцендентного, всегда будет стремиться к безусловно полному синтезу как к высшему идеалу научного знания, но никогда не позволит себе утверждать, что он такого синтеза уже достиг, что он наконец определил вещь самое по себе через полный ряд ее всеобщих и необходимых предикатов и тем самым дал полный перечень условий истинности ее понятия. Поэтому исконные теоретические противники вместо того, чтобы вести нескончаемую войну на уничтожение, должны учредить между собою нечто вроде мирного со-

²² Там же. С. 229.

существования, признавая равные права каждого на относительную истину, на относительно верный синтез. Они должны понять, что по отношению к предмету самому по себе они одинаково неправы, что каждый из них, поскольку он не нарушает запрета противоречия, обладает лишь половиной истины, оставляя другую ее половину противнику. С другой же стороны, оба они правы в том смысле, что рассудок в целом (т.е. разум) всегда имеет внутри себя не только разные, но и противоположные интересы, одинаково законные и равноправные. Одну теорию, например, занимают тождественные характеристики известного круга явлений, а другую – их различия (скажем, научные определения человека и животного, человека и машины, растения и животного). Каждая из теорий преследует вполне законный, но *частный* интерес разума, и потому ни одна из них, взятая порознь, не раскрывает объективной картины вещи, как она существует вне и до сознания, независимо от каждого из указанных интересов. И соединить такие теории в одну нельзя, не превращая антиномическое отношение между двумя теориями в антиномическое отношение между понятиями внутри одной теории, не разрушая дедуктивно-аналитической схемы ее понятий.

Что же должна дать научному познанию «критика разума»? Вовсе не способ раз и навсегда устранить диалектику из познания. Это невозможно и невыполнимо, ибо познание в целом всегда осуществляется через полемику, через борьбу противоположных принципов и интересов. А потому необходимо, чтобы борющиеся партии в науке были в полной мере самокритичными, чтобы законное стремление провести неукоснительно свой принцип в исследовании фактов не превращалось бы в параноическое упрямство, в догматическую слепоту, мешающую усмотреть рациональное зерно в суждениях теоретического противника. Тогда критика противника превращается в средство совершенствования собственной теории, помогает более строго и четко оговаривать условия справедливости своих суждений и т.д. и т.п.

Таким образом, «критика разума» с его неизбежной диалектикой превращается у Канта в важнейший раздел логики, поскольку здесь формулируются предписания, могущие избавить мышление от косного догматизма, в который неизбежно впадает рассудок, представленный самому себе (т.е. мышление, знающее и соблюдающее правила общей и трансцендентальной логики и не подозревающее о

коварных ямах и западнях диалектики), а также от естественно дополняющего такой догматизм скепсиса.

После такого расширения предмета логики, после включения в ее состав категориальных схем мышления и принципов построения теории (синтеза всех понятий), а также осмысления конструктивной и регулятивной роли и функции *идей* в движении познания эта наука впервые обрела законное право быть и называться *наукой о мышлении*, наукой о всеобщих и необходимых формах и закономерностях действительного мышления, обрабатывающего данные опыта, данные созерцания и представления. Вместе с тем в состав логики, притом в качестве важнейшего, увенчивающего всю логику раздела, была введена *диалектика*. Та самая диалектика, которая до Канта казалась либо «ошибкой», лишь болезненным состоянием интеллекта, либо результатом софистической недобросовестности или неряшливости отдельных лиц в процессе обращения с понятиями. Анализ Канта доказал, что диалектика – необходимая форма интеллектуальной деятельности, характерная как раз для мышления, занятого решением высших синтетических задач²³, построением теории, претендующей на всеобщезначимость и тем самым (по Канту) *на объективность*. Кант, таким образом, отнял, по выражению Гегеля, у диалектики ее кажущуюся произвольность и показал абсолютную необходимость для теоретического мышления.

Поскольку именно высшие синтетические задачи выдвигались на первый план в науке данного периода, постольку проблема противоречия (диалектика определений понятия) и оказалась центральной проблемой логики как науки. И одновременно, поскольку сам Кант посчитал диалектическую форму мышления за симптом тщетности стремлений ученых понять (т.е. выразить в строгой системе научных понятий) положение вещей вне их собственного *Я*, вне сознания человека, постольку проблема скоро приобрела и непосредственно идеологическое значение. Конфликты между теориями, идеями и концепциями становились все напряженнее. Кантовская же «диалектика», собственно, не указывала никакого выхода, никакого пути разрешения идейных конфликтов. Она просто констатировала в общем виде, что конфликт идей – естественное состояние науки, и советовала идейным противникам всюду искать ту или иную форму

²³ См.: Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М.: Изд-во Коммунистической Академии, 1930. С. 126–127.

компромисса по правилу – живи и жить давай другим, держись за свою правоту, но уважай и правоту другого, ибо вы оба в конце концов находитесь в плену субъективных интересов и объективная, общая для всех истина вам все равно недоступна...

Примириться с таким пессимистическим выводом и советом не захотела все-таки ни одна из действительно воинствующих теорий того времени, ортодоксия во всех сферах становилась все ожесточеннее по мере приближения революционной грозы. Когда гроза грянула на деле, решение Канта перестало удовлетворять как ортодоксов, так и революционеров. Указанный поворот настроений отразился и в логике в виде критического отношения к непоследовательности, недоговоренности, половинчатости кантовского решения.

Ярче всех эти настроения выразились в личности Фихте, через нее «монистические» устремления эпохи к созданию единой теории, единого правосознания, единой системы всех основных понятий о жизни и мире ворвались и в сферу логики, в сферу понимания универсальных форм и закономерностей развивающегося мышления.

Очерк четвертый

Принцип построения логики.

Дуализм или монизм

Кант не принял тех усовершенствований, которые предложил к его теории мышления Фихте, на том основании, что фихтевские коррективы прямо ведут к требованию создать снова ту самую единую метафизику, которую Кант объявил невозможной и обреченной на гибель от внутренних противоречий. Перед Фихте действительно маячил образ некоторой, пусть трансцендентальной (в кантовском смысле), но все же единой и непротиворечивой системы понятий, задающей главные принципы жизни для человечества. Диалектика диалектикой, а верная теория относительно самых важных в мире вещей должна быть все же одна-единственная: «Основатель этой системы со своей стороны убежден в том, что существует одна-единственная философия, подобно одной лишь единственной математике, и что, как только эта единственно возможная философия найдена и признана, не может боль-

ше возникнуть никаких новых, но что все предшествующие так называемые философии будут с этих пор рассматриваться лишь как попытки и предварительные работы...»¹

И такая единственная система должна вопреки рекомендации Канта все же *победить* другую, ей противную. А для этого она должна быть по всем статьям «умнее» ее, обязана, иными словами, внутри себя объяснить и истолковать другую систему и тем самым стать шире ее.

Положение же, которое Канту рисуется как вечно непреодолимое, – наличие двух одинаково верных и одновременно одинаково неверных теорий – для Фихте составляет лишь временное, переходное состояние духовной культуры, которое надлежит преодолеть, снять в составе единого и единственного миропонимания. А потому ту диалектику, которую Кант признает в масштабах всего развивающегося через дискуссию научного познания, Фихте хочет осуществить внутри одной научной системы. Последняя должна включить в себя противоположный ей принцип, истолковать его определенным образом и превратить в свой – частный и производный – принцип.

Пусть единое миропонимание будет по-прежнему трансцендентальным, т.е. не будет ровно ничего говорить о том, каков мир сам по себе. Но для всех нормально мыслящих людей оно должно быть одним и тем же, необходимо всеобщим и в этом смысле – абсолютно объективным. Дуализм, который утверждает Кантом в качестве вечно неодолимого состояния духовной культуры, революционно настроенному Фихте кажется лишь проявлением робости и непоследовательности мысли в проведении своих принципов. Логика не может оправдывать разом две взаимоисключающие системы, и, если она это все-таки делает, значит, в ней самой не все в порядке.

И Фихте ищет и находит фундаментальную непоследовательность кантовского учения о мышлении в том исходном понятии, которое Кант сознательно положил в основу всех своих построений, в понятии «вещь в себе». Уже в самом этом понятии, а не в тех категориальных предикатах, которые могут быть вещи приписаны, заключается вопиющее противоречие, нарушается высшее основоположение всех аналитических суждений – запрет противоречия в

¹ Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 1.

определениях. Такое понятие, стало быть, нетерпимо в составе логично развитой системы-теории. В самом деле, *в понятии* «вещи, как она существует до и вне всякого возможного опыта» заключена незамеченная Кантом бессмыслица: сказать, что *Я* имею *в сознании* вещь *вне сознания*, все равно, что сказать: в кармане находятся деньги, находящиеся вне кармана...

Существует или не существует пресловутая «вещь в себе» – об этом разговора тут нет. Но, что *понятие* таковой логически невозможно, Фихте убежден. Поэтому невозможно построить на таком фундаменте и *систему* понятий, ибо через сам фундамент теоретической конструкции Канта проходит трещина противоречия.

Вывод Фихте безупречен: мыслить вещь самое по себе – значит мыслить неммыслимое (с точки зрения запрета противоречия, разумеется), значит нарушать высшее основоположение всех аналитических суждений в ходе самого их обоснования. Он упрекал Канта в том, что тот в ходе обоснования своей системы логики показывает очень дурной пример обращения с правилами самой логики.

Вопрос был поставлен так: обязана ли сама логика как наука следовать тем самым принципам, которые она утверждает как абсолютно всеобщие для всякого правильного мышления, или же она вправе игнорировать их? Должна ли логика быть наукой среди других наук или же она уподобляется, скорее, своенравному князьку, который диктует всем другим людям законы, обязательные для них, но не для него самого? Вопрос, казалось бы, чисто риторический. Но ведь, по Канту, выходит, что о вещах, данных в созерцании (т.е. в области всех частных наук), человек мыслит по одним правилам (по правилам логики истины), а о вещах, данных в мышлении, – по другим (в духе трансцендентальной диалектики). Не удивительно, что между рассудком и разумом, далее, и внутри самого разума появляются противоречия, трещины антиномий.

Но в таком случае с самого начала обесмысливается, т.е. делается противоречивым внутри себя, и самое понятие мышления, субъекта, *Я*. Все эти фундаментальные категории логики оказываются понятиями, обозначающими не только разные, но и прямо противоположные объекты мысли. Получается, что в каждом человеке, в каждом мыслящем индивиду, живут как бы два разных, постоянно полемизирующих между собою *Я*. Одно из них созерцает мир, а другое мыслит. Соответственно предполагаются и два разных ми-

ра: созерцаемый и мыслимый, хотя в непосредственном опыте, в реальной жизни они и сливаются в один.

В общем-то Кант к такому представлению и склоняется: самое *Я* – субъект мышления – для него тоже одна из «вещей в себе». Поэтому-то при попытке создать систему всех определений этого *Я* – логику как систему логических параметров мышления – такая система оказывается насквозь противоречивой, т.е. саморазрушающейся. В итоге, если следовать Канту, логику как науку вообще построить нельзя. При ее построении невозможно соблюсти те самые правила, которые она предписывает в качестве всеобщих и необходимых всем другим наукам.

Но тогда вообще нет мышления как одной и той же способности в различных ее применениях, а есть два разных субъекта, два разных *Я*, каждое из которых приходится рассматривать вне связи с другим, как два принципиально разнородных объекта, и тем не менее называть их одним и тем же именем.

Не говоря уже о том, что это приведет к нелепой путанице понятий (сам Кант вынужден называть одно из *Я* феноменальным, а другое – ноуменальным), здесь совершенно обесмысливается сама идея логики как науки. Ведь все выводы, полученные из рассмотрения мышления о *мышлении* (как «вещи в себе», как ноумена), не будут иметь ровно никакого отношения к мышлению о *вещах, данных в созерцании и представлении*. Стало быть, все положения логики (т.е. мышления о мышлении) не будут иметь обязательной силы для мышления о вещах, т.е. для мышления естествоиспытателя-ученого.

Отсюда прямо и рождается центральная идея Фихте, идея общего наукоучения – теории, которая в отличие от кантовской логики должна излагать принципы, действительно значимые для любого применения мышления. Такая наука должна излагать законы и правила, равно обязательные и для мышления о мышлении, и для мышления о вещах. Мышление о мышлении – логика должна показывать любой другой науке образец и пример соблюдения принципов мышления (принципов научности) вообще. Эти принципы должны оставаться теми же самыми и в том случае, когда мышление направлено на явления в математике, в физике или антропологии, и в том случае, когда оно направлено на *понятия*, т.е. на самое себя.

Ведь понятие такой же объект научного изучения, как и любой другой предмет. Тем более что любой другой предмет мы знаем

научно лишь постольку, поскольку он выражен в понятии, и никак иначе. Значит, определить понятие и определить предмет – выражения абсолютно тождественные.

Поэтому исходным принципом науки о науке у Фихте и выступает не противоположность вещи и сознания, объекта и его понятия, а противоположность внутри самого Я. Из двух разных, ничего общего не имеющих между собою дуалистически разрозненных половин не создашь единой, целостной системы. Нужен не дуализм, а монизм, не два исходных принципа, а лишь один. Ибо, где два разных изначальных принципа, там две разные науки, которые никогда не сольются в одну.

Фихте и толкует предмет и его понятие как две различные формы существования одного и того же Я, как результат саморазличения Я в себе же самом. То, что кажется Канту предметом или «вещью в себе» (объектом понятия), есть на самом деле продукт бессознательной, нерелефлирующей деятельности Я, поскольку оно продуцирует силу воображения чувственно созерцаемый образ вещи. Понятие – продукт той же самой деятельности, но протекающей с сознанием хода и смысла собственных действий.

Поэтому изначальное тождество понятия и предмета, точнее, законов, по которым построен чувственно созерцаемый мир, и законов, по которым строится мыслимый мир, мир понятий, заключено уже в тождестве их субъекта, их происхождения. Я сначала продуцирует силу воображения некоторый продукт, а затем начинает его рассматривать как нечто отличное от самого себя, как объект понятия, как не-Я. На самом же деле под видом не-Я Я по-прежнему имеет дело лишь с самим собой, рассматривает самое себя как бы со стороны, как в зеркале, как вне себя находящийся объект.

Задача мышления как такового заключается, стало быть, в том, чтобы понять свои собственные действия по созданию образа созерцания и представления, сознательно *репродуцировать* то, что оно продуцировало ранее бессознательно, не отдавая себе ясного отчета в том, что и как оно делает. Поэтому законы и правила дискурсивного (сознательно повинующегося правилам) мышления и суть не что иное, как *осознанные* – выраженные в логических схемах – *законы интуитивного мышления*, т.е. творческой деятельности субъекта – Я, созидającego мир созерцаемых образов, мир, каким он дан в созерцании.

Только с такой точки зрения обретает рациональный смысл операция сопоставления понятия с его предметом. Фихте показывает,

что ничем не опосредованная противоположность между вещью самой по себе и ее понятием (дуализм) как раз и приводит Канта к полнейшему дуализму и внутри самого понятия, внутри системы понятий.

Фихте совершенно последовательно, со своей точки зрения, доказал, что отвергать принцип тождества объекта и его понятия как исходный принцип логики и логического мышления – значит отвергать *и принцип тождества в его общей форме*, в качестве логического постулата. Иными словами, если логика как наука считает принцип тождества и запрет противоречия (а последний есть всегo-навсего лишь отрицательная переформулировка закона тождества) абсолютно непререкаемым условием правильности всякого мышления, то она должна проводить его и в самом понимании *мышления*, в определениях своего специфического предмета, каковым является как раз понятие.

В самом деле, в логике *понятие и есть предмет* изучения, логика должна разворачивать понятие понятия. Раз так, то уж где-где, а в логике понятие и его предмет – полные синонимы, ибо любой другой предмет может интересовать логику лишь в той мере и постольку, в какой и поскольку он уже превращен в понятие, выражен в понятии. Ведь логика не имеет дела с чувственно созерцаемыми вещами.

Поэтому в логике, как в научной системе определений мышления, нет и не может быть места таким выражениям, как «вещь в себе», как «предмет до его выражения в понятии». Логика с такими предметами вообще не имеет дела, для нее они вещи трансцендентные, т.е. лежащие по ту сторону возможностей ее выражения, за границами ее компетенции. За этими границами начинается область сверхрассудочного постижения, веры, иррациональной интуиции и других способностей. Но в пределах науки они действовать неправомочны. И Фихте не желает иметь с ними дела, по крайней мере в границах науки о науке...

Такова суть фихтевской критики кантовской попытки создать логику, как классически последовательный (с логической точки зрения) образец критики дуализма «справа», с позиции субъективного идеализма. Не случайно весь нынешний неопозитивизм слово в слово повторяет Фихте, аналогичным образом снимая вопрос об отношении понятия к внешнему объекту и заменяя его вопросом об отношении понятия к понятию же (об отношении понятия к самому

себе). Последнее, естественно, и определяется как *тождество* «знака» (термин, занимающий место термина «понятие») и «обозначаемого», «десигната». Закон тождества (соответственно запрет противоречия) тогда сводится к тому, что один и тот же знак должен обозначать одно и то же, иметь одно и то же значение, смысл.

Так толкует принцип тождества, например, и Р. Карнап. Он, как и Фихте, достаточно последователен, чтобы ясно понимать, что если ты принимаешь закон тождества в качестве неумолимой аксиомы правильного мышления, то ты обязан соблюдать его и в частном виде, в случае понятия и его предмета. Иначе он оказывается нарушенным в самом фундаменте логической конструкции. Предмет и понятие отождествлены поэтому Карнапом уже во второй строчке его труда «*Logische Aufbau der Welt*», уже в самом заголовке первого раздела – «Установление познавательного-логической системы предметов или понятий». Первый тезис: «Выражение “предмет” употребляется здесь в широком смысле, а именно по отношению ко всему тому, о чем можно образовать высказывание. Поэтому мы причисляем к “предметам” не только вещи, но свойства и отношения, состояния и процессы, и далее – действительное и недействительное...»²

В итоге Карнап и устанавливает: «Каждому понятию принадлежит один, и только один, предмет – его предмет (не путать с предметами, которые *подводятся* под понятие)»³. Поэтому-то и безразлично, как рассматривать определения понятия: как предикаты вещи, обозначаемой данным понятием, или же как определения предикаты данного знака. Определить «понятие» – то же самое, что определить его предмет, и наоборот – определить предмет невозможно иначе, как перечислив предикаты понятия. «Мы можем пойти, однако, еще дальше, и сказать прямо, не приводя дальнейших оснований, что понятие и его предмет суть одно и то же. Но это тождество совсем не означает субстанционализации понятия. Скорее наоборот – оно означает функционализацию предмета»⁴.

Налицо та же критика дуализма «справа». И не удивительно, что она повторяет классически продуманный образец. В качестве выс-

² Carnap R. *Logische Aufbau der Welt*. Berlin; Schlachtensee: Weltkreis Verlag, 1928, S. 1.

³ Ibid.

⁴ Ibid., S. 6.

шего постулата и аксиомы логики и логического мышления и тут фигурирует все тот же закон тождества. Однако уже без выхода в диалектику.

Вернемся, однако, к Фихте. Замыслив построить систему логики и «логического образа мира», он, естественно, входит в конфликт с концепцией своего учителя Канта. Канту его затея сразу показалась неприемлемой: «Я объявляю сим, что считаю *фихтевское наукоучение* совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое наукоучение есть не более и не менее, как только *логика*, которая не достигает со своими принципами материального момента познания, но отвлекается от содержания этого последнего как *чистая логика*; стараться выковывать из нее некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому и никогда не выполнимым трудом: и в таком случае, если только трансцендентальная философия состоятельна, неизбежен прежде всего переход к метафизике»⁵.

Попытку создать метафизику Кант отвергает с порога. Не потому, что она должна обрисовать мир вещей самих по себе, а только потому, что Фихте хочет создать логику, обеспечивающую при ее применении создание единой, не расколотой трещинами антиномий системы понятий, синтезирующей в себе все самые важные выводы и обобщения науки. А это-то, по Канту, и невыполнимо, независимо от того, как толкуется получившаяся система – объективно (материалистически) или субъективно (трансцендентально). Все равно невозможно. Поэтому-то Канту и показался обидным упрек в том, что он, Кант, «не создал системы», а только поставил задачу и вооружил науку важными (но неполно и непоследовательно проведенными) принципами, нужными для такого построения: «Притязание подсунуть мне мысль, будто я хотел дать всего лишь *пропедевтику* к трансцендентальной философии, а не самое *систему* этой философии, мне непонятно»⁶.

Фихте стал настаивать, что *системы* философских понятий у Канта все-таки нет, а есть лишь совокупность соображений и принципов, нужных для ее построения, к тому же зараженных непоследовательностью. Спор поэтому перешел в новую плоскость: что такое система? Каковы принципы и критерии, позволяющие отличить *систему научных понятий* от совокупности суждений, каждое из ко-

⁵ Цит. по: *Фихте И.Г.* Ясное, как солнце... С. 102.

⁶ Там же. С. 103.

торых само по себе, может быть, и верно, но одно с другими все-таки не связано?

Разъясняя свое понимание «системы», Фихте формулирует: «Мое изложение, *каким и должно быть всякое научное изложение*, исходит из самого неопределенного и определяет его дальше на глазах у читателя; поэтому в дальнейшем объектам приписываются, конечно, совершенно другие предикаты, чем те, которые им приписывались вначале, и далее это изложение очень часто выставляет и развивает положение, которое оно затем опровергает, и таким путем оно посредством антитезиса движется вперед к синтезу. Окончательно определенный и истинный результат, которым оно завершается, получается здесь лишь в конце. Вы, правда, ищете лишь этого результата, а путь, посредством которого его находят, для вас не существует»⁷.

Система, таким образом, оказывается, по Фихте, результатом снятых противоречий. Вне системы они остаются непосредственными и в качестве таковых отрицают друг друга. Поэтому-то у Канта системы нет, а есть непосредственные развитием положения, которые он берет готовыми и тщетно старается их формально связать, что невозможно, ибо они уже заранее отрицают одно другое. У него целое возникало именно из кусочков, путем их последовательного объединения.

Противопологая свою позицию кантовской, Фихте имел полное право заявить: «Всеобщность, которую я утверждаю, ни в коем случае не возникла благодаря подведению многообразия под единство, а, скорее, наоборот, благодаря выведению бесконечно многообразного из схваченного одним взором единства»⁸. Исходная всеобщность, которая процессом своего собственного расчленения дифференцируется на многообразные частности, и должна быть установлена в составе научной системы прежде всего остального.

У Канта образ целого все же засветился сквозь те частности, из которых он был, как из кусочков, составлен. И теперь, после Канта, задача может состоять только в том, чтобы вновь вернуться от этого целого к частностям, чтобы критически их проверить и перепроверить, очистить от всего лишнего и случайного и сохранить в составе системы лишь те многообразные определения, которые с необходи-

⁷ Там же. С. 94 (курсив мой. – Э. И.).

⁸ Там же. С. 52.

мостью требуются для сооружения, для конструкции целого. Целое (всеобщность) оказывается тут критерием для отбора частных; надо теперь систематически, шаг за шагом развить всю систему частных, исходя из одного-единственного принципа. Тогда мы получим науку, систему.

Иными словами, логика анализа философии Канта сразу же сосредоточила внимание Фихте на тех проблемах, которые в «Критике чистого разума» были объединены в разделе «Трансцендентальная диалектика», на проблемах полного синтеза понятий и суждений в составе теории, понятой как единая система. Здесь и обнаружилась «точка роста» логической науки. Фихте предпочел называть новую область исследования мышления «наукоучением», или «наукой о науке», – наукой о всеобщих формах и законах развития системы научных определений. Последние должны быть, разумеется, инвариантными для любой частной науки, будь то математика или физиология, небесная механика или антропология. Они должны определять *любой объект*, а значит, представлять собою систему всеобщих (универсальных) определений всякого возможного объекта научного изучения, его логические «параметры».

Следовательно, наука должна отдать себе ясный отчет в своих собственных действиях, достигнуть самосознания и выразить его через те же самые категории, через которые она осмысливает все остальное – любой другой объект, данный в опыте. Наука о науке и есть система определений, контурно обрисовывающая любой возможный объект и одновременно структуру субъекта, этот объект конструирующего. А логические формы, в свою очередь, суть осознанные, абстрактно выраженные и выстроенные в систему формы разумного сознания вообще, т.е. не эмпирического сознания того или иного индивида, а лишь необходимые и всеобщие формы (схемы) деятельности всякого возможного существа, обладающего мышлением.

То же, что ранее называлось «логикой», есть лишь абстрактная схема этой всеобщей деятельности конструирования любого возможного объекта в сознании. И Фихте специально исследует и разъясняет свое понимание отношения между «наукой о науке» и «логикой». Последняя и оказывается лишь абстрактной схемой той самой деятельности, которая обрисовывается в первой. Поэтому «наукоучение, безусловно, не может быть доказано из логики, и ему нельзя предпосылать, как значимого, никакого логического положения,

даже закона противоречия; наоборот, всякое логическое положение и вся логика должны быть доказаны из наукоучения, – должно быть показано, что установленные в последнем формы суть действительно формы достоверного содержания в наукоучении. Таким образом, логика получает свою значимость от наукоучения, но не наукоучение от логики.

Далее, не наукоучение обуславливается и определяется логикой, но логика – наукоучением. Наукоучение не получает даже от логики свою форму, но имеет эту форму в себе самом и устанавливает ее только для возможного отвлечения через свободу. Наоборот, наукоучение обуславливает значимость и применимость логических положений»⁹.

Дело в том, что теоретическое «схематизирование» (т.е. операции, регулируемые логическими правилами и положениями) отнюдь не лишено необходимых и естественных предпосылок. Анализ их именно тогда становится насущно важным, когда мышление сталкивается с некоторым изменением, которое по самой сути дела есть соединение противоречаще-противоположных определений.

Здесь Фихте не расходится с Кантом, который прекрасно понимал, что изменение «предполагает один и тот же субъект как существующий с двумя противоположными определениями»¹⁰ и что в разные моменты времени одна и та же вещь может то обладать известным предикатом *A*, то утрачивать его – быть не-*A*. Однако если предикат *A* может быть утрачен вещью без того, чтобы она перестала быть самою собою и превратилась в другую вещь (в объект другого понятия), то это значит, по Канту, что исчезнувший предикат не принадлежал к понятию данной вещи, не входил в число ее всеобщих и необходимых определений. В понятии (в отличие от эмпирически-общего представления) выражаются только абсолютно неизменные характеристики вещи, до изменений теории дела нет, – этот старинный предрассудок довлеет и над Кантом. Все изменения – дело эмпирического воззрения, а не теории. Теория, построенная по правилам логики, должна давать картину объекта, как бы изъятого из-под власти времени. Те определения, которые поток времени смыкает с вещи, теория не имеет права вводить в число определений понятия. Поэтому понятие всегда стоит под охранительной защитой запрета противоречия.

⁹ Фихте И.Г. Избр. соч. СПб.: Путь, 1916. Т. 1. С. 40 (курсив мой. – Э. И.).

¹⁰ Кант И. Соч. Т. 3. С. 258.

Ну, а как быть, если объект, изображаемый в теории (в виде теоретической схемы, построенной по правилам логики), начинает пониматься не как нечто абсолютно неизменное, а как нечто *возникающее*, хотя бы только в сознании, как у Фихте? Как быть с запретом противоречия, если логическая схема должна изображать именно *процесс изменения*, возникновения, становления вещи в сознании и силой сознания? Что делать, если сама логика понимается как абстрактная схема конструирования объекта на глазах читателя, т.е. как схема последовательного обогащения исходного понятия все новыми и новыми предикатами, процесса, где сначала есть только *A*, а затем необходимо возникающее *B* (которое, само собой понятно, не есть *A* или есть не-*A*) и, далее, *B*, *Г*, *Д* вплоть до *Я*? Ведь даже простое соединение *A* и *B* есть соединение *A* и не-*A*. Или же *B* все-таки есть *A*?

Вывод Фихте: выбирайте одно из двух – либо запрет противоречия абсолютен, но тогда невозможен вообще никакой синтез, никакое единство различных определений, либо существуют развитие и синтез определений понятий, и они нарушают абсолютное требование запрета противоречий.

Фихте ищет иной, третий путь. Он исходит из того, что в *созерцании* (в деятельности по построению образа вещи) постоянно происходит то, что в понятии представляется невозможным, а именно соединение, синтез исключających друг друга определений. Так, анализируя знаменитый парадокс Зенона и показывая, что любой *конечный* отрезок делим до *бесконечности*, Фихте заключает: «На этом примере вы видите, что в созерцании пространства действительно совершается то, что в понятии является невозможным и противоречивым»¹¹.

Поэтому если вы в логическом выражении столкнулись с противоречием, то не спешите заявлять, что этого быть не может, а обратитесь к *созерцанию*, его права выше, чем права формальной логики. И если анализ акта созерцания покажет вам, что вы с *необходимостью* вынуждены переходить от одного определения к другому – противоположному, чтобы присоединить его к первому, если вы увидите, что *A* с необходимостью превращается в не-*A*, то в данном случае вы обязаны будете пожертвовать требованием запрета противоречия. Вернее, сей запрет тут не может расцениваться как безоговорочное мерило истины.

¹¹ Фихте И.Г. Факты сознания. СПб., 1914. С. 3.

Эту диалектику Фихте и демонстрирует на примере возникновения сознания, «полагания» не-Я деятельностью Я, различения человеком самого себя как мыслящего от самого же себя как мыслимого, как объекта мышления. Может человек осознавать сам себя, акты своего собственного сознания, своей собственной конструирующей деятельности? Очевидно, да. Он не только мыслит, но и мыслит о самом же мышлении, самый акт мысли превращает в объект. И такое занятие всегда называлось логикой.

Исходным в данном случае может быть, как было показано выше, только Я (Ich, das Selbst), понимаемое как субъект деятельности, производящей нечто отличное от самой себя, а именно продукт, фиксированный результат. Я, вначале равное самому себе ($Я = Я$) и рассматриваемое как нечто активное, творческое, созидающее, уже в самом себе содержит необходимость своего превращения в не-Я. Это мы видим и знаем непосредственно, из самонаблюдения. Ведь сознание вообще осуществляется лишь постольку, поскольку в нем возникает представление о чем-то ином, о не-Я, о вещи, об объекте. Пустого, не заполненного ничем сознания не бывает.

И превращение Я в не-Я происходит, конечно, совершенно независимо от изучения логических правил и до их изучения. Речь идет о естественно-прирожденном – «первом» – мышлении. Оно и есть прообраз логически-рефлектирующего мышления, которое в самом себе, в своей деятельности по конструированию образов вещей обнаруживает известную законосообразность, а затем выражает ее в виде ряда правил, в виде логики, чтобы впредь сознательно (свободно) им следовать и подчиняться.

Поэтому все логические правила должны быть *выведены*, извлечены путем анализа действительного мышления. Они, иными словами, имеют некоторый прообраз, с которым их можно сравнить и сопоставить. Такой подход в корне отличается от позиции Канта, согласно которой все логические основоположения и категории должны быть согласны лишь сами с собою, достаточно, чтобы в своих предикатах они не заключали противоречия. Кант поэтому *постулирует* законы и категории логики, а Фихте требует их *выведения*, демонстрации их всеобщности и необходимости.

Правда, на самое содержание логических форм и законов Фихте, так же как и Кант, прямо еще не покушается. Наоборот, он хочет доказать справедливость всех логических схем, известных докантовской и кантовской логике, показав строже условия их применимо-

сти. Но тем самым он их и ограничивает, устанавливая, что запрет противоречия полностью авторитарен лишь по отношению к одному определению, а внутри развивающейся системы постоянно происходит его снятие, так как каждое последующее определение отрицает предыдущее в качестве единственного и абсолютного.

Таким путем Фихте пытается вывести всю систему логических основоположений и «схем синтеза» (категорий), дабы понять их как последовательно включаемые в дело всеобщие схемы объединения опытных данных, как ступени или фазы производства понятия, процесса конкретизации исходного, еще нерасчлененного понятия в ряды всеобщих и необходимых его предикатов-определений. В данном месте нет нужды выяснять, почему Фихте не удалась его затея дедукции всей системы логических категорий, почему ему не удалось превратить логику в строгую науку, в систему. Важна сама постановка проблемы, и последующая критика фихтеанской концепции направилась как раз на выяснение причин его неудачи, на анализ тех предпосылок, которые прямо стали поперек дороги его замыслу реформировать логику, вывести все ее содержание из исследования действительного мышления и на этом пути объединить в рамках одной и той же системы те категории, которые стоят в отношении непосредственного отрицания (формального противоречия) друг к другу и Канту представлялись антиномически несоединимыми, несводимыми в рамках одной непротиворечивой системы.

Шеллинга тоже с самого начала занимает прежде всего проблема *системы* знания, вернее, вопрос о неизбежно возникающей при попытках построить такую систему антиномичности. Трудность тут состоит исключительно в логически-систематическом изображении непосредственно (интуитивно) очевидного для каждого мыслящего существа факта, того именно, что мир един и что мышление, стремящееся к его систематическому изображению, само по себе тоже едино. Но логические правила и законы деятельности интеллекта таковы, что единый мир, преломленный сквозь них, раздваивается в глазах разума. И каждая из образовавшихся половинок претендует на роль единственно верного, абсолютного и безусловного, логически-систематического изображения единого мира.

Как и Кант, Шеллинг видит выход уже не в плане логически-систематического конструирования определений, а в практическом осуществлении той системы, которая представляется человеческому духу наиболее достойной его, наиболее приемлемой для него, наи-

более согласной с его прирожденными стремлениями. Формально-логически доказать, т.е. развернуть систему непротиворечивых доказательств, которой нельзя было бы противопоставить ей противоположную, невозможно. Такую систему приходится просто выбирать по непосредственному убеждению и неукоснительно ей следовать. Система, которую выбирает сам Шеллинг, выражена в принципе: «Мое назначение в критицизме – стремиться к неизменной самостности (*Selbstheit*), безусловной свободе, неограниченной деятельности»¹². Эта система никогда не может быть закончена, она всегда «открыта» в будущее – таково понятие *деятельности*. Деятельность, закончившаяся, овеществленная, «окаменевшая» в своем продукте, уже не есть деятельность.

В этих рассуждениях легко узнать гордый принцип Фихте. Именно деятельность есть то абсолютное и безусловное, что никогда не может и не должно закончиться созданием раз и навсегда откристаллизовавшейся системы; то абсолютно всеобщее, в котором, как в бесконечном пространстве, будут возникать все новые и новые различия, дифференциации, особенности и частности, соответственно сливаться (отождествляться) прежде установленные, и так без конца. Такая форма критицизма, по Шеллингу, включает в себя догматизм как свой собственный момент, ибо утверждает тезис, согласно которому все здание духовной культуры человечества должно впрямь строиться на ясно и категорически установленном фундаменте: на понимании того, что единственным субъектом всех возможных предикатов является *Я* – бесконечное творческое начало, живущее в каждом человеческом существе и свободно полагающее как самое себя, так и весь тот мир объектов, которые оно видит, созерцает и мыслит; что ни один уже достигнутый результат не имеет для *Я* силы абсолютного, «объективного» авторитета, силы догмы.

И если найдется противоположная система, рассматривающая человека как пассивную точку приложения заранее данных, внешне объективных сил, как пылинку в вихрях мировых стихий или как игрушку в руках бога и его представителей на земле, то эту догматическую систему, хотя бы она и была формально строго доказана и внутри себя непротиворечива, сторонник подлинного критицизма обязан опровергать вплоть до окончательной победы.

¹² Шеллинг Ф.В.Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Новые идеи в философии. СПб.: Образование, 1914. № 12. С. 120.

Шеллинг, как и Фихте, стоит за новый, критически «просветленный» догматизм: «Догматизм – таков результат всего нашего исследования – *теоретически* неопровержим, потому что он сам покидает теоретическую область, завершая свою систему *практически*. Таким образом, он *опровержим* практически, тем, что мы *в себе реализуем* абсолютно противоположную ему систему»¹³.

Практическая деятельность – вот то «третье», на чем, как на общей почве, сходятся все противоречащие друг другу системы. Здесь, а не в отвлечениях чистого разума, и разгорается подлинный бой, который может и должен кончиться победой. Вот где доказательство того, что одна партия, неукоснительно проводящая свой принцип, защищает не только свой, эгоистически частный интерес, но интерес, совпадающий со всеобщей тенденцией мироздания, т.е. с абсолютной и безусловной объективностью.

«В области Абсолютного (постигаемого чисто теоретически. – Э. И.) ни критицизм не мог следовать за догматизмом, ни этот не мог следовать за тем, ибо в ней для обоих возможно было лишь абсолютное *утверждение* – утверждение, совершенно игнорировавшееся противоположной системой, *ничего* не решавшее для системы противоречащей. Лишь теперь, после того как оба они встретились друг с другом, ни один из них не может игнорировать другого, и если раньше (т.е. в чисто теоретически-логической сфере. – Э. И.) речь шла о спокойном, без всякого сопротивления добытом владении, то теперь уже владение их должно быть *завоевано победой*»¹⁴.

Вот тот пункт, который отделил Фихте и Шеллинга от Канта: духовная культура человечества не может вечно находиться в положении буриданова осла между двумя одинаково логичными системами представлений о самых важных в жизни вещах. Человечество вынуждено практически действовать, жить, а действовать в согласии сразу с двумя противоположными системами рекомендаций невозможно. Приходится выбирать одну и уж неукоснительно действовать в духе ее принципов.

Правда, и сам Кант в позднейших сочинениях доказывал, что доводы практического разума все-таки должны склонить чашу весов в пользу одной системы против другой, хотя чисто теоретически эти системы и абсолютно равноправны. Но у Канта такой мотив просту-

¹³ Там же. С. 124.

¹⁴ Там же. С. 89–90.

пает лишь в качестве одной из тенденций его мышления, а Фихте и Шеллинг превращают его в исходную точку всех своих размышлений. Отсюда и лозунг победы также и в теоретической сфере. Одна из сталкивающихся логических концепций все же должна победить другую, ей противоположную, для чего она должна быть усилена доводами уже не чисто логического, тем более чисто схоластического свойства, а вооружена также и практическими (морально-эстетическими) преимуществами. Тогда ей обеспечена победа, а не просто право и возможность вести вечный академический спор.

Как и Фихте, Шеллинг видит главную проблему теоретической системы в синтетических суждениях и в их объединении: «Именно эта загадка гнетет критического философа. Основной вопрос его гласит: как возможны синтетические, а не как возможны аналитические суждения... Самое понятное для него – как мы всё определяем лишь согласно закону тождества, самое загадочное – как можем мы что-нибудь определять, выходя за пределы этого закона»¹⁵.

Сформулировано остро. В самом деле, любой элементарный акт синтеза определений в суждении – хотя бы A есть B – уже требует выхода за пределы закона тождества, т.е. нарушения границ, установленных запретом противоречия в определениях. Ведь чем бы ни являлось присоединяемое B , оно, во всяком случае, не есть A , есть не- A . Налицо логическое выражение того факта, что всякое новое знание разрушает строго узаконенные границы старого знания, опровергает, ревизует его.

Поэтому всякий догматизм, упрямо настаивающий на уже достигнутом, завоеванном знании, всегда и отвергает с порога любое новое знание на том единственном основании, что оно противоречит старому. А оно действительно формально противоречит, ибо аналитически не содержится там и не может быть «извлечено» из него никакими логическими ухищрениями. Оно должно быть *присоединено* к старому знанию, несмотря на то что формально ему противоречит.

Значит, подлинный синтез осуществляется не чисто теоретической способностью, строго повинующейся логическим правилам, а совсем иной способностью, которая не связана строгими ограничениями логических основоположений и даже вправе переступить их там, где испытывает в этом властную потребность. «Система знания есть необходимо или простой фокус, игра мысли... или она должна *обрести* реаль-

¹⁵ Там же. С. 87.

ность, не с помощью теоретической, но с помощью практической, не с помощью познающей, но с помощью *продуктивной, реализующей* способности, не через *знание*, а через *действие...*»¹⁶

У Канта такая продуктивная способность называется силой воображения (*Einbildungskraft*). Следуя Канту, Шеллинг и погружается в ее анализ, который выводит его на несколько иной путь, чем путь Фихте, на рельсы объективного идеализма. Последний не только мирится с тезисом о реальном существовании внешнего мира, но и строит теорию его познания, хотя у самого Шеллинга эта теория и оказывается чем-то всецело отличным от *логики*, а скорее, клонится к образу эстетики, к теории художественно-эстетического постижения тайн мироздания. Для людей же науки Шеллинг оставляет в качестве инструмента для работы все ту же старинную логику, которую он сам, вслед за Фихте, объявил совершенно недостаточным орудием познания и оправдал лишь как канон внешней систематизации и классификации материала, полученного совершенно иными, нелогичными и даже алогичными способами.

Если Фихте задал классический образец критики Канта и его логики справа, с позиций последовательно проведенного субъективно-идеализма, то в реформаторских устремлениях молодого Шеллинга явственно начинает просвечивать другой мотив, по тенденции своей ведущий к материализму.

В кругах, где вращался молодой Шеллинг и где созревала его мысль, господствовали несколько иные настроения, нежели те, которые индуцировали философию Фихте. Все помыслы Фихте сосредоточивались на той социально-психической революции, которую возбудили в умах события 1789–1793 годов. С событиями и проблемами тех лет и связан взлет его мысли, с падением революционной волны и его философия опустила крылья, а нового источника вдохновения он уже не нашел. Для Шеллинга же рожденный революцией пафос был лишь стадией, и на ней он выступал как единомышленник и даже как ученик Фихте. Однако, подобно тому как силы грубой реальности заставили считаться с собой самых рьяных якобинцев, так и Шеллингу стало ясно, что настаивать на одной лишь бесконечной творческой мощи *Я*, на силе ее морального пафоса перед лицом упрямого внешнего мира – значит биться лбом о стену непонимания, что и случилось в конце концов с Фихте.

¹⁶ Там же. С. 81.

Тесно связанный с кружком Гёте и литераторов-романтиков, Шеллинг с самого начала проявляет гораздо больший интерес, чем Фихте, с одной стороны, к природе (читай: к естествознанию), а с другой – к унаследованным, традиционным (по терминологии Канта и Фихте, к объективным) формам общественной жизни. Естествознание и искусство с самого начала составляют ту среду, которая формирует его ум, его исследовательские устремления.

Начинает, правда, Шеллинг с того же, что и Фихте: противоположность между субъектом и объектом у него так же трактуется как противоположность внутри сознания человека, как противоположность между теми образами внешнего мира, которые человек производит «свободно», и теми образами того же мира, которые он продуцирует не свободно, бессознательно, повинувшись неизвестной ему принудительной силе необходимости. Так же, как и Фихте, Шеллинг воюет с догматизмом (в образе которого для него сливаются как религиозная ортодоксия, приписывающая необходимость внешнему богу, так и философский материализм, приписывающий ее внешним вещам, «чистым объектам»). Критицизм для Шеллинга – синоним позиции, согласно которой объективные (всеобщие и необходимые) определения человеческой психики прирождены изначально самой психике и обнаруживаются в ней в процессе ее деятельного самораскрытия.

Этим путем Шеллинг, вслед за Фихте, преодолевает дуализм концепции Канта. Однако у Фихте дуализм все же сохраняется и даже в еще более обостренном виде воспроизводится внутри его концепции. В самом деле, все кантовские антиномии сводятся им к одной-единственной – к противоречию между двумя половинами одного и того же *Я*. Одна из них бессознательно творит объективный мир образов по законам причинности, пространства и времени, другая перестраивает его в духе требований трансцендентального идеала, в согласии с требованиями «моральности».

По-прежнему в каждом человеке предполагается как бы два разных *Я*, неизвестно как и почему связанных между собой. И хотя Фихте объединяет оба *Я* в понятии *деятельности*, противоположность воспроизводится внутри *Я* снова в виде двух разных принципов деятельности. И по-прежнему открытым остается вопрос: в каком внутренне необходимом отношении находятся между собою обе половины человеческого *Я*? Есть ли у них общий корень, общий источник, общая «субстанция», из раздвоения которой с необходимостью возникают обе половины?

У Фихте решения не получается, несмотря на понятие деятельности. Мир необходимых представлений образуется внутри всех *Я* совершенно независимо от деятельности «лучшего» *Я*, до того, как это последнее проснулось в человеке. «Лучшее» *Я* при своем пробуждении уже преднаходит в себе наличный мир. Со своей стороны, оно – чистая форма практического разума или идеал – приходит в мир необходимо продуцированных представлений как бы со стороны, как неизвестно откуда взявшийся судья, приносящий с собою под мышкой критерий оценки и переоценки существующего, т.е. плодов прошлого труда *Я*.

Человеческое *Я* опять превращается в поле нескончаемой битвы двух изначально разнородных начал. Абсолютное *Я* должно привести мир наличных представлений, разрозненных и несвязанных, даже противоречащих друг другу, к согласию с самим собою и друг с другом. А это опять-таки достижимо лишь в бесконечности. «Полное согласие... человека с самим собой и – чтобы он мог находиться в согласии с самим собой – согласование всех вещей вне его с его необходимыми практическими понятиями о них, понятиями, определяющими, какими они *должны быть*»¹⁷, как формулирует Фихте суть проблемы, в существующем мире оказывается недостижимым.

Фихте избавился от кантовской формы антиномий, но воспроизвел их во всей их сохранности в виде противоречий внутри самого понятия «деятельность»... Проблема просто перенесена в сферу индивидуальной психики, а тем самым сделана окончательно неразрешимой. К такому выводу приходит Шеллинг и начинает вместе с молодым Гегелем искать выхода на ином пути. Постепенно, в ходе критики Фихте, начинают вырисовываться основные контуры новой концепции.

Шеллинга и Гегеля все более не удовлетворяют следующие «пункты» кантовско-фихтевской позицииⁱⁱⁱ.

[1] Постановка всех конкретно-животрепещущих проблем эпохи в субъективно-психологической форме.

[2] Вытекающая отсюда бессильная апелляция к «совести» и «долгу», ставящая философа в позу проповедника красивых и благородных, но неосуществимых фраз-лозунгов.

[3] Толкование всего чувственно-эмпирического мира если и не как врага, то лишь как пассивного препятствия велениям «долга» и «идеала».

¹⁷ Фихте И.Г. О назначении ученого. М.: Соцэкгиз, 1935. С. 65.

[4] Абсолютное равнодушие ко всему, кроме чистой морали, в том числе к истории человечества и к природе, к естествознанию (что лежит в основании фихтеанства).

[5] Бессилие категорического императива (идеала) побороть «эгоистические», «неморальные», «неразумные» мотивы поведения человека в обществе, равнодушие реальных земных людей к проповедям высокой морали (как легки на чаше весов все средства благодати, выработанные церковью и поддерживаемые самыми полными схоластическими объяснениями, когда, с другой стороны, брошены на противоположную чашу страсти и сила обстоятельств, воспитания, примера и правительств... Вся история религии с начала христианской эры сводится лишь к доказательству того, что христианство может сделать людей добрыми только в том случае, если они уже добры, говорил молодой Гегель^{iv}, имея в виду под «схоластическими объяснениями» всякую философию, ориентированную на моральность, в том числе и кантовско-фихтевскую).

[6] Принципиально непреходимое различие между сущим и должным, между необходимой и свободной деятельностью, между миром явлений и деятельной сущностью человека и т.д. и т.п.

Все это подводило к одному пункту: к уразумению того, что надо наконец найти тот самый «общий корень» у двух половин человеческого существа, из которого обе они вырастают и могут быть поняты. Лишь тогда человеческая личность предстанет перед нами не как пассивная точка приложения внешних сил (будь то природа или бог), т.е. не как объект, а как нечто самостоятельно действующее (*das Selbst*), как *субъект*.

Отсюда и рождается идея философии тождества. Как и всякая *идея*, она существует вначале лишь в виде гипотезы, в виде не реализованного еще в подробностях принципа, в духе которого и предстоит критически переработать всю массу наличного теоретического материала, в особенности имеющуюся налицо концепцию Канта и Фихте.

Первоначально молодой Шеллинг всего-навсего утверждает, что две половины человеческого существа, изображенные у Канта и Фихте (несмотря на все старания последних эти половины связать) как изначально разнородные по существу и происхождению, все же имеют «общий корень», т.е. где-то в глубине, в изначальном существе дела, сливаются в одном образе, прежде чем расщепиться и разойтись в споре, дискуссии, антиномии. Тезис Шеллинга гласит, что обе формы деятельности *Я* (бессознательную и сознательно сво-

бодную) нужно наконец всерьез понять как две ветви, вырастающие из одного и того же ствола, каковой необходимо прежде всего обнаружить и проследить его рост до развилка.

Ничего более конкретного и определенного сверх того, что такое тождество *должно быть и есть*, Шеллинг пока не утверждает. Он ничего не говорит о том, в чем именно надо видеть такое изначальное тождество. Характеристики его, по существу, негативны: это *не* сознание, но и *не* материя; *не* дух, но и *не* вещество; *не* идеальное, но и *не* реальное. Что же оно такое?

Здесь, по остроумному замечанию Г. Гейне, кончается «у г-на Шеллинга философия и начинается поэзия, я хочу сказать – глупость», «здесь г-н Шеллинг расстается с философским путем и стремится, посредством некоей мистической интуиции, достигнуть созерцания самого абсолюта; он стремится созерцать его в его средоточии, в его существе, где нет ничего идеального и где нет ничего реального – ни мысли, ни протяжения, ни субъекта, ни объекта, ни духа, ни материи, а есть... кто его знает что!»¹⁸

Почему же все-таки Шеллинг сворачивает здесь с пути философии, с пути мышления в строго очерченных определениях на путь поэзии, на путь метафор и своеобразного эстетического созерцания? Только потому, что логика, которую он знает и признает, не разрешает соединения противоположно-противоречащих предикатов в понятии одного и того же субъекта. Он, как и Кант, свято верует в то положение, что закон тождества и запрет противоречия – абсолютно непреходимые для мышления в понятиях законы и что их нарушение равнозначно разрушению формы мышления вообще, формы научности. Здесь он мыслит в согласии с Фихте: все то, что в понятии невозможно (ибо противоречиво), становится возможным в созерцании.

Шеллинг полагает, что все действия, совершаемые человеком с сознанием, в согласии с правилами логики, достаточно полно и точно обрисованы в трансцендентальной философии Канта и Фихте. Эта часть философии кажется ему созданной раз и навсегда. Реформировать ее он вовсе не собирается, он только хочет расширить сферу действия ее принципов, хочет охватить ее принципами те области, которые выпали из сферы внимания Фихте, в частности естествознание.

¹⁸ Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. М.: Гослитиздат, 1958. Т. 6. С. 131.

Поворот к естествознанию здесь не случаен. Дело в том, что к нему прямо ведет попытка более подробно исследовать сферу *бессознательной деятельности*, т.е. того способа жизнедеятельности, который человек ведет до того и независимо от того, как он приступает к специальной рефлексии, сам себя превращает в предмет особого исследования и начинает специально размышлять о том, что и как происходит внутри него самого. Но все его действия на этой стадии (что вытекает и из точки зрения Канта), будучи подчинены условиям пространства, времени и причинности, подлежат ведению естественных наук. Иными словами, формы и способы бессознательной деятельности описываются научно именно через понятия физики, химии, физиологии, психологии и т.д.

Ведь бессознательная деятельность есть не что иное, как *жизнь*, способ существования *органической природы*, организма. Но в жизни организма (любой биологической особи) связаны воедино и механическое, и химическое, и электрическое движения, и потому организм может изучаться и механикой, и химией, и физикой, и оптикой. В живом организме природа сосредоточила все свои тайны и определения, дала их синтез. Однако после разложения организма на составные части остается непонятным все же самое главное – почему они связаны между собою именно так, а не иначе? Почему получается именно живой организм, а не груды его составных частей?

Для чисто механического подхода организм оказывается чем-то совершенно непостижимым, ибо принцип механизма – соединение (последовательный синтез) готовых, заранее данных частей; живой же организм возникает не путем *сложения частей в целое*, а, наоборот, путем возникновения, *порождения частей* (органов) из некоторого вначале недифференцированного целого. Здесь целое предшествует своим собственным частям, выступает по отношению к ним как некоторая цель, которой все они служат. Здесь каждую часть можно понять только по ее роли и функции в составе целого, вне которого она просто не существует, во всяком случае, как таковая.

Проблема познания органической жизни («имманентной телеологии») была проанализирована Кантом в «Критике способности суждения» как проблема *целесообразности* строения и функций живого организма. Но точка зрения трансцендентального идеализма заставила его утверждать, что, хотя мы с нашим рассудком и не можем понять организм иначе, чем с помощью понятия цели, тем не менее самому по себе организму никакой цели приписывать нельзя. Ибо цель

предполагает сознание (а значит, весь аппарат трансцендентальной апперцепции), а животное и растение таковым не обладают.

Проблема жизни как раз и оказалась для Шеллинга тем камнем преткновения, который заставил его остановиться и критически пересмотреть некоторые понятия философии трансцендентального идеализма. Как и Кант, Шеллинг категорически возражает против вмешательства в естественнонаучное мышление сверхъестественных причин. На этом основании он решительно отвергает витализм – представление о том, что в неорганическую природу (в мир механики, физики, химии) нисходит откуда-то извне некоторый «высший принцип», организующий физико-химические частицы в живое тело. Такого принципа *вне сознания* нет, утверждает Шеллинг вслед за автором «Критики способности суждения». Причины возникновения организма из неорганической природы естествоиспытатель обязан искать в составе самой природы. Жизнь должна быть полностью объяснена чисто физическим путем, без припутывания сюда какой бы то ни было внеприродной или сверхприродной силы. «Издавна существует предрассудок, будто организация и жизнь необъяснимы из принципов природы. Если в этом предрассудке заключается мысль, что происхождение органической природы *физическим* путем непостижимо, то это недоказанное утверждение не ведет ни к чему, кроме того, что вызывает малодушие исследователя... Мы бы сделали, по крайней мере, шаг к объяснению целесообразности, если бы можно было показать, что последовательный ряд всех органических существ явился результатом постепенного развития одной и той же организации...»¹⁹

Человек с его своеобразной организацией, способной осуществлять бессознательную деятельность, стоит на вершине пирамиды живых существ. И в таком случае природе самой по себе мы имеем полное основание и право приписать если и не цель в трансцендентальном смысле, то все же такую объективную характеристику, которая нашим рассудком (в силу его специфически трансцендентального устройства) воспринимается как цель, «в форме цели».

Что именно за характеристика, Шеллинг не считает возможным ответить. Во всяком случае, речь идет о заключенной в самой природе способности последовательного порождения все более и более сложных и высокоорганизованных живых существ, вплоть до чело-

¹⁹ Schelling F.W. Von der Weltseele. Hamburg: Perthes, 1806, S. VI.

века, в котором просыпается «дух», сознание, возникают трансцендентальные механизмы, т.е. способность сознательно (свободно) воспроизводить все то, что в природе совершается бессознательно, без цели.

Но тогда природу надо мыслить не так, как ее мыслят до сих пор естествоиспытатели: математик плюс физик, плюс оптик, плюс химик, плюс анатом, каждый из которых занимается только своим частным делом и даже не пытается связать результаты своего исследования с результатами исследования соседа. Ее следует мыслить как нечто *изначально целое*, в котором *выделяются* предметы частных наук. Поэтому картину целого надо не составлять, как из мозаики, из частных наук, а, наоборот, последние попытаться понять как последовательные ступени развития одного и того же целого, вначале нерасчлененного. Представление о природе как о целом, в полной мере свойственное древним грекам и Спинозе, Шеллинг и выдвигает как главный принцип, с помощью которого только и можно научно (без обращения к сверхъестественным факторам) разрешить антиномию между механизмом (т.е. чисто причинным объяснением) и организмом (т.е. «целесообразностью без сознания»). «Как только наше исследование восходит к идее природы как целого, тотчас же исчезает противоположность между механизмом и организмом, которая долго задерживала прогресс естествознания и долго будет препятствовать успеху нашего предприятия в глазах многих...»²⁰

Шеллинг ищет выход в том, чтобы развить понятия механики и органической жизни из одного и того же подлинно всеобщего принципа, что и приводит его к идее представить природу как целое, в виде *динамического процесса*, в ходе которого каждая последующая ступень или фаза отрицает предыдущую, т.е. заключает в себе *новую* характеристику. Поэтому чисто формально (аналитически) определения высшей фазы процесса извлечь из определений низшей нельзя; тут-то как раз и совершается синтез, присоединение нового определения. Не удивительно, что, когда высшую фазу динамического процесса непосредственно ставят рядом с низшей фазой того же процесса, рассматривают их как два одновременно существующих «предмета» (а именно так они выглядят в эмпирическом созерцании, почему Шеллинг и определяет природу как «окаменевший интеллект»), они оказываются непосредственно *противоречащими* друг другу.

²⁰ Ibid. S. VII.

Стало быть, основная задача философии природы заключается как раз в том, чтобы проследить и показать, как в ходе динамического процесса *возникают* определения, *прямо противоположные* исходным. Иными словами, динамический процесс мыслим только как процесс постоянного порождения противоположностей, взаимно отрицающих друг друга определений *одного и того же* – природы как целого.

Шеллинг усматривает в этом основной универсальный закон природного целого, одинаково действующий и в сфере механики, и химии, и электромагнетизма, и органической жизни. Таков подлинно всеобщий (т.е. тождественный всем феноменам природы) закон раздвоения, поляризации исходного состояния. Отталкивание и притяжение масс в механике, северный и южный полюс в магнетизме, положительное и отрицательное электричество, кислоты и щелочи в химических реакциях – подобные примеры стекаются к Шеллингу со всех сторон, их вновь и вновь поставляют открытия Вольта и Фарадея, Лавуазье и Кильмейера. Самые разнообразные научные открытия воспринимаются как осуществление пророчества Шеллинга, и слава Шеллинга растет. У него появляются ученики среди врачей, геологов, физиков, биологов, и не случайно. Философия Шеллинга предложила форму мышления, потребность которой уже остро назрела в лоне теоретического естествознания. Вдохновляемый успехом, Шеллинг продолжает интенсивно разрабатывать вскрытую им золотую жилу.

Но наиболее отчетливым и незамутненным описанный переход противоположностей друг в друга выступает как раз на стыке натурфилософии и трансцендентальной философии: здесь та грань, где из сферы бессознательного динамического процесса (из не-Я) возникает Я – трансцендентально-духовная организация человека или, наоборот, из сознательной деятельности Я рождается объективное знание о не-Я. Этот взаимный, встречный переход определений Я и определений не-Я наиболее чисто и в самом общем виде демонстрирует действие универсального закона динамического процесса – акта превращения А в не-А, раздвоения, «дуализации» исходного недифференцированного вначале состояния.

Но как помыслить исходное, тождественное самому себе, абсолютное состояние, из поляризации которого возникает главный «дуализм» природного целого: Я и не-Я, свободно-сознательное творче-

ство субъекта и вся огромная сфера «мертвой», застывшие-окаменевшей творческой деятельности, мир объектов?

Тут-то и начинается специфически шеллинговское философствование. Оказывается, что исходное тождество *помыслить*, т.е. выразить в виде строго очерченного понятия, нельзя. При выражении в *понятии* оно сразу же выступает как антиномически раздвоенное. В понятии (в науке) тождество реализуется именно через его отсутствие, через противоположности, не имеющие между собой ничего формально-общего.

Мы подошли к очень важному пункту. Если Шеллинг называет свою систему философией тождества, то вовсе не потому, что она представляет собой систему определений, общих для *Я* и не-*Я*. Как раз наоборот, возможность такой *системы понятий* Шеллинг принципиально отвергает. Его философия и выступает в образе двух формально несоединимых, формально противоположных по всем своим определениям и, тем не менее, взаимно предполагающих одна другую систем понятий. Одна – система определений *Я* как такового (трансцендентальная философия). Другая – система сведенных едино всеобщих определений объекта, не-*Я* (натурфилософия).

Первая раскрывает и описывает в виде формально непротиворечивой конструкции специфически субъективные формы деятельности человека, которые ни в коем случае нельзя приписывать природе, вне и до человеческого сознания существующей. Вторая же, наоборот, старается раскрыть чистую объективность, старательно очищенную от всего того, что привносит в нее *сознательно-волевая* деятельность человека, нарисовать объект таким, каким он существует «до его вступления в сознание».

В пределах натурфилософии (теоретического естествознания) ученый-теоретик «ничего не опасается более, нежели вмешательства субъективного в этот род знания». В пределах же трансцендентальной философии (логики и теории познания) он, напротив, «боится более всего, как бы что-либо объективное не припуталось к чисто субъективному принципу знания»²¹.

В итоге если трансцендентальная философия построена так же правильно, как и натурфилософия, то в составе каждой из них нет и не может быть ни одного общего им обоим понятия, теоретического

²¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. М.: ОГИЗ, Соцэкгиз, 1936. С. 16.

определения: ведь такое определение прямо нарушало бы оба высших основоположения логики – закон тождества и запрет противоречия. Оно одновременно выражало бы и объективное и субъективное, в его составе были бы непосредственно *отождествлены противоположности*. Поэтому две указанные науки и невозможно соединить формально в одну. Нельзя развить два ряда научных (формально правильных) определений из одного и того же *понятия*, ибо таковое было бы формально неправильным, недопустимым с точки зрения правил логики.

Посему философия в целом как одна наука и невозможна. Отсюда Шеллинг и заключает, что философия в целом находит свое «завершение в двух основных науках, взаимно себя восполняющих и друг друга требующих, несмотря на свою противоположность в принципе и направленности»²². Какой-то «третьей» науки, в которой бы раскрывалось то общее, что имеют между собою мир в сознании и мир вне сознания, и которая была бы системой законов и правил, одинаково обязательных для того и другого миров, нет и быть не может. Такие законы и правила в принципе нельзя задать *in vide науки*, ибо она тогда была бы с самого начала построена на нарушении закона тождества.

Но общие миру и познанию законы все-таки есть, иначе вообще бессмысленным было бы говорить о познании, о согласии объективного с субъективным, было бы нонсенсом самое понятие *истины* как совпадения знания с его объектом. Следовательно, *общие законы* действуют, но не как директивно-обязательные правила, а как строго не формулируемые мотивы, родственные устремлениям поэта-художника, непосредственно переживающего свою кровнородственную связь и единство с познаваемым объектом, с природой. Художник-гений и природа творят по одним и тем же законам.

Тождество законов субъективного и объективного миров можно осуществить только в акте творчества. А творчество формальной схематизации не поддается, оно умирает, окаменевают в ней. Так и получается, что «абсолютно простое, тождественное не может быть схвачено или изложено другим при помощи описания, понятия здесь вообще беспомощны»²³, здесь всецельно созерцание, вдохновенное наитие творческого прозрения, интеллектуальная и эстетическая ин-

²² Там же. С. 15.

²³ Там же. С. 390.

туция. Поэтому систему Шеллинга и венчает, как вершина, философия искусства.

Таким образом, изначальное тождество есть факт, но не выразимый *в понятии*, есть исходная, но не определяемая через понятия предпосылка всякого понятия. Тождество как бы слагается из двух вечно несходящихся направлений исследования: из показа того, как объективное превращается в субъективное (это компетенция теоретического естествознания, тянущего свою ниточку от механики через химию к биологии и антропологии, т.е. к человеку), и показа того, как субъективное превращается в объективное (это компетенция трансцендентальной философии, исходящей из знания и его форм как из факта и доказывающей объективность, т.е. всеобщность и необходимость, знания).

Проблема, следовательно, начинает выглядеть так: друг против друга стоят две полярно противоположные по всем своим характеристикам сферы. Тождество их (факт их согласия – истина) осуществляется как раз через переход, превращение одной в другую. Но переход, самый момент перехода, *иррационален* и не может быть выражен через *непротиворечивое понятие*, ибо в этот-то момент как раз и совершается превращение A в $\text{не-}A$, их совпадение, *тождество*. Выразить его *в понятии* – значит разрушить форму понятия.

Шеллинг прямо упирается тут в ограниченность кантовской логики, придающей закону тождества и запрету противоречия характер абсолютных условий самой возможности мышления в понятиях. Да, момент *перехода противоположностей* друг в друга *не уместяется* в границы этих правил, ломает их. Шеллинг, соглашаясь с тем, что тут происходит саморазрушение формы мышления, фактически приходит к выводу, что подлинная истина не может быть схвачена и выражена *через понятие*. Поэтому в глазах Шеллинга не наука, а искусство предстает как высшая форма духовной деятельности.

Если правила общей логики абсолютны, то переход сознания в природу и обратно, через который и реализуется истинное тождество субъективного и объективного, остается невыразимым для понятия. И познание опять и опять вынуждено совершать прыжок, акт иррационального созерцания, поэтического схватывания абсолютной идеи, истины.

Иными словами, Шеллинг, начиная с совершенно справедливой констатации того факта, что логика в ее кантовском понимании как раз и ставит неодолимую преграду попыткам понять, т.е. *выразить*

в понятии, в строго очерченных определениях, факт превращения противоположностей друг в друга, делает шаг к отказу от логики вообще. У него даже не возникает мысли реформировать саму логику, чтобы сделать ее способной выразить то, что в созерцании выглядит как самоочевиднейший факт. Вместо того он ущербность и недостаточность имеющейся логики, принятую им за ущербность и деревянность мышления как такового, начинает восполнять, возмещать и компенсировать силой интеллектуальной и эстетической интуиции – абсолютно иррациональной способностью, которой ни научить, ни научиться – нельзя. Эта магическая сила и должна соединить все то, что рассудок (мышление вообще) соединить не в состоянии, а способен только разорвать, разъединить, умертвить...

В своих собственных конструкциях, несмотря на массу смелых и даже гениальных догадок и идей, сильно повлиявших на развитие естествознания всего XIX века и носивших, по существу, ярко выраженный диалектический характер, Шеллинг то и дело встает в позу боговдохновенного пророка, гения, храбро соединяющего понятия, которые современным ему естествоиспытателям казались изначально несоединяемыми. И если сам Шеллинг в молодости обладал достаточным тактом и грамотностью в области естественных наук, а потому то и дело попадал своей интуицией в точку, то его ученики и последователи, заимствовавшие у него голую схему без грамотности и без его личного таланта, довели его метод и манеру философствовать до карикатурного выражения, над которым позднее так едко издевался Гегель.

Деревянность кантовской логики была, однако, Шеллингом обнажена. И если он сам не поставил перед собой задачи реформировать логику в корне, то весьма основательно подготовил почву для Гегеля.

Логика как таковая в системе взглядов Шеллинга осталась лишь эпизодом, незначительным разделом трансцендентальной философии, схоластическим описанием правил чисто формального порядка, в согласии с которыми надлежит только *оформлять* – классифицировать и схематизировать – знание, добытое совсем иным путем, совсем иными способностями. Следовательно, логика для Шеллинга ни в коем случае не есть *схема производства знания*, а выступает как способ его словесно-терминологического описания «для других», его выражения через систему строго и непротиворечиво определенных терминов (их-то Шеллинг и называет «понятиями»).

В конце концов ее рекомендации касаются лишь внешней, словесно эксплицированной формы знания, и не более.

Сам же процесс производства, продуцирования знания, по существу, обеспечивается силой воображения, которую Шеллинг анализирует весьма внимательно и обстоятельно в виде разных форм «интуиции». И здесь, в поле действия интуиции и воображения, он и обнаруживает *диалектику* как подлинную схему производящей, активно-субъективной способности человека познавать и переделывать мир образов и понятий науки...

Таким образом Шеллинг и утвердил диалектику в статусе подлинной теории научного познания, но зато оборвал все ее связи с логикой. Логика же его позиция возвращала опять в то жалкое состояние, в каком она существовала до попыток Канта и Фихте ее реформировать в согласии с потребностями времени.

После Шеллинга проблема состояла уже в том, чтобы *соединить диалектику* как подлинную схему развивающегося знания и логику как систему правил мышления вообще. В каком отношении стоят правила логики к действительным схемам (законам) развития познания? Являются ли они разными и не связанными между собою «вещами», или же логика есть просто осознанная и сознательно применяемая схема действительного развития науки? Если так, то тем более недопустимо оставлять ее в прежнем жалком виде. В этом пункте эстафету и принял Гегель.

Очерк пятый

Диалектика как логика

Гегелевское решение вопроса о предмете логики сыграло в истории этой науки особую роль. И чтобы понять гегелевскую логику, мало только уяснить прямой смысл ее положений. Важнее и труднее рассмотреть сквозь причудливые обороты гегелевской речи тот реальный предмет, о котором на самом деле ведется разговор. Это и дает возможность понять Гегеля критически: восстановить для себя образ оригинала по его искаженному изображению. Научиться читать Гегеля материалистически, так, как читал и советовал его читать В.И. Ленин, — значит научиться критически сопоставлять гегелевское изображение предмета с *самим*

этим предметом, на каждом шагу прослеживая расхождения между копией и оригиналом.

Задача решалась бы просто, если бы читатель имел перед глазами два готовых объекта такого сопоставления – копию и оригинал. Копия налицо. Однако где оригинал? Принимать за таковой наличное логическое сознание естествоиспытателей нельзя – оно само подлежит проверке на предмет его логичности, предполагает именно критический анализ наличных логических форм с точки зрения их соответствия действительным потребностям развития науки. И для понимания действительных форм и законов теоретического познания гегелевская «Наука логики», несмотря на все ее связанные с идеализмом пороки, может дать больше, чем «логика науки».

Подлинная логика науки непосредственно нам не дана; ее еще нужно выявить, понять, а затем превратить в сознательно применяемый инструментарий работы с понятиями, в логический метод разрешения тех проблем, которые не поддаются рутинным логическим методам. Но если так, то критическое изучение «Науки логики» не может сводиться к простому сравнению ее положений с той логикой, которой сознательно руководствуются естествоиспытатели, считая ее безупречной и не подлежащей сомнению.

Так что сопоставление копии (науки логики) с оригиналом (с действительными формами и законами теоретического познания) оказывается достаточно трудной задачей. И трудность ее состоит в том, что гегелевское изображение предмета – в данном случае мышления – придется критически сопоставлять не с готовым, заранее известным прообразом его, а с предметом, контуры которого только впервые начинают прорисовываться в ходе критического преодоления идеалистических конструкций. Такая реконструкция осуществима, если ясно понято устройство той оптики, сквозь которую Гегель рассматривает предмет своего исследования. Эта искажающая, но вместе с тем и увеличивающая оптика (система фундаментальных принципов гегелевской логики) как раз и позволила ему увидеть, хотя бы и в идеалистически перевернутом виде, *диалектику* мышления. Ту самую логику, которая остается невидимой для философски невооруженного взора, для простого «здравого смысла».

Прежде всего важно ясно понять, какой *реальный предмет* исследует и описывает Гегель в своей «Науке логики», чтобы сразу же обрести критическую дистанцию по отношению к его изображению.

«Что предмет логики есть *мышление* – с этим все согласны»¹, – подчеркивает Гегель в «Малой логике». Далее совершенно естественно логика как наука получает определение *мышления о мышлении*, или «мыслящего само себя мышления».

В приведенном определении и в выраженном им понимании нет еще ровно ничего ни специфически гегелевского, ни специфически идеалистического. Это просто-напросто традиционное представление о предмете логики как науки, доведенное до предельно четкого и категорического выражения. В логике предметом научного осмысления оказывается само же мышление, в то время как любая другая наука есть мышление о чем-то другом. Определяя логику как мышление о мышлении, Гегель совершенно точно указывает ее единственное отличие от любой другой науки.

Однако тут же возникает следующий вопрос, обязывающий к не менее ясному ответу: *а что такое мышление?* Само собой разумеется, отвечает Гегель (и с ним опять-таки приходится согласиться), что единственно удовлетворительным может быть только изложение сути дела, т.е. конкретно развернутая теория, сама *наука о мышлении*, «наука логики», а не очередная «дефиниция». (Ср. слова Ф. Энгельса: «Наша дефиниция жизни, разумеется, весьма недостаточна... Все дефиниции имеют в научном отношении незначительную ценность. Чтобы получить действительно исчерпывающее представление о жизни, нам пришлось бы проследить все формы ее проявления, от самой низшей до наивысшей»². И далее: «Дефиниции не имеют значения для науки, потому что они всегда оказываются недостаточными. Единственно реальной дефиницией оказывается развитие самого существа дела, а это уже не есть дефиниция»³.)

Однако в любой науке, а потому и в логике приходится все же предварительно обозначить, контурно очертить хотя бы самые общие границы предмета исследования, т.е. указать область фактов, которые в данной науке надлежит принимать во внимание. Иначе будет неясен критерий их отбора, а его роль станет исполнять произвол, считающийся только с теми фактами, которые подтверждают его обобщения, и игнорирующий все остальное, как не имеющее якобы отношения к делу, к компетенции данной науки. И Гегель та-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. С. 41.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 84.

³ Там же. С. 634–635.

кое *предварительное* разъяснение дает, не утаивая от читателя, что именно он понимает под словом «мышление».

Этот пункт особенно важен, от его верного понимания зависит все остальное. Совсем не случайно до сих пор основные возражения Гегелю, как справедливые, так и несправедливые, направляются как раз сюда. Неопозитивисты, например, единодушно упрекают Гегеля в том, что он-де недопустимо «расширил» предмет логики своим пониманием мышления, включив в сферу рассмотрения массу «вещей», которые мышлением в обычном и строгом смысле назвать никак нельзя: прежде всего понятия, относившиеся по традиции к метафизике, к «онтологии», т.е. к науке о самих вещах, систему *категорий* – всеобщих определений действительности вне сознания, вне «субъективного мышления», понимаемого как психическая способность человека.

Если мышление понимать так, то неопозитивистский упрек Гегелю и в самом деле придется посчитать резонным. Гегель действительно понимает под мышлением нечто на первый взгляд загадочное, даже мистическое, когда говорит о мышлении, совершающемся где-то вне человека и помимо человека, независимо от его головы, о «мышлении как таковом», «чистом мышлении», и предметом логики считается именно такое «абсолютное», сверхчеловеческое мышление. Логика, согласно его определениям, следует понимать даже как *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»*⁴.

Подобные определения способны сбить с толку, с самого начала дезориентировать. Конечно же, такого «мышления» как некоей сверхъестественной силы, творящей из себя и природу, и историю, и самого человека с его сознанием, нигде во Вселенной нет. Но тогда гегелевская логика есть изображение несуществующего предмета, выдуманного, чисто фантастического объекта? Как же в таком случае решать задачу критического переосмысления гегелевских построений? С чем, с каким реальным предметом придется сравнивать и сопоставлять вереницы его теоретических определений, чтобы отличить в них истину от заблуждения? С реальным мышлением человека? Но Гегель ответил бы, что в его «Науке логики» речь идет совсем о *другом* предмете и что если эмпирически очевидное человеческое мышление не таково, то это совсем не довод против *его*

⁴ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 28.

логики. Ведь лишь в том случае имеет смысл критика теории, если ее сравнивают с тем самым предметом, который в ней изображается, а не с чем-то иным. А с фактически протекающими в головах людей актами мышления сравнивать логику нельзя уже потому, что люди сплошь и рядом мыслят весьма *нелогично*. Даже элементарно нелогично, не говоря уже о логике более высокого порядка, о той самой, которую имеет в виду Гегель.

Поэтому, когда вы укажете логику, что реальное мышление человека протекает не так, как изображает его теория, он на это резонно ответит: тем хуже *для этого* мышления и не теорию тут надлежит приспособлять к эмпирии, а реальное мышление постараться сделать логичным, привести его в согласие с логическими принципами.

Однако для логики как науки здесь возникает фундаментальная трудность. Если логические принципы допустимо сопоставлять только с логичным мышлением, то исчезает какая бы то ни была возможность проверить, а *правильны* ли они сами. Само собой понятно, что эти принципы всегда будут согласовываться с тем мышлением, которое заранее согласовано с ними. Но ведь такое положение и означает, что логические принципы согласуются лишь сами с собой, со своим собственным воплощением в эмпирических актах мышления. Для теории в данном случае создается весьма щекотливое положение. Логика имеет в виду только логически безупречное мышление, а логически неправильное мышление не довод против ее схем. Но логически безупречным она соглашается считать только такое мышление, которое в точности подтверждает ее собственные представления о мышлении, а любое отклонение от ее правил расценивает как факт, находящийся за рамками ее предмета, и потому рассматривает только как «ошибку», которую надо «исправить».

В любой другой науке подобная претензия вызвала бы недоумение. Что это, в самом деле, за теория, которая согласна принимать в расчет лишь такие факты, которые ее подтверждают, и не желает считаться с противоречащими фактами, хотя бы их были миллионы и миллиарды? А ведь именно такова традиционная позиция логики, представляющаяся ее адептам само собой разумеющейся и делающая логику абсолютно несамокритичной, с одной стороны, и неспособной к развитию – с другой.

Отсюда, кстати, возникает иллюзия Канта, согласно которой логика как теория давным-давно обрела вполне замкнутый, завершенный характер и не только не нуждается, а и не может по самой ее

природе нуждаться в развитии своих положений. Как абсолютно точное изображение принципов и правил «мышления в понятиях» понимал кантовскую логику и Шеллинг.

Гегель усомнился в том обстоятельстве, что именно правила логики препятствуют пониманию процесса перехода понятия в предмет и обратно, субъективного в объективное (и вообще противоположностей друг в друга). Он усмотрел здесь не свидетельство органической ущербности мышления, а лишь ограниченность кантовского представления о нем. Кантовская логика – только ограниченно верная теория мышления. Подлинное мышление, реальный предмет логики как науки представляет собой на самом деле нечто иное. Поэтому надо привести теорию мышления в согласие с ее подлинным предметом.

Потребность критического пересмотра традиционной логики Гегель видит прежде всего в крайнем, бьющем в глаза несоответствии между теми принципами и правилами, которые Кант считает абсолютно всеобщими формами мышления, и теми реальными результатами, которые достигнуты человеческой цивилизацией в ходе ее развития: «Сравнение образов, до которых поднялись дух практического и религиозного миров и научный дух во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его сознание о своей чистой сущности), являет столь огромное различие, что даже при самом поверхностном рассмотрении не может не бросаться тотчас же в глаза, что это последнее сознание совершенно не соответствует тем взлетам и не достойно их»⁵.

Итак, наличные логические теории не соответствуют действительной *практике мышления*. Следовательно, *мышление о мышлении* (т.е. логика) отстало от *мышления о всем прочем*, от мышления, которое реализуется как наука о внешнем мире, как сознание, зафиксированное в виде знания и вещей, созданных силою знания, в виде всего организма цивилизации. Выступая как *мышление о мире*, мышление достигло таких успехов, что рядом с ним *мышление о мышлении* оказывается чем-то совершенно несоизмеримым, убогим, ущербным и бедным. Если принять на веру, что человеческое мышление и в самом деле руководилось и руководится теми правилами, законами и основоположениями, совокупность которых со-

⁵ Там же. С. 30.

ставляет традиционную логику, то все успехи науки и практики становятся попросту необъяснимыми.

Отсюда и происходит тот парадокс, что человеческий интеллект, создавший современную культуру, останавливается в удивлении перед своим собственным созданием. Шеллинг и выразил это удивление «духа». Как раз тут и начинается расхождение Гегеля с Шеллингом.

Гегель считает, что правила, которыми «дух» руководствовался на самом деле, вопреки иллюзиям, которые он (в лице логиков по профессии) создавал на свой счет и излагал в виде учебников логики, можно и нужно выявить и изложить в *форме понятия*, вполне рационально, не сваливая всего до сих пор непонятого на «интуицию» – на способность, с самого начала представляющуюся чем-то совершенно иным, нежели мышление. Гегелевская постановка вопроса сыграла особую роль потому, что здесь впервые были подвергнуты самому тщательному анализу все основные понятия логической науки, и прежде всего *понятие мышления*.

На первый взгляд (из такого «первого взгляда» обычно и исходят, перенимая его из обиходного словоупотребления абсолютно некритически) мышление представляется одной из субъективно-психических способностей человека наряду с другими способностями: с созерцанием, ощущением, памятью, волей и т.д. и т.п. Под мышлением понимается особого рода *деятельность*, направленная, в отличие от практики, на изменение представлений, на перестройку тех образов, которые имеются в *сознании* индивида, и непосредственно на словесно-речевое оформление этих представлений; последние, будучи выражены в речи (в слове, термине), называются понятиями. Когда человек изменяет не представления, а реальные вещи вне головы, это уже не считается мышлением, а, в лучшем случае, лишь действиями *в согласии с мышлением*, по законам и правилам, им диктуемым.

Мышление таким образом отождествляется с *размышлением*, с рефлексией, т.е. с психической деятельностью, в ходе которой человек отдает себе полный отчет в том, что и как он делает, осознает все те схемы и правила, по которым он действует. И тогда, само собой понятно, единственной задачей логики оказывается лишь упорядочение и классификация соответствующих схем и правил. Каждый отдельный человек и сам может обнаружить их в собственном сознании, ибо он и до всякого изучения логики вполне сознатель-

но руководствовался ими (только, может быть, не систематически). Как справедливо констатирует Гегель, такая логика «не дала бы ничего такого, что не могло бы быть сделано так же хорошо и без нее. Прежняя логика в самом деле ставила себе эту задачу»⁶.

Все сказанное в полной мере относится и к Канту. Вот почему Гегель констатирует, что «кантовская философия не могла оказать никакого влияния на научное исследование. Она оставляет совершенно *неприкосновенными категории и метод обычного познания*»⁷. Она лишь привела в порядок схемы наличного сознания, лишь выстроила их в систему (правда, упершись по ходу дела в факт противоречия различных схем друг другу). Так что кантовская логика предстает в качестве своего рода честной исповеди наличного сознания, его систематически изложенного самосознания, и не более того. А еще точнее, его *самоомнения* – изложения того, что наличное мышление о самом себе думает. Но как о человеке опрометчиво судить по тому, что и как он сам о себе думает и говорит, так и о мышлении нельзя судить по его самоомнению, гораздо полезнее посмотреть, что и как оно на самом деле делает, может быть, даже не отдавая себе в том правильного отчета.

Поставив вопрос так, Гегель оказался первым из логиков по профессии, решительно и сознательно отбросившим старинный предрассудок, согласно которому мышление предстает перед исследователем только в виде речи (внешней или внутренней, устной или письменной). Предрассудок неслучайный: мышление и в самом деле может посмотреть на самое себя как бы со стороны, как на отличный от самого себя предмет лишь постольку, поскольку оно себя выразило, воплотило в какой-то внешней форме. И то полностью сознательное мышление, которое имела в виду вся прежняя логика, и в самом деле предполагает язык, речь, слово, как форму своего внешнего выражения. Иными словами, полного осознания схем своей собственной деятельности мышление достигает именно благодаря языку и в языке. (Указанное обстоятельство зафиксировано уже в самом названии логики, происходящем от греческого «логос» – «слово».) Впрочем, о том же говорили не только Гегель и гегельянцы, но и некоторые из его принципиальных противников, например А. Тренделенбург, отмечавший, что традиционная (формальная)

⁶ Там же. Т. 1. С. 42.

⁷ Там же. С. 111.

логика «осознала себя в языке и, во многих отношениях, может называться углубленной в себя грамматикой»⁸.

Заметим попутно, что все без исключения логические школы, прошедшие мимо гегелевской критики старой логики, этот древний предрассудок разделяют как ни в чем не бывало и до сих пор. Наиболее откровенно его исповедуют неопозитивисты, прямо отождествляющие мышление с языковой деятельностью, а логику – с анализом языка. Самое поразительное во всем этом – то сомнение, с которым архаически-наивный предрассудок выдается ими за самоновейшее открытие логической мысли XX столетия, за наконец-то явленный миру принцип научной разработки логики, за аксиому «логики науки».

Между тем язык (речь) *не единственная* эмпирически наблюдаемая форма, в которой проявляет себя человеческое мышление. Разве в поступках человека, в ходе реального формирования окружающего мира, в делании вещей человек не обнаруживает себя как *мыслящее* существо? Разве мыслящим существом он выступает только в акте говорения? Вопрос, пожалуй, чисто риторический. Мышление, о котором говорит Гегель, обнаруживает себя в *делах* человеческих отнюдь не менее очевидно, чем в словах, в цепочках терминов, в кружевах словосочетаний. Более того, в реальных делах человек демонстрирует подлинный способ своего мышления гораздо более адекватно, чем в своих повествованиях об этих делах.

Но если так, то *поступки* человека, а стало быть, и результаты этих поступков, вещи, которые ими создаются, не только можно, но и нужно рассматривать как *проявления его мышления*, как акты опредмечивания его мысли, замыслов, планов, сознательных намерений. Гегель с самого начала требует исследовать мышление *во всех формах* его реализации, и прежде всего в делах человеческих, в созидании вещей и событий. Мышление обнаруживает свою силу и деятельную энергию вовсе не только в говорении, но и во всем грандиозном процессе созидания культуры, всего предметного тела человеческой цивилизации, всего «неорганического тела человека» (Маркс), включая сюда орудия труда и статуи, мастерские и храмы, фабрики и государственные канцелярии, политические организации и системы законодательства.

⁸ Тренделенбург А. Логические исследования: в 2 т. М.: Солдатенков, 1868. Т. 1. С. 32.

Именно на этом основании Гегель и обретает право рассматривать внутри логики объективные определения вещей вне сознания, *вне психики человеческого индивида*, причем во всей их независимости от этой психики. Ничего мистического или идеалистического здесь пока нет: имеются в виду формы («определения») вещей, созданных деятельностью мыслящего человека. Иными словами, формы его мышления, воплощенные в естественно-природном материале, «положенные» в него человеческой деятельностью. Так, дом выглядит как воплощенный в камне замысел архитектора, машина – как выполненная в металле мысль инженера и т.п., а все колоссальное предметное тело цивилизации – как «мышление в его инобытии», в его чувственно-предметном воплощении. Соответственно и вся история человечества рассматривается как процесс «внешнего обнаружения» силы мысли, как процесс реализации идей, понятий, представлений, планов, замыслов и целей человека, как *процесс опредмечивания логики*, т.е. тех схем, которым подчиняется целенаправленная деятельность людей.

Понимание и тщательный анализ мышления в таком аспекте (исследование «деятельной стороны»), как называет это обстоятельство Маркс в «Тезисах о Фейербахе») не есть еще идеализм. Более того, логика, идущая таким путем, как раз делает решающий шаг в направлении к настоящему – «умному» – материализму, к пониманию того факта, что все без исключения логические формы суть отраженные в человеческом сознании и проверенные ходом тысячелетней практики всеобщие формы развития действительности вне мышления. Рассматривая мышление не только в его словесном обнаружении, но и в процессе его опредмечивания, Гегель отнюдь не выходит за пределы анализа *мышления*, за рамки предмета *логики* как особой науки. Он просто вводит в поле зрения логики ту реальную фазу процесса развития мышления, без понимания которой логика не могла и не может стать действительной наукой.

С точки зрения Гегеля, подлинным основанием для форм и законов мысли оказывается только совокупный исторический процесс *интеллектуального развития человечества*, понятый в его всеобщих и необходимых моментах. Предметом логики выступают уже не абстрактно-одинаковые схемы, которые можно обнаружить в каждом индивидуальном сознании и общие для каждого из таких сознаний, а *история науки и техники*, коллективно творимая людьми, процесс, вполне независимый от воли и сознания отдельного индивида, хотя

и осуществляемый в каждом его звене именно сознательной деятельностью индивидов. Этот процесс, согласно Гегелю, включает в себя в качестве своей фазы и акт реализации мышления в предметном действии, а через действие – в формах вещей и событий вне сознания. Здесь Гегель, по словам В.И. Ленина, «подошел вплотную к материализму»⁹.

Рассматривая мышление как реальный продуктивный процесс, выражающий себя не только в движении слов, но и в изменении вещей, Гегель впервые в истории логики смог поставить задачу специального анализа форм мышления, или анализа мышления со стороны формы. До него эта задача, как ни парадоксально, в логике не возникала и даже не могла возникать, на что, между прочим, обратил внимание в «Капитале» Карл Маркс: «Стоит ли удивляться, что экономисты, всецело поглощенные вещественной стороной дела, проглядели формальный состав относительного выражения стоимости, если профессиональные логики до Гегеля упускали из виду даже формальный состав фигур суждения и заключения»^{10,v}.

Логики до Гегеля действительно фиксировали лишь те внешние схемы, в которых логические действия, суждения и заключения выступают *в речи*, т.е. как схемы соединения *терминов*, обозначающих общие представления. Однако логическая форма, в этих фигурах выраженная, – категория – оставалась вне сферы их исследования, ее понимание просто-напросто заимствовалось из метафизики, онтологии. Так случилось даже с Кантом, несмотря на то что он все же увидел в категориях именно *принципы суждений* («с объективным значением»).

Поскольку же логическая форма, о которой идет речь у Маркса, была понята как форма деятельности, одинаково хорошо осуществляющейся как в движении слов-терминов, так и в движении вещей, вовлеченных в работу мыслящего существа, постольку тут впервые лишь и возникла возможность специально проанализировать ее *как таковую*, абстрагируясь от особенностей ее выражения в том или другом частном материале (в том числе от тех, которые связаны со спецификой ее реализации в материи языка).

В «логосе», в разуме выражены в логическом аспекте (в отличие от психологически-феноменологического) одинаково *Sage und Sa-*

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 250.

¹⁰ Marx K. Das Kapital. Hamburg: Otto Meissner, 1867. Bd. I. S. 21.

che^{11,vi} – вещание и вещь или, скорее, былина и быть. (Кстати, весьма характерный для Гегеля пример игры словами, игры, высвечивающей, однако, генетическое родство выражаемых этими словами представлений. Sage – сказывание, вещание, откуда «сага» – легенда о подвигах, *былина*; Sache – емкое слово, означающее не столько единичную чувственно воспринимаемую вещь, сколько суть дела, положение вещей, существо вопроса, фактическое положение дел (вещей) – все, что есть или было на самом деле, *быль*.) Эта этимология используется в «Науке логики» для выражения очень важного оттенка мысли, который в ленинском переводе и в ленинской – материалистической – интерпретации звучит так: «“С этим введением содержания в логическое рассмотрение” предметом становятся не Dinge, а die Sache, der Begriff der Dinge [вещи, а суть, понятие вещей] не вещи, а законы их движения, материалистически»¹².

Рассматриваемое как деятельность мыслящего существа в ее всеобщей форме, мышление и фиксируется в тех его схемах и моментах, которые остаются *инвариантными*, в каком бы особенном (частном) материале соответствующая деятельность ни выполнялась и какой бы продукт она в том или другом случае ни производила. Для гегелевской точки зрения совершенно безразлично, в чем именно осуществлена или осуществляется деятельность мышления – в артикулированных колебаниях воздушной среды и обозначающих их значках или же в любом другом естественно-природном веществе: «Во всяком человеческом созерцании имеется мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т.д. Все они представляют собою дальнейшие спецификации мышления. Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как, например, созерцанием, представлением, волей и т.д.»¹³.

Поэтому-то все универсальные схемы, прорисовывающиеся в деятельности мыслящего существа, в том числе и направленной на непосредственно созерцаемый или представляемый материал, долж-

¹¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 292.

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 86.

¹³ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. С. 53.

ны рассматриваться как *логические* параметры мышления не в меньшей степени, чем схемы выражения мышления в языке, в виде фигур, известных старой логике. Мышление в широком смысле слова, как деятельность, изменяющая образы внешнего мира вообще, выраженные в словах (а не слова сами по себе), мышление, «которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность»¹⁴, как способность, создающая знание в любых формах, в том числе в форме созерцаемых образов, и «проникающая» в них, а отнюдь не только субъективно-психический акт обращения со словами и есть предмет логики – науки о мышлении.

Именно мышлению принадлежит человеческая *«определенность* чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т.д., а также мыслей и понятий»¹⁵ («мысли и понятия» здесь имеются в виду в смысле старой, чисто формальной логики). Мышление вообще, стало быть, *«выступает* сначала не в *форме мысли*, а в форме чувства, созерцания, представления – в *формах*, которые должно отличать от мышления как *формы*»¹⁶. Форма мышления как таковая выступает перед нами только *в ходе мышления о самом же мышлении*, только в логике.

Но прежде, чем человек начнет мыслить о *мышлении*, он уже должен *мыслить*, еще не отдавая себе отчета в тех логических схемах и категориях, в рамках которых протекает процесс его мышления, но уже воплощая их в виде конкретных мыслей и понятий науки, техники, нравственности и пр. Мышление, таким образом, реализуется вначале как деятельность во всем многообразии своих внешних проявлений. Форма мышления тут еще «погружена» в материал конкретных мыслей, чувственных образов и представлений, «снята» в них и потому противостоит сознательному мышлению как форма внешней действительности. Иными словами, мышление и формы мышления вначале выглядят для мыслящего существа вовсе не формами его собственной деятельности (его «самости» – *das Selbst*), создающей некоторый продукт, а формами *самого продукта*: конкретного знания, образов и понятий, созерцания и представления, формами орудий труда, машин, государств и т.д. и т.п., а также формами осознанных целей, желаний, хотений и пр.

¹⁴ Там же. С. 18.

¹⁵ Там же. С. 19.

¹⁶ Там же. С. 18.

Прямо себя мышление «увидеть» не может иначе, чем в зеркале своих собственных творений, в зеркале внешнего мира, *каким мы его знаем благодаря деятельности мышления*. Таким образом, мышление, каким оно выступает в логике, – это то же самое мышление, которое реализовало себя в виде знания о мире, в виде науки, техники, искусства и нравственности. Однако *по форме* они далеко не одно и то же. Ибо «одно дело – иметь такие *определяемые и проникнутые* мышлением чувства и представления, и другое – иметь *мысли о таких чувствах и представлениях*»¹⁷.

Невнимание к этому важнейшему различению и приводило старую логику к двоякой ошибке. С одной стороны, она фиксировала мышление только как «одну из субъективно-психических способностей индивида» и потому противопоставляла так понятому мышлению всю сферу «созерцания, представления и воли» как нечто такое, что находится вне мышления и не имеет с ним ничего общего, как вне мышления находящийся объект рефлексии. С другой же стороны, не различая двух указанных обнаружений силы мышления *по форме*, она не смогла и сказать, чем же *форма мышления* как таковая («в-себе-и-для-себя») отличается от формы созерцания и представления, в виде которой та первоначально выступает и маскируется, и постоянно путала одну с другой: форму понятия принимала за форму созерцания, и наоборот.

Отсюда-то и получилось, что под видом *понятия* старая логика рассматривала всего-навсего любое *представление*, поскольку оно выражено в речи, в термине, т.е. образ созерцания, удержанный в сознании с помощью фиксирующей его речи. В итоге и самое понятие она ухватила только с той стороны, с какой оно действительно ничем не отличается от любого выраженного в речи представления или образа созерцания, лишь со стороны того абстрактно-общего, что и на самом деле одинаково свойственно и понятию, и представлению. Так и вышло, что за специфическую форму понятия она приняла форму *абстрактного тождества, абстрактной всеобщности*. Поэтому только она и смогла возвести закон тождества и запрет противоречия в определениях в ранг абсолютных основоположений, критериев формы мышления вообще.

На такой точке зрения застрял и Кант, который под понятием разумел *любое общее представление*, поскольку последнее фиксирует

¹⁷ Там же. С. 19.

вано термином. Отсюда и его определение: «Понятие... есть общее представление или представление того, что обще многим объектам, следовательно – представление, *могущее содержаться в различных объектах*»¹⁸.

Гегель же требует от логики более серьезного и глубокого решения *проблемы понятия и мышления в понятиях*. Для него понятие – прежде всего синоним действительного *понимания* существа дела, а не просто выражение любого общего, любой одинаковости объектов созерцания. В понятии раскрывается подлинная природа вещи, а не ее сходство с другими вещами, и в нем должна поэтому находить свое выражение не только абстрактная общность (это лишь один момент понятия, роднящий его с представлением), а и *особенность* его объекта. Вот почему формой понятия оказывается диалектическое единство всеобщности и особенности, которое и *раскрывается* через разнообразные формы суждения и заключения, а в суждении выступает наружу. Не удивительно, что любое суждение ломает форму абстрактного тождества, представляет собою ее самоочевиднейшее *отрицание*. Его форма – *A* есть *B* (т.е. не-*A*).

Гегель четко отличает всеобщность, диалектически заключающую в себе, в своих определениях также и все богатство особенного и единичного, от простой абстрактной общности, одинаковости всех единичных объектов данного рода. Всеобщее *понятие* выражает собою *действительный закон* возникновения, развития и исчезновения единичных вещей. А это уже совсем иной угол зрения на понятие, гораздо более верный и глубокий, ибо, как показывает на массе случаев Гегель, подлинный закон (имманентная природа единичной вещи) далеко не всегда выступает на поверхности явлений в виде простой одинаковости, общего признака, в виде тождества. Если бы дело обстояло так, то ни в какой науке не было бы нужды. Невелик труд повсюду фиксировать эмпирически-общие признаки. Задача мышления совсем в другом.

Центральным понятием логики Гегеля поэтому и является *конкретно-всеобщее*, и его отличие от простой абстрактной всеобщности сферы представления Гегель блестяще иллюстрирует в своем знаменитом памфлете «Кто мыслит абстрактно?». Мыслить абстрактно – значит находиться в рабском подчинении силе ходячих словечек и штампов, односторонне-тощих определений, значит ви-

¹⁸ Кант И. Логика. Пг., 1915. С. 83.

деть в реальных, чувственно созерцаемых вещах лишь ничтожную долю их действительного содержания, лишь те их определения, которые уже «застыли» в сознании и функционируют в нем как готовые, как окаменевшие штампы. Отсюда и та «магическая сила» ходячих словечек и выражений, которые загораживают от мыслящего человека действительность вместо того, чтобы служить формой ее выражения.

В таком толковании логика только и становится действительной логикой познания *единства во многообразии*, а не схемой манипулирования с готовыми представлениями, логикой критичного и самокритичного мышления, а не способом некритической классификации и педантического схематизирования наличных ходячих представлений.

Исходя из такого рода предпосылок, Гегель пришел к выводу, что действительное мышление на самом деле протекает в иных формах и управляется иными законами, нежели те, которые имеющаяся логика считает единственными определениями мышления. Очевидно, что мышление надо исследовать как коллективную, кооперированную деятельность, в ходе которой индивид с его схемами сознательного мышления исполняет лишь частные функции. Но выполняя их, он одновременно постоянно вынужден осуществлять действия, никак не укладывающиеся в схемы обычной логики. Реально участвуя в общей работе, он все время подчиняется законам и формам *всеобщего мышления*, не осознавая их в этом качестве. Отсюда и получается та нелепая ситуация, когда подлинные формы и законы мышления воспринимаются и понимаются как некая *внешняя необходимость*, как *внелогическая* детерминация действий. И на том только основании, что они еще не выявлены и не осознаны логикой, не узаконены логическими трактатами.

Гегель, как нетрудно заметить, ведет критику традиционной логики и мышления, ей соответствующего, тем самым «имманентным способом», который как раз и составил одно из главных его завоеваний. А именно: утверждениям, правилам и основоположениям логики он противопоставляет не какие-то другие – противоположные – утверждения, правила и основоположения, а процесс практической реализации ее собственных принципов в реальном мышлении. Он показывает ей ее собственное изображение, указывая на те черты ее физиономии, которые она предпочитает не замечать, не осознавать. Гегель требует от мышления, согласного с логикой, только од-

ного – неумолимой и бесстрашной последовательности в проведении выставленных принципов. И показывает, что именно последовательное проведение принципов (а не отступление от них) неизбежно, с неумолимой силой ведет к *отрицанию* самих принципов как односторонних, неполных и абстрактных.

Это – та самая критика рассудка с точки зрения самого же рассудка, которую начал Кант. И такая критика (самокритика) рассудка и описывающей его логики приводит к выводу, что «диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие...»¹⁹. К аналогичному выводу, собственно, пришел уже Кант, и если до него логика могла быть *несамокритичной по неведению*, то теперь она может сохранить свои обветшавшие позиции только в том случае, если будет уже вполне сознательно отворачиваться от неприятных для нее фактов, только сделавшись *сознательно несамкритичной*.

Исторически неизбежный недостаток кантовской логики в том и состоит, что она педантически схематизировала и обрисовала тот способ мышления, который приводит к выявлению и к острой формулировке противоречий, заключенных в любом понятии, но не показала, как их можно и нужно *логически* разрешать, не сваливая эту трудную задачу на «практический разум», на «моральные постулаты» и прочие за пределами логики лежащие факторы и способности. Гегель же видит главную задачу, выросшую перед логикой после трудов Канта, Фихте и Шеллинга, именно в том, чтобы найти, выявить и указать мышлению способ умного и конкретного разрешения противоречий, в которые неизбежно впадает мышление, сознательно руководствующееся традиционной, чисто формальной логикой. В этом-то и заключается действительное отличие гегелевской концепции мышления и логики от всех предшествующих.

Старая логика, столкнувшись с логическим противоречием, которое она сама же произвела на свет именно потому, что строжайшим образом следовала своим принципам, всегда пятится перед ним, отступает назад, к анализу предшествующего движения мысли, и старается всегда отыскать там ошибку, неточность, приведшую к противоречию. Последнее, таким образом, становится для формально-логического мышления непреодолимой преградой на пути движения мысли вперед, по пути конкретного анализа существа

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. С. 28.

дела. Потому-то и получается, что «мышление, потеряв надежду своими *собственными* силами разрешить противоречие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и усвоениям, которые дух получил в других своих формах»²⁰. Иначе и быть не может, так как противоречие появилось не в результате ошибки, и никакой ошибки в предшествующем мышлении обнаружить в конце концов так и не удастся. Приходится уходить еще дальше назад, в область неосмысленного созерцания, чувственного представления, эстетической интуиции, т.е. в область низших (по сравнению с мышлением в понятии) форм сознания, где противоречия действительно нет по той простой причине, что оно еще не выявлено и не выражено четко в строгом определении понятия и в языке... (Разумеется, никогда не вредно вернуться к анализу предшествующего хода рассуждения и проверить, не было ли там формальной ошибки. Такое тоже случается и нередко. И здесь рекомендации формальной логики имеют вполне рациональный смысл и ценность. Может оказаться в результате проверки, что данное логическое противоречие действительно есть всего-навсего результат допущенной где-то ошибки или неряшливости. Этого случая Гегель, конечно, никогда не думал отрицать. Он имеет в виду, как и Кант, лишь те антиномии, которые появляются в мышлении в результате самого «правильного» и безупречного в формальном отношении рассуждения.)

Гегель же полагает, что противоречие должно быть не только выявлено, но и разрешено. И разрешено тем же самым логическим мышлением, которое его выявило в процессе развития определений понятия.

Гегель по-иному трактует как происхождение, так и способ разрешения логических противоречий. Как и Кант, он понимает, что они возникают вовсе не в силу неряшливости или недобросовестности отдельных мыслящих лиц. В отличие от Канта он понимает, что противоречия могут и должны найти свое разрешение и не должны сохранять навсегда вид антиномий. Однако именно для того, чтобы мышление могло их разрешить, оно предварительно должно остро и четко их зафиксировать именно как антиномии, как *логические* противоречия, как *действительные*, а не мнимые противоречия в определениях.

²⁰ Там же. С. 28–29.

А вот этому-то традиционная логика не только не учит, но и прямо мешает научиться. Поэтому она делает мышление, доверившееся ее рецептам, слепым и несамокритичным, приучая его упорствовать на догмах, на абстрактных «непротиворечивых» тезисах. Так что Гегель с полным правом определяет прежнюю, формальную логику как *логику догматизма*, как логику конструирования догматически-непротиворечивых внутри себя систем определений. Однако такая «непротиворечивость» покупается слишком дорогой ценой – ценой вопиющего противоречия с другими системами, столь же «логичными» и столь же самонадеянными. И здесь-то обнаруживается еще более глубокое противоречие с конкретной полнотой действительности и истины. И оно рано или поздно все равно разрушит самую складную догматическую систему.

Диалектика, согласно Гегелю, и есть форма (или метод, схема) мышления, включающая в себя как процесс выяснения противоречий, так и процесс их конкретного разрешения в составе более высокой и глубокой стадии рационального познания того же самого предмета, на пути дальнейшего исследования существа дела, т.е. на пути развития науки, техники и «нравственности», всей той сферы, которая у него называется «объективным духом».

Такое понимание сразу же вызывает конструктивные сдвиги во всей системе логики. Если у Канта «диалектика» представляла собою лишь последнюю, третью часть логики (учения о формах рассудка и разума), где речь идет, собственно, о констатации логически неразрешимых антиномий теоретического познания, то у Гегеля дело выглядит совсем по-иному. Сфера логического распадается у него на три основных раздела, или аспекта, в ней выделяются три стороны:

- 1) абстрактная, или рассудочная,
- 2) диалектическая, или отрицательно разумная, и
- 3) спекулятивная, или положительно разумная.

Гегель специально подчеркивает, что названные три стороны ни в коем случае «не составляют трех *частей* логики, а суть *моменты* всякого логически реального, т.е. всякого понятия или всего истинного вообще»²¹.

В эмпирической истории мышления (как и в любом данном исторически достигнутом его состоянии) эти три стороны выступают

²¹ Там же. С. 131.

то и дело в форме либо трех последовательных «формаций», либо в виде трех разных и рядом стоящих систем логики. Отсюда и получается иллюзия, будто бы они могут быть обрисованы в виде трех разных, следующих друг за другом разделов (или «частей») логики.

Логику в целом, однако, нельзя получить путем простого соединения указанных трех сторон, каждая из которых берется в том самом виде, в каком она была развита в истории мышления. Тут требуется критическая переработка всех трех аспектов с точки зрения высших – исторически лишь позже всех достигнутых – принципов. Гегель так характеризует три «момента» логического мышления, которые должны войти в состав Логики:

1. «Мышление, как *рассудок*, не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием»²². Отдельным (обособившимся) историческим воплощением этого «момента» в деятельности мышления выступает *догматизм*, а логически-теоретическим его самосознанием – «общая», т.е. чисто формальная логика.

2. «*Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность»²³. Исторически этот момент выступает как *скептицизм*, т.е. как состояние, когда мышление, чувствуя себя растерянным среди противоположных, одинаково «логичных» и взаимно провоцирующих одна другую догматических систем, не в силах выбрать и предпочесть одну из них. Соответствующее стадии скептицизма логическое самосознание отлилось в кантовское понимание диалектики как состояния неразрешимости антиномий между догматическими системами. Скептицизм («отрицательная диалектика» типа кантовской) исторически и по существу выше догматизма, ибо диалектика, заключающаяся в рассудке, здесь уже *осознана*, существует не только «в себе», но и «для себя».

3. «*Спекулятивный, или положительно разумный*, момент постигает единство определений в их противоположности, *утверждение*, содержащееся в их разрешении и их переходе»²⁴. В систематической разработке этого последнего «момента», а соответственно и в кри-

²² Там же.

²³ Там же. С. 135.

²⁴ Там же. С. 139.

тическом переосмыслении первых двух с точки зрения третьего Гегель и видит исторически назревшую в логике задачу, а потому и свою собственную миссию и цель своей работы.

Будучи критически переосмыслены в свете теперь добытых принципов, рассматриваемые «моменты» перестают быть самостоятельными частями логики и превращаются в три абстрактных аспекта одной и той же логической системы. Тогда создается логика, руководствуясь которой мышление уже в полной мере становится самокритичным и не рискует впасть ни в тупость догматизма, ни в бесплодие скептического нейтралитета.

Отсюда же вытекает и внешнее, формальное членение логики на: 1) учение о бытии, 2) учение о сущности и 3) учение о понятии и идее.

Деление логики на объективную (первые два раздела) и субъективную совпадает на первый взгляд со старым членением философии на онтологию и собственно логику. Но Гегель подчеркивает, что такое деление было бы весьма неточным и условным, так как в логике «противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»²⁵.

Гегелевская позиция в данном вопросе опять-таки требует тщательного комментария, так как и до сих пор поверхностная критика гегелевского понимания логики и ее предмета чаще всего сводится к тому, что гегелевская позиция *игнорирует* противоположность между субъективным и объективным (между мышлением и бытием) и потому-де софистически выдает специфически логические схемы мышления за онтологические определения вещей вне мышления и, наоборот, всеобщие определения действительности вне мышления за схемы логического процесса. Она-де совершает двойной грех: гипостазировать логические формы, а с другой стороны, логицирует действительность.

Если бы первородный грех гегельянства состоял действительно в простой и наивной слепоте по отношению к противоположности между мышлением и действительностью, между понятием и его предметом, то тогда кантовский дуализм был бы верхом философской премудрости. На самом деле «заблуждение» Гегеля далеко не столь просто и вовсе не характеризуется приведенной выше оценкой. Различие и, что еще важнее, противоречие (противополож-

²⁵ Там же. С. 53.

ность) между миром вещей вне сознания и миром мышления (миром в мышлении, в науке, в *понятии*) Гегель видел и осознавал куда острее, чем его наивные критики из числа кантианцев, и, уж во всяком случае, придавал этой противоположности куда более важное значение для логики, чем все вместе взятые позитивисты (которые специально в логике прямо отождествляют понятие и предмет понятия).

Дело совсем в ином, и иное понимание вопроса вытекает из специфически гегелевского понимания *мышления*, а стало быть, и гегелевского решения вопроса об отношении мышления к миру вещей.

Вот почему когда Гегель формулирует программу критического преобразования логики как науки, то он ставит задачу привести логику (т.е. осознание мышлением всеобщих схем своей собственной работы) в соответствие с ее реальным предметом – с действительным мышлением, с его реально всеобщими формами и законами.

Последние существуют в мышлении вовсе не только и даже не столько как схемы и правила *сознательного* мышления, а как всеобщие схемы *объективного* мышления, реализующегося не столько как субъективно-психический акт, сколько как продуктивный процесс, созидающий науку, технику и нравственность.

Отстаивая так понятию объективность логических форм, Гегель, разумеется, во многом прав, и его критика субъективно-идеалистического толкования логического (Юма, Канта, Фихте) актуальна в борьбе против многих нынешних их последователей, в частности неопозитивистов. Наука и техника («опредмеченная сила знания», как ее определяет и Маркс) в качестве социальных образований существуют и развиваются, конечно, вне сознания индивида. А иного сознания, кроме сознания индивида, по Гегелю, нет, не было и быть не может. И логические формы развития науки и техники действительно противостоят сознанию и воле индивида как вполне объективные, даже *извне диктуемые* ему рамки его индивидуально осуществляемых действий. «Согласно этим определениям, – пишет Гегель, – мысли могут быть названы *объективными* мыслями, причем к таким объективным мыслям следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами сознательного мышления. *Логика* совпадает поэтому с *метафизикой*, с наукой о *вещах, постигаемых в мыслях...*»²⁶

²⁶ Там же. С. 52.

В таком понимании объективности форм мышления нет еще, конечно, ни грана специфически гегелевского, т.е. *объективного*, идеализма. Невозможно упрекнуть Гегеля и в том, что своим толкованием он якобы недозволительно раздвигает границы предмета логики настолько, что она начинает охватывать не только мышление, но и вещи. Как раз о *вещах как таковых* Гегель (и Кант тоже) вообще не говорит; он имеет в виду исключительно вещи, *постигаемые в мыслях*. Именно в этом смысле Гегель и утверждает, что «в логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления и порожденного им»²⁷. Иными словами, логика имеет в виду не вещи, а те *их определения*, которые положены деятельностью мышления, т.е. *научные* определения.

Так что Гегель удерживается в рамках рассмотрения чистого мышления гораздо более строго и последовательно, чем предшествующая ему логика. Последнюю он справедливо упрекает как раз за то, что та не умела строго удерживаться в границах своего предмета и вводила в него не переваренный мышлением, не воспроизведенный деятельностью мышления материал.

Требование Гегеля включить в состав логики все категории (предмет прежней метафизики, онтологии) вовсе не означало выхода за границы мышления. Оно равнозначно требованию критически проанализировать *те действия мышления*, которые произвели на свет определения прежней метафизики, выявить те формы мышления, которые и логика, и метафизика применяли совершенно некритически, бессознательно, не отдавая себе ясного отчета в их составе. Для Гегеля не было сомнения в том, что «не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию», что «мы должны сделать предметом познания сами же формы мышления»²⁸. Но такое исследование уже есть мышление, деятельность, протекающая в тех же самых формах, есть акт их применения. И если логику рассматривать как исследование (познание) форм мышления, то в таком исследовании, пишет Гегель, «должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены сами по себе, они представляют собою предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подверга-

²⁷ Там же. С. 55.

²⁸ Там же. С. 85.

ют себя исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как *диалектику...*»²⁹.

Предметом логики тут оказываются те действительно *всеобщие* формы и закономерности, в рамках которых осуществляется коллективное сознание человечества. Процесс его развития, эмпирически реализуемый как история науки и техники, и выступает как то «целое», интересам которого в конце концов подчиняются все отдельные логические действия индивида.

И поскольку индивид принимает участие в общем деле, в работе *всеобщего* мышления, он все время вынужден будет совершать действия, диктуемые «интересами целого» и не укладывающиеся в схемы «общей» логики. И в своих действиях он, естественно, не будет отдавать себе отчета в логических понятиях, хотя эти действия будет совершать *его же собственное мышление*. Схемы (формы и законы) *всеобщего мышления* будут реализоваться через его психику *бессознательно*. (Не вообще «бессознательно», а без их *логического* сознания, без выражения в логических понятиях и категориях.)

В связи с этим Гегель и вводит одно из своих важнейших различий между мышлением «самим по себе» («*an sich*»), которое и составляет предмет, объект исследования в логике, и мышлением «для себя» («*für sich selbst*»), т.е. мышлением, которое уже осознало схемы, принципы, формы и законы своей собственной работы и работает уже вполне сознательно в согласии с ними, отдавая себе полный и ясный отчет в том, что и как оно делает. Логика и есть сознание, выражение через понятия и категории тех законов и форм, в согласии с которыми протекает процесс мышления «самого по себе» («*an sich*»). В логике оно и становится *для себя самого предметом*.

Следовательно, мышление в логике должно стать «для себя самого» *тем же самым*, чем оно раньше было лишь «в себе».

Поэтому-то Гегель и формулирует задачу – привести логику в согласие с ее *действительным предметом*, с *действительным мышлением*, с реально всеобщими формами и законами развития науки, техники и нравственности.

Иными словами, Гегель хочет сделать субъективное сознание мышления о себе самом *тождественным* его предмету – действительным всеобщим и необходимым (объективным) формам и зако-

²⁹ Там же.

нам всеобщего (а не индивидуального) мышления. Это и значит, что в логике должен быть проведен как высший принцип – принцип *тождества субъективного и объективного*, т.е. что подлинные формы и законы мышления должны быть изображены в логике точно, адекватно и правильно. Ничего большего принцип тождества субъекта и объекта не означает, никакого «гипостазирования» форм субъективной мысли. Ибо и объектом, и субъектом в логике является *одно и то же мышление*, и речь идет о согласии, совпадении, тождестве этого мышления (как сознательно совершаемой деятельности) самому же себе как бессознательно осуществляемой продуктивной деятельности или как деятельности, протекавшей до сих пор с ложным сознанием своих собственных действий.

Отстаивая *объективность* логических форм, Гегель, разумеется, на голову выше (и ближе к материализму) всех тех, кто до сих пор упрекает его в «гипостазировании» логических форм, чтобы отстоять свою жалкую версию тождества мысли и предмета как чисто конвенциональный принцип, как принцип тождества знака и обозначаемого, понятия и того, что в нем мыслится. Гегель на сто процентов прав в своей критике субъективно-идеалистической версии логического и его объективности (как лишь согласия всех мыслящих индивидов, как только тождества, читай: *одинаковости*, тех схем, по которым работает каждое порознь взятое Я). Его критика бьет не только Канта, Фихте и Шеллинга, но и всех нынешних неопозитивистов.

(Кстати говоря, и Маркс определяет категории политической экономии как «объективные формы мысли»: «Это – общественно значимые, следовательно, объективные мыслительные формы...»³⁰)

Таким образом, фраза о том, что для логики разницы между субъективным и объективным не существует, в устах Гегеля не означает ничего иного, кроме утверждения, что логика обязана внутри себя, внутри своей теории рассмотреть и увязать в одну систему действительно *все* логические схемы деятельности мысли, начиная от категорий и кончая фигурами суждения и заключения. В ее составе должны найти свое место как те схемы, которые до Канта считались определениями только вещей вне сознания, так и те, которые обычно считаются «специфическими» для сознания и не имеют якобы *никакого* отношения к вещам вне сознания.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 86.

Различие между категориальными схемами, задаваемыми в определениях категорий, и формально-логическими фигурами Гегель, конечно, и не думает отвергать. Но это различие он требует объяснить и раскрыть внутри самой логики, а не предполагать его заранее, некритически заимствуя из старой метафизики и соответственно логики. Он требует включить и те и другие в критически переосмысленном виде в логику. «Отношение таких форм, как, например, понятие, суждение и умозаключение, к другим формам, как, например, причинности и т.д., может обнаружиться лишь в самой логике»³¹.

Гегель, таким образом, включает в логику вовсе не определения вещей, как они существуют вне сознания или же в немудрящем (обыденном) сознании, а исключительно те определения, которые выступают перед сознанием в науке, в теоретическом сознании, которые «положены» или сформулированы самим же мышлением. Поскольку же наука есть реализованная сила (способность) мышления, опредмеченный духовно-теоретический труд, постольку в определениях вещей Гегель и видит прежде всего «объективированные» *определения мышления*.

Поэтому требование включить в логику все *категории* равнозначно требованию критически проанализировать те *действия мышления*, которые опредмечены в понятиях старой метафизики, вскрыть *логику мышления*, реализованную ранее в виде различных «мировых схематик», а тем самым *критически* понять все те категории, которые прежняя логика перенимала у онтологических систем совершенно некритически.

Гегель выходит, таким образом, вовсе не за рамки предмета логики, а только за рамки представлений прежних логиков об этих рамках. Оставаясь в границах исследования мышления и только мышления, он тем не менее внутри этих границ видит больше, чем все прежние логики, вместе взятые, видит те логические (всеобщие) схемы развивающегося мышления, которые прежняя логика вовсе не считала всеобщими и потому не вводила в состав теории. Логика тем самым оказывается нацеленной на отыскание и исследование *объективных* законов, управляющих субъективной деятельностью индивидов, и тех форм, в которых, хотя бы они того или не хотят, отдают они себе в том отчет или нет, они вынуждены, поскольку вообще мыслят, выражать результаты своих субъективных усилий.

³¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. С. 52.

Вот в чем Гегель видит подлинную разницу между действительными *законами* мышления и теми правилами, которые прежняя логика возводила в ранг законов. Правила, в отличие от законов, человек может нарушать, что он и делает на каждом шагу, доказывая тем самым, что это – никакие не законы. Ибо закон нарушить невозможно: он составляет ту определенность предмета, которая не может отсутствовать без того, чтобы перестал существовать и сам предмет, в данном случае *мышление*.

И если человек мыслит, то его действия подчинены закону и не могут перешагнуть за его рамки, хотя правила он одновременно нарушает самым вопиющим образом. «Нарушить» же закон можно одним-единственным образом – перестать мыслить, т.е. выйти за границы того царства, которое управляется законами мышления и где они действуют так же неумолимо, как закон тяготения в мире пространственно определенных тел. Но для человека такой «выход» равнозначен выходу за пределы человеческого существования вообще.

Гегель и показывает, что действительное развитие определений, т.е. реальное движение мысли вперед даже в самых простых случаях, не говоря уже о процессе развития науки, техники и нравственности, совершается именно через нарушение (через снятие) всех тех правил, которые установлены для мышления прежней логикой, через их диалектическое отрицание. Но постоянное *отрицание* правил, установленных сознательным мышлением для самого себя, ускользает от него самого, не осознается и оказывается фактом *вне мышления*, хотя в нем же самом и имеет место. Мышление имеет сей факт «в себе», но не «для себя».

Однако как только этот факт осознан как всеобщая и необходимая – логическая – форма мышления, он превращается также в *факт сознания*, в факт сознательного мышления, и последнее становится уже *сознательно-диалектическим*. Раньше оно было таковым только «в себе», т.е. вопреки своему собственному сознанию о себе самом. Теперь же оно сделалось «для себя самого» именно тем, чем оно ранее было лишь «в себе».

Следовательно, предметом логики не могут быть лишь те формы, которые уже осознаны, уже заключаются в наличном сознании (в учебниках логики и метафизики). *Готовыми* их ни брать, ни подвергать классификации нельзя. Их надо выявить в самом же ходе рассуждения о них, в ходе самого же мышления о мышлении.

И когда Кант рассматривает формы мышления как некоторый готовый, уже изображенный (осознанный, осмысленный) предмет, то его логика представляет собою только некритическую классификацию ходячих представлений о мышлении.

Если же логика – наука, то она должна представлять собой критически-систематическое исследование, не берущее на веру ни одного определения, не проверенного мышлением, т.е. не репродуцированного им вполне сознательно. В таком исследовании *критика* форм мышления, известных сознательному мышлению, возможна и мыслима только как *самокритика*. Схемы, правила, формы, принципы и законы этого мышления подвергаются здесь критике не путем их сравнения с каким-то вне их лежащим предметом, а исключительно путем выявления той диалектики, которая в них же самих заключена и обнаруживается тотчас же, как только мы вообще начинаем мыслить, отдавая себе строгий и полный отчет в том, что и как мы при этом делаем.

На таком пути и должно осуществиться то самое тождество форм сознательного мышления с формами бессознательно совершаемых действий интеллекта, которым мышление необходимо подчиняется в ходе исторического процесса своей реализации в виде науки, техники, искусства и нравственности. Логика и есть (вернее должна быть такой) не что иное, как правильное осознание тех форм и законов, в рамках которых протекает действительное мышление людей. Тождество мышления и мыслимого, как принцип логического развития и построения логики, ничего иного не означает.

Речь идет лишь о том, чтобы схемы *сознательного мышления* (т.е. процесса, протекающего в сознании отдельного человека) совпадали бы со схемами построения той науки, в движении которой он участвует, т.е. с «логикой», диктуемой ее содержанием. Если схема действий теоретика совпадает со схемой развития его собственной науки, а стало быть, сама наука развивается через действия данного теоретика, Гегель и констатирует *логичность* его действий – *тождество* его мышления с тем безличным, всеобщим процессом, который мы и называем развитием науки. Действия такого теоретика логика признает логичными и в том случае, если они даже формально и не совсем безупречны с точки зрения канонов старой логики.

Поэтому-то все категории (качества, количества, меры, причинности, вероятности, необходимости, общего, особенного и т.д. и т.п.) Гегель и начинает рассматривать совершенно по-новому. Для него

они вовсе не наиболее общие определения вещей, данных в созерцании или в непосредственном опыте каждому индивиду, не непосредственно свойственные (т.е. прирожденные) каждому отдельному сознанию трансцендентальные схемы синтеза (а именно так их и трактовали Кант, Фихте и Шеллинг). В отдельном, изолированно взятом сознании, внутри отдельного *Я* эти формы мышления обнаружить невозможно. Там они содержатся в лучшем случае лишь «в себе», лишь в форме «инстинктообразных тенденций», никак до осознания не доведенных. Обнаруживаются же и демонстрируют свои определения категории только через исторически развивающееся научно-техническое и нравственное «совершенствование» рода человеческого, ибо только в нем, а не в опыте изолированного индивида мышление становится «для себя» тем, чем оно было «в себе».

В опыте же индивида категории проявляют себя (обнаруживаются в действии, в обработке данных восприятия) не во всей полноте и диалектической сложности их состава и связи, а только в абстрактных – односторонних – аспектах. Поэтому из анализа опыта отдельного индивида их извлечь на свет сознания и нельзя. Они обнаруживаются только через сложнейший процесс взаимодействия массы единичных сознаний, взаимно обрабатывающих и корректирующих друг друга в дискуссиях, спорах, столкновениях, т.е. через откровенно диалектический процесс, который, как огромный сепаратор, в конце концов отделяет чисто объективные схемы мышления от чисто субъективных (в смысле индивидуально-произвольных) схем действий и в итоге выкристаллизовывает логику, систему определений чисто всеобщего, безличного и безликого мышления вообще.

Поэтому категории и суть постепенно прорисовывающиеся в совокупном научном сознании человечества универсальные формы возникновения любого объекта в *мышлении*. Они – всеобщие определения объекта, *как и каким* он выглядит в глазах науки, в эфире «всеобщего мышления». Определениями вещи Гегель согласен называть только те, которые выработала наука, деятельное мышление. А потому они суть не что иное, как реализованные в конкретном материале формы мышления, определения мысли, воплощенные в предмете – в научном понятии о внешней вещи. Поэтому и только поэтому Гегель и говорит о тождестве мысли и предмета и определяет предмет как реализованное в чувственно-природном материале понятие.

Определения категорий, разумеется, могут выступать и как определения вещей в созерцании (в опыте) индивида. Но не всякого, а только такого, который в ходе своего образования усвоил исторический опыт человечества, «репродуцировал» в своем индивидуальном сознании пройденный человеческим мышлением путь, конечно, лишь в главных, решающих его чертах и схемах. Формами организации такого опыта (а его обрисовывает «Феноменология духа») и являются категории.

Они, таким образом, всеобщие формы реконструкции, репродукции *в сознании индивида* тех объектов, которые до него были созданы коллективными усилиями прошлых поколений мыслящих существ, силою их коллективного – безличного – мышления. Повторяя индивидуально опыт человечества, сотворивший мир духовной и материальной культуры, окружающей его с колыбели, этот индивид и повторяет то, что сделал до него и для него «всеобщий дух», и, стало быть, действует по тем же самым законам и в тех же самых формах, что и безличный «всеобщий дух» человечества. Значит, категории выступают одновременно как всеобщие схемы научного образования единичного сознания, восходящего постепенно от нулевого уровня своей образованности на верхние этажи достигнутой на данный момент духовной культуры, как схемы индивидуального усвоения (репродукции) всего того мира образов, который создан мышлением предшествующих поколений и противостоит индивиду в качестве вполне объективного мира духовной и материальной культуры, мира понятий науки, техники и нравственности.

Этот мир есть опредмеченное – реализованное в продукте – мышление человечества, есть отчужденное мышление вообще. А индивиду надо его распродметить, присвоить те способы деятельности, которые там реализованы, в чем и состоит образование. В образованном сознании категории действительно выступают в виде активных форм деятельности мышления, форм переработки материала чувственных впечатлений в форму понятия. Когда индивид имеет их в своем опыте, делает их формами собственной деятельности, он и владеет ими, знает и осознает их *как формы мышления*. В противном случае они останутся лишь *общими формами вещей*, данных в созерцании и представлении, противопоставленными мышлению в качестве вне и независимо от него существующей действительности.

С этим и связан тот наивный фетишизм, который непосредственно принимает *наличные* понятия и представления науки о вещах,

нормы морали и правосознания, формы государственно-политического устройства и тому подобные продукты мышления людей, опредметивших в них свою сознательную деятельность, за чисто объективные определения вещей самих по себе. Он принимает их за таковые только потому, что *не знает*, что они созданы не без участия мышления, тем более не знает, как они произведены мышлением. Он не может воспроизвести, повторить тот процесс мышления, который их произвел на свет, и потому, естественно, считает их вечными и неизменными определениями вещей самих по себе, выражением их сущности. И верит совершенно некритически, на слово, всему, что ему говорят об этих вещах от имени науки, государства, бога. Верит, что эти вещи не только *выглядят* так на сегодняшний день в глазах мыслящего человека, но что они и на самом деле таковы.

В гегелевское понимание мышления (в состав предмета логики как науки), таким образом, с необходимостью включается также и процесс «опредмечивания мышления», т.е. его чувственно-предметной, практической реализации через действие, в чувственно-природном материале, в мире чувственно созерцаемых вещей. Практика – процесс чувственно-предметной деятельности, изменяющей вещи в согласии с понятием, с планами, вызревшими в лоне субъективного мышления, – здесь начинает рассматриваться как столь же важная ступень развития мышления и познания, как и субъективно-психический акт рассуждения по правилам, выражающийся в виде речи.

Гегель тем самым прямо вводит практику в логику, делая колоссальный шаг вперед в понимании мышления и науки о нем.

Поскольку мышление внешне выражает себя («sich entäußert», «sich entfremdet», т.е. «отчуждает себя», «делает себя самого чем-то внешним себе самому», – так можно передать по-русски эти емкие гегелевские термины) не только в виде речи, но и в реальных действиях, в поступках людей, постольку о мышлении гораздо вернее можно судить «по плодам его», чем по тем представлениям, которые оно само о себе создает. Поэтому мышление, реализующее себя в реальных действиях людей, и оказывается подлинным критерием правильности тех субъективно-психических актов, которые внешне выражают себя только в словах, в речах и книгах.

Очерк шестой

Еще раз о принципе построения логики.

Идеализм или материализм?

До сих пор мы говорили почти исключительно о позитивных завоеваниях Гегеля, составивших эпоху в логике как науке. Коснемся теперь исторически неизбежных «издержек производства», связанных с идеализмом гегелевского понимания мышления, тех пороков гегелевской логики, которые не дают возможности принять его концепцию целиком и преодоление которых возможно лишь на путях развития материалистической философии.

Исторически дело сложилось таким образом, что об «издержках производства» гегелевского идеализма первым в Германии всерьез заговорил Фейербах.

Как и всякий материалист, Фейербах борется против дуалистического противопоставления мышления бытию в качестве исходного принципа философии. Поэтому в ходе его рассуждений, естественно, воспроизводятся решающие аргументы Спинозы против картезианского дуализма. Правда, такое направление полемики приходится выделять путем анализа, так как Фейербах имел в виду не только дуализм в той чистой форме, в какой он представлен Кантом, но и философию Фихте, Шеллинга и Гегеля, т.е. систематически проведенную попытку преодолеть дуализм «справа», в форме идеалистического монизма. Однако Фейербах старается показать, что преодоление дуализма в данном случае неизбежно остается фиктивным, формальным, словесным, что идеализм вообще не покушается и не может покушаться на фундаментальные предпосылки кантовской системы. В Шеллинге и Гегеле он поэтому усматривает прежде всего непреодоленного Канта. «Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности Кантом, но – заметьте себе! – это только устранение данного противоречия в пределах... одного элемента, в пределах мышления»¹.

Так называемая философия абсолютного тождества есть на самом деле философия *тождества мышления самому себе*; между

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произв.: в 2 т. М.: Госполитиздат, 1955. Т. 1. С. 127.

мышлением и бытием вне мышления по-прежнему зияет ничем не заполненная пропасть. Видимость решения проблемы достигается здесь только тем, что вместо действительного бытия повсюду подставляется мыслимое бытие, т.е. бытие в том виде, в каком оно уже выражено в мышлении. Поэтому под грандиозно глубокомысленной конструкцией гегелевской философии скрывается на самом деле пустая тавтология: мы мыслим окружающий мир так и таким, как и каким мы его мыслим.

Так что на деле никакого, а не только «абсолютного» тождества мышления и бытия шеллинговско-гегелевская философия не установила, ибо «бытие как таковое», свободное, самостоятельное, самодовлеющее бытие, вне мышления и независимо от мышления существующее, здесь попросту не принимается в расчет и остается чем-то всецело потусторонним и неопределенным.

Фундаментальный принцип кантовского дуализма, таким образом, остается нетронутым. Мыслящий дух с самого начала рассматривается как нечто абсолютно противоположное всему чувственному, телесному, материальному, как особое имматериальное существо, само в себе организованное и оформленное по имманентно-логическим законам и схемам, как нечто самостоятельное и самодовлеющее. Гегелевская «Логика» и изображает мышление как деятельность такого сверх- и внеприродного субъекта, который вынужден затем извне вступать в особые отношения «опосредствования» с природой и человеком, чтобы формировать их по своему образу и подобию.

Вместе с тем такое представление о мыслящем духе с необходимостью предполагает, что природа и человек в качестве «противоположности» духа, в качестве объекта и материала его формирующей деятельности изображаются как нечто само по себе бесформенное, пассивное, глинообразное. Лишь в результате формирующей деятельности мыслящего духа природа и человек становятся тем, что они есть, приобретают известные всем конкретные формы. Причем в виде продукта деятельности духа здесь изображается фактически не что иное, как эмпирически очевидное положение дел в реальном мире, а вся сложная «магия опосредствования» служит лишь тому, чтобы вновь, под видом «дара божьего», вернуть природе и человеку те самые определения, которые предварительно у них же и были отобраны актом абстракции. Без такого предварительного «ограбления» природы и человека спиритуалистическая философия

не могла бы приписать мыслящему духу ни одного самого тощенького определения.

Фейербах видит в таком толковании вопроса об отношении мышления и бытия прежде всего схоластически переодетую, «рационализированную» теологию. Абсолютный мыслящий дух спиритуализма, как и библейский бог, есть фантастическое существо, сконструированное из определений, отчужденных актом абстракции от человека. Мышление, о котором идет речь в гегелевской логике, на самом деле есть человеческое мышление, но абстрагированное от человека и ему же противопоставленное в качестве деятельности особого, вне человека находящегося существа.

Исходя из такого в общем и целом совершенно правильного понимания коренных пороков гегелевского идеализма (а тем самым и идеализма вообще, поскольку гегелевская система – самое последовательное выражение идеалистической точки зрения), Фейербах переосмысливает и самую постановку вопроса об отношении мышления к бытию. Невозможно, показывает Фейербах, спрашивать о том, как относится «мышление вообще» к «бытию вообще», ибо здесь уже предполагается, что мышление рассматривается в его отчужденной от человека форме как нечто самостоятельное, извне противостоящее бытию. Но ведь бытие, понимаемое не по-гегелевски, т.е. не как абстрактно-логическая категория, не как бытие в мышлении, а как реальный, чувственно-предметный мир природы и человека, уже включает в себя и мышление. Бытию принадлежат не только камни, деревья и звезды, но и мыслящее тело человека.

Таким образом, представлять себе бытие как нечто лишённое мышления – значит представлять его себе неверно, заранее исключать из него человека, способного мыслить. Это значит лишать бытие одного из важнейших его «предикатов», мыслить его себе «несовершенным образом». Приведенное рассуждение слово в слово повторяет ход мысли Спинозы, представляет собой его развернутую расшифровку, перевод на язык более современной философской терминологии.

Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, чтобы решить, можно ли вообще отделять мышление от человека как материального, чувственно-предметного существа, чтобы фиксировать и рассматривать его с самого начала как нечто самостоятельное в противоположность всему телесному, чувственному, материальному, или же мышление следует понимать как неотделимое от человека свойство

(«предикат»). Решающий аргумент в пользу материализма Фейербах усматривает в доводах естествознания, медицины и физиологии, в «медицинском аспекте человека». Материализм, опирающийся на медицину, и выступает «архимедовой точкой опоры в споре между материализмом и спиритуализмом, ибо в последнем счете здесь решается вопрос не о делимости или неделимости материи, а о делимости или неделимости человека, не о бытии или небытии бога, а о бытии или небытии человека, не о вечности или временности материи, а о вечности или временности человека, не о материи, рассеянной вне человека на небе и на земле, а о материи, сосредоточенной в человеческом черепе. Короче говоря: в этом споре, если только он не ведется безмозгло, речь идет только о голове человека. Он один составляет как источник, так и конечную цель этого спора»².

Фейербах считает, что только таким путем основной вопрос философии ставится на твердую почву фактов и здесь, естественно, решается в пользу материализма.

Мышление есть деятельная функция живого мозга, от материи мозга неотделимая. И если в виду имеется материя мозга, то вообще нелепо спрашивать, как мышление «связано» с ней, как одно соединяется и «опосредствуется» с другим, ибо тут попросту нет «одного» и «другого», а есть одно и то же: *реальное бытие живого мозга и есть мышление, а реальное мышление есть бытие живого мозга.*

Этот факт, выраженный в философских категориях, раскрывается как «непосредственное единство души и тела, которое не допускает никакого промежуточного звена между материальной и имматериальной сущностью, никакого различия или противопоставления их, то есть тот пункт, где материя мыслит и тело есть дух и где, наоборот, дух есть тело, а мышление есть материя...»³. Так понимаемое «тождество» мышления и бытия и должно составить, по Фейербаху, «аксиому истинной философии», т.е. факт, не требующий схоластических доказательств и «опосредствований».

Фейербах упрекает Шеллинга и Гегеля вовсе не за то, что они вообще признают единство («тождество») мышления и бытия *в мыслящем человеке*, а за то, что они стараются изобразить его как результат «магии опосредствования противоположностей», как *итоговое* единство противоположностей, как *продукт* соединения бес-

² Там же. С. 517.

³ Там же. С. 546.

плотного мыслящего духа с немыслящей плотью. Он упрекает их, таким образом, за то, что они стараются склеить изображение реального факта из двух одинаково ложных абстракций, идут от иллюзий к факту, от абстракций к действительности.

Материалист же, повторяет Фейербах, должен идти как раз обратным путем, сделав своей исходной точкой непосредственно данный факт, чтобы из него объяснить возникновение тех ложных абстракций, которые идеалисты некритически принимают за факты.

Шеллинг и Гегель исходят из тезиса об изначальной противоположности бесплотной мысли и плоти без мысли, чтобы в итоге прийти к единству противоположностей. Это и есть ложный путь спиритуализма. Материалист же должен идти от фактического, непосредственного единства (нераздельности) человеческого индивида, чтобы понять и показать, как и почему в голове этого индивида возникает иллюзия о мнимой противоположности мышления и телесного бытия.

Иллюзия о противоположности мыслящего духа и плоти вообще, следовательно, чисто субъективный факт, т.е. факт, существующий только в голове человеческого индивида, факт чисто психологический. Возникает же эта иллюзия по совершенно естественной причине, а именно потому, что мыслящий мозг – такой же материальный, чувственный орган, как и любой другой орган человека.

Тут то же самое положение, что и с глазом – органом зрения. Если я с помощью глаза вижу звезды, то, само собой понятно, не могу одновременно видеть сам глаз; и наоборот, если я захочу рассмотреть глаз, хотя бы в зеркале, я вынужден буду отвести свой взор от звезд. Зрение вообще было бы невозможно, если бы вместе с объектом мне были бы видны все подробности устройства самого глаза, все те внутренние материальные условия, посредством которых осуществляется это зрение. Подобным же образом и «мозг не мог бы мыслить, если бы при процессе мышления объектами его сознания стали основания и условия мышления» – те самые материальные структуры и процессы, посредством которых мышление осуществляется в теле мозга. Как таковые они становятся объектами только для физиологии и анатомии. Мозг как орган мышления структурно и функционально приспособлен как раз к тому, чтобы осуществлять деятельность, направленную на внешние объекты, чтобы мыслить *не о себе, а о другом, о предметном*. И совершенно естественно, что «в пылу своей деятельности, направленной на свой

предмет, орган теряет себя, забывает о себе, отрицает себя»⁴. Отсюда и возникает иллюзия о полной независимости мышления от всего телесного, материального, чувственного, в том числе и от мозга.

Но понятно, что иллюзия – вовсе не довод в пользу идеализма. Само по себе, независимо от неизбежных иллюзий, мышление всегда остается материальной деятельностью материального органа, материальным процессом. «Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт... В мозговом акте, как высочайшем акте, деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы»⁵.

Таким образом, логика борьбы против дуализма и спиритуализма прямо заставляет Фейербаха высказать, по существу, диалектическое положение, признать, что живой мыслящий мозг является таким «предметом», в котором оказываются непосредственно тождественными противоположности: мышление и чувственно-предметное бытие, мыслящее и мыслимое, идеальное и реальное, духовное и материальное, субъективное и объективное. Мыслящий мозг – такой своеобразный «предмет», который в философских категориях может быть правильно выражен только через непосредственное отождествление взаимоисключающих определений, через тезис, заключающий в своем составе непосредственное единство, т.е. тождество противоположных категорий.

Правда, не справившись с диалектикой в ее общей форме, Фейербах часто колеблется, то и дело допуская такие определения, которые ему тут же приходится исправлять, дополнять и оговаривать, и в итоге его изложение становится несколько туманным и двусмысленным. Суть, однако, остается той же.

Именно потому, что мышление есть материальный процесс, материальная деятельность материального органа, направленная на материальные же объекты, продукты этой деятельности (мысли) можно соотносить, сравнивать и сопоставлять с «вещами в себе», с вещами вне мышления, что и делает каждый человек на каждом шагу без помощи опосредствующей деятельности бога или абсолютного духа. Понятия и образы существуют в том же самом пространстве

⁴ Там же. С. 516.

⁵ Там же. С. 213–214.

и в том же самом времени, что и реальные вещи. И мыслит, и чувственно воспринимает окружающий мир *один и тот же субъект*, а именно человеческий индивид, тот же самый индивид, который реально живет, существует в качестве чувственно-предметного существа. Единству (нераздельности) этого субъекта соответствует и единство (нераздельность) объекта, окружающего чувственно-предметного мира. Как мыслящий и чувственно созерцающий человек – это один и тот же человек, а не два разных существа, координирующие свои взаимоотношения с помощью бога или абсолютного духа, так и мыслимый, с одной стороны, и чувственно созерцаемый мир, с другой, – опять-таки *один и тот же* (а именно реальный) *мир*, а не два разных мира, между которыми приходилось бы искать особый переход, мост, опосредствование через божественное начало.

Именно поэтому определения мира в мышлении (логические определения) суть прямо и непосредственно определения чувственно созерцаемого мира. И нелепо задавать вопрос, в каком особом отношении система логических определений находится к чувственно данному миру, к миру в созерцании и представлении. Логическая система и есть не что иное, как выражение определенности чувственно созерцаемого мира. Мнимым, фиктивным оказывается и вопрос об отношении логики к метафизике. Нет такого *отношения*, ибо логика и метафизика суть непосредственно и прямо *одно и то же*. Универсальные определения мира в мышлении (логические определения, категории) суть не что иное, как выражение абстрактно-универсальной определенности вещей, данных в созерцании. И потому именно, что и мышление, и созерцание имеют дело с одним и тем же реальным миром.

И если под логикой разуместь не свод правил выражения мышления в речи, а науку о закономерностях развития действительного мышления, то под логическими формами как раз и следует понимать не абстрактные формы предложений и высказываний, а абстрактно-универсальные формы действительного содержания мышления, т.е. чувственно данного человеку реального мира. «Так называемые *логические* формы суждения и заключения не являются поэтому *активными* мыслительными формами, или *ut ita dicam* [так сказать] *причинными* условиями разума. Они *предполагают* метафизические понятия всеобщности, особенности, частности, целого и части, в качестве *Regula de omni* [всеобщего правила], предполагают понятия необходимости, основания и следствия; они мыслимы только по-

средством этих понятий. Следовательно, они являются производными, выведенными, а не первоначальными мыслительными формами. Только метафизические отношения суть логические отношения, только метафизика, как наука о категориях, является истинной *эзотерической логикой*. Такова глубокая мысль Гегеля. Так называемые логические формы суть только *абстрактные элементарнейшие формы речи*; но речь это не мышление, иначе величайшие болтуны должны были бы быть величайшими мыслителями»⁶.

Таким образом, Фейербах полностью соглашается с Гегелем в том, что логические формы и закономерности абсолютно тождественны метафизическим, хотя и понимает причину и основу этого обстоятельства совсем иначе, нежели идеалист Гегель. Здесь мы имеем дело с остро выраженной материалистической интерпретацией принципа тождества законов и форм мышления и бытия. С материалистической точки зрения он гласит, что *логические формы и закономерности суть не что иное, как осознанные универсальные формы и закономерности бытия*, реального, чувственно данного человеку мира.

Вот за это-то неокантианцы типа Бернштейна и называли последовательный материализм «спиритуализмом наизнанку». Между тем фейербаховская трактовка тождества мышления и бытия остается верной и бесспорной для любого материалиста, в том числе и для марксиста. Конечно, только в самой общей форме, до тех пор пока речь идет о фундаменте логики и теории познания, а не о деталях самого здания, на этом фундаменте воздвигнутого. Поскольку же у Фейербаха далее начинается специфически антропологическая конкретизация общематериалистических истин, в его изложении появляются рассуждения, явно слабые не только по сравнению с марксистско-ленинским решением вопроса, но даже и по сравнению со Спинозовской концепцией. Они-то и дали впоследствии повод вульгарным материалистам, позитивистам и даже неокантианцам усмотреть в Фейербахе своего предшественника и – пусть не до конца последовательного – единомышленника.

Несколько более подробный анализ своеобразия фейербаховского толкования тождества мышления и бытия небезынтересен по двум причинам. Во-первых, потому что это – материализм. Во-вторых, потому что это – материализм без диалектики.

⁶ Фейербах Л. Соч.: в 3 т. М.; Пг.: Госиздат, 1923. Т. 1. С. 13. Прим.

Материализм состоит в данном случае в категорическом признании того факта, что мышление есть способ деятельного существования материального тела, деятельность мыслящего тела в реальном пространстве и времени. Материализм выступает, далее, в признании тождества умопостигаемого и чувственно воспринимаемого мира. Наконец, материализм Фейербаха выражается в том, что субъектом мышления признается тот же самый человек, который живет в реальном мире, а не особое, вне мира витающее существо, созерцающее и осмысливающее мир «со стороны». Все это – аксиоматические положения материализма вообще. Следовательно, и диалектического материализма.

В чем же слабости позиции Фейербаха? В общем и целом они те же самые, что и слабости всего домарксовского материализма: прежде всего непонимание роли практической деятельности как деятельности, изменяющей природу. Ведь и Спиноза имеет в виду только движение мыслящего тела по готовым контурам природных тел и упускает из виду тот момент, который против Спинозы (а тем самым и вообще против всей им представляемой формы материализма) выставил Фихте. А именно тот факт, что человек (мыслящее тело) движется не по готовым, природой заданным формам и контурам, а активно творит новые формы, самой природе не свойственные, и движется вдоль них, преодолевая «сопротивление» внешнего мира.

«Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно... Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самоё человеческую деятельность он берет не как *предметную деятельность*»⁷.

Отсюда и получается, что человек (субъект познания) рассматривается как пассивная сторона отношения объект – субъект, как определяемый член этого взаимоотношения. Далее. Человек тут вырывается из сплетения общественных отношений и превращается в изолированного индивида. Поэтому отношение человек – окружающий мир толкуется как отношение индивид – все остальное, все то,

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.

что находится *вне индивидуального мозга* и существует *независимо от него*. А ведь вне индивида и независимо от его воли и сознания существует не только природа, но и общественно-историческая среда, мир вещей, созданных трудом человека, и система отношений человека к человеку, складывающихся в процессе труда. Иными словами, вне индивида лежит не только природа сама по себе («в себе»), но и очеловеченная, переделанная трудом природа. Для Фейербаха же окружающий мир, данный в созерцании, берется как исходный пункт, предпосылки которого не исследуются.

Поэтому, когда перед Фейербахом встает вопрос, где и как человек (мыслящее тело) находится в непосредственном единстве (контакте) с окружающим миром, он отвечает: в созерцании. В *созерцании индивида*, поскольку тут постоянно имеется в виду именно индивид. Вот где корень всех слабостей. Ибо в созерцании индивиду дан всегда продукт деятельности других индивидов, взаимодействующих между собой в процессе производства материальной жизни, те свойства и формы природы, которые уже ранее превращены в свойства и формы деятельности человека, ее предмета и продукта. «Природа как таковая», которую Фейербах хочет «созерцать», на самом-то деле лежит как раз вне поля его зрения. Ибо эта «предшествующая человеческой истории природа – не та природа, в которой живет Фейербах, не та природа, которая, кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения, ныне нигде более не существует, а следовательно, не существует также и для Фейербаха»⁸.

Отвлекается Фейербах и от реальных сложностей социальных отношений между теорией и практикой, от разделения труда, которое «отчуждает» мышление (в виде науки) от большинства индивидов и превращает его в силу, независимую от них и вне их существующую. Поэтому он и в гегелевском обоготворении мышления (т.е. науки) не видит ничего, кроме перепева религиозных иллюзий.

⁸ Там же. С. 44.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОЙ ТЕОРИИ ДИАЛЕКТИКИ

Очерк седьмой

К вопросу о диалектико-материалистической критике объективного идеализма

Чтобы преодолеть слабости, тем более пороки, той или иной философской системы, необходимо их понять. По отношению к Гегелю такого рода «понимание» и продемонстрировал Маркс. Тем самым и в вопросах логики он пошел значительно дальше как Гегеля, так и его материалистического антипода – Фейербаха.

Маркс, Энгельс и Ленин ясно показали как исторические заслуги Гегеля, так и исторически обусловленную ограниченность его научных завоеваний, четко прочертив границы, через которые гегелевская диалектика перешагнуть не смогла, те иллюзии, власть которых она одолеть не была в состоянии, несмотря на всю силу ума ее создателя. Величие Гегеля, как и его ограниченность, целиком определяется тем, что он исчерпал возможность разработки диалектики на базе идеализма, в рамках тех аксиом, которые идеализм навязывает научному мышлению. Гегель независимо от своих намерений показал, как на ладони, что идеализм приводит мышление в роковые тупики и обрекает даже диалектически просвещенную, даже до артистического уровня вышколенную в отношении диалектики мысль на безвыходное круговращение внутри себя, на бесконечную процедуру «самовыражения», «самосознания». Для Гегеля (и именно потому, что он наиболее последовательный и нелицемерный идеалист, раскрывающий тем самым тайну всякого другого, непоследовательного и незавершенного идеализма) «бытие», т.е. вне и независимо от мышления существующий мир природы и истории, неизбежно пре-

вращается лишь в повод для демонстрации логического искусства, в неисчерпаемый резервуар «примеров», подтверждающих снова и снова все одни и те же школьные схемы и категории логики. Как ядовито заметил молодой Маркс, «дело логики» загроживает от Гегеля «логику дела»^{vii}, и потому и прусский монарх, и вошь в голове этого монарха одинаково хорошо могут служить идеалисту-диалектику как «примеры», иллюстрирующие категорию «в-себе-и-для-себя сущей единичности».

И кипящий чайник, и Великая французская революция тоже превращаются таким подходом лишь в «примеры», иллюстрирующие соотношение категорий качества и количества. Но тем самым любая попавшая на глаза эмпирическая реальность, какой бы скверной и случайной она сама по себе ни была, превращается во «внешнее воплощение абсолютного разума», в одну из необходимых диалектических ступеней его саморазличения...

Глубокие пороки гегелевской диалектики прямо связаны с идеализмом, благодаря которому диалектика легко превращается в способ тонкой, логически изощренной апологетики всего существующего. Во все эти обстоятельства надлежит взглянуться попристальнее.

Гегель действительно противопоставляет человеку с его реальным мышлением безличное и безликое – «абсолютное» – мышление как некую от века существующую силу, в согласии с которой протекает акт «божественного творения мира и человека». Логика и понимается Гегелем как «абсолютная форма», по отношению к которой реальный мир и реальное человеческое мышление оказываются чем-то, по существу производным, вторичным, сотворенным.

Здесь и обнаруживается идеализм гегелевского понимания мышления, а именно специфически гегелевский объективный идеализм, превращающий мышление в некоторого нового бога, в некоторую вне человека находящуюся и над человеком господствующую сверхъестественную силу. Однако в этой специфически гегелевской иллюзии выразились вовсе не просто некритически перенятый Гегелем у религии взгляд, не простой атавизм религиозного сознания, как полагал Фейербах, а гораздо более глубокие и серьезные обстоятельства.

Дело в том, что гегелевская концепция мышления представляет собою некритическое описание того реального положения вещей, которое складывается на почве узкопрофессиональной формы раз-

деления общественного труда, а именно на почве отделения умственного труда от физического, от непосредственно-практической, чувственно-предметной деятельности, на почве превращения духовно-теоретического труда в особую профессию – в науку.

В условиях стихийно развивающегося разделения общественного труда с неизбежностью возникает то своеобразное перевертывание реальных отношений между человеческими индивидами и их собственными коллективными силами, коллективно развиваемыми способностями, т.е. всеобщими (общественными) способами деятельности, которое получило в философии наименование *отчуждения*. Здесь, в социальной действительности, а вовсе не только в фантазиях религиозных людей и философов-идеалистов всеобщие (коллективно осуществляемые) способы деятельности организуются в виде особых социальных институтов, конституируются в виде профессий, своего рода каст со своими особыми ритуалами, языком, традициями и прочими «имманентными» структурами, имеющими вполне безличный и безликий характер.

В итоге не отдельный человеческий индивид оказывается носителем, т.е. субъектом той или иной всеобщей способности (деятельной силы), а, наоборот, эта отчужденная и все более отчуждающая себя от него деятельная сила выступает как субъект, извне диктующий каждому индивиду способы и формы его жизнедеятельности. Индивид как таковой превращается тут в раба, в «говорящее орудие» отчужденных всеобщечеловеческих сил и способностей, способов деятельности, персонифицированных в виде денег, капитала и, далее, в виде государства, права, религии и т.д. и т.п.

Та же самая судьба постигает здесь и *мышление*. Оно тоже становится особой *профессией*, пожизненным уделом профессионалов ученых, профессионалов духовно-теоретического труда. *Наука и есть мышление, превращенное в известных условиях в особую профессию*. При наличии всеобщего отчуждения мышление только в сфере науки (т.е. внутри касты ученых) и достигает высоты и уровня развития, необходимых для общества в целом, и в таком виде действительно *противостоит* большинству человеческих индивидов. И не только противостоит, но и диктует им, что и как они должны с точки зрения науки делать, что и как им надлежит думать и т.д. и т.п. Ученый, профессионал теоретик вещает им ведь не от своего личного имени, а от имени Науки, от имени Понятия, от имени вполне всеобщей, коллективно-безличной силы, выступая

перед остальными людьми как ее доверенный и полномочный представитель.

На такой почве и возникают все те специфические иллюзии профессионалов духовно-теоретического труда, которые свое наиболее осознанное выражение обретают именно в философии объективного идеализма – этого самосознания отчужденного мышления.

Дальнейшее уже не представляет особых трудностей для понимания. Легко заметить, что в своей логике Гегель в схоластически замаскированной форме совершенно точно выразил фундаментальную особенность человеческой жизнедеятельности: способность человека (как существа мыслящего) смотреть на самого себя как бы «со стороны», как на нечто «другое», как на особый предмет (объект), или, иными словами, превращать *схемы своей собственной деятельности в объект ее же самой*. (Это та самая особенность человека, которую молодой Маркс – и именно в ходе критики Гегеля – обозначил следующим образом: «Животное непосредственно тождественно со своей жизнедеятельностью. Оно не отличает себя от своей жизнедеятельности. Оно есть *эта жизнедеятельность*. Человек же делает самоё свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность – сознательная. Это не есть такая определенность, с которой он непосредственно сливается воедино»¹.)

Поскольку Гегель рассматривает названную особенность человеческой жизнедеятельности исключительно *глазами логика*, постольку он и фиксирует ее лишь в той мере, в какой она уже превратилась в схему мышления, в логическую схему, в правило, в согласии с которым человек более или менее сознательно строит свои частные действия (будь то в материале языка или в любом другом материале). Вещи и положение вещей (дел), находящихся вне сознания и воли индивида («Dinge und Sache»), и фиксируются им поэтому исключительно как моменты, метаморфозы мышления (субъективной деятельности), реализованного и реализуемого в естественно-природном материале, включая сюда и органическое тело самого человека. Особенность человеческой жизнедеятельности, описанная выше словами Маркса, и выглядит в гегелевском изображении как осуществляемая человеком *схема мышления*, как логическая фигура.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 565.

Реальная картина человеческой жизнедеятельности получает здесь перевернутое, с ног на голову поставленное изображение. В действительности человек мыслит потому, что такова его реальная жизнедеятельность. Гегель же говорит наоборот: реальная человеческая жизнедеятельность такова потому, что человек мыслит в согласии с определенной схемой. Естественно, что все определения человеческой жизнедеятельности, а через нее и положения вещей вне головы человека фиксируются здесь лишь постольку, поскольку они «положены мышлением», выступают *как результат* мышления.

Естественно, ибо логика, специально исследующего мышление, интересует уже не вещь (или положение вещей) как таковая, как до, вне и независимо от человека с его деятельностью существующая реальность (последнюю рассматривает вовсе не он, логик, а физик или биолог, экономист или астроном), а вещь, как и какой она выглядит *в глазах науки*, т.е. в результате деятельности мыслящего существа, субъекта, в качестве *продукта* мышления, понимаемого как деятельность, специфическим продуктом которой и является *понятие*.

Так что Гегель «виновен» в том, что он остается «чистым» логиком и там, где точка зрения логики уже недостаточна. Эта своеобразная профессиональная слепота *логики* обнаруживает себя прежде всего в том, что практика, т.е. реальная чувственно-предметная деятельность человека, рассматривается им только как критерий истины, только как проверочная инстанция для мышления, для свершившейся до нее и независимо от нее духовно-теоретической работы, а еще точнее – для ее результатов.

Практика поэтому и понимается здесь абстрактно, освещается лишь с той стороны, лишь в тех характеристиках, которыми она и в самом деле обязана мышлению, так как представляет собой акт реализации некоторого замысла, плана, идеи, понятия, той или иной заранее разработанной цели, и совершенно не анализируется как таковая в ее собственной, ни от какого мышления не зависящей детерминации. Соответственно и все результаты практической деятельности людей – вещи, созданные трудом человека, и исторические события с их последствиями – также принимаются в расчет лишь постольку, поскольку в них опредмечены те или иные мысли. В понимании исторического процесса в целом такая точка зрения представляет собою, само собой понятно, чистейший («абсолютный») идеализм. Однако по отношению к логике, к науке о мышлении, она не только оправдана, но является единственно резонной.

В самом деле, можно ли упрекать *логику* за то, что он строжайшим образом абстрагируется от всего того, что не имеет отношения к предмету его специального исследования, и любой факт принимает во внимание лишь постольку, поскольку тот может быть понят как следствие, как форма обнаружения *его предмета*, предмета *его науки* – мышления? Упрекать *логику-профессионала* в том, что «дело логики» занимает его больше, чем «*логика дела*» (т.е. логика любой другой конкретной области человеческой деятельности), столь же нелепо, сколь нелепо корить химика за излишнее внимание к «делу химии»... Совсем другой смысл кроется в известных словах Маркса, сказанных по адресу Гегеля.

Беда узкого профессионала заключается вовсе не в строгом ограничении мышления рамками предмета данной науки, а в его неспособности ясно видеть связанные с этой ограниченностью взгляда на вещи границы компетенции собственной науки.

То же самое относится и к Гегелю, типичному профессионалу логику. В качестве *логики* он прав, когда рассматривает и высказывание, и дело исключительно с точки зрения обнаруживающихся в них абстрактных схем мышления, когда логика любого дела интересуется его лишь постольку, поскольку в нем обнаруживает себя деятельность мышления вообще. Мистицизм гегелевской логики и одновременно та ее коварная особенность, которую Маркс назвал «некритическим позитивизмом», начинаются там, где специальная точка зрения *логики ex professo* (по профессии) принимается и выдается за ту *единственно научную* точку зрения, с высоты которой только якобы и раскрывается «последняя», самая глубокая, самая сокровенная и самая важная истина, доступная вообще человеку и человечеству...

Как логик Гегель вполне прав, рассматривая любое явление в развитии человеческой культуры как акт обнаружения силы мышления. Но стоит добавить к этому (в логике допустимому и естественному) взгляду немного, а именно, что в специально-логических абстракциях как раз и выражена *суть самих по себе явлений*, из коих абстракции извлечены, как истина сразу же превращается в ложь. В такую же ложь, в какую тотчас же превратились бы совершенно точные результаты химического исследования состава красок, которыми написана «Сикстинская мадонна», как только в этих результатах химик усмотрел бы единственно научное понимание уникального «синтеза», созданного кистью Рафаэля.

То же и тут. Абстракции, совершенно точно выражающие (описывающие) формы и схемы протекания мышления во всех формах его конкретного осуществления, непосредственно и прямо выдаются за схемы процесса, *созидающего* все многообразие человеческой культуры, в составе которой они и были обнаружены. Вся мистика гегелевской концепции мышления сосредоточивается в результате в одном-единственном пункте. Рассматривая все многообразие форм человеческой культуры как результат обнаружения действующей в человеке способности мыслить, он утрачивает всякую возможность понять, а откуда же вообще взялась в человеке эта уникальная способность с ее схемами и правилами? Возводя мышление в ранг божественной силы и энергии, изнутри побуждающей человека к историческому творчеству, Гегель просто-напросто выдает отсутствие ответа на этот резонный вопрос за единственно возможный на него ответ.

Для Гегеля чувственно-предметная деятельность миллионов людей, создающих своим трудом то тело культуры, самосознанием которого является научное мышление, остается вне поля зрения, кажется «предысторией» мышления. Поэтому внешний мир выглядит как «сырье» для производства понятия, как внешний материал, который должно обработать посредством наличных понятий, чтобы они были конкретизированы.

Мышление, таким образом, превращается в единственно активную и творящую «силу», а внешний мир – в поле ее применения. Естественно, что если чувственно-предметная деятельность (практика) общественного человека изображена как следствие, как *внешнее воплощение идей*, планов и понятий, разработанных мышлением (т.е. лицами, занятыми умственным трудом), то ответ на вопрос, а откуда же берется мышление в голове теоретиков, как оно возникает, становится принципиально неразрешимым.

Оно *есть*, отвечает Гегель, и спрашивать о его *возникновении* из чего-то другого – значит задаваться праздным вопросом. Оно *есть*, оно *действует* в человеке и постепенно приходит к осознанию своих собственных действий, их схем и законов. Логика и есть самосознание этого ниоткуда и никогда не возникавшего «творческого начала», этой «бесконечной творческой мощи», этой «абсолютной формы». В человеке сия «творческая сила» лишь обнаруживает, опредмечивает, отчуждает себя, чтобы затем – в логике – познать самое себя как таковую, как всеобщую творческую силу.

Вот и весь секрет гегелевского объективного идеализма. Объективный идеализм в логике, следовательно, означает отсутствие какого бы то ни было ответа на вопрос, откуда возникает мышление. В виде логики, определяемой как система вечных и абсолютных схем всякой творческой деятельности, Гегель и обожествляет реальное человеческое мышление, его логические формы и закономерности.

В этом – одновременно и сила, и слабость его концепции мышления и логики. Сила – в том, что обожествляет он (т.е. фиксирует как от века и навек данные, как абсолютные) все же вполне *реальные*, вскрытые им в ходе изучения человеческой духовной и материальной культуры, *логические формы и законы человеческого мышления*. Слабость – в том, что логические формы и законы человеческого мышления он все-таки *обожествляет*, т.е. объявляет абсолютными, даже не разрешая ставить вопроса об их *возникновении*.

Дело в том, что идеализм, т.е. представление о мышлении как о всеобщей способности, которая лишь *«пробуждается»* в человеке к самосознанию, а не *возникает* в точном и строгом смысле на почве определенных, вне и независимо от него складывающихся условий, приводит к ряду абсолютно неразрешимых проблем и внутри самой логики.

Делая колоссальный шаг вперед в понимании логических форм мышления, Гегель останавливается на полпути и даже возвращается назад, как только перед ним встает вопрос о взаимоотношении чувственно воспринимаемых форм воплощения деятельности духа (мышления), в которых дух становится для самого себя предметом рассмотрения. Так, Гегель отказывается признать слово (речь, язык) единственной формой *«наличного бытия духа»*, внешнего обнаружения творческой силы мышления. И тем не менее продолжает считать его преимущественной, наиболее адекватной формой, в виде которой мышление противопоставляет себя самому себе.

«В начале было Слово» – в применении к человеческому мышлению (мыслящему духу человека) Гегель сохраняет библейское положение нетронутым, принимая его как нечто самоочевидное и делая его основоположением (аксиомой) всей дальнейшей конструкции, точнее, реконструкции развития мыслящего духа к самосознанию.

Мыслящий дух человека пробуждается впервые (т.е. противопоставляет себя всему остальному) именно *в слове*, через слово, как способность *«наименовывания»*, а потому и оформляется прежде всего как *«царство имен»^{viii}*, названий. *Слово* и выступает как первая – и по су-

шеству и по времени – «предметная действительность мысли», как исходная и *непосредственная* форма «бытия духа для себя самого».

Наглядно это выглядит так: один «конечный дух» (мышление индивида) в слове и через слово делает себя предметом для другого такого же «конечного духа». Возникнув из «духа» как определенным образом артикулированный звук, слово, будучи услышанным, опять превращается в «дух», в состояние мыслящего духа другого человека. Колебания воздушной среды (слышимое слово) и оказываются лишь чистым *посредником* между двумя состояниями духа, способом отношения духа к духу, или, выражаясь гегелевским языком, *духа к самому себе*.

Слово (речь) выступает здесь как первое орудие внешнего воплощения мышления, которое мыслящий дух создает «из себя», чтобы для самого себя (в образе другого мыслящего духа) стать предметом. Реальное же орудие труда – каменный топор или зубило, скребок или соха – начинает выглядеть как второе и вторичное – производное – орудие того же самого процесса опредмечивания, как чувственно-предметная *метаморфоза мышления*.

Таким образом, в слове Гегель видит ту форму наличного бытия мыслящего духа, в которой тот выявляет свою творчески созидующую силу (способность) раньше всего, до и независимо от реального формирования природы трудом. Последний лишь реализует то, что мыслящий дух открыл в самом себе в ходе *проговаривания*, в ходе диалога себя с самим собой. Но при таком освещении *диалог* оказывается лишь *монологом* мыслящего духа, лишь способом его «манifestации».

В «Феноменологии духа» вся история и начинается поэтому с анализа противоречия, возникающего между мышлением, поскольку последнее *выразило себя в словах* «здесь» и «теперь», и всем остальным, *еще не выраженным в словах* его же содержанием. «Наука логики» тоже предполагает эту схему, содержит в своем начале ту же самую, только неявно выраженную предпосылку. Предполагается и тут мышление, осознавшее и осознающее себя прежде всего в слове и через слово. Не случайно и завершение всей «феноменологической» и «логической» истории мыслящего духа состоит в возвращении к исходному пункту: своего абсолютно точного и незамутненного изображения мыслящий дух достигает, естественно, в печатном слове – в трактате по логике, в «Науке логики»...

Потому Гегель и утверждает в логике: «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке. В наше время мы должны неустанно напоминать, что человек отличается от

животного именно тем, что он мыслит. Во все, что для него (человека) становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проники язык, а все то, что человек превращает в язык и выражает в языке, содержит в себе, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию².

Здесь – самый глубокий корень гегелевского идеализма. Этим ходом мышление как деятельность, осуществляющаяся в голове именно в виде внутренней речи, и превращается в исходную точку для понимания всех феноменов культуры, как духовной, так и материальной, в том числе всех исторических событий, социально-экономических и политических структур и пр. и пр. Тогда весь мир продуктов человеческого труда, вся история и начинает толковаться как процесс, вытекающий «из головы», «из силы мышления». Вся грандиозная концепция истории отчуждения (опредмечивания) творческой энергии мышления и обратного присвоения ею плодов своего труда (распредмечивания), начинающаяся со слова и в слове же замыкающая свои циклы, как раз и есть та история, схема которой изображена в «Науке логики».

Разгадка гегелевской концепции не так уж сложна. Основанием всей сложной схемы служит старинное представление, согласно которому человек *сначала думает*, а затем уже реально *действует*. Отсюда и схема: слово – дело – вещь (созданная делом) – снова слово (на этот раз словесно фиксированный отчет о содеянном). А далее – новый цикл по той же самой схеме, но на новой основе, благодаря чему все движение имеет форму не круга, а спирали, «круга кругов», каждый из которых, однако, и начинается, и заканчивается в одной и той же точке – в слове.

«Рациональное зерно» и одновременно мистифицирующий момент описанной схемы легче всего рассмотреть сквозь аналогию (хотя это и больше, чем просто аналогия) с теми метаморфозами, которые политэкономия выявила в анализе товарно-денежного обращения. Подобно тому как накопленный труд, зафиксированный в машинах, в средствах и продуктах труда, выступает здесь в образе *капитала*, в образе «самовозрастающей стоимости», сознательным «душеприказчиком» которой выступает отдельный капиталист, так и научное знание, т.е. *накопленный духовный труд* общества, выступает в образе Науки – такой же безличной и безликой анонимной силы. Отдельный же теоретик-профессионал функционирует как

² Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 6–7.

представитель «саморазвивающейся силы знания». Его социальная функция сводится к тому, чтобы быть единичным воплощением *всеобщего* духовного богатства, накопленного за столетия и тысячелетия духовного труда. Он выступает как одушевленное орудие процесса, совершающегося независимо от его единичного сознания и его единичной воли, – процесса приращения знания. Мыслит тут не он как таковой – «мыслит» Знание, вселившееся в его индивидуальную голову в процессе образования. Не он владеет понятием, а, скорее, Понятие владеет им, диктуя ему, куда он должен обращать свое исследовательское внимание, свою личную энергию, диктуя ему и способы, и формы его собственной деятельности в качестве теоретика.

Налицо то же самое *перевертывание*, что и в сфере материального производства, основанного на меновой стоимости, та же самая реальная мистификация отношений между всеобщим и единичным, при которой не абстрактно-всеобщее является стороной, свойством чувственно-конкретного (в данном случае живого человека), а, как раз наоборот, чувственно-конкретный, единичный человек оказывается лишь абстрактно-односторонним «воплощением» всеобщего (в данном случае Знания, Понятия, Науки). Здесь имеет место не просто аналогия с тем, что происходит в мире отношений, основанных на стоимости, а тот же самый социальный процесс, только в сфере духовного, а не материального производства. «Это *извращение*, в силу которого чувственно-конкретное получает значение всего лишь формы проявления абстрактно-всеобщего, вместо того чтобы абстрактно-всеобщему быть свойством конкретного, характеризует выражение стоимости. Оно вместе с тем делает понимание его затруднительным. Когда я говорю: и римское право, и германское право есть право, то это совершенно понятно. Если же я скажу: *право* [*das Recht*], этот абстракт, *осуществляет себя* в римском праве и в германском праве, в этих конкретных правах, то связь [между абстрактным и конкретным] становится мистической»^{3,ix}.

Так что гегелевский идеализм – меньше всего плод религиозной фантазии, религиозно ориентированного воображения. Он всего-навсего совершенно некритическое описание того реального положения вещей, на почве которого реально действует (мыслит) профессионал теоретик, узкий специалист духовного труда. Формы гегелевской философии и есть те практически неизбежные (и даже практически полезные) иллюзии, которые он неизбежно создает

³ Маркс К. Форма стоимости // Вопросы философии. 1967. № 9. С. 44.

в своем собственном труде, иллюзии, которые питаются объективным положением этого труда в обществе, отражая это положение. Именно знание, доставшееся ему в ходе образования сразу же в форме понятий, т.е. в форме словесно-знакового выражения, является для него и началом (исходным пунктом) его специфической деятельности, и концом, специфической ее целью, подлинной «энтелехией».

Но использованная нами аналогия позволяет понять и еще одно обстоятельство: сам механизм описанного выше «переворачивания». Схема товарно-денежного обращения выражается, как известно, в формуле $T - D - T$. Товар (T) выступает тут и как начало, и как конец цикла, а деньги (D) – как *посредующее звено* его, как «метаморфоза товара». Но в определенной точке бесконечно замыкающегося на себе циклического движения $T - D - T - D - T - D \dots$ и т.д. деньги перестают быть просто «посредником» – средством обращения товарных масс и обнаруживают вдруг загадочную способность к «самовозрастанию». Схематически, в формуле, этот феномен точнейшим образом выражается так: $D - T - D'$. Товару же, *подлинному исходному пункту* всего процесса в целом, достается прежняя роль денег, роль *посредника и средства* мимолетной *метаморфозы денег*, в которую они воплощаются, чтобы совершить акт «самовозрастания». Деньги, обретшие столь таинственное свойство, и есть капитал, и в образе последнего стоимость получает «магическую способность творить стоимость в силу того, что сама она есть стоимость»; «она внезапно выступает как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы»⁴. В формуле $D - T - D'$ стоимость предстает как «автоматически действующий субъект», как «субстанция-субъект» всего постоянно возвращающегося в свою исходную точку циклического движения; «стоимость становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором она, постоянно меняя денежную форму на товарную и обратно, сама изменяет свою величину, отталкивает себя как прибавочную стоимость от себя самой как первоначальной стоимости, самовозрастает»⁵, и это происходит «на самом деле».

В «Науке логики» Гегель зафиксировал абсолютно ту же ситуацию, только не в отношении стоимости, а в отношении знания (понятия, истины). Фактически он имеет дело с процессом накопления

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 165.

⁵ Там же.

знания, ибо понятие и есть *накопленное знание*, так сказать, «постоянный капитал» мышления, который в науке всегда выступает в форме слова. А отсюда и представление о знании, совершенно аналогичное представлению о *стоимости*, как о «самовозрастающей субстанции», как о «субстанции-субъекте».

Так что мы имеем дело вовсе не с горячным бредом и выдуманной идеалиста. Это просто такое же некритическое описание реального процесса производства и накопления знания, каким является и политико-экономическая теория, бравшая за исходный пункт своего объяснения точно зафиксированный, но теоретически не понятый ею факт. Тот факт, что деньги, выступая как форма движения капитала, как исходный пункт и цель всего циклически возвращающегося к «самому себе» процесса, обнаруживают мистически-загадочную способность самовозрастания, саморазвития. Факт, оставленный без объяснения, и становится мистически-загадочным. Ему приписывается свойство, которое на самом-то деле принадлежит совсем другому процессу, который *выражается* («отражает себя») в его форме.

Маркс, раскрывая в «Капитале» тайну «самовозрастания стоимости» – тайну производства и накопления прибавочной стоимости не по случайной прихоти, а намеренно и сознательно, использует всю приведенную выше терминологию гегелевской логики, гегелевской концепции мышления. Дело в том, что идеалистическая иллюзия, создаваемая Гегелем-логиком, имеет ту же самую природу, что и практически необходимые («практически истинные») иллюзии, в сфере которых вращается сознание человека, насильно втянутого в непонятный для него, независимо от его сознания и воли совершающийся процесс производства и накопления прибавочной стоимости. Логическая и социально-историческая схема возникновения этих иллюзий объективно и субъективно одна и та же.

Для капиталиста определенная сумма денег (определенная стоимость, *непрерывно выраженная в денежной форме*) является исходным пунктом всей его дальнейшей деятельности в качестве капиталиста, а потому и *формальной целью* его специфической деятельности. Откуда и как возникает первоначально эта денежная сумма вместе с ее магическими свойствами, его специально интересоваться не может.

То же самое происходит и с профессионалом теоретиком, с человеком, представляющим собою «персонифицированное» знание, науку, понятие. Для него знание, накопленное человечеством и притом зафиксированное в словесно-знаковой форме, выступает одновременно и как *исходный пункт*, и как *цель* его специальной работы.

Его личное участие в процессе производства и накопления знания и заключается в том, чтобы приплюсовать к исходному понятию (к полученному им в ходе образования знанию) новые определения. Практика же – вне и независимо от него совершающийся процесс созидания вещей и сами вещи – его интересует главным образом как процесс овеществления и проверки теоретических выкладок, как процесс воплощения понятия, как фаза логического процесса. На практику теоретик неизбежно смотрит так, как смотрит драматург на спектакль, поставленный по его пьесе: его интересует, естественно, вопрос, насколько точно и полно воплощен его замысел, его идея, и какие уточнения он должен внести в свой текст, чтобы на сцене этот замысел получил еще более адекватное воплощение...

Естественно, что с такой точки зрения понятие и начинает казаться «саморазвивающейся субстанцией», «автоматически действующим субъектом», «субъектом-субстанцией всех своих изменений», всех своих «метаморфоз».

Отсюда, из реальной формы жизнедеятельности профессионала теоретика, и растут все те практически необходимые иллюзии насчет мышления и понятия, систематическое выражение которых представляет собой гегелевская «Наука логики». Гегелевская логика обрисовывает ту систему объективных форм мысли, в рамках которых вращается процесс *расширенного воспроизводства понятия*, который в его развитых формах никогда не начинается «с самого начала», а совершается как *совершенствование уже наличных* понятий, как преобразование *уже накопленного* теоретического знания, как его «приращение». Понятие здесь всегда уже *предполагается* в виде некоего плацдарма новых завоеваний, поскольку речь идет о *расширении* сферы познано-го, а исходные понятия тут играют активнейшую роль.

Если фиксировать отдельные формы проявления, которые расширяющееся, возрастающее знание попеременно принимает в своем жизненном кругообороте, то получаются такие определения: наука (накопленное знание) есть слова («язык науки»); наука есть вещи, созданные на основе знания, – опредмеченная сила знания. Знание становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором оно, постоянно меняя словесную форму на предметно-вещественную, изменяет свою величину, свои масштабы, отталкивает себя как прибавленное знание от себя самого как исходного знания, «саморазвивается». Ибо движение, в котором оно присоединяет к себе новое знание, есть его собственное движение, следовательно, его возрастание есть *самовозрастание*, самоуглубление, саморазвитие. Оно

получило магическую способность творить знание в силу того, что само оно есть знание...

Поэтому тут совершенно так же, как в случае производства и накопления прибавочной стоимости, *логические формы* (реальные формы производства знания) начинают выглядеть как формы «саморазвития» знания. Тем самым они и *мистифицируются*. И состоит эта мистификация «всего-навсего» в том, что схема, совершенно точно выражающая моменты деятельности профессионала теоретика, принимается и выдается за схему развития знания вообще.

Абсолютно та же мистификация, что и в политэкономии, анализируя которую, Маркс подчеркивал, что его исследование начинается не с анализа стоимости, а с анализа товара.

С логической точки зрения это принципиально важно, ибо именно анализ товара разоблачает тайну рождения, возникновения стоимости, а затем и тайну ее проявления в деньгах, в денежной форме. В противном случае тайна рождения стоимости принципиально неразрешима.

Совершенно то же самое происходит с понятием мышления в гегелевской схеме. Гегель фиксирует те моменты, которые действительно пробегает процесс мышления в его развитой форме, в форме науки, как особой (обособившейся) сферы разделения общественного труда, и формула, которая совершенно точно отражает тут поверхность процесса, выглядит так: слово – дело – слово (С – Д – С), где под «словом» понимается словесно зафиксированное знание, знание в его всеобщей форме, в форме «языка науки», в виде формул, схем, символов всякого рода моделей, чертежей и т.д. и т.п.

Действительно критическое преодоление гегелевской логики, бережно сохранившее все ее положительные результаты и очистившее их от мистики преклонения перед «чистым мышлением», перед «божественным понятием», оказалось под силу лишь Марксу и Энгельсу. Ни одна другая философская система после Гегеля справиться с нею «оружием критики» так и не смогла, так как ни одна из них не заняла позиции революционно-критического отношения к тем объективным условиям, которые питают иллюзии идеализма, т.е. к ситуации отчуждения реальных деятельных способностей человека от большинства индивидов, ситуации, внутри которой все всеобщие (общественные) силы, т.е. деятельные способности общественного человека, выступают как силы, независимые от большинства индивидов, как силы, господствующие над ними, как внешняя необходимость, как силы, монополизированные более или менее узкими группами, слоями и классами общества.

Едиственный путь к действительному критическому преодолению гегелевской концепции мышления лежал только через революционно-критическое отношение к миру отчуждения, т.е. к миру товарно-капиталистических отношений. Только на этом пути объективно-идеалистические иллюзии гегелевской концепции могли быть действительно *объяснены*, а не просто обруганы «мистическим вздором», «атавизмом теологии» и прочими обидными, но ровно ничего не объясняющими эпитетами.

Очерк восьмой

Материалистическое понимание мышления как предмета логики

После того, что сделал Гегель, двигаться вперед можно было только в одном-единственном направлении – по пути к материализму, к ясному пониманию того факта, что все диалектические схемы и категории, выявленные в мышлении Гегелем, представляют собою отраженные коллективным сознанием человечества универсальные формы и законы развития внешнего, вне и независимо от мышления существующего реального мира. К материалистическому переосмыслению гегелевской диалектики и приступили уже в начале 40-х годов прошлого столетия Маркс и Энгельс, а материалистически переосмысленная диалектика выполнила для них роль логики развития материалистического мироздания.

Указанное движение выглядело как прямое продолжение рассуждений Фейербаха. И если выразить его в терминах фейербаховской философии, то оно выглядит примерно так. Мыслят не Я, не Разум. Но мыслит также и не мозг. *Мыслит человек* с помощью мозга, притом в единстве с природой и контакте с нею. Изъятый из такого единства, он уже не мыслит. Здесь Фейербах и останавливается.

Но мыслит также и не человек в непосредственном единстве с природой, продолжает К. Маркс. Мыслит лишь человек, находящийся в единстве с обществом, с производящим свою материальную и духовную жизнь общественно-историческим коллективом. Человек, изъятый из сплетения общественных отношений, внутри и посредством которых он осуществляет свой человеческий контакт

с природой (т.е. находится в человеческом единстве с ней), мыслит так же мало, как и мозг, изъятый из тела человека.

Так, и именно на пути развития логики, во весь рост встает проблема природы человеческого мышления, проблема *идеального*.

Идеальное – субъективный образ объективной реальности, т.е. отражение внешнего мира в формах деятельности человека, в формах его сознания и воли. Идеальное есть не индивидуально-психологический, тем более не физиологический факт, а факт общественно-исторический, продукт и форма духовного производства. Оно существует в многообразных формах общественного сознания и воли человека как субъекта общественного производства материальной и духовной жизни. По характеристике Маркса, «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»¹.

Все многообразные формы решения проблемы идеального в истории философии тяготеют к двум полюсам – к материалистическому и идеалистическому. Домарксистский материализм, справедливо отвергая спиритуалистические и дуалистические представления об идеальном как об особой субстанции, противостоящей материальному миру, рассматривал идеальное как образ, как отражение одного материального тела в другом материальном теле, т.е. как атрибут, функцию особым образом организованной материи. Это общематериалистическое понимание природы идеального, составляющее существо линии Демокрита – Спинозы – Дидро – Фейербаха, независимое от вариантов его конкретизации у отдельных материалистов, послужило отправной точкой и для марксистско-ленинского решения проблемы.

Слабые стороны домарксистского материализма, выступавшие у французских материалистов (особенно у Кабаниса, Ламетри) и позже у Фейербаха в виде тенденции и принявшие в середине XIX века самостоятельный образ так называемого вульгарного материализма (Бюхнер, Фогт, Молешотт и другие), были связаны с неисторическим, антропологически-натуралистическим пониманием природы человека и вели к сближению и в конечном счете к прямому отождествлению идеального с материальными нервно-физиологическими структурами мозга и их отправлениями. Старый материализм исходил из понимания человека как части природы, но, не доводя материализм до истории, не мог понять человека со всеми его

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 21.

особенностями как продукт труда, преобразующего как внешний мир, так и самого человека. Идеальное в силу этого и не могло быть понято как результат и деятельная функция трудовой, чувственно-предметной деятельности общественного человека, как образ внешнего мира, возникающий в мыслящем теле не в виде результата пассивного созерцания, а как продукт и форма активного преобразования природы трудом поколений, сменяющих друг друга в ходе исторического развития. Поэтому главное преобразование, которое Маркс и Энгельс внесли в материалистическое понимание природы идеального, касалось прежде всего активной стороны отношений мыслящего человека к природе, т.е. того аспекта, который развивался преимущественно, по выражению Ленина, «умным» идеализмом – линией Платона – Фихте – Гегеля и был абстрактно-односторонне, идеалистически выпячен ими.

Основной факт, на почве которого выросли классические системы объективного идеализма, – это независимость совокупной общественной культуры и форм ее организации от отдельного человека, и более широко – вообще превращение всеобщих продуктов общественного производства (как материального, так и духовного) в особую, противостоящую индивидам социальную силу, господствующую над их волей и сознанием. Именно по той причине, что «сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно», она и противостоит, а потому и «представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, – напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение»². Непосредственно власть общественного целого над индивидом обнаруживается и выступает в виде государства, политического строя общества, в виде системы моральных, нравственных и правовых ограничений, норм общественного поведения и, далее, эстетических, логических и прочих нормативов и критериев. С требованиями и ограничениями, в них выраженными и общественно санкционируемыми, индивид с детства вынужден считаться гораздо более осмыслительно, чем с непосредственно воспринимаемым внешним обликом единичных вещей и ситуаций или органически врожденными

² Там же. Т. 3. С. 33.

желаниями, влечениями и потребностями своего тела. Общественное целое и мистифицируется в «основоположениях» объективного идеализма.

Обнажая земную основу идеалистических иллюзий, Маркс и Энгельс писали: «Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде “субстанции” и в виде “сущности человека”, что они обожествляли и с чем боролись...»³

Между тем все без исключения общие образы рождаются не из всеобщих схем работы мышления и возникают вовсе не в акте пассивного созерцания нетронутой человеком природы, а формируются в процессе практически-предметного ее преобразования человеком, обществом. Они возникают и функционируют как формы *общественно-человеческой детерминации целенаправленной воли отдельного лица*, т.е. как формы активной деятельности. Причем общие образы откristаллизовываются в составе духовной культуры совершенно непреднамеренно и независимо от воли и сознания отдельных людей, хотя и посредством их деятельности. В созерцании же они выступают именно как формы вещей, созданных человеческой деятельностью, или как «печати», наложенные на естественно-природный материал активной деятельностью человека, как отчужденные во внешнем веществе формы целенаправленной воли.

С природой как таковой люди вообще имеют дело лишь в той мере, в какой она так или иначе вовлечена в процесс общественного труда, превращена в материал, в средство, в условие активной человеческой деятельности. Даже звездное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека лишь там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве, в «орудие» жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в «орган» его тела, в его естественные часы, компас и календарь. Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращен в строительный материал «неорганического тела человека», «предметного тела» цивилизации, и потому всеобщие формы «вещей в себе» выступают для человека

³ Там же. С. 37.

непосредственно как активные формы функционирования его «неорганического тела».

Идеальное непосредственно существует только как форма (способ, образ) *деятельности* общественного человека (т.е. вполне предметного, материального существа), направленной на внешний мир. Поэтому если говорить о материальной системе, функцией и способом существования которой выступает идеальное, то такой системой является только общественный человек в единстве с тем предметным миром, посредством которого он осуществляет свою специфически человеческую жизнедеятельность. Идеальное ни в коем случае не сводимо к состоянию той материи, которая находится под черепной крышкой индивида, т.е. мозга. Оно есть особая *функция человека как субъекта общественно-трудовой деятельности*, совершающейся в формах, созданных предшествующим развитием.

Между созерцающим и мыслящим человеком и природой самой по себе существует очень важное опосредствующее звено, через которое природа превращается в мысль, а мысль – в тело природы. Это – практика, труд, производство. Именно производство (в самом широком смысле слова) превращает предмет природы в предмет созерцания и мышления. «Даже предметы простейшей “чувственной достоверности” даны ему (человеку. – Э. И.) только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям»⁴.

Поэтому-то, говорит Маркс, Фейербах и остается на точке зрения *созерцания* природы и «никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной *деятельности* составляющих его индивидов»⁵, не видит, что предмет его созерцания есть продукт совокупного человеческого труда. И чтобы выделить образ природы самой по себе, надо затратить несколько больше труда и усилий, чем простые усилия «незаинтересованного», эстетически развитого созерцания.

В непосредственном же созерцании объективные черты «природы в себе» переплетены с теми чертами и формами, которые наложены на нее преобразующей деятельностью человека. И более того, все чисто объективные характеристики природного материала даны созерцанию сквозь тот образ, который природный материал приобрел в ходе и в результате субъективной деятельности общественного

⁴ Там же. С. 42.

⁵ Там же. С. 44.

человека. Созерцание непосредственно имеет дело не с объектом, а с предметной деятельностью, его преобразующей, и с результатами этой субъективной (практической) деятельности.

Поэтому-то чисто объективная картина природы человеку раскрывается не в созерцании, а только через деятельность и в деятельности общественно производящего свою жизнь человека, общества. Мышление, задавшееся целью нарисовать образ природы самой по себе, должно это обстоятельство полностью учитывать.

Ибо та же самая деятельность, которая преобразует (изменяет, а иногда и искажает) «подлинный образ» природы, только и может показать, каков он до и без «субъективных искажений». Следовательно, только практика способна разрешить вопрос, какие черты предмета, данного в созерцании, принадлежат самому предмету природы, а какие привнесены преобразующей деятельностью человека, т.е. субъектом.

Поэтому «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления, – записал К. Маркс во втором тезисе о Фейербахе. – Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»⁶.

Здесь и заключается решение многих трудностей, стоявших и стоящих перед философией.

Анализируя вопрос об отношении производства к потреблению, т.е. политико-экономическую, а отнюдь не психологическую проблему, Маркс сформулировал ее так: «И если ясно, что производство доставляет потреблению предмет в его внешней форме, то столь же ясно, что потребление *полагает* предмет производства *идеально*, как внутренний образ, как потребность, как влечение и как цель»⁷. Но потребление, как показывает Маркс, есть лишь внутренний момент производства, или само производство, поскольку оно создает не только внешний предмет, но и субъекта, способного производить и воспроизводить этот предмет, а затем потреблять его соответствующим образом. Иными словами, производство создает саму форму активной деятельности человека, или способность создавать предмет определенной формы и использовать его по его назначе-

⁶ Там же. С. 1–2.

⁷ Там же. Т. 46, ч. I. С. 28.

нию, т.е. по роли и функции в общественном организме. В виде активной, деятельной способности человека как агента общественного производства предмет как продукт производства существует идеально, т.е. как внутренний образ, как потребность, как побуждение и цель человеческой деятельности.

Идеальное есть поэтому не что иное, как форма вещи, но вне вещи, а именно в человеке, в форме его активной деятельности существующая, *общественно определенная форма активности человеческого существа*. В природе самой по себе, в том числе в природе человека, как биологического существа, идеального нет. По отношению к естественно-природной организации человеческого тела оно имеет такой же внешний характер, как и по отношению к тому материалу, в котором оно реализуется, опредмечивается в виде чувственно воспринимаемой вещи. Так, форма кувшина, возникающего под руками гончара, не заключалась заранее ни в куске глины, ни в прирожденной анатомо-физиологической организации тела индивидуума, действующего в качестве гончара. Лишь поскольку человек тренирует органы своего тела на предметах, создаваемых человеком для человека, он только и становится носителем активных форм общественно-человеческой деятельности, создающей соответствующие предметы.

Ясно, что идеальное, т.е. активная общественно-человеческая форма деятельности, непосредственно воплощено, или, как теперь любят говорить, «закодировано», в виде нервно-мозговых структур коры мозга, т.е. вполне материально. Но *материальное* бытие идеального не есть само идеальное, а только *форма его выражения в органическом теле индивида*. Идеальное само по себе – это общественно определенная форма жизнедеятельности человека, соответствующая форме ее предмета и продукта. Пытаться объяснять идеальное из анатомо-физиологических свойств тела мозга – такая же нелепая затея, как и попытка объяснять денежную форму продукта труда из физико-химических особенностей золота. Материализм в данном случае заключается вовсе не в том, чтобы отождествить идеальное с теми материальными процессами, которые происходят в голове. Материализм здесь выражается в том, чтобы понять, что идеальное как общественно определенная форма деятельности человека, создающей предмет той или иной формы, рождается и существует не в голове, а с помощью головы в реальной предметной деятельности человека как действительного агента общественного производства.

Поэтому и научные определения идеального получаются на пути материалистического анализа «анатомии и физиологии» общественного производства материальной и духовной жизни общества и ни в коем случае не анатомии и физиологии мозга как органа тела индивида. Именно мир продуктов человеческого труда в постоянно возобновляющемся акте его воспроизводства есть, как говорил Маркс, «чувственно представшая перед нами человеческая психология»; та психологическая теория, для которой эта «раскрытая книга» человеческой психологии неизвестна, не может быть настоящей наукой⁸. Когда Маркс определяет идеальное как «материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней», он отнюдь не понимает эту «голову» натуралистически, естественнонаучно. Здесь имеется в виду общественно развитая голова человека, все формы деятельности которой, начиная с форм языка, его словарного запаса и синтаксического строя и кончая логическими категориями, суть продукты и формы общественного развития. Только будучи выражено в этих формах, внешнее, материальное превращается в общественный факт, в достояние общественного человека, т.е. в идеальное.

Непосредственно преобразование материального в идеальное состоит в том, что внешний факт выражается в языке – в «непосредственной действительности мысли» (Маркс). Но язык сам по себе есть столь же мало идеальное, как и нервно-физиологическая структура мозга. Он лишь *форма выражения* идеального, его вещественно-предметное бытие. Поэтому неопозитивизм (Витгенштейн, Карнап и им подобные), отождествляющий мышление (т.е. идеальное) с языком, с системой терминов и высказываний, совершает ту же самую натуралистическую ошибку, что и учения, отождествляющие идеальное со структурами и функциями мозговой ткани. Здесь также за идеальное принимается лишь форма его вещественного выражения. Материальное действительно «пересаживается» в *человеческую голову*, а не просто в мозг как орган тела индивида, во-первых, лишь в том случае, если оно выражено в непосредственно общезначимых формах языка (понимаемого в широком смысле слова, включая язык чертежей, схем, моделей и пр.), и, во-вторых, если оно преобразовано в активную форму деятельности человека с реальным предметом (а не просто в «термин» или «высказывание» как вещественное тело языка). Иначе говоря, предмет оказывается иде-

⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 594.

ализованным лишь там, где создана способность активно воссоздать его, опираясь на язык слов и чертежей, где создана способность превращать слово в дело, а через дело в вещь.

Это прекрасно понимал Спиноза. Непаром он связывал адекватные идеи, выражаемые словами языка, как раз с умением воспроизводить в реальном пространстве заданную словами форму. Именно отсюда он выводил различие между определением, выражающим существо дела, т.е. идеальный образ объекта, и номинально-формальной дефиницией, фиксирующей более или менее случайно выхваченное свойство объекта, его внешний признак. Например, круг можно определить как «фигуру, у которой линии, проведенные от центра к окружности, равны». Однако такая дефиниция «совсем не выражает сущности круга, а только некоторое его свойство», к тому же свойство производное, вторичное. Другое дело, когда дефиниция будет заключать в себе «ближайшую причину вещи». Тогда круг должен быть определен следующим образом: «Фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен»⁹. Последняя дефиниция задает *способ построения вещи* в реальном пространстве. Здесь *номинальное определение* возникает вместе с *реальным действием мыслящего тела по пространственному контуру объекта идеи*. В таком случае человек и владеет адекватной идеей, т.е. идеальным образом вещи, а не только знаками, выраженными в словах. Это – глубокое, притом материалистическое понимание природы идеального. Идеальное существует там, где налицо способность воссоздать объект в пространстве, опираясь на слово, на язык, в сочетании с потребностью в объекте, плюс материальное обеспечение акта созидания.

Определение идеального, таким образом, сугубо диалектично. Это то, чего нет и вместе с тем есть, то, что не существует в виде внешней, чувственно воспринимаемой вещи и вместе с тем существует как *деятельная способность человека*. Это бытие, которое, однако, равно небытию, или наличное бытие внешней вещи в фазе ее становления в деятельности субъекта, в виде его внутреннего образа, потребности, побуждения и цели. Именно поэтому *идеальное бытие* вещи и отличается от ее *реального бытия*, как и от тех телесно-вещественных структур мозга и языка, посредством которых оно существует «внутри» субъекта. От структур мозга и языка идеальный образ предмета принципиально отличается тем, что он – *форма*

⁹ Спиноза Б. Избр. произв. Т. 1. С. 352.

внешнего предмета. От внешнего же предмета идеальный образ отличается тем, что он опредмечен непосредственно не во внешнем веществе природы, а в органическом теле человека и в теле языка как субъективный образ. Идеальное есть, следовательно, субъективное бытие предмета, или «инобытие» предмета, – бытие одного предмета в другом и через другое, как выражал такую ситуацию Гегель.

Идеальное как форма деятельности общественного человека существует там, где происходит, по выражению Гегеля, процесс «снятия внешности», т.е. процесс превращения тела природы в предмет деятельности человека, в предмет труда, а затем в продукт труда. То же самое можно выразить и по-другому: форма внешней вещи, вовлеченной в процесс труда, «снимается» в субъективной форме предметной деятельности; последняя же предметно фиксируется в субъекте в виде механизмов высшей нервной деятельности. А затем обратная очередь тех же метаморфоз – словесно выраженное представление превращается в дело, а через дело – в форму внешней, чувственно созерцаемой вещи, в вещь. Эти два встречных ряда метаморфоз реально замкнуты на цикл: вещь – дело – слово – дело – вещь. В постоянно возобновляющемся циклическом движении только и существует идеальное, идеальный образ вещи.

Непосредственно идеальное осуществляется в символе и через символ, т.е. через внешнее, чувственно воспринимаемое, видимое или слышимое тело слова. Но данное тело, оставаясь самим собой, в то же время оказывается бытием другого тела и в качестве такового его «идеальным бытием», его значением, которое совершенно отличается от его непосредственно воспринимаемой ушами или глазами телесной формы. Слово как знак, как название не имеет ничего общего с тем, знаком чего оно является. Это «общее» обнаруживается только в акте превращения слова в дело, а через дело – в вещь (а затем и в обратном процессе), в практике и усвоении ее результатов.

Человек существует как человек, как субъект деятельности, направленной на окружающий мир и на самого себя, с тех пор и до тех пор, пока он активно производит свою реальную жизнь в формах, созданных им самим, его собственным трудом. И труд, реальное преобразование окружающего мира и самого себя, совершающееся в общественно развитых и общественно узаконенных формах, как раз и есть тот процесс – совершенно независимо от мышления начинающийся и продолжающийся, – внутри которого в качестве его метаморфозы рождается и функционирует идеальное, соверша-

ется идеализация действительности, природы и общественных отношений, рождается язык символов как внешнее тело идеального образа внешнего мира. Здесь – тайна идеального, и здесь же – ее разгадка.

Чтобы сделать понятнее как суть этой тайны, так и способ, которым ее разрешил Маркс, проанализируем типичнейший случай идеализации действительности, или акт рождения идеального – политико-экономический феномен цены. «Цена, или денежная форма товаров, как и вообще их стоимостная форма, есть нечто, отличное от их чувственно воспринимаемой реальной телесной формы, следовательно – форма лишь идеальная, существующая лишь в представлении»¹⁰. Прежде всего обратим внимание, что цена есть объективная

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 105.

В русском переводе этого принципиально важного определения (ведь речь идет ни больше ни меньше, как об *идеальности* формы стоимости вообще!) допущена очень досадная неточность, из-за которой может возникнуть впечатление, будто цена, как и форма стоимости вообще, существует исключительно *в воображении*, в субъективном представлении человека, в его фантазирующей голове. Между тем, что видно из контекста абзаца, речь идет совсем о другом: о том, что в виде цены стоимость одного товара (скажем, холста) *представлена*, т.е. выражена, выявлена, не непосредственно, а только через другой товар, посредством отношения его к денежному товару, к золоту. Иначе говоря, стоимость *представлена* не в голове, а в золоте. Цена и есть стоимость холста, *представленная* в известном количестве золота, *выраженная* через равенство с золотом, *выявленная* через отношение к нему. Такая форма проявления и именуется у Маркса «идеальной или представленной» (*ideelle oder vorgestellte Form*), а не «существующей лишь в представлении». Имеющийся перевод зачеркивает, по существу, *объективную диалектику*, которую Маркс вскрывает в отношении между стоимостью и ее денежным выражением, т.е. ценой.

Немецкое слово «представлена» фигурирует тут не в субъективно-психологическом значении, а в том значении, которое и в русском, и в немецком языках связано со словом «*представитель*», «*представительство*». Эту этимологическую тонкость чрезвычайно важно иметь в виду, читая страницы «Капитала», трактующие о денежной форме *представления* стоимости, о форме *выражения* стоимости в золоте или в другом денежном товаре. Речь все время идет вовсе не о тех «представлениях», которые имеют о стоимости товаровладельцы и экономисты, а о *явлении* стоимости в виде цены, об *объективной форме проявления стоимости в сфере товарно-денежных отношений*, а не в «голове», не в «представлении» (воображении) товаровладельца или экономиста, не об иллюзиях, которые порождаются объективной формой представления стоимости. Эти иллюзии воображения Маркс анализирует в другом месте, в главе о товарном фетишизме.

категория, а не психофизиологический феномен. И однако цена – «форма лишь идеальная». Именно в этом заключается материализм марксовского понимания цены. Идеализм же, напротив, состоит в утверждении, что цена, поскольку она форма лишь идеальная, существует только как субъективно-психический феномен. Последнее толкование цены дал не кто иной, как Беркли, выступавший не только как философ, но и как экономист.

Подвергая критике идеалистическое понимание денег, Маркс показал, что цена есть стоимость продукта труда человека, выраженная в деньгах, например в известном количестве золота. Но золото само по себе, от природы, не есть деньги. Деньгами оно оказывается, лишь поскольку исполняет своеобразную *общественную* функцию – меры стоимости всех товаров и в качестве таковой функционирует в системе общественных отношений между людьми в процессе производства и обмена продуктов. Отсюда и идеальность формы цены. 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. «...В *цене* товар, с одной стороны, вступает в отношение к деньгам как к чему-то вне его существу и, во-вторых, он сам *идеально* положен как деньги, так как деньги имеют отличную от него реальность... Наряду с реальными деньгами, товар существует теперь как *идеально* положенные деньги»¹¹. «После того как деньги реально полагаются как товар, товар *идеально* полагается как деньги»^{12,х}.

Идеальное полагание, или полагание реального продукта как *идеального образа другого продукта*, совершается в процессе обращения товарных масс. Оно возникает как средство разрешения противоречий, вызревших в ходе процесса обращения, внутри него (а не внутри головы, хотя и не без помощи головы), как средство удовлетворения потребности, назревшей в товарном кругообороте. Потребность, выступающая в виде неразрешенного противоречия товарной формы, удовлетворяется, разрешается тем, что один товар «исторгается» из их равноправной семьи и превращается в непосредственно общественный эталон общественно необходимых затрат труда. Задача, как говорит Маркс, возникает тут вместе со средствами ее решения.

¹¹ Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. М.: Партиздат, 1935. С. 157.

¹² Там же. С. 159.

В реальном обмене уже до появления денег (до превращения золота в деньги) складывается такая ситуация: «Оборот товаров, в котором товаровладельцы обменивают свои собственные изделия на различные другие изделия и приравнивают их друг к другу, никогда не совершается без того, чтобы при этом различные товары различных товаровладельцев в пределах их оборотов не обменивались на один и тот же третий товар и не приравнивались ему как стоимости. Такой третий товар, становясь эквивалентом для других различных товаров, непосредственно приобретает всеобщую, или общественную, форму эквивалента...»¹³ Так и возникают возможность и необходимость выражать взаимное меновое отношение двух товаров через меновую стоимость третьего, причем последний непосредственно в реальный обмен уже не вступает, а служит только общей мерой стоимости реально обмениваемых товаров. И поскольку «третий товар», хотя он телесно в обмен не вступает, все же в акте обмена участвует, постольку он и присутствует здесь только *идеально*, т.е. в представлении, в уме товаровладельцев, в речи, на бумаге и т.д. Но тем самым он превращается в символ, именно в символ общественных отношений между людьми.

С этим обстоятельством и связаны все нелепые теории денег и стоимости, сводящие стоимость и ее формы к чистой символической, к названию отношений, к конвенционально или законодательно учреждаемому знаку. Названные теории по логике своего рождения и построения органически родственны (и схожи с ними, как близнецы) тем философско-логическим учениям, которые, не умея понять акта рождения идеального из процесса предметно-практической деятельности общественного человека, в итоге объявляют формы выражения идеального в речи, в терминах и высказываниях конвенциональными феноменами, за которыми, однако, стоит нечто мистически неуловимое – то ли «переживание» неопозитивистов, то ли «экзистенция» экзистенциалистов, то ли интуитивно ухватываемая бестелесно-мистическая «эйдетическая сущность» Гуссерля. Маркс основательно раскрыл крайнюю бессодержательность и пустоту логики возникновения подобных теорий идеального и его сведения к символу, к знаку беспредметных отношений (или связей как таковых, связей без вещественного субстрата). «То обстоятельство, что товары в своих ценах превращаются в золото только идеально, а золото поэтому только идеально превращается в деньги, послужило

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 98.

причиной появления теории *идеальной денежной единицы измерения*. Так как при определении цены золото и серебро функционируют только как мысленно представляемое золото и серебро, только как счетные деньги, то стали утверждать, что названия фунт стерлингов, шиллинг, пенс, талер, франк и т.д. обозначают не весовые части золота, или серебра, или каким-либо иным образом овеществленный труд, а обозначают, наоборот, идеальные атомы стоимости¹⁴. А далее уже легко было перейти к представлению, согласно которому цены товаров суть просто названия отношений или пропорций, чистые знаки.

Таким образом, объективные экономические явления превращаются в простые символы, за которыми скрывается воля как их субстанция, представление как «внутреннее переживание» индивидуального Я, толкуемого в духе Юма и Беркли. Точно по такой же схеме современные идеалисты в логике превращают термины и высказывания (словесную оболочку идеального образа предмета) в простые названия отношений, в которые ставит «переживания» единичного человека символизирующая деятельность языка. Логические отношения превращаются просто в названия связей (чего с чем – неизвестно).

Надо специально подчеркнуть, что идеальное превращение товара в золото, а тем самым золота в символ общественных отношений происходит и по времени, и по существу раньше, чем реальное превращение товара в деньги, т.е. в звонкую монету. Мерой стоимости товаров золото становится раньше, чем средством обращения, а значит, функционирует в качестве денег сначала чисто идеально. «Деньги приводят в обращение лишь товары, которые *идеально* не только в голове индивида, но и в представлении общества (непосредственно – участников процесса покупки и продажи) уже превращены в деньги»¹⁵.

Это принципиально важный пункт марксистского понимания не только феномена цены, но и проблемы идеального, проблемы идеализации действительности вообще. Дело в том, что акт обмена всегда предполагает уже сложившуюся систему опосредованных вещами отношений между людьми и выражается в том, что одна из чувственно воспринимаемых вещей «исторгается» из системы и, не переставая функционировать в ней в качестве отдельного, чувствен-

¹⁴ Там же. Т. 13. С. 60–61.

¹⁵ Архив Маркса и Энгельса. Т. IV. С. 151.

но воспринимаемого тела, превращается в *представителя любого другого тела*, в чувственно воспринимаемое тело идеального образа. Оставаясь самой собою, «исторгнутая» вещь в то же время оказывается *внешним воплощением другой вещи*, но не ее чувственно воспринимаемого облика, а *ее сути*, т.е. закона ее существования внутри той системы, которая вообще создает анализируемую ситуацию. Данная вещь тем самым превращается в символ, значение которого все время остается вне его непосредственно воспринимаемого облика, в других чувственно воспринимаемых вещах и обнаруживается лишь через всю систему отношений других вещей к данной вещи или, наоборот, данной вещи – ко всем другим. Если же сию вещь реально изъять, «исторгнуть» из системы, она утрачивает свою роль – значение символа – и превращается вновь в обыкновенную чувственно воспринимаемую вещь наряду с другими такими же вещами.

Следовательно, ее существование и функционирование в качестве символа принадлежали не ей как таковой, а лишь той системе, внутри которой она приобретает свои свойства. Принадлежащие ей от природы свойства к ее бытию в качестве символа не имеют поэтому никакого отношения. Телесная, чувственно воспринимаемая оболочка, «тело» символа (тело той вещи, которая превращена в символ) для ее бытия в качестве символа является чем-то совершенно несущественным, мимолетным, временным; «функциональное бытие» такой вещи полностью поглощает, как выражается Маркс, ее «материальное бытие»¹⁶. И далее: материальное тело вещи приводится в согласие с ее функцией. В результате символ превращается в знак, т.е. в предмет, который *сам по себе* не значит уже *ничего*, а только представляет, выражает другой предмет, с которым он сам не имеет ничего общего (как название вещи с самой вещью). Диалектика превращения вещи в символ, а символа в знак и прослежена в «Капитале» на примере возникновения и эволюции денежной формы стоимости.

Функциональное же существование символа заключается именно в том, что он представляет *не себя, а другое* и является средством, орудием выявления *суть других чувственно воспринимаемых вещей*, т.е. их всеобщего, общественно-человеческого значения, их роли и функции внутри общественного организма. Иными словами, функция символа состоит как раз в том, чтобы быть телом идеально-

¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 140.

го образа внешней вещи, точнее – закона ее существования, всеобщего. Символ, изъятый из реального процесса обмена веществ между общественным человеком и природой, перестает вообще быть и символом, телесной оболочкой идеального образа. Из его тела улетучивается его «душа», ибо таковой была именно предметная деятельность общественного человека, осуществлявшая обмен веществ между очеловеченной и девственной природой.

Без идеального образа человек вообще не может осуществлять обмен веществ с природой, а индивид не может оперировать вещами, вовлеченными в процесс общественного производства. Идеальный же образ требует для своего осуществления вещественного материала, в том числе языка. Поэтому труд рождает потребность в языке, а затем и сам язык.

Когда человек действует с символом или со знаком, а не с предметом, опираясь на символ и знак, он и действует не в идеальном, а лишь в словесном плане. Очень часто случается, что вместо того, чтобы с помощью термина раскрыть действительную суть вещи, индивид видит только сам термин с его традиционным значением, видит только символ, его чувственно воспринимаемое тело. В таком случае языковая символика из могучего орудия реального действия с вещами превращается в фетиш, загораживающий своим телом ту реальность, которую она представляет. И тогда вместо того, чтобы понимать и сознательно изменять внешний мир сообразно его всеобщим законам, выраженным в виде идеального образа, человек начинает видеть и изменять лишь словесно-терминологическое выражение и думать при этом, что он изменяет сам мир.

В фетишизации словесного бытия идеального Маркс и Энгельс уличили левогегельянскую философию эпохи ее разложения. Такая фетишизация словесного бытия и вместе с тем системы общественных отношений, которую оно представляет, оказывается абсолютно неизбежным финалом всякой философии, не понимающей, что идеальное рождается и воспроизводится только процессом предметно-практической деятельности общественного человека и что в этом процессе оно только и существует. В противном случае как раз и возникает та или иная форма фетишизации и внешнего мира, и символики.

Данное, налично сложившееся состояние общественных отношений, с одной стороны, и наличное выражение их в языке, терминологии и синтаксических структурах – с другой, начинают казаться

такими же «святыми», как идолы для дикаря, как крест для христианина, т.е. единственно возможными воплощениями идеального, его подлинным, хотя и несколько искаженным земными условиями, обликом. Самое комическое в том, что любая разновидность фетишизации словесно-символического существования идеального не схватывает самого идеального как такового. Она фиксирует результаты человеческой деятельности, но не самую деятельность человека. Поэтому она схватывает не само идеальное, а только его отчужденные во внешних предметах или в языке, застывшие продукты. И не удивительно: *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 продукте, умерло и самое идеальное.

Идеальный образ, скажем, хлеба возникает в представлении голодного человека или пекаря. В голове сытого человека, занятого строительством дома, не возникает идеальный хлеб. Но, если взять общество в целом, в нем всегда наличествует и идеальный хлеб, и идеальный дом, и любой идеальный предмет, с которым имеет дело человек в процессе производства и воспроизводства своей материальной жизни. Вследствие этого в человеке идеализована вся природа, а не только та ее часть, которую он непосредственно производит и воспроизводит или утилитарно потребляет. Без постоянно возобновляющейся идеализации реальных предметов человеческой жизнедеятельности, без превращения их в идеальное, а тем самым и без символизации человек вообще не может быть деятельным субъектом общественного производства.

Идеальное всегда выступает как продукт и форма человеческого труда, целенаправленного преобразования природного материала и общественных отношений, совершаемого общественным человеком. Идеальное есть только там, где есть индивид, совершающий свою деятельность в формах, заданных ему предшествующим развитием человечества. Наличием идеального плана деятельности человек и отличается от животного. «...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»¹⁷.

Надо еще раз отметить, что если понимать голову натуралистически, т.е. как материальный орган тела отдельного индивида, то никакой принципиальной разницы между архитектором и пчелой не окажется. Ячейка из воска, которую лепит пчела, тоже имеется «заранее», в виде формы деятельности насекомого, запрограммированной в ее нервных узлах. В этом смысле продукт деятельности пчелы тоже задан «идеально», до его реального осуществления. Однако формы деятельности животного приращены ему, унаследованы вместе со структурно-анатомической организацией тела. Форма деятельности, которую мы можем обозначить как идеальное бытие продукта, никогда не отделяется от тела животного иначе, как в виде некоего реального продукта. Принципиальное отличие деятельности человека от деятельности животного состоит именно в том, что ни одна форма этой деятельности, ни одна способность не наследуется вместе с анатомической организацией тела. Все формы деятельности (деятельные способности) передаются здесь только через формы предметов, созданных человеком для человека. Поэтому индивидуальное усвоение человечески-определенной формы деятельности, т.е. идеального образа ее предмета и продукта, превращается в особый процесс, не совпадающий с предметным формированием природы. Поэтому сама форма деятельности человека превращается для человека в особый предмет, в предмет особой деятельности.

И если выше идеальное определялось как форма деятельности человека, то такое определение было, строго говоря, неполным. Оно характеризовало идеальное лишь по его предметно обусловленному содержанию. Но идеальное есть лишь там, где сама форма деятельности, соответствующая форме внешнего предмета, превращается для человека в особый предмет, с которым он может действовать особо, не трогая и не изменяя до поры до времени реального предмета. Человек и только человек перестает «сливаться» с формой своей жизнедеятельности, он отделяет ее от себя и, ставя перед собой, превращает в представление. 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, внутри которой функционирует эта вещь.

¹⁷ Там же. С. 189.

Здесь и заключена гносеологическая основа отождествления вещи с представлением, реального – с идеальным, т.е. гносеологический корень идеализма любого вида и оттенка. Правда, само по себе опредмечивание формы деятельности, в результате которого создается возможность принять ее за форму вещи и, наоборот, форму вещи – за продукт и форму субъективной деятельности, за идеальное, еще не есть идеализм. Этот реальный факт превращается в ту или иную разновидность идеализма или фетишизма лишь на почве определенных социальных условий, конкретнее – на почве стихийного разделения труда, где форма деятельности навязывается индивиду насильно, независимыми от него и непонятными ему социальными процессами. Овеществление социальных форм человеческой деятельности, характерное для товарного производства (товарный фетишизм), совершенно аналогично религиозному отчуждению деятельных человеческих способностей в представлении о богах. Подобная аналогия осознается достаточно ясно уже в пределах объективно-идеалистического взгляда на природу идеального. Так, молодой Маркс, еще будучи левогегельянцем, отмечал, что все древние боги обладали таким же «действительным существованием», как и деньги. «Разве не властвовал древний Молох? Разве Аполлон Дельфийский не был действительной силой в жизни греков? Здесь даже критика Канта ничего поделать не может. Если кто-нибудь представляет себе, что обладает сотней талеров, если это представление не есть для него произвольное, субъективное представление, если он верит в него – то для него эти сто воображаемых талеров имеют такое же значение, как сто действительных... Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей?»¹⁸

Однако подлинная природа этой аналогии была раскрыта Марксом позже, лишь на основе материалистического понимания природы и денег, и религиозных образов. «Схожесть» товарного фетишизма и религиозного отчуждения коренится в действительной связи общественных представлений людей с их реальной деятельностью, с формами практики, в активной роли идеального образа (представления). Человек способен изменять форму своей деятельности (или идеальный образ внешней вещи), не трогая до поры до времени самой вещи. Но только потому, что он может отделить от

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 98.

себя идеальный образ, опредметить его и действовать с ним, как с вне себя существующим предметом. Вспомним еще раз о примере с архитектором, приводимом Марксом. Архитектор строит дом не просто в голове, а с помощью головы, в плане представления на ватмане, на плоскости чертежной доски. Он тем самым изменяет свое внутреннее состояние, вынося его вовне и действуя с ним *как с отличным от себя предметом*. Изменяя таковой, он потенциально изменяет и реальный дом, т.е. изменяет его идеально, в возможности. Это значит, что архитектор изменяет *один чувственно воспринимаемый предмет вместо другого*.

Иными словами, деятельность в плане представления, изменяющая идеальный образ предмета, есть также чувственно-предметная деятельность, преобразующая чувственно воспринимаемый облик той вещи, на которую она направлена. Только вещь-то здесь изменяется особая; она – только опредмеченное представление, или *форма деятельности человека, зафиксированная как вещь*. Это обстоятельство и создает возможность смазывать принципиальное философско-гносеологическое различие между материальной деятельностью и деятельностью теоретика и идеолога, непосредственно изменяющего лишь словесно-знаковое опредмечивание идеального образа.

Человек не может передать другому человеку идеальное как таковое, как чистую форму деятельности. Можно хоть сто лет наблюдать за действиями живописца или инженера, стараясь перенять способ их действий, форму их деятельности, но таким путем можно скопировать только внешние приемы их работы и ни в коем случае не сам идеальный образ, не самую деятельную способность. Идеальное как форма субъективной деятельности усваивается лишь посредством активной же деятельности с предметом и продуктом этой деятельности, т.е. через форму ее продукта, через объективную форму вещи, через ее деятельное распределчивание. Идеальный образ предметной действительности поэтому и существует только как форма (способ, образ) живой деятельности, согласующаяся с формой ее предмета, но не как вещь, не как вещественно фиксированное состояние или структура.

Идеальное и есть не что иное, как совокупность осознанных индивидом всеобщих форм человеческой деятельности, определяющих как цель и закон волю и способность индивидов к деянию. Само собой понятно, что индивидуальная реализация идеального образа всегда связана с тем или иным отклонением, или, точнее, с конкретизацией этого образа, с его корректировкой в соответствии с конкретными условия-

ми, новыми общественными потребностями, особенностями материала и т.п. А значит, предполагает способность сознательно сопоставлять идеальный образ с реальной действительностью, еще не идеализованной. В данном случае идеальный выступает для индивида как особый предмет, который он может целенаправленно изменять в согласии с требованиями (потребностями) деятельности. Напротив, если идеальный образ усвоен индивидом лишь формально, как жесткая схема и порядок операций, без понимания его происхождения и связи с реальной (не идеализованной) действительностью, индивид оказывается неспособным относиться к такому образу критически, т.е. как к особому, отличному от себя предмету. И тогда он как бы сливается с ним, не может поставить его перед собой как предмет, сопоставимый с действительностью, и изменить его в согласии с нею. В данном случае, собственно говоря, не индивид действует с идеальным образом, а, скорее, догматизированный образ действует в индивиде и посредством его. Здесь не идеальный образ оказывается деятельной функцией индивида, а, наоборот, индивид – функцией образа, господствующего над его сознанием и волей как извне заданная формальная схема, как отчужденный образ, как фетиш, как система непререкаемых правил, неизвестно откуда взятых. Такому сознанию как раз и соответствует идеалистическое понимание природы идеального.

И наоборот, материалистическое понимание оказывается естественным для человека коммунистического общества, где культура не противостоит индивиду как нечто извне заданное ему, самостоятельное и чужое, а является формой его собственной активной деятельности. В коммунистическом обществе, как показал Маркс, становится непосредственно очевидным тот факт, который в условиях буржуазного общества выявляется лишь путем теоретического анализа, рассеивающего неизбежные здесь иллюзии, что *все формы культуры суть только формы деятельности самого человека*. «Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т.д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент... Условия и предметные воплощения процесса производства сами в одинаковой мере являются его моментами, а в качестве его субъектов выступают только индивиды, но индивиды в их взаимоотношениях, которые они как воспроизводят, так и производят заново. Здесь перед нами – их собственный постоянный процесс движения, в котором они обновляют самих себя в такой же мере, в какой они обновляют создаваемый ими мир богатства»¹⁹.

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. II. С. 222.

Последовательно материалистическое понимание мышления, естественно, кардинальным образом меняет и подход к узловым проблемам логики, в частности к истолкованию природы логических категорий. Прежде всего Маркс и Энгельс установили, что индивиду в его созерцании дан не просто и не прямо внешний мир, каков он есть сам по себе, а лишь в процессе его изменения человеком и что, стало быть, как сам *созерцающий человек*, так и *созерцаемый мир* суть продукты истории.

Соответственно и формы мышления, категории были поняты не как простые абстракции от неисторически понимаемой чувственности, а прежде всего как отраженные в сознании всеобщие формы чувственно-предметной деятельности общественного человека. Реальный, предметный эквивалент логических форм был усмотрен не просто в абстрактно-общих контурах объекта, созерцаемого индивидом, а в формах активной деятельности человека, преобразующего природу сообразно своим целям: «Существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»²⁰. Субъектом мышления здесь оказывался уже индивид в сплетении общественных отношений, общественно определенный индивид, все формы жизнедеятельности которого даны не природой, а историей, процессом становления человеческой культуры.

Следовательно, формы человеческой деятельности (и отражающие их формы мышления) складываются в ходе истории независимо от воли и сознания отдельных лиц, которым они противостоят как формы исторически развивавшейся системы культуры. Последняя же развивается вовсе не по законам психологии, так как развитие общественного сознания не простая арифметическая сумма психических процессов, а особый процесс, в общем и целом управляемый законами развития материальной жизни общества. А они не только не зависят от воли и сознания отдельных лиц, но и, наоборот, активно детерминируют волю и сознание. Отдельный индивид всеобщие формы человеческой деятельности в одиночку не вырабатывает и не может выработать, какой бы силой абстракции он ни обладал, а усваивает их готовыми в ходе своего приобщения к культуре, вместе с языком и выраженными в нем знаниями.

²⁰ Там же. Т. 20. С. 545.

Поэтому психологический анализ акта отражения внешнего мира в отдельной человеческой голове не может стать способом разработки логики. Индивид мыслит лишь постольку, поскольку он уже усвоил всеобщие (логические) определения, исторически сложившиеся до него и совершенно независимо от него. А развитие человеческой культуры, цивилизации психология как наука не исследует, справедливо рассматривая его как независимую от индивида предпосылку.

И если фиксация Гегелем этих фактов привела его к идеализму, то Маркс и Энгельс, усмотрев реальный (предметный) прообраз логических определений и законов в конкретно-всеобщих формах и законах предметной деятельности общественного человека, отсекали всякую возможность субъективистского толкования самой деятельности. Человек воздействует на природу не извне, «веществу природы он сам противостоит как сила природы»²¹, и потому предметная деятельность человека в каждом своем звене связана и опосредствована объективными, естественными закономерностями. Человек «пользуется механическими, физическими, химическими свойствами вещей для того, чтобы в соответствии со своей целью применить их как орудия воздействия на другие вещи... Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлиняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего»²². В этом как раз и заключается секрет *универсальности* человеческой деятельности, которую идеализм выдает за следствие разума, действующего в человеке: «Практически универсальность человека проявляется именно в той универсальности, которая всю природу превращает в его *неорганическое* тело, поскольку она служит, во-первых, непосредственным жизненным средством для человека, а во-вторых, материей, предметом и орудием его жизнедеятельности. Природа есть *неорганическое тело* человека, а именно – природа в той мере, в какой сама она не есть человеческое тело»²³.

Поэтому законы человеческой деятельности и есть прежде всего законы того естественного материала, из которого построено «неорганическое тело человека», предметное тело цивилизации; законы движения и изменения предметов природы, превращенных в органы человека, в моменты процесса производства материальной жизни общества.

²¹ Там же. Т. 23. С. 188.

²² Там же. С. 190.

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 565.

В труде (производстве) человек заставляет один предмет природы воздействовать на другой предмет той же природы, сообразно их собственным свойствам и закономерностям существования, и вся «хитрость» его деятельности состоит именно в умении «посредствовать» предмет с предметом. Маркс и Энгельс доказали, что логические формы и законы деятельности человека суть следствие (отражение) действительных, ни от какого мышления не зависящих законов предметно-человеческой деятельности – практики во всем ее объеме и развитии. Практика же, понятая материалистически, предстала как процесс, в движении которого каждый предмет, в него вовлеченный, функционирует (ведет себя) сообразно своим собственным закономерностям, выявляя в происходящих с ним изменениях собственную форму и меру.

Таким образом, практика человечества есть совершенно конкретный (особенный) и в то же время всеобщий процесс. Она включает в себя как свои абстрактные моменты все другие формы и виды движения материи и совершается в согласии с их законами. Поэтому общие законы изменения природы человеком оказываются и общими законами изменения самой природы, выявляемыми деятельностью человека, а не чуждыми ей предписаниями, диктуемыми извне. Всеобщие законы изменения природы человеком это и есть всеобщие законы природы, в согласии с которыми человек только и может успешно ее изменять. Будучи осознанными, они и выступают как законы разума, как логические законы. Их «специфика» заключается как раз в их универсальности, т.е. в том, что они – законы не только субъективной деятельности (как законы физиологии высшей нервной деятельности или языка) и не только объективной реальности (как законы физики или химии), а законы, одинаково управляющие движением и объективной реальности, и субъективно человеческой жизнедеятельности. (Это, конечно, вовсе не означает, что мышление не обладает вообще никакой «спецификой», достойной изучения. Мышление как особый процесс, обладающий специфически отличающими его от движения объективной реальности чертами, т.е. как одна из психофизиологических способностей человеческого индивидуума, подлежит, разумеется, самому тщательному изучению в психологии, физиологии высшей нервной деятельности, но не в логике.) В субъективном сознании они и выступают как полномочный «представитель» прав объекта, как его всеобщий идеальный образ: «Законы логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека»²⁴.

²⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 165.

Очерк девятый

О совпадении логики с диалектикой и теорией познания материализма

Как и всякая другая наука, логика занимается выяснением и систематизацией объективных, от воли и сознания людей не зависящих форм и закономерностей, в рамках которых протекает человеческая деятельность, как материально-предметная, так и духовно-теоретическая. Ее предмет – *объективные законы субъективной деятельности*.

Подобное понимание совершенно неприемлемо для традиционной логики, поскольку в нем соединяется с ее точки зрения несоединимое: утверждение и его отрицание, *A* и не-*A*, противоположные предикаты. Ведь субъективное есть не объективное, и наоборот. Но для традиционной логики оказывается неприемлемым положение дел в действительном мире и в постигающей его науке, ибо здесь как раз сплошь и рядом переход, становление, превращение вещей и процессов (в том числе в собственную противоположность) оказывается *сутью дела*. А значит, традиционная логика несоизмерима с реальной практикой научного мышления, и потому первую надо привести в соответствие со второй.

Маркс и Энгельс показали, что наука и практика, совершенно независимо от сознательно усвоенных логических представлений, развиваются в согласии с теми всеобщими закономерностями, которые были обрисованы диалектической традицией в философии. Это может происходить (и фактически происходит) даже при том условии, если каждый отдельный представитель науки, участвующий в ее общем прогрессе, сознательно руководствуется недиалектическими представлениями о мышлении. Наука в целом, через столкновения взаимно провоцирующих и корректирующих друг друга недиалектических воззрений, развивается все же в согласии с логикой более высокого типа и порядка.

Теоретик, которому посчастливилось наконец найти конкретное решение затянувшегося спора, объективно вынужден мыслить диалектически. Подлинная логическая необходимость пробивает здесь себе дорогу вопреки сознанию теоретика вместо того, чтобы осуществляться целенаправленно и свободно. Поэтому оказывается, что крупнейшие теоретики, через мышление которых на деле пролегает

столбовая дорога развития науки, как правило, руководствуются все же диалектическими традициями в логике. Так, А. Эйнштейн многим обязан Спинозе, Гейзенберг – Платону и т.д.

Исходя из такого понимания, Маркс, Энгельс и Ленин установили, что именно диалектика, и только диалектика, есть *действительная логика*, в согласии с которой совершается прогресс современного мышления. Именно она и действует в «точках роста» современной науки, хотя бы этот факт и не сознавался в полной мере самими представителями науки. Вот почему логика как наука совпадает (сливается) не только с диалектикой, но и с *теорией познания* материализма: «В “Капитале” применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма...»¹ – категорически сформулировал Ленин.

Вопрос о соотношении логики, теории познания и диалектики занял особое место в трудах В.И. Ленина. Можно сказать, не боясь впасть в преувеличение, что он образует стержень всех специально-философских размышлений Ленина, который вновь и вновь возвращается к нему, с каждым разом все отчетливее и категоричнее формулируя его понимание и решение.

В ленинских размышлениях, особенно возникших в ходе критического переосмысления гегелевских построений, четко выделяются две темы. Во-первых, взаимоотношение между логикой и гносеологией и, во-вторых, понимание диалектики как науки, в составе которой только и находят свое научно-теоретическое разрешение проблемы, по традиции обособлявшиеся от нее в виде логики и теории познания. Реконструкция тех соображений, которые позволили Ленину столь категорично сформулировать позицию современного материализма (т.е. марксизм), очень важна по той причине, что в нашей литературе единодушной интерпретации ленинских положений до сих пор не установилось.

Хотя непосредственным предметом критического анализа, документированного «Философскими тетрадами», является прежде всего гегелевская концепция, было бы, конечно, ошибочным видеть в этом документе лишь критический комментарий к сочинениям Гегеля. Ленина занимает, разумеется, не Гегель сам по себе, а реальное содержание проблем, сохранивших свое актуальное значение и по сей день. Иными словами, в форме критического анализа гегелевской концепции В.И. Ленин осуществляет рассмотрение современного

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 301.

ему положения дел в философии, сопоставляет и оценивает способы постановки и решения ее кардинальных проблем. Совершенно естественно, что на первый план выступает проблема научного познания, вокруг которой – и чем дальше, тем отчетливее – вращается вся мировая философская мысль конца XIX – начала XX века. Именно так и обрисовывает Ленин целевую установку своих исследований: «Тема логики. Сравнить с “гносеологией” ныне»².

Кавычки, в которые взято слово «гносеология», тут совсем не случайны. Дело в том, что обособление ряда старых философских проблем в особую философскую науку (безразлично, признают ли ее затем единственной формой научной философии или же только одним из многих разделов философии) представляет собою факт недавнего происхождения. Сам этот термин входит в обиход только к концу XIX столетия в качестве обозначения особой науки, особой области исследований, которая в составе классических философских систем сколько-нибудь четко не выделялась, не конституировалась не только в особую науку, но даже в особый раздел. Хотя было бы, конечно, очевидной нелепостью утверждать, будто познание вообще и научное познание в частности сделалось предметом особо пристального внимания только с появлением «гносеологии».

Конституирование гносеологии в особую науку и исторически, и по существу связано с широким распространением неокантианства, которое на протяжении последней трети XIX столетия становится наиболее влиятельным направлением философской мысли буржуазной Европы и превращается в официально признанную школу профессорско-университетской философии сначала в Германии, а затем во всех тех районах мира, откуда по традиции ездили в германские университеты люди, надеявшиеся обучиться там серьезной профессиональной философии. Своим распространением неокантианство обязано было не в последнюю очередь традиционной славе своей страны как родины Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Своеобразной чертой неокантианства было, разумеется, вовсе не открытие познания как центральной философской проблемы, а та специфическая форма ее постановки, которая, несмотря на все разногласия между различными ответвлениями школы, сводится к следующему: *«Учение о знании, выясняющее условия, благодаря которым становится возможным бесспорно существующее знание, и в зависимости от этих условий устанавливающее границы, до ко-*

² Там же. С. 92.

торых может простирается какое бы то ни было знание и за которыми открывается область одинаково недоказуемых мнений, принято называть “теорией познания” или “гносеологией”... Конечно, теория познания наряду с только что указанной задачей вправе поставить себе еще и другие – дополнительные. Но, если она хочет быть наукой, имеющей смысл, то прежде всего она должна заниматься выяснением вопроса о существовании или несуществовании границ знания...»³

Русский кантианец А. Введенский, которому принадлежит приведенное определение, очень точно и четко указывает особенности науки, которую «принято называть» гносеологией в литературе неокантианского направления и всех тех школ, которые возникли под его преобладающим влиянием. Можно привести десятки аналогичных формулировок, принадлежащих классикам неокантианства: Риккерт, Вундт, Кассиреру, Виндельбанду, а также представителям его «дочерних» ответвлений (например, Шуппе, Файхингеру и т.п.).

Задача теории познания, следовательно, усматривается в установлении «границ познания», тех рубежей, через которые познание перешагнуть не в силах ни при каких условиях, ни при каком сколь угодно высоком развитии познавательных способностей человека и человечества, техники научного исследования и эксперимента. Эти «границы» отделяют сферу принципиально познаваемого от сферы принципиально непознаваемого, запредельного, «трансцендентного», т.е. в переводе на русский язык – потустороннего. Эти границы полагаются вовсе не ограниченностью человеческого опыта в пространстве и времени (в таком случае расширение «сферы опыта» постоянно расширяло бы эти границы, и вопрос сводился бы просто к различению между уже познанным и еще не познанным, но в принципе познаваемым), а вечной и неизменной природой тех психофизиологических особенностей человека, через которые – как сквозь призму – до неузнаваемости преломляются все внешние воздействия. Вот эти-то «специфические механизмы», посредством которых человеку только и дан внешний мир, как раз и составляют «границу», за которой лежит принципиально непознаваемое. И этим принципиально непознаваемым оказывается не что иное, как вне сознания человека находящийся реальный мир, каким он является «до его вступления в сознание». Другими словами, «гносеология» выде-

³ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. М.; Пг.: Госиздат, 1923. С. 29.

ляется этой традицией в особую науку только на том основании, что априори допускается тезис, согласно которому человеческое познание не есть познание внешнего (вне сознания существующего) мира, а есть лишь процесс упорядочивания, организации, систематизации фактов «внутреннего опыта», т.е., в конце концов, психофизиологических состояний человеческого организма, совершенно непохожих на состояния и события внешнего мира.

Это означает, что любая наука, будь то физика или политическая экономия, математика или история, ровно ничего не говорит и не может нам говорить о том, как именно обстоят дела во внешнем мире, ибо на самом деле они описывают исключительно те ряды фактов, которые возникают внутри нас самих, ряды психофизиологических феноменов, лишь иллюзорно воспринимаемых нами как ряды внешних фактов.

Ради специального доказательства этого тезиса и была создана особая наука – «гносеология», занимающаяся исключительно «внутренними условиями» познания и тщательно очищающая их от какой бы то ни было зависимости от влияния «внешних условий», и прежде всего от такого «условия», как наличие внешнего мира с его объективными закономерностями.

«Гносеология», таким образом, выделилась в особую науку, противопоставленную «онтологии» (или «метафизике»), вовсе не как дисциплина, исследующая реальный ход человеческого познания окружающего мира, – как раз наоборот, – она родилась как доктрина, постулирующая, что все без исключения формы познания не есть формы познания окружающего мира, а есть лишь специфические схемы устройства «субъекта познания».

С точки зрения этой «теории познания», любая попытка толковать наличное знание как знание (понимание) окружающего мира это и есть недопустимая «метафизика», «онтологизация» чисто субъективных форм деятельности, иллюзорное отнесение определений субъекта к «вещам в себе», к миру вне сознания.

Под «метафизикой» или «онтологией» тут имеется в виду не столько особая наука «о мире в целом», универсальная мировая схематика, сколько вся совокупность реальных, так называемых «положительных» наук – и физика, и химия, и биология, и политическая экономия, и история и т.д. Так что основной пафос неокантианского «гносеологизма» оказывается направленным как раз против идеи научного мировоззрения, научного миропонимания, реализующегося в самих реальных науках. «Научное мировоззрение», согласно

этому воззрению, есть нелепость, нонсенс, поскольку «наука» (читай: вся совокупность естественных и общественных наук) вообще ничего не знает и не говорит о мире вне сознания. Поэтому под уничижительным названием «метафизики» неокантианцы отвергают именно мировоззренческое значение закономерностей, вскрываемых и формулируемых физикой, химией, биологией, политэкономией, историей и т.д. С их точки зрения, ни метафизика не может быть «наукой», ни, наоборот, наука (читай опять: совокупность всех наук) не может и не имеет права играть роль «метафизики», т.е. претендовать на объективное (в материалистическом смысле этого слова) значение своих утверждений. Мировоззрение поэтому и не может быть научным, ибо мировоззрение есть связанная совокупность представлений о мире, внутри которого человек живет, действует и мыслит, а наука не в состоянии связать в единстве мировоззрения свои завоевания, не впадая при этом в неразрешимые для нее трудности, в противоречия. Это якобы окончательно и бесповоротно доказал уже Кант. Из данных науки мировоззрение построить нельзя. Но почему же?

А потому что те самые принципы познания, которые являются условиями возможности всякого научного синтеза представлений в понятии, в суждении и умозаключении, т.е. категории, оказываются одновременно и условиями невозможности достижения полного синтеза всех научных представлений в составе связной, единой и непротиворечивой картины мира. А это на языке кантианцев и значит: мировоззрение, построенное на научных принципах (или просто: научное мировоззрение), принципиально невозможно. В составе научного мировоззрения – и не случайно, не из-за недостатка сведений, а с необходимостью, заключенной в самой природе мышления, выраженной категориальными схемами, – всегда остаются трещины противоречий, раскалывающие мировоззрение на куски, не соединимые друг с другом без вопиющего нарушения высшего принципа всех аналитических суждений – запрета противоречия в составе научных определений.

Соединить, связать разрозненные фрагменты научной картины мира в высшее единство человек может только одним путем: нарушив свои собственные высшие принципы. Или, что одно и то же, сделав принципами синтеза ненаучные схемы сцепления представлений в связанное целое, поскольку последние неподсудны запрету противоречия. Таковы принципы веры, одинаково научно недоказуемые и научно непроверяемые постулаты, аксиомы, принимаемые исключительно по иррациональной склонности, по симпатии, по со-

вести и т.д. и т.п. Только вера способна синтезировать фрагменты знания в единую картину в тех точках, где все попытки проделать такую процедуру средствами науки обречены на провал. Отсюда – специфичный для всего кантианства лозунг соединения науки и веры, логических принципов построения научной картины мира и иррациональных (логически недоказуемых и неопровержимых) установок, компенсирующих органически встроенное в интеллект бессилие осуществить высший синтез знаний.

Только в рамках вышеизложенного и можно понять смысл кантианской постановки вопроса об отношении логики и теории познания. Логика как таковая всеми кантианцами толкуется *как часть теории познания*. Иногда этой «части» придается главное значение, и она почти поглощает целое (например, в версии Когена и Наторпа, Кассирера и Риккерта, Введенского и Челпанова), иногда ей отводится более скромное и подчиненное другим «частям» теории познания положение, но логика всегда – «часть». Теория познания шире, ибо шире ее задача, поскольку рассудок не единственная, хоть и важнейшая, способность, перерабатывающая материал ощущений, восприятий и представлений в форму знания, в понятия и систему понятий, в науку. Поэтому логика в кантианской трактовке никогда не покрывает всего поля проблем теории познания; за ее пределами остается анализ процессов, осуществляемых другими способностями – тут и восприятие, и интуиция, и память, и воображение, и многое другое. Логика как теория дискурсивного мышления, движущегося в строгих определениях и в строгом согласии с правилами, ясно осознаваемыми и формулируемыми, решает задачи теории познания лишь частично, лишь через анализ своего, выделенного из всего комплекса познавательных способностей предмета. Однако при этом основная задача теории познания остается высшей задачей также и логики: установление границ познания, выяснение внутренней ограниченности возможностей мышления в ходе построения мировоззрения.

Поэтому к познанию реального мира «вещей в себе» логика не имеет ни малейшего касательства, ни малейшего отношения. Она применима лишь к уже осознанному (с ее участием или без него) вещам, т.е. к психическим феноменам человеческой культуры. Ее специальная задача – строгий анализ уже имеющихся образов сознания (трансцендентальных предметов), т.е. их разложение на простые составляющие, выражаемые строго определенными терминами, и обратная операция – синтез, или связывание составляющих в сложные

системы определений (понятий, систем понятий, теорий) по опять же строго установленным правилам.

Логика и должна доказать, что реальное дискурсивное мышление не способно вывести познание за пределы наличного сознания, перешагнуть грань, отделяющую «феноменальный» мир от мира «вещей в себе». «Вещи в себе» мышление, если оно логично, не может и не имеет права даже касаться. Так что мышлению даже внутри границ познания отведена, в свою очередь, ограниченная область правомерного применения, в пределах которой правила логики законны и обязательны.

Уже по отношению к образам восприятия как таковым, к ощущениям, к представлениям, к фантомам мифологизирующего сознания, включая сюда представление о боге, о бессмертии души и т.п., законы и правила логики неприменимы. Они, конечно, служат и должны служить как бы ситом, которым названные образы сознания задерживаются на границах научного знания. И только. Судить, верны ли эти образы сами по себе, играют они позитивную или негативную роль в составе духовной культуры, мышление, ориентирующееся на логику, не имеет ни возможности, ни права. Стало быть, нет и не может быть рационально обоснованной, научно выверенной позиции по отношению к любому образу сознания, если он возник до и независимо от специально-логической деятельности ума, до и вне науки. В науке, в ее специфических границах, очерчиваемых логикой, присутствие таких образов недопустимо. За ее пределами их существование суверенно, неподсудно рассудку и понятие и потому нравственно и гносеологически неприкосновенно.

Учитывая особенности и кантианского толкования отношения логики и гносеологии, можно понять то пристальное внимание, которое Ленин проявляет к гегелевскому решению той же проблемы. В гегелевском понимании вопроса логика целиком и полностью, без иррационального остатка, покрывает собою все поле проблем познания, не оставляет за пределами своих границ ни образов созерцания, ни образов фантазии. Она включает их рассмотрение в качестве внешних (в чувственно воспринимаемом материале осуществленных) продуктов деятельной силы мышления, ибо они – то же самое мышление, только опредмеченное не в словах, суждениях и умозаключениях, а в чувственно противостоящих индивидуальному сознанию *вещах* (поступках, событиях и т.д.). Логика целиком и без остатка сливается здесь с теорией познания потому, что все остальные познавательные способности рассматриваются как *виды мыш-*

ления, как мышление, еще не достигшее адекватной формы выражения, еще не созревшее до нее.

Здесь мы как будто сталкиваемся с крайним выражением абсолютного идеализма Гегеля, согласно которому весь мир, а не только познавательные способности, интерпретируется как отчужденное (опредмеченное) и еще не пришедшее к самому себе мышление. И, разумеется, с этим Ленин, как последовательный материалист, не может согласиться. Однако, что весьма примечательно, В.И. Ленин формулирует отношение к гегелевскому решению очень острожно: «В таком понимании (т.е. в гегелевском. – Э. И.) логика совпадает с теорией познания. Это вообще очень важный вопрос»⁴.

Кажется, нам удалось показать, почему именно этот вопрос в ходе чтения гегелевской логики все более и более отчетливо выступает перед Лениным как «очень важный» и, может быть, самый важный, почему ленинская мысль вновь и вновь, как бы кругами, к нему возвращается, каждый раз становясь все более определенной и категоричной. Дело в том, что кантианское – общераспространенное в то время – понимание логики как части теории познания вовсе не оставалось отвлеченной философско-теоретической конструкцией. Кантианская теория познания определяла границы компетенции науки вообще, оставляя за ее пределами, объявляя «трансцендентными» для логического мышления, т.е. для теоретического познания и решения, самые острые проблемы мировоззренческого плана. Но в таком случае не только допустимым, но и необходимым становилось соединение научного исследования с верой в составе мировоззрения. Именно под флагом кантианства как раз и хлынула в социалистическое движение ревизионистская струя, начало которой положили Э. Бернштейн и К. Шмидт. Кантианская теория познания тут прямо ориентировала на «соединение» (а реально – на разжижение) «строго научного мышления» (мышление Маркса и Энгельса, по Э. Бернштейну, не было строго научным, так как его испортила туманная гегелевская диалектика) с «этическими ценностями», с недоказуемой и непроверяемой верой в трансцендентальные постулаты «добра», «совести», «любви к ближнему», ко всему «роду человеческому» без изъятия и т.д. и т.п.

Колоссальный вред, нанесенный проповедью «высших ценностей» рабочему движению, заключался, разумеется, не в разговорах о том, что совесть – это хорошо, а бессовестность – плохо и что лю-

⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 156.

бовь к роду человеческому предпочтительнее ненависти к оному. В таком случае эта проповедь ровно ничем не отличалась бы от воскресных проповедей, звучавших в любой церквушке. Принципиальный вред кантианской идеи соединения науки с системой «высших» этических ценностей заключался в том, что она ориентировала саму теоретическую мысль на совершенно иные пути, нежели те, на которых развивалось учение Маркса и Энгельса. Она намечала и для социал-демократических теоретиков свою, кантианскую стратегию научного исследования, смещала представления о магистральной линии развития теоретической мысли, о тех путях, на которых можно и нужно искать научное решение реальных проблем современности. Кантианская теория познания прямо ориентировала теоретическую мысль не на анализ материальных, экономических отношений между людьми, которые образуют фундамент всей пирамиды общественных отношений, а на построение надуманных «этических» конструкций, морально интерпретируемой политики, «всеобщей организационной науки», общественной психологии бердяевского духа и на прочие занятные, но для рабочего движения абсолютно бесполезные (если не вредные) вещи.

Ориентация теоретической мысли не на логику «Капитала», а на морально-беллетристическое обыгрывание второстепенных, производных пороков буржуазного строя, и главным образом во вторичных, надстроечных его этажах, приводила к тому, что решающие, доминирующие тенденции новой, империалистической стадии развития капитализма ускользали от взора теоретиков II Интернационала. И не потому что они были обделены талантом, а именно в силу мелкобуржуазной классовой ориентации и ложной гносеологической позиции.

Судьба Р. Гильфердинга и Г. Кунова в этом отношении очень характерна. Политэкономия Маркса, поскольку ее пытались разрабатывать не с помощью диалектики, а с помощью «новейших» логических средств, с неизбежностью вырождалась в поверхностное классифицирующее описание современных экономических явлений, т.е. в их совершенно некритическое приятие, в апологию. Такой путь прямиком вел к Карлу Реннеру с его «Теорией капиталистического хозяйства», этой библии правого социализма, которая в отношении метода мышления и логики исследования уже прямо ориентируется на вульгарно-позитивистскую гносеологию. Вот философское кредо К. Реннера: «“Капитал” Маркса, написанный в отдаленную от нас эпоху, отличающийся по способу мышления и изложения от совре-

менного способа и не доведенный до конца, представляет с каждым новым десятилетием все большие трудности для читателя... Манера изложения немецких философов стала для нас чуждой. Маркс уходит своими корнями в эпоху, по преимуществу, философскую. Современная наука не только в описании явлений, но и в теоретическом исследовании пользуется не дедуктивным, а индуктивным методом; она исходит из фактов опыта, непосредственно наблюдаемых, систематизирует их и затем постепенно возводит на ступень абстрактных понятий. Поколению, привыкшему именно *так* мыслить и читать, первый раздел основного произведения Маркса представляет непреодолимые трудности»⁵.

Ориентация на «современную науку», на «современную манеру мышления», уже начиная с Э. Бернштейна, оказывалась на деле ориентацией на модные идеалистические и агностические интерпретации «современной науки», на юмистско-берклианскую и кантианскую гносеологию. В.И. Ленин это обстоятельство видел совершенно ясно. Буржуазная философия начиная с середины XIX века откровенно пятилась «назад к Канту» и еще далее – к Юму и Беркли, и логика Гегеля, несмотря на весь ее абсолютный идеализм, отчетливее и отчетливее вырисовывалась как высшая точка развития всей домарксистской философии в области логики, понимаемой как теория развития научного познания, как *теория познания*.

В.И. Ленин неоднократно подчеркивал, что *вперед* от Гегеля можно было двигаться по одному-единственному пути – по пути материалистического переосмысления его достижений, ибо абсолютный идеализм Гегеля действительно исчерпал все возможности идеализма, как принципа понимания мышления, познания, научного сознания. Но по такому пути в силу известных, вне науки лежавших обстоятельств смогли пойти только Маркс и Энгельс. Для буржуазной философии он был заказан, и лозунг «Назад к Канту» был властно продиктован тем страхом, который внушали идеологам буржуазии социальные перспективы, открывшиеся с высоты диалектического взгляда на мышление. Со времени появления материалистического взгляда на историю Гегель воспринимался буржуазным сознанием не иначе как «духовный отец» марксизма. И в этом заключена немалая доля истины, так как Маркс и Энгельс раскрыли подлинный смысл, «земное содержание» главного завоевания Ге-

⁵ Реннер К. Теория капиталистического хозяйства. М.; Л.: Госиздат, 1926. С. XVIII–XIX.

геля – диалектики, продемонстрировав не только созидательно-творческую, но и революционно-разрушительную силу ее принципов, понимаемых как принципы рационального отношения человека к миру.

Почему же Ленин, воюя против абсолютного идеализма, становится все же на сторону Гегеля как раз в том пункте, где идеализм как будто именно и превращается в *абсолютный*? Ведь понимание логики как науки, охватывающей своими принципами не только человеческое мышление, но и реальный мир вне сознания, связано с панлогизмом, с трактовкой форм и законов реального мира как отчужденных форм мышления, а самого мышления – как абсолютной силы и мощи, организующей мир?

Дело в том, что Гегель был и остается единственным мыслителем до Маркса, который сознательно ввел в логику на правах критерия истины, критерия правильности тех операций, которые человек проделывает в сфере словесно-знаковой экспликации своих психических состояний, практику. Логика отождествляется у Гегеля с теорией познания именно потому, что практика человека (чувственно-предметная реализация целей «духа» в естественно-природном материале) вводится как фаза в логический процесс, рассматривается как мышление в его внешнем обнаружении, в ходе проверки его результатов через непосредственный контакт с «вещами в себе».

В.И. Ленин особенно тщательно следит за развертыванием соответствующих мыслей Гегеля. «Практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания. Такова ли мысль Гегеля? К этому надо вернуться»⁶, – пишет он. И, вернувшись, записывает уже уверенно и вполне категорически: «Несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной (“абсолютной”, по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»⁷.

Выступая как практический акт, мышление включает в свое движение *вещи вне сознания*, и тогда оказывается, что «вещи в себе» подчиняются диктату мыслящего человека и послушно движутся и изменяются по законам и схемам, продиктованным его мышлением. Таким образом, согласно логическим схемам, движется не только

⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 193.

⁷ Там же.

«дух», а и мир «вещей в себе». Следовательно, логика оказывается именно теорией познания *также и вещей*, а не только теорией самопознания духа.

Формулируя «рациональное зерно» концепции Гегеля о предмете логики, В.И. Ленин пишет: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”, т.е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т.е. итог, сумма, вывод *истории познания мира*»⁸.

Такой формулировки, более того, такого *понимания* предмета логики у самого Гегеля нет. Поэтому Ленин не просто передает «своими словами» мысль Гегеля, а материалистически перерабатывает ее. Собственный текст Гегеля, в котором В.И. Ленин обнаруживает «рациональное зерно» гегелевского понимания логики, звучит отнюдь не так. Вот он: «Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове “мысль” можно отвлечься от представления, – это всеобщее не может рассматриваться *лишь* как безразличная форма, находящаяся *на* некотором содержании. Но эти мысли всех природных и духовных вещей (только эти слова и входят в ленинскую формулировку. – Э. И.), составляющие само субстанциальное *содержание*, суть еще такое содержание, которое заключает в себе многообразные определенности и еще имеет в себе различие души и тела, понятия и относительной реальности; более глубокой основой служит душа, взятая сама по себе, чистое понятие, представляющее собою наивнутреннейшее в предметах, их простой жизненный пульс, равно как и жизненный пульс самого субъективного мышления о них. Задача состоит в том, чтобы осознать эту *логическую* природу, одушевляющую дух, орудующую и действующую в нем»⁹.

Разница между формулировками Гегеля и Ленина *принципиальна*. Ибо ни о каком «развитии природных вещей» у Гегеля речи нет и даже быть не может. Поэтому грубо ошибочно мнение, будто бы определение логики как науки о законах развития «всех материальных и духовных вещей» есть лишь переданная Лениным или даже просто процитированная им мысль Гегеля. Ничего подобного. Это собственная *мысль Ленина*, сформулированная им по ходу критического чтения гегелевских пассажей.

⁸ Там же. С. 84.

⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 12.

Логика и есть теория познания Гегеля по той причине, что наука о мышлении выводится им из исследования истории познания «духом» самого себя, а тем самым и мира природных вещей, поскольку последние рассматриваются как моменты логического процесса, как отчужденные в природный материал схемы мышления, понятия.

Логика и есть теория познания марксизма, но уже по другой причине, потому что сами формы деятельности «духа» – категории и схемы логики – выводятся из исследования истории познания и практики человечества, т.е. из процесса, в ходе которого мыслящий человек (точнее, человечество) познает и преобразует материальный мир. Логика с такой точки зрения и не может быть ничем иным, кроме теории, выясняющей всеобщие схемы развития познания и преобразования материального мира общественным человеком. *Как таковая она и есть теория познания*; всякое иное определение задач теории познания неизбежно приводит к той или другой версии кантианского представления.

Согласно Ленину, логика и теория познания ни в коем случае не две разные науки. Еще менее логику можно определить как часть теории познания. Поэтому в состав *логических* определений мышления и входят исключительно всеобщие, познанные в ходе тысячелетнего развития научной культуры и проверенные на объективность в горниле общественно-человеческой практики категории и законы (схемы) развития объективного мира вообще, схемы, общие и естественно-природному, и общественно-историческому развитию. Будучи отражены в общественном сознании, в духовной культуре человечества, они и выступают в роли активных логических форм работы мышления, а логика представляет собою систематически-теоретическое изображение универсальных схем, форм и законов развития *и природы, и общества, и самого мышления.*

Но в таком понимании логика (т.е. материалистическая теория познания) полностью и без остатка сливается с *диалектикой*. И опять-таки налицо не две разные, хотя и «тесно связанные» одна с другой, науки, а одна и та же наука. Одна и по предмету, и по составу своих понятий. И это не «сторона дела», а «суть дела», подчеркивает Ленин. Иначе говоря, если логика не понимается одновременно как *теория познания*, то она не понимается верно.

Так что логика (теория познания) и диалектика находятся, по Ленину, в отношении полного тождества, полного совпадения по предмету и по составу категорий. У диалектики нет предмета,

отличного от предмета теории познания (логики), так же как у логики (теории познания) нет объекта изучения, который отличался бы от предмета диалектики. И там и тут речь идет о всеобщих, универсальных формах и законах развития вообще, отражаемых в сознании именно в виде логических форм и законов мышления через определения категорий. Именно потому, что категории, как схемы синтеза опытных данных в понятии, имеют вполне объективное значение, такое же значение имеет и переработанный с их помощью «опыт», т.е. наука, научная картина мира, научное мировоззрение.

«Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую “сторону” дела (это не “сторона” дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»¹⁰, – записывает В.И. Ленин в своем фрагменте «К вопросу о диалектике», в котором он подытоживает огромную работу по материалистически-критической переработке гегелевской концепции логики, проделанную им на протяжении нескольких лет напряженного труда. И этот категорический, вряд ли допускающий иное, нежели буквальное, толкование, вывод приходится рассматривать не как случайно брошенную фразу, а как действительное резюме всего ленинского понимания проблемы отношения диалектики, логики и теории познания современного материализма.

В свете вышеизложенного несостоятельными (и уж никак не вяжущимися с ленинским пониманием) оказываются попытки толковать отношение диалектики, логики и теории познания в составе марксизма так, что диалектика превращается в особую онтологию, трактующую о «чистых формах бытия», а логика и теория познания – в особые науки, хоть и связанные с диалектикой, но не сливающиеся с ней и посвященные исключительно «специфическим» формам отражения вышеуказанной онтологии в сознании людей: одна (гносеология) – «специфическим» формам познания, а другая (логика) – «специфическим» формам дискурсивного мышления.

Представление, будто логика отличается от диалектики как особенное от всеобщего и потому исследует как раз ту «специфику» мышления, от которой диалектика отвлекается, основывается на простом недоразумении, на забвении того факта, что «специфичность» форм и законов мышления заключается как раз в их универсальности.

¹⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 321.

Логику как науку интересуют вовсе не «специфические черты» мышления физика или химика, экономиста или языковеда, а лишь те всеобщие (инвариантные) формы и законы, в рамках которых протекает мышление любого человека, любого теоретика. В том числе и самого логика по профессии, специально мыслящего о мышлении. Потому-то, с точки зрения материализма, логика и исследует те формы и законы, которые одинаково управляют и мышлением о внешнем мире, и мышлением о самом же мышлении, и тем самым является наукой о всеобщих формах и закономерностях мышления и действительности. Так что фраза о том, что логика обязана изучать не только всеобщие (общие мышлению с бытием) формы движения мышления, но также и «специфические» его формы, фактически игнорирует исторически сложившееся разделение труда между логикой и психологией, лишая психологию ее предмета, а на логику взваливая непосильную для нее задачу.

Понимать логику как науку, отличную от диалектики (хотя и тесно связанную с нею), – значит понимать неверно, не материалистически и логику, и диалектику. Ибо логика, искусственно обособленная от диалектики, неизбежно превращается в описание чисто субъективных приемов и операций, т.е. форм действий, зависящих от воли и сознания людей, от особенностей материала, а потому перестает быть объективной наукой. Диалектика же, противопоставленная процессу развития знаний (мышления), в виде учения о «мире в целом», в виде «мировой схематики» столь же неизбежно превращается в набор чрезвычайно общих утверждений обо всем на свете и ни о чем в частности (вроде того, что «все в природе и обществе взаимно связано», что «все развивается» и даже «через противоречия» и т.д.).

Понимаемая так диалектика привязывается затем к реальному процессу познания чисто формально, через примеры, «подтверждающие» вновь и вновь одни и те же общие положения. Но ясно, что такое формальное накладывание общего на единичное ни на йоту не углубляет понимания ни общего, ни единичного, и диалектика превращается в мертвую схему. В.И. Ленин поэтому справедливо рассматривал превращение диалектики в сумму примеров как неизбежное последствие непонимания диалектики как логики и теории познания материализма.

Будучи наукой о всеобщих формах и закономерностях, в рамках которых протекает любой – как объективный, так и субъективный –

процесс, логика представляет собою строго очерченную систему специальных понятий (логических категорий), отражающих последовательно пробегаемые стадии («ступеньки») становления любого конкретного целого (соответственно процесса его духовно-теоретической репродукции). Последовательность развития категорий в составе теории имеет объективный характер, т.е. не зависит от воли и сознания людей. Она диктуется прежде всего объективной последовательностью развития теоретических знаний, покоящихся на эмпирической основе¹¹, в виде которых в сознании людей отражается, в свою очередь, объективная последовательность реального исторического процесса, очищенная от нарушающих его случайностей и от исторической формы.

Непосредственно, таким образом, логические категории «суть ступеньки выделения, т.е. познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познавать ее и овладевать ею»¹². Разъясняя это понимание, В.И. Ленин намечает общую последовательность развития логических категорий: «Сначала *мелькают* впечатления, затем выделяется *нечто*, – потом развиваются понятия *качества*... (определения вещи или явления) и *количества*. Затем изучение и размышление направляют мысль к познанию тождества – различия – основы – сущности *versus* [по отношению к] явления, – причинности *etc.* Все эти моменты (шаги, ступени, процессы) познания направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине...»¹³ «...Таков действительно *общий ход* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков ход и *естествознания* и *политической экономики* [и истории]»¹⁴. «*Движение* научного познания – вот суть»¹⁵, выражаемая категориями логики.

Логические категории суть ступеньки (шаги) познания, развертывающего объект в его необходимости, в естественной последовательности фаз его собственного становления, а вовсе не искусственное «пособие» человека, извне применяемое к объекту наподобие детских формочек для песка. Поэтому не только определения каждой из логических категорий имеют объективный характер,

¹¹ См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 539.

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 85.

¹³ Там же. С. 301.

¹⁴ Там же. С. 298.

¹⁵ Там же. С. 79.

т.е. определяют объект, а не только форму субъективной деятельности, но и последовательность, в которой эти категории выступают в теории мышления, имеет столь же принудительный для воли и сознания характер. Нельзя строго научно, на объективном основании определить необходимость или цель до и независимо от научного же определения тождества и различия, качества и меры и т.д., так же, как нельзя научно понять капитал или прибыль, если раньше не проанализированы их «простые составляющие» – товар и деньги, так же, как невозможно понять сложные соединения органической химии, если неизвестны (не выделены путем анализа) составляющие их химические элементы.

Намечая план систематической разработки категорий логики, В.И. Ленин отмечает: «Если Магх не оставил “*Логики*” (с большой буквы), то он оставил *логику* “Капитала”, и это следовало бы сугубо использовать по данному вопросу»¹⁶. Причем выделить из движения политэкономической теории лежащие в ее основе логические категории можно, только опираясь на лучшие (диалектические) традиции в развитии логики как науки. «Нельзя вполне понять “Капитала” Маркса и особенно его I главы, не проштудировав и не поняв *всей* Логики Гегеля»¹⁷. И далее: «У Маркса в “Капитале” сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой “клеточке” буржуазного общества) *все* противоречия (respective [соответственно] зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (и рост и движение) этих противоречий и этого общества, в Σ [сумме] его отдельных частей, от его начала до его конца. Таков же должен быть метод изложения (respective изучения) диалектики вообще (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики)»¹⁸.

¹⁶ Там же. С. 301.

¹⁷ Там же. С. 162.

¹⁸ Там же. С. 318.

Очерк десятый

Противоречие как категория диалектической логики

Противоречие как конкретное единство взаимоисключающих противоположностей есть подлинное ядро диалектики, ее центральная категория. На этот счет среди марксистов не может быть двух мнений. Однако сразу же возникает немало трудностей, как только речь заходит о «субъективной диалектике», о диалектике как логике мышления. Если любой объект есть живое противоречие, то какой должна быть мысль (суждение об объекте), его выражающая? Может ли и должно ли объективное противоречие найти отражение в мышлении и в какой форме?

Противоречие в теоретических определениях предмета – это прежде всего факт, который постоянно воспроизводится движением науки и не отрицается ни диалектиком, ни метафизиком, ни материалистом, ни идеалистом. Вопрос, по которому спорят, заключается в другом: каково отношение противоречия в мышлении к объекту? Другими словами, возможно ли оно в истинном, правильном мышлении?

Логик-метафизик во что бы то ни стало старается доказать неприменимость диалектического закона о совпадении противоположностей, доходящем до их тождества, к самому процессу мышления. Иногда такие логики готовы даже признать, что предмет в согласии с диалектикой может сам по себе быть внутренне противоречивым. В предмете противоречие есть, а в мысли его быть не должно. Признать справедливость закона, составляющего ядро диалектики, в отношении логического процесса метафизик уже никак не может себе позволить. Запрет противоречия превращается в абсолютный формальный критерий истины, в непререкаемый априорный канон, в верховный принцип логики.

Эту позицию, которую иначе как эклектической назвать трудно, некоторые логики стараются обосновать ссылками на практику науки. Любая наука, если она столкнулась с противоречием в определениях предмета, всегда старается разрешить его. Не поступает ли она в таком случае согласно рецептам метафизики, которая любое противоречие в мышлении считает чем-то нетерпимым, таким, от чего во что бы то ни стало следует избавиться? Метафизик в логике так и толкует подобные моменты в развитии науки. Наука-де всегда

старается избавиться от противоречий, а вот в диалектике метафизик усматривает обратное намерение.

Рассматриваемое мнение основывается на непонимании, вернее, просто на незнании того важного исторического факта, что диалектика как раз и рождается там, где метафизическое мышление (т.е. мышление, не знающее и не желающее знать иной логики, кроме формальной) окончательно запутывается в логических противоречиях, которые оно произвело на свет именно потому, что упрямо и последовательно соблюдало запрет какого бы то ни было противоречия в определениях. Диалектика как логика есть средство разрешения таких противоречий. Так что нет ничего нелепее, чем обвинять диалектику в стремлении нагромоздить противоречия. Неразумно видеть причину болезни в появлении врача. Вопрос может состоять лишь в одном: успешно или нет излечивает диалектика от тех противоречий, в которые впало мышление именно в результате строжайшей метафизической диеты, безусловно запрещающей всякое противоречие, если успешно, то как именно?

Обратимся к анализу наглядного примера, типичного случая того, как горы логических противоречий были произведены на свет именно с помощью абсолютизированной формальной логики, а рационально разрешены только с помощью логики диалектической. Мы имеем в виду историю политической экономии, историю разложения рикардianской школы и возникновения экономической теории Маркса. Выход из тупика теоретических парадоксов и антиномий, в которые уперлась названная школа, был найден, как известно, только Марксом и найден как раз с помощью диалектики как логики.

То, что теория Рикардо была насквозь логически противоречивой, открыл вовсе не Маркс. Это прекрасно видели и Мальтус, и Сисмонди, и Мак-Куллох, и Прудон. Но только Маркс смог понять действительный характер противоречий трудовой теории стоимости. Рассмотрим, вслед за Марксом, одно из них, самое типичное и острое, – антиномию закона стоимости и закона средней нормы прибыли.

Закон стоимости Давида Рикардо устанавливает, что живой человеческий труд есть единственный источник и субстанция стоимости – утверждение, бывшее огромным шагом вперед по пути к объективной истине. Но прибыль – тоже стоимость. При попытке же выразить ее теоретически, т.е. через закон стоимости, получается явное логическое противоречие. Дело в том, что прибыль – новая, вновь созданная стоимость, точнее, ее часть. Это – абсолютно верное аналитическое определение. А новую стоимость производит

только новый труд. Но как же тогда быть с совершенно очевидным эмпирическим фактом, что величина прибыли вовсе не определяется количеством затраченного на ее производство живого труда. Она зависит исключительно от величины капитала в целом и ни в коем случае не от величины той его части, которая идет на заработную плату. Даже еще парадоксальнее: прибыль тем больше, чем меньше живого труда потреблено при ее производстве.

Закон средней нормы прибыли, устанавливающий зависимость размера прибыли от величины капитала в целом, и закон стоимости, устанавливающий, что только живой труд производит новую стоимость, становятся в теории Рикардо в отношении прямого, взаимоисключающего противоречия. Тем не менее оба закона определяют один и тот же предмет (прибыль). Эту антиномию со злорадством отметил Мальтус.

Здесь-то и заключалась проблема, абсолютно не разрешимая с помощью принципов формальной логики. И если мысль пришла к антиномии, к логическому противоречию, то диалектику в данном случае винить трудно. Ни Рикардо, ни Мальтус о ней и понятия не имели. Оба знали только локковскую теорию познания и соответствующую ей (а именно формальную) логику. Каноны последней были для них бесспорными и единственными. Всеобщий закон (в данном случае закон стоимости) эта логика оправдывает только в том случае, если он показан как непосредственно общее эмпирическое правило, под которое подводятся без противоречия все без исключения факты.

Обнаружилось, что такого отношения между законом стоимости и формами его собственного проявления как раз и нет. Прибыль, как только ее пытаются выразить теоретически, т.е. понять через закон стоимости, вдруг оказывается нелепым противоречием. Если закон стоимости всеобщ, то прибыль принципиально невозможна. Своим существованием она опровергает абстрактную всеобщность закона стоимости, закона своего собственного существования.

Творец трудовой теории стоимости заботился прежде всего о соответствии теоретических суждений предмету. Он трезво и даже цинично выражал реальное положение дел, и естественно, что последнее, чреватое неразрешимыми антагонизмами, и в мышлении предстает как система конфликтов, антагонизмов, логических противоречий. Это обстоятельство, в котором буржуазные теоретики усматривали свидетельство слабости и неразработанности теории Рикардо, свидетельствовало как раз об обратном – о силе и объективности его теории.

Когда же ученики и последователи Рикардо делают главной своей заботой уже не столько соответствие теории предмету, сколько согласование выработанных теоретических определений с требованиями формально-логической последовательности, с канонами формального единства теории, тогда и начинается разложение трудовой теории стоимости. Маркс пишет о Джемсе Милле: «То, к чему он стремится, – это формально логическая последовательность. С него “поэтому” и начинается *разложение* рикардианской школы»¹.

В действительности, как показал Маркс, всеобщий закон стоимости находится в отношении взаимоисключающего противоречия с эмпирической формой своего собственного проявления – с законом средней нормы прибыли. Таково *реальное противоречие реального объекта*. И ничего удивительного нет в том, что при попытке прямо и непосредственно подвести один закон под другой получается нелепое логическое противоречие. Когда же все-таки продолжают предпринимать попытки непосредственно и *без противоречия* согласовать стоимость и прибыль, то и получают проблему, по словам Маркса, «гораздо более неразрешимую, чем квадратура круга... Это просто попытка представить существующим то, чего нет»².

Метафизически мыслящий теоретик, столкнувшись с таким парадоксом, неизбежно толкует его как результат ошибок, допущенных мыслью ранее, при выработке и формулировке всеобщего закона. Естественно, что и разрешение парадокса он ищет на пути чисто формального анализа теории, на пути уточнения понятий, исправления выражений и т.п. По поводу такого подхода к решению вопроса Маркс пишет: «Противоречие между общим законом и более развитыми конкретными отношениями здесь хотят разрешить не путем нахождения посредствующих звеньев, а путем прямого подведения конкретного под абстрактное и путем непосредственного приспособления конкретного к абстрактному. И этого хотят достигнуть с помощью *словесной фикции*, путем изменения *vera regum vocabula* [правильных наименований вещей]. (Перед нами, действительно, “спор о словах”, но он является спором “о словах” потому, что реальные противоречия, не получившие реального разрешения, здесь пытаются разрешить с помощью фраз.)»³.

Если всеобщий закон противоречит эмпирически-общему положению вещей, то эмпирик сразу видит выход в том, чтобы изменить

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26, ч. III. С. 81–82.

² Там же. С. 85.

³ Там же.

формулировку всеобщего закона с таким расчетом, чтобы эмпирически-общее непосредственно подводилось под нее. На первый взгляд так оно и должно быть: если мысль противоречит фактам, то следует изменить мысль, привести ее в соответствие с общим, непосредственно данным на поверхности явлений. На самом деле такой путь теоретически ложен, и именно на нем рикардианская школа приходит к полному отказу от трудовой теории стоимости. Теоретически выявленный Давидом Рикардо всеобщий закон приносится в жертву грубой эмпирии, а грубый эмпиризм уже неизбежно превращается в «ложную метафизику, в схоластику, которая делает мучительные усилия, чтобы вывести неопровержимые эмпирические явления непосредственно, путем простой формальной абстракции, из общего закона или же чтобы хитроумно подогнать их под этот закон»⁴.

Формальная логика и абсолютизирующая ее метафизика знают только два пути разрешения противоречий в мышлении. Первый путь состоит в том, чтобы подогнать всеобщий закон под непосредственно общее, эмпирически очевидное положение дел. Здесь, как мы видели, происходит утрата понятия стоимости. Второй путь заключается в том, чтобы представить внутреннее противоречие, выразившееся в мышлении в виде логического противоречия, как внешнее противоречие двух вещей, каждая из которых сама по себе непротиворечива. Эта процедура и называется сведением внутреннего противоречия к противоречию «в разных отношениях или в разное время».

Второй путь избрала так называемая «профессорская форма разложения теории». Не объясняется прибыль из стоимости без противоречия? Ну и что же! Не нужно упорствовать в односторонности, нужно допустить, что прибыль в действительности происходит не только из труда, но и из многих других факторов. Нужно принять во внимание и роль земли, и роль машин, и роль спроса и предложения, и многое, многое другое. Дело, мол, не в противоречиях, а в полноте... Так рождается знаменитая триединая формула вульгарной экономики: «Капитал – процент, земля – рента, труд – заработная плата». Логического противоречия, правда, здесь нет, но зато есть простая нелепость, подобная «желтому логарифму», как едко замечает Маркс. Логическое противоречие исчезло, но вместе с ним исчез и теоретический подход к вещам вообще.

Вывод очевиден: не всякий способ разрешения противоречий приводит к *развитию* теории. Два перечисленных способа означают такое

⁴ Там же. Т. 26, ч. I. С. 64.

«разрешение» противоречий, которое тождественно превращению теории в беспросветную эмпирическую эклектику. Ибо теория вообще существует только там, где есть сознательное и принципиально проведенное стремление понять все особенные явления как необходимые модификации одной и той же всеобщей конкретной субстанции, в данном случае субстанции стоимости – живого человеческого труда.

Единственным теоретиком, которому удалось разрешить логические противоречия рикардianской теории так, что получилось не разложение, а действительное *развитие* трудовой теории стоимости, был, как известно, Карл Маркс. В чем же заключается его диалектико-материалистический способ разрешения антиномии? Прежде всего следует констатировать, что реальные противоречия, выявленные Давидом Рикардо, в системе Маркса не исчезают. Более того, они предстают здесь как *необходимые* противоречия самого объекта, а вовсе не как результат ошибочности мысли, неточностей в определениях и т.п. В первом томе «Капитала», например, доказывается, что прибавочная стоимость есть исключительный продукт той части капитала, которая затрачена на заработную плату, превратилась в живой труд, т.е. переменного капитала. Положение из третьего тома, однако, гласит: «Как бы то ни было, в итоге оказывается, что прибавочная стоимость возникает одновременно из всех частей вложенного капитала»⁵.

Между первым и вторым положением развита целая система, целая цепь опосредующих звеньев, тем не менее между ними сохранилось отношение взаимоисключающего противоречия, подпадающего под запрет формальной логики. Именно поэтому вульгарные экономисты после выхода в свет третьего тома «Капитала» с торжеством заявляли, что Маркс не выполнил своих обещаний, что антиномии трудовой теории стоимости остались им не разрешенными и что, следовательно, весь «Капитал» есть не более как спекулятивно-диалектический фокус.

Всеобщее, таким образом, и в «Капитале» противоречит своему особенному проявлению, и противоречие между ними не исчезает оттого, что между ними развита целая цепь опосредующих звеньев. Напротив, как раз это и доказывает, что антиномии трудовой теории стоимости – вовсе не логические (т.е. чисто субъективные, из неряшливости или нечеткости определений вытекающие), а реальные противоречия объекта, правильно выраженные Давидом Рикардо, хотя и не понятые им. В «Капитале» антиномии трудовой теории стоимости вовсе не упраздняются как нечто субъективное. Они здесь ока-

⁵ Там же. Т. 25, ч. I. С. 43.

зываются понятиями, т.е. *снятыми* в составе более глубокого и конкретного теоретического понимания. Иными словами, они *сохранены*, но утратили характер логических противоречий, превратились в абстрактные моменты конкретного понимания экономической действительности. И не удивительно: любая конкретная развивающаяся система включает в своем составе противоречие как принцип своего саморазвития и как форму, в которую отливается развитие.

Итак, сопоставим понимание стоимости метафизиком Рикардо и диалектиком Марксом. Рикардо, как известно, не дал анализа стоимости по ее форме. Его абстракция стоимости, с одной стороны, неполна, с другой – формальна и именно потому неверна. В чем же Маркс видит полноту и содержательность анализа стоимости, которых недостает Рикардо?

Прежде всего в том, что стоимость есть живое, конкретное противоречие. Рикардо показал стоимость только со стороны ее субстанции, т.е. принял труд как субстанцию стоимости. Что касается Маркса, то он, если воспользоваться выражением из гегелевской «Феноменологии духа», понял стоимость не только как субстанцию, но также и как субъект. Стоимость предстала как субстанция-субъект всех развитых форм и категорий политической экономии. Отсюда и начинается сознательная диалектика в данной науке. Ибо «субъект» в понимании Маркса (в данном случае он пользуется терминологией «Феноменологии духа») есть реальность, разворачивающаяся через свои внутренние противоречия.

Присмотримся поближе к марксову анализу стоимости. Непосредственно исследуется прямой, безденежный обмен товара на товар. В обмене, в ходе которого один товар замещается другим, стоимость только проявляется, только выражается, но ни в коем случае не создается. Проявляется она так: один товар играет роль относительной стоимости, а другой, противостоящий ему, – роль эквивалента. При этом «один и тот же товар в одном и том же выражении стоимости не может принимать одновременно обе формы. Более того: последние полярно исключают друг друга»⁶.

Метафизик, несомненно, обрадуется, прочитав такое: две взаимоисключающие экономические формы не могут совместиться одновременно в одном товаре! Но можно ли сказать, что Маркс отвергает возможность совпадения взаимоисключающих определений в объекте и его понимании? Как раз наоборот. Дело в том, что речь

⁶ Там же. Т. 23. С. 58.

пока и не идет о *понятии* стоимости, о стоимости как таковой. Приведенный отрывок венчает анализ *формы обнаружения* стоимости. Сама же стоимость остается пока таинственной и теоретически не выраженной сущностью каждого из товаров. На поверхности явлений она предстает действительно так, что видны две абстрактно-односторонние формы ее обнаружения. Но сама стоимость не совпадает ни с одной из этих форм, ни с их простым механическим единством. Она есть нечто третье, нечто более глубоко лежащее. Холст как товар в отношении к своему владельцу предстает только в относительной форме стоимости. В том же самом отношении холст не может быть одновременно и эквивалентом.

Но так дело выглядит только с *абстрактно-односторонней* точки зрения. Ведь владелец холста абсолютно равноправен владельцу сюртука, а с позиции последнего рассматриваемое отношение оказывается прямо противоположным. Так что мы имеем вовсе не «два разных отношения», а *одно конкретное объективное отношение, взаимное отношение* двух товаровладельцев. И с *конкретной* точки зрения каждый из двух товаров – и холст, и сюртук – *взаимно* измеряют друг в друге свою стоимость и *взаимно* же служат материалом, в котором она измеряется. Иными словами, каждый из них взаимно предполагает, что в другом товаре осуществлена эквивалентная форма стоимости, та самая форма, в которой другой товар находится не может уже потому, что он находится в относительной.

Иначе говоря, реально совершающийся обмен предполагает, что *каждый из двух* взаимно соотносящихся в нем товаров принимает на себя сразу обе экономические формы обнаружения стоимости: он и измеряет свою стоимость, и служит материалом для выражения стоимости другого товара. И если с абстрактно-односторонней точки зрения каждый из них находится только в одной форме, выступает как относительная стоимость в одном отношении и как эквивалент в другом, то с конкретной точки зрения, т.е. на самом деле, каждый из товаров *одновременно* и притом *внутри одного и того же отношения* находится в обеих взаимоисключающих формах выражения стоимости. Если два товара взаимно не признали друг друга эквивалентами, то обмена попросту не происходит. Если же обмен произошел, то, значит, в каждом из двух товаров совместились обе полярно исключающие формы стоимости.

Что же получается, скажет метафизик, выходит, что Маркс противоречит сам себе? То говорит, что две полярные формы выражения стоимости не могут совместиться в одном товаре, то утверждает

ет, что в реальном обмене они все-таки как-то совмещаются? Ответ таков: конкретное рассмотрение вещи опровергает результат, полученный при абстрактно-одностороннем подходе к ней, показывает его как неистинный. Истина же товарного обмена заключается как раз в том, что в нем реализуется отношение, абсолютно невозможное с точки зрения абстрактно-одностороннего взгляда.

В виде рассмотренного противоречия, как показывает анализ, обнаруживается что-то иное, а именно абсолютное содержание каждого из товаров, его стоимость, *внутреннее* противоречие стоимости и потребительной стоимости. Маркс пишет: «Скрытая в товаре внутренняя противоположность потребительной стоимости и стоимости выражается, таким образом, через внешнюю противоположность, т.е. через отношение двух товаров, в котором один товар – тот, стоимость *которого* выражается, – непосредственно играет роль лишь потребительной стоимости, а другой товар – тот, в *котором* стоимость выражается, – непосредственно играет роль лишь меновой стоимости. Следовательно, простая форма стоимости товара есть простая форма проявления заключающейся в нем противоположности потребительной стоимости и стоимости»⁷.

С точки зрения логики это место чрезвычайно поучительно. Метафизик, столкнувшись с фактом совпадения противоречащих определений в понятии, в суждении о вещи, усмотрит здесь неистинное теоретическое выражение и всегда постарается свести внутреннее противоречие к внешнему противоречию двух вещей, каждая из которых, по его мнению, внутренне непротиворечива, к противоречию «в разных отношениях» или «в разное время». Маркс поступает как раз наоборот. Он показывает, что в противоречии внешнего порядка лишь внешним образом проявляется скрытое в каждой из взаимоотносящихся вещей внутреннее противоречие.

В итоге стоимость предстает как внутреннее отношение товара к *самому себе*, внешним образом обнаруживающееся через отношение к другому товару. Другой товар играет лишь роль зеркала, в котором отражается внутренне противоречивая природа товара, выражающего свою стоимость. Говоря философским языком, внешнее противоречие предстает лишь как явление, а отношение к другому товару – как опосредованное через это отношение – отношение товара к самому себе. *Внутреннее* отношение, отношение к самому себе, и есть стоимость как абсолютное экономическое содержание каждого из взаимно соотносящихся товаров.

⁷ Там же. С. 71.

Метафизик всегда старается свести внутреннее отношение к внешнему. Для него противоречие «в одном отношении» – показатель абстрактности знания, показатель смешения разных планов абстракции и т.п., а внешнее противоречие – синоним «конкретности» знания. Для Маркса, наоборот, если предмет предстал в мышлении лишь как внешнее противоречие, то это показатель односторонности, поверхностности знания. Значит, вместо внутреннего противоречия удалось уловить лишь внешнюю форму его обнаружения. Диалектика всегда обязывает за отношением к другому видеть скрытое за ним отношение к самому себе, внутреннее отношение вещи.

Так что разница между диалектикой и метафизикой вовсе не состоит в том, что первая признает только внутренние противоречия, а вторая – только внешние. Метафизика действительно старается всегда свести внутреннее противоречие к противоречию «в разных отношениях», отрицая объективное значение за внутренним противоречием. Диалектика же отнюдь не сводит одно к другому. Она признает объективность и тех и других. Дело не в сведении внешнего противоречия к внутреннему, а в том, чтобы из внутреннего *вывести* внешнее и тем самым понять и то и другое в их объективной необходимости. Причем диалектика не отрицает того факта, что внутреннее противоречие всегда выступает в явлении в виде внешнего противоречия.

Непосредственное совпадение взаимно исключających друг друга экономических определений (стоимости и потребительной стоимости) в *каждом* из двух столкнувшихся в обмене товаров и есть истинное теоретическое выражение сущности простого товарного обмена. Такая сущность и есть стоимость. Понятие стоимости (в отличие от внешней формы ее обнаружения в акте обмена) характеризуется с логической стороны тем, что она предстает как непосредственное противоречие, как непосредственное совпадение двух полярно исключających друг друга форм экономического бытия.

Таким образом, в реальном акте обмена осуществляется то, что с точки зрения абстрактного (формально-логического) рассудка представляется невозможным, – непосредственное отождествление противоположностей. Таково теоретическое выражение того реального факта, что прямой товарный обмен не может совершаться гладко, без коллизий, без конфликтов, без противоречий и кризисов. Дело в том, что прямой товарный обмен не в состоянии выразить общественно необходимую меру затраты труда в разных отраслях общественного производства, т.е. стоимость. Поэтому-то стоимость в пределах простой товарной формы и остается неразрешенной и неразрешимой.

мой антиномией. Здесь товар *и должен и не может* находиться в обеих полярных формах выражения стоимости, а следовательно, реальный обмен по стоимости невозможен. Но он все-таки как-то происходит, а следовательно, обе полярные формы стоимости как-то совмещаются в каждом товаре. Антиномия безвыходная. И заслуга Маркса состоит как раз в том, что он понял и теоретически выразил ее.

Поскольку обмен через рынок остается единственной и всеобщей формой общественного обмена вещей, постольку антиномия стоимости находит свое решение в движении самого товарного рынка. Он сам создает средства разрешения своих собственных противоречий. Так рождаются деньги. Обмен становится не непосредственным, а опосредованным – через деньги. И совпадение взаимоисключающих экономических форм в товаре как будто прекращается, поскольку оно расщепляется на два «разных отношения»: на акт продажи (превращения потребительной стоимости в стоимость) и на акт покупки (превращения стоимости в потребительную стоимость). Два антиномически взаимоисключающих по своему экономическому содержанию акта уже не совпадают непосредственно, а совершаются в разное время и в разных местах рынка.

Антиномия на первый взгляд кажется разрешенной по всем правилам формальной логики. Но сходство тут чисто внешнее. На самом деле антиномия вовсе не исчезла, а лишь приняла новую форму своего выражения. Деньги вовсе не становятся абсолютно чистой стоимостью, а товар – столь же чистой потребительной стоимостью. И товар, и деньги по-прежнему чреваты внутренним противоречием, которое по-прежнему выражается в мышлении в форме противоречия в определениях, притом опять-таки неразрешенного и неразрешимого, и самым явным образом обнаруживается, правда, только изредка, а именно в кризисах. Но тем сильнее оно дает себя почувствовать.

«Только товар – деньги», говорит товаровладелец в то время, когда это противоречие не проявляется на поверхности. «Только деньги – товар», вопит он прямо противоположным образом во время кризиса, опровергая свое собственное абстрактное суждение. Теоретическое же, конкретное мышление Маркса показывает, что внутренняя противоположность экономических определений денег существует в каждый миг, и тогда, когда она не проявляется очевидным, наглядным образом, а затаена и в товаре, и в деньгах, когда все идет по видимости благополучно и противоречие кажется разрешенным раз и навсегда.

В теоретических определениях денег полностью сохраняется выявленная ранее антиномия стоимости, она и здесь составляет «простую

сущность» и товара, и денег, хотя на поверхности явлений и оказывается погашенной, распавшейся на два «разных отношения». Последние, как и при прямом обмене товара на товар, составляют внутреннее единство, сохраняющееся во всей его остроте и напряженности и в товаре, и в деньгах, а следовательно, и в теоретических определениях того и другого. Стоимость по-прежнему остается внутренне противоречивым отношением товара к самому себе, которое, правда, на поверхности обнаруживается уже не через прямое отношение к другому такому же товару, а через отношение к деньгам. Деньги же выступают как то средство, с помощью которого осуществляется взаимное, встречное превращение двух первоначально выявленных полюсов выражения стоимости (стоимости и потребительной стоимости).

С этой точки зрения вся логическая структура «Капитала» вырисовывается с новой, очень важной стороны. Любая конкретная категория предстает как одна из метаморфоз, через которую проходят стоимость и потребительная стоимость в процессе их взаимного превращения друг в друга. Становление товарно-капиталистической системы в теоретическом анализе Маркса выступает как процесс усложнения той цепи опосредующих звеньев, через которые вынуждены проходить оба взаимно тяготеющих и одновременно исключающих друг друга полюса стоимости. Путь взаимного превращения стоимости и потребительной стоимости становится все длиннее и сложнее, напряжение между полюсами растет и растет. Относительное и временное разрешение его осуществляется через кризисы, окончательное – в социалистической революции.

Такой подход к вещам сразу дает мышлению ориентацию при анализе любой формы экономической связи. В самом деле, как товарный рынок находит относительное разрешение своих объективных противоречий в рождении денег, так и теоретические определения денег в «Капитале» служат средством относительного разрешения теоретического противоречия, выявленного в анализе простой формы стоимости. В пределах простой формы антиномия стоимости остается неразрешимой и фиксируется мышлением в виде противоречия в понятии. Единственно верное логическое разрешение антиномии состоит в прослеживании того, как она разрешается объективно, на практике, в ходе самого движения товарного рынка. В открытии той новой реальности, которая развилась в силу невозможности разрешить первоначально выявленное объективное противоречие, и заключается движение исследующей мысли.

Таким образом, сам ход теоретической мысли становится не беспорядочным блужданием, а строго целенаправленным процессом.

Мышление здесь обращается к эмпирическим фактам в поисках условий, данных, которых недостает для решения четко сформулированной задачи, проблемы. Поэтому теория предстает как процесс постоянного разрешения проблем, выдвигаемых самим же исследованием эмпирических фактов.

Исследование товарно-денежного обращения приводит к антиномии. Маркс пишет: «Как ни вертись, а факт остается фактом: если обмениваются эквиваленты, то не возникает никакой прибавочной стоимости, и если обмениваются неэквиваленты, тоже не возникает никакой прибавочной стоимости»⁸. Итак, заключает Маркс, капитал не может возникнуть из обращения и точно так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть «в сфере обращения и в то же время не в сфере обращения. Таковы условия проблемы. *Nic Rhodus, hic salta!* [Здесь Родос, здесь и прыгай]»⁹.

Такая форма постановки проблемы у Маркса вовсе не случайна и не есть просто риторический прием. Она связана с самим существом диалектического метода развития теории, следующего за развитием действительного объекта. Постановке вопроса соответствует и решение. Проблема, вставшая в мышлении в форме противоречия в определении, может быть решена только в том случае, если теоретику (как и реальному владельцу денег) «посчастливится открыть в пределах сферы обращения, т.е. на рынке, такой товар, сама потребительная стоимость которого обладала бы оригинальным свойством быть источником стоимости, – такой товар, действительное потребление которого было бы овеществлением труда, а следовательно, созданием стоимости»¹⁰.

Объективная реальность всегда развивается через возникновение внутри нее конкретного противоречия, которое и находит свое разрешение в порождении новой, более высокой и сложной формы развития. Внутри исходной формы развития противоречие неразрешимо. Будучи выражено в мышлении, оно, естественно, выступает как противоречие в определениях понятия, отражающего исходную стадию развития. И это не только правильная, но единственно правильная форма движения исследующей мысли, хотя в ней и имеется противоречие. Такого рода противоречие в определениях разрешается не путем уточнения понятия, отражающего данную форму развития, а путем дальнейшего исследования действительности, путем отыс-

⁸ Там же. С. 174.

⁹ Там же. С. 177.

¹⁰ Там же. С. 177–178.

кания той другой, новой, высшей формы развития, в которой исходное противоречие находит свое действительное, фактическое, эмпирически констатируемое разрешение.

Старая логика не случайно обошла такую важную логическую форму, как «вопрос». Ведь реальные вопросы, реальные проблемы, возникающие в движении исследующей мысли, всегда вырастают перед мышлением в виде противоречий в определении, в теоретическом выражении фактов. Конкретное противоречие, возникшее в мышлении, и ориентирует на дальнейшее и притом целенаправленное рассмотрение фактов, на отыскание и анализ именно тех фактов, которых недостает для решения проблемы, для разрешения данного теоретического противоречия.

И если в теоретическом выражении действительности противоречие возникло с необходимостью из самого хода исследования, то оно не есть так называемое логическое противоречие, хотя и обладает формальными признаками такового, а есть логически правильное выражение действительности. И, наоборот, логическим противоречием, которого не должно быть в теоретическом исследовании, приходится признать противоречие терминологически-семантического происхождения и свойства. Такого рода противоречия в определениях и обязан выявлять формальный анализ. Здесь формально-логический запрет противоречия полноправен. Строго говоря, он касается употребления терминов, а не процесса движения понятий. Последнее – предмет диалектической логики. Но здесь господствует другой закон – закон единства, совпадения противоположностей, притом совпадения, доходящего до их тождества. Именно он составляет подлинное ядро диалектики как логики мышления, следующего за развитием действительности.

Очерк одиннадцатый

Проблема всеобщего в диалектике

Категория всеобщего в составе диалектической логики занимает чрезвычайно важное место. Что такое всеобщее? Буквально, по смыслу слова – общее *всем*. Всем индивидам, в виде необозримого множества которых представляется на первый взгляд тот мир, внутри которого мы живем и о котором мы говорим. Вот, пожалуй, и все, что можно сказать о всеобщем бесспорного, всеми одинаково понимаемого.

Даже не касаясь философских разногласий по поводу всеобщего, можно заметить, что сам термин «общее» (тем более «всеобщее»)

в живом языке применяется весьма неоднозначно и относится не только к разным, не совпадающим друг с другом, но и к прямо противоположным, друг друга исключающим предметам или значениям. Толковый словарь современного русского языка таких значений насчитывает двенадцать. А на краях этого спектра значений располагаются два значения, вряд ли совместимые. Общим, хотя бы только для двух, не говоря уже о всех, называется и то, что принадлежит к составу каждого из них (как двуногость или смертность и Сократу, и Каю, как скорость и электрону, и поезду) и не может существовать отдельно от соответствующих индивидов, в виде отдельной «вещи», и то, что существует именно вне индивидов, в виде особого индивида: общий предок, общее – одно на двоих (на всех) – поле, общая автомашина или кухня, общий друг или знакомый и т.д. и т.п.

Очевидно, что одно и то же слово – один и тот же знак – служит для обозначения отнюдь не одного и того же. Видеть ли в этом обстоятельстве несовершенство естественного языка, или же, напротив, усматривать в нем преимущество гибкости живого языка перед косностью определений языка искусственного, указанное обстоятельство остается фактом, притом не редко встречающимся, а потому требующим объяснения.

Но тогда возникает вполне резонный вопрос: а нельзя ли отыскать нечто общее между двумя крайними – исключающими друг друга – значениями слова «общее», равно легализованными жизнью в живом языке, отыскать *основание* факта дивергенции (расхождения) значений? Согласно тому толкованию, которое узаконено в качестве «единственно правильного» формально-логической традицией, нельзя выявить такой общий признак, который входил бы в определение и того и другого значения термина «общее». Тем не менее ясно, как и во многих других случаях, мы имеем дело со словами-родственниками, которые, подобно людям-родственникам, хотя и не имеют между собой ничего общего, все же носят, с одинаковым правом, одно и то же фамильное имя...

Такое соотношение между терминами естественного языка зафиксировал Витгенштейн в качестве достаточно типичного. Черчилль-А имеет с Черчиллем-В фамильное сходство в признаках *a, b, c*; Черчилль-В разделяет с Черчиллем-С признаки *b, c, d*; у Черчилля-Д уже всего-навсего один-единственный общий ему с Черчиллем-А признак, а Черчилль-Е с Черчиллем-А уже и одного не имеет, у них нет ничего общего, кроме имени^{xi}. И кроме общего предка, добавим мы.

Однако образ общего предка, родоначальника, нельзя реконструировать путем абстрагирования тех и только тех общих признаков,

которые генетически сохранены всеми его потомками. Таких признаков тут просто нет. А общность имени, фиксирующая общность происхождения, налицо...

Та же ситуация и с самим термином «общее». Изначальное значение этого слова тоже нельзя восстановить путем чисто формального соединения признаков, объединяющих в одну семью, в один род, все термины-потомки, ибо, продолжая аналогию, Черчилля-Альфа пришлось бы представить как индивида, который был одновременно и брюнетом и блондином (не брюнетом), и верзилой и карликом, и курносый и горбоносый и т.д. и т.п.

Но тут аналогия, пожалуй, и кончается, так как положение с терминами-родственниками несколько иное. Предок тут, как правило, не умирает, а продолжает жить рядом со всеми своими потомками как индивид наряду с другими индивидами, и вопрос сводится к тому, чтобы среди *наличных особенных индивидов* обнаружить того, кто родился раньше других, а потому мог породить всех остальных.

В числе признаков общего предка, продолжающего жить среди своих потомков, приходится предположить способность порождать нечто себе самому противоположное – способность порождать и верзилу (по отношению к себе), и, наоборот, карлика (опять же по отношению к себе). Следовательно, общий предок вполне может быть представлен как индивид среднего роста, с прямым носом и пепельно-серыми волосами, т.е. «совмещать» в себе – хотя бы – в потенции – *противоположные* определения, содержать в себе – как бы в состоянии раствора или смеси – и то и другое, прямо противоположное... Так, серый цвет вполне можно представить себе в качестве смеси черного с белым, т.е. в качестве белого и черного одновременно. Ничего несовместимого со «здравым смыслом», который неопозитивисты любят приглашать к себе в союзники против диалектической логики, тут нет.

Между тем именно здесь обозначаются две несовместимые позиции в логике, в том числе и в понимании общего (всеобщего), – позиция диалектики и законченно формальное понимание. Последнее не желает впускать в логику идею *развития*, органически – и по существу, и по происхождению – связанную с понятием *субстанции*, т.е. принцип *генетической общности* явлений, представляющих на первый взгляд совершенно разнородными (поскольку абстрактно-общих признаков между ними обнаружить не удастся).

Гегель видел именно тут пункт расхождения, развилок путей диалектического (по его терминологии, «спекулятивного») и чисто формального мышления и высоко ценил соответствующие высказывания Аристотеля. «Что же касается точнее отношения *между эти-*

ми тремя душами (так их можно называть, причем, однако, их все же неправильно отделяют друг от друга), то Аристотель делает касательно этого совершенно правильное замечание, что мы не должны искать души, которая была бы тем, что составило бы *общее* всем трем душам, и не соответствовала бы ни одной из этих душ в какой бы то ни было определенной и простой форме. Это – глубокое замечание, и *этим отличается подлинно спекулятивное мышление от чисто формально-логического мышления* (курсив мой. – Э. И.). Среди фигур точно так же только треугольник и другие определенные фигуры, как, например, квадрат, параллелограмм и т.д., представляют собою нечто действительное, ибо общее в них, всеобщая фигура (точнее, “фигура вообще”. – Э. И.), есть пустое создание мысли, есть лишь абстракция. Напротив, треугольник есть первая фигура, истинно всеобщее, которое встречается так же и в четырехугольнике и т.д., как сведенная к простейшей определенности фигура. Таким образом, с одной стороны, треугольник стоит наряду с квадратом, пятиугольником и т.д., но, с другой стороны, – в этом сказывается великий ум Аристотеля – он есть подлинно всеобщая фигура (точнее, “фигура вообще”. – Э. И.)... Аристотель, таким образом, хочет сказать следующее: пустым всеобщим является то, что само не существует, или само не есть вид. На деле всякое всеобщее реально как особенное, единичное, как сущее для другого. Но вышеуказанное всеобщее так реально, что оно само без дальнейшего изменения есть свой первый вид. В своем дальнейшем развитии оно принадлежит не этой ступени, а высшей»¹.

Если взглянуть с такой точки зрения на проблему определения общего как универсальной (логической) категории, на проблему теоретической реконструкции общего предка семьи родственных значений, не имеющих как будто ничего общего, то появляется некоторая надежда ее решить.

Формально-логическая установка, ориентирующая на отыскание абстрактно-общего всем единичным представителям одного (и называемого одним и тем же именем) рода, в данном случае капитулирует. Всеобщего в этом смысле тут обнаружить нельзя, и нельзя по той причине, что такового здесь действительно нет. Нет в виде актуально общего всем индивидам, признака, определения, в виде сходства свойственного каждому из них, взятому порознь.

Совершенно ясно, что конкретное (эмпирически очевидное) существо связи, объединяющей различных индивидов в некоторое «одно»,

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 10. С. 284–285.

в *общее* множество, полагается и выражается отнюдь не в абстрактно-общем для них признаке, не в том определении, которое одинаково свойственно и тому и другому. Скорее такое единство (или общность) создается тем признаком, которым один индивид обладает, а другой — нет. И отсутствие известного признака привязывает одного индивида к другому гораздо крепче, чем одинаковое наличие его у обоих...

Два абсолютно одинаковых индивида, каждый из которых обладает тем же самым набором знаний, привычек, склонностей и т.д., были бы друг для друга абсолютно неинтересны, не нужны. Им было бы друг с другом просто смертельно скучно. Это было бы попросту удвоенное одиночество. Всеобщее отнюдь не то многократно повторенное в каждом отдельно взятом единичном предмете сходство, которое представляется в виде общего признака и фиксируется знаком. Оно прежде всего закономерная связь двух (или более) особенных индивидов, которая превращает их в моменты одного и того же конкретного, реального, а отнюдь не только номинального единства. И последнее гораздо резоннее представлять как совокупность *различных* особенных моментов, нежели в виде неопределенного множества безразличных друг к другу единиц. Всеобщее выступает тут как закон или принцип связи таких деталей в составе некоторого целого — тотальности, как предпочитал выражаться вслед за Гегелем К. Маркс. Здесь требуется не абстракция, а анализ.

Если возвратиться к вопросу о генетической общности тех различных (и противоположных) значений, которые термин «общее» обрел в эволюции живого языка, то вопрос, видимо, сводится к тому, чтобы распознать среди них то, которое можно с уверенностью посчитать за значение-родоначальника, а затем проследить, почему и как исходное, первое по времени и непосредственно простое по существу значение расширилось настолько, что стало охватывать и нечто противоположное, нечто такое, что поначалу вовсе не имелось в виду. Поскольку наших далеких предков трудно заподозрить в склонности к изобретению «абстрактных объектов» и «конструктов», исходным, видимо, логичнее считать то значение, которое термин «общее» и до сих пор сохранил в составе выражений типа «общий предок» или «общее поле». В пользу чего, кстати, свидетельствуют и филологические изыскания. К. Маркс с удовлетворением констатировал: «Но что сказал бы старик Гегель, если бы узнал на том свете, что *общее* [*Allgemeine*] означает у германцев и скандинавских народов не что иное, как общинную землю, а *частное*

[*Sundre, Besondre*] – не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность [*Sondereigen*]]².

Само собой понятно, что если иметь в виду этот изначально простой, «подлинно-всеобщий», как сказал бы Гегель, смысл слов, то в представлении, согласно которому общее (всеобщее) предшествует и по существу, и по времени единичному, отдельному, частному, обособленному, нельзя обнаружить и намека на ту рафинированную мистику, в цвет которой окрашено соответствующее представление у неоплатоников и в христианской средневековой схоластике, где всеобщее сделалось синонимом мысли, с самого начала рассматриваемой как слово, как «логос», как нечто бестелесное, спиритуализованное, чисто духовное. Напротив, всеобщее в его первоначальном смысле отчетливо выступает в сознании, а потому и в выражающем его языке как синоним вполне телесной субстанции, в образе воды, огня, крохотных однородных частичек («неделимых») и т.д. и т.п. Такое представление можно посчитать наивным (хотя оно на деле далеко не столь уж наивно), грубо чувственным, «слишком материалистическим», но мистики тут нет даже в тенденции, даже и в помине...

Совершенно несуразным поэтому выглядит то обвинение, которое постоянно выдвигают против материализма его противники, обвинение в замаскированном платонизме, который будто бы имманентно связан с тезисом об *объективной реальности* всеобщего. Разумеется, если с самого начала принимать (а почему – неизвестно) взгляд, согласно которому всеобщее есть мысль, и только мысль, то «криптоплатониками» окажутся не только Маркс и Спиноза, но и Фалес с Демокритом.

Отождествление всеобщего с мыслью, как исходный тезис всякой системы философского идеализма, приходится расценить как совершенно бездоказательно принятую аксиому, как чистейший предрассудок, унаследованный от Средневековья. Живучесть этого предрассудка не случайна. Связана она с той действительно огромной ролью, которую в становлении духовной культуры играло и играет слово и словесная «экспликация» мысли. Тут-то и возникает иллюзия, будто всеобщее имеет свое наличное бытие (свою реальность) только и исключительно в виде «логоса», в виде значения слова, термина, знака языка. Поскольку философское сознание, специально рефлектирующее по поводу всеобщего, имеет с ним дело с самого начала в его вербальном выражении, догма о тождестве всеобщего и смысла (значения) слова и начинает казаться есте-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 32. С. 45.

ственной предпосылкой и почвой, на которой оно стоит, воздухом, которым оно дышит, чем-то самоочевидным.

Заметим попутно, что описанный предрассудок, почитаемый за абсолютную истину современным неопозитивизмом, казался таковой же и столь не любезному неопозитивистам Гегелю. Гегель тоже искренне полагал, что материализм в качестве философской системы принципиально невозможен по той причине, что философия – наука о *всеобщем*, а всеобщее есть мысль, именно мысль и только мысль, и не может быть ничем иным... Правда, у Гегеля было то огромное преимущество перед позднейшими адептами этого предрассудка, что он значительно более содержательно понимал самое мышление. Так что именно Гегель основательно подорвал престиж предрассудка, состоящего в отождествлении мышления с речью. Однако же окольным путем он возвращается к нему в плен, поскольку считает слово если и не единственной формой наличного бытия мысли, то все же сохраняет за ним значение *первой* – и во времени, и по существу – формы ее бытия. Гегель, и это вообще для него характерно, сначала разрушает старый предрассудок, а потом восстанавливает его во всех правах с помощью хитроумнейшего диалектического аппарата.

То радикально-материалистическое переосмысление достижений гегелевской логики (диалектики), которое осуществили Маркс, Энгельс и Ленин, связано с утверждением *объективной реальности всеобщего*, но отнюдь не в духе Платона и Гегеля. А в смысле закономерной связи материальных явлений, в смысле закона их сцепления в составе некоторого целого, в составе саморазвивающейся тотальности, все компоненты которой «родственны» по существу дела не в силу того, что все они обладают одним и тем же одинаковым признаком, а в силу единства генезиса, в силу того, что все они имеют одного и того же общего предка, или, выражаясь точнее, возникли в качестве многообразных модификаций одной и той же субстанции, имеющей *вполне материальный* (т.е. независимый от мысли и слова) характер.

Поэтому однородные явления отнюдь не непременно обладают «фамильным сходством» как единственным основанием для зачисления в один род. *Всеобщее* в них внешним образом может выражаться столь же хорошо и в виде различий, даже противоположностей, делающих особенные явления дополняющими друг друга компонентами целого, некоторого вполне реального «ансамбля», «органической тотальности», а не аморфного множества единиц, зачисленных сюда на основании более или менее случайного признака. С другой же стороны, то всеобщее, которое обнаруживает себя

именно в особенностях, в индивидуальных характеристиках всех без исключения компонентов целого, существует и само по себе как особенное наряду с другими – производными от него – особенными индивидами. Здесь нет ровно ничего мистического: отец часто очень долго живет рядом со своими сыновьями. А если его в наличии и нет, то он, разумеется, когда-то *был*, т.е. в категории «наличного бытия» непременно должен мыслиться. Генетически понимаемое всеобщее существует, само собой понятно, вовсе не только в эфире абстракции, не только в стихии слова и мысли, и его существование вовсе не упраздняет и не умаляет реальности его модификаций, производных и зависимых от него особенных индивидов.

В марковом анализе капитала кратко обрисованное нами понятие всеобщего играет важнейшую методологическую роль. «Капитал, поскольку мы рассматриваем его здесь как такое отношение, которое надлежит отличать от стоимости и денег, есть *капитал вообще*, т.е. совокупность тех определений, которые отличают стоимость как капитал от нее же как простой стоимости или денег. Стоимость, деньги, обращение и т.д., цены и т.д. предполагаются данными, равно как и труд и т.д. Но мы не имеем еще здесь дела ни с какой-нибудь особой формой капитала, ни с *отдельным капиталом*, отличающимся от других отдельных капиталов, и т.д. Мы присутствуем при процессе его возникновения. Этот диалектический процесс возникновения капитала есть лишь идеальное выражение того действительного движения, в котором возникает капитал. Позднейшие отношения надлежит рассматривать как развитие этого зародыша. Необходимо, однако, фиксировать ту определенную форму, в которой капитал выступает в том или ином конкретном пункте. Иначе получится путаница»³.

Здесь отчетливо зафиксировано то же самое отношение между стоимостью и капиталом, которое Гегель в приведенной нами выше выдержке обнаруживает между треугольником и квадратом, пятиугольником и т.д., и притом в двойном смысле. Во-первых, понятие стоимости вообще ни в коем случае не определяется здесь через совокупность тех абстрактно-общих признаков, которые можно при желании обнаружить в составе всех особенных видов стоимости (т.е. и товара, и рабочей силы, и капитала, и ренты, и процента и т.д. и т.п.), а добывается путем строжайшего анализа одного-единственного, вполне специфического и реально существующего отношения между людьми – отношения прямого обмена одного товара на дру-

³ Там же. Т. 46, ч. I. С. 263–264.

гой. В анализе такой, сведенной к простейшей форме стоимостной реальности и выявляются те всеобщие определения стоимости, которые потом, на более высоких ступенях развития и его анализа, встречаются (воспроизводятся) как абстрактно-всеобщие определения и денег, и рабочей силы, и капитала.

Во-вторых, если речь идет об определении капитала вообще, то и тут, как специально отмечает Маркс, следует считаться со следующим принципиальным обстоятельством, которое «имеет характер более логический, чем экономический».

«...Капитал вообще сам обладает реальным существованием, отличным от особенных, реальных капиталов. Это признано обычной политической экономией, хотя и не *понято* ею, и образует весьма важный момент ее учения о выравнивании [прибылей] и т.д. Например, капитал в этой *всеобщей форме*, хотя он и принадлежит отдельным капиталистам, образует, в своей *элементарной форме* капитала, тот капитал, который накапливается в банках или распределяется посредством банков, тот капитал, который, как говорит Рикардо, распределяется достойным удивления образом в соответствии с потребностями производства. Он, этот капитал в его *всеобщей форме*, образует также, посредством займов и т.д., некий общий уровень для различных стран. Поэтому если, например, для капитала вообще законом является то, что для увеличения своей стоимости он должен полагать себя двояко и в этой двоякой форме должен двояким образом увеличивать свою стоимость, то, скажем, капитал некоторой особенной нации, являющейся, в противоположность другой нации, представителем капитала *par excellence* [по преимуществу], должен даваться взаймы третьей нации, чтобы иметь возможность увеличивать свою стоимость. Двоякое полагание, отношение к самому себе как к чему-то чужому в этом случае становится чертовски реальным. Поэтому общее, являясь, с одной стороны, всего лишь *мыслимой differentia specifica* [специфической отличительной чертой], вместе с тем представляет собой некоторую *особенную* реальную форму наряду с формой особенного и единичного».

«Так обстоит дело и в алгебре, – продолжает Маркс. – Например, a , b , c представляют собой числа вообще, в общем виде; но кроме того это – целые числа в противоположность числам a/b , b/c , c/b , c/a , b/a и т.д., которые, однако, предполагают эти целые числа как всеобщие элементы»⁴.

⁴ Там же. С. 437.

Разумеется, аналогия не доказательство. Она в данном случае лишь наглядно иллюстрирует уже изложенную мысль. Но и тут ею можно воспользоваться, чтобы напомнить о важном оттенке диалектического понимания всеобщности. Всеобщим в данном случае выступает опять-таки совершенно определенное, хотя и в общей форме, число – a , b , c . Оно-то и есть число вообще, в его элементарной форме, сведенное к его простейшей определенности, но без окончательной утраты особенности, в то время как формальное понимание числа вообще, не имеющего наличного бытия в виде особенного вида чисел, есть лишь *название*, а не понятие, в котором всеобщее выражено в его специфической природе...

Правда, в математике, где в силу специфики ее абстракций абстрактно-всеобщее совпадает с конкретно-всеобщим, число вообще получается и в том случае, если произвести формальную операцию отвлечения (извлечения) одинакового между всеми видами чисел. Причем a , b , c и т.д. входят в состав других видов чисел именно в виде a , b , c и т.д., т.е. остаются теми же самыми независимо от того, в состав какого другого знакового образования они войдут. За пределами алгебры дело, однако, обстоит не так просто, и всеобщее во все не обязательно присутствует в своих модификациях (в своих собственных развитых формах) в том же самом виде, что и в элементарном, простейшем случае. Впрочем, это происходит и в самой математике: треугольник в квадрате или пятиугольнике как таковой не сохраняется, хотя и может быть выявлен анализом.

Ситуацию диалектического отношения между всеобщим и особенным, индивидуальным, в силу которой всеобщее принципиально невозможно выявить в составе особенных индивидов путем формальной абстракции (путем выявления одинакового, тождественного в них), нагляднее всего можно продемонстрировать на примере теоретических трудностей, связанных с понятием «человек», с определением сущности человека, и решение которых было найдено Марксом, опиравшимся как раз на диалектическое понимание проблемы всеобщего⁵. «...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»⁶, – афористически формулирует свое понимание Маркс в известных «Тезисах о Фейербахе».

⁵ См. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

Здесь отчетливо прочитывается не только социологический, но и логический принцип мышления Маркса. В переводе на язык логики афоризм Маркса означает: всеобщие определения, выражающие сущность рода, – будь то род человеческий или любой иной – бесполезно искать в ряду тех абстрактно-общих признаков, которыми обладает каждый отдельно взятый представитель данного рода. Сущность человеческой природы вообще можно выявить только через научно-критический анализ «всей совокупности», «всего ансамбля» социально-исторических отношений человека к человеку, через конкретное исследование и понимание тех закономерностей, в русле которых в действительности протекал и протекает процесс рождения и эволюции как человеческого общества в целом, так и отдельного индивида.

Отдельный индивид лишь постольку является человеком в точном и строгом смысле слова, поскольку он реализует – и именно своей индивидуальностью – ту или иную совокупность исторически развившихся способностей (специфически человеческих способов жизнедеятельности), тот или иной фрагмент до и независимо от него оформившейся культуры, усваиваемой им в процессе воспитания (становления человеком). С такой точки зрения человеческую личность можно по праву рассматривать как единичное воплощение культуры, т.е. всеобщего в человеке.

Так понимаемая всеобщность представляет собою вовсе не немую родовую «одинаковость» индивидов, а реальность, внутри себя многократно и многообразно расчлененную на особенные (отдельные) сферы, взаимно друг друга дополняющие, друг от друга, по существу, зависящие и потому сцепленные воедино узами общности происхождения не менее прочно и не менее гибко, чем органы тела биологической особи, развившиеся из одной и той же яйцеклетки. Иначе говоря, теоретически-логическое определение конкретной всеобщности человеческого существования может состоять единственно в раскрытии той необходимости, с которой развиваются друг из друга и во взаимодействии друг с другом многообразные формы специфически человеческой жизнедеятельности, общественно-человеческие способности и соответствующие им потребности.

В полном согласии с данными антропологии, этнографии и археологии материалистическое понимание сущности человека усматривает всеобщую форму человеческого существования в труде, в непосредственном преобразовании природы (как внешней, так и своей собственной), которое производит общественный человек с помощью им же самим созданных орудий. Поэтому-то К. Маркс с такой симпатией

и относится к знаменитому определению Франклина, гласящему, что человек – это существо, производящее орудия труда. Производящее орудия труда – и уже только потому существо мыслящее, говорящее, сочиняющее музыку, подчиняющееся моральным нормам и т.д. и т.п.

Определение человека вообще как существа, производящего орудия труда, и является характернейшим примером, на котором нагляднее всего проступает марксистское понимание всеобщего как конкретно-всеобщего, а также его отношения к особенному и единичному. С точки зрения канонов формальной логики это определение чересчур конкретно, чтобы быть всеобщим. Под него прямо не подведешь таких несомненных представителей рода человеческого, как Моцарт или Лев Толстой, Рафаэль или Кант.

Формально определение относится только к узкому кругу индивидов – к рабочим машиностроительных заводов или мастерских. Даже рабочие, машин (орудий) не производящие, а только ими пользующиеся, в рамки такого определения формально не войдут. Поэтому старая логика по праву расценит указанное определение не как всеобщее, а как сугубо особенное определение, не как определение человека вообще, а как определение частной профессии...

Всеобщее (конкретно-всеобщее) противостоит чувственно данному многообразию особенных индивидов прежде всего не в качестве умственного отвлечения, а в качестве их собственной *субстанции*, в качестве конкретной формы их взаимодействия. Как таковое оно и *воплощает*, заключает в себе, в своей конкретной определенности все богатство особенного и единичного, и не только как возможность, но и как необходимость развертывания.

Описанное понимание всеобщего и путей его научного осознания вовсе не является монопольным достоянием философской диалектики. Наука в ее действительном историческом развитии, в отличие от ее изображений в эпистемологических и логических конструкциях неопозитивистов, всегда более или менее последовательно исходит из подобного понимания всеобщего. Часто вопреки тем сознательным логическим установкам, которые исповедуют ее представители. Это обстоятельство ясно прослеживается на истории понятия «стоимость» – всеобщей категории политэкономии.

Абстракция стоимости вообще и слово, ее фиксирующее, столь же древни, как и рыночные отношения. Греческое «аксия», немецкое «верт» и т.п. не созданы Петти, Смитом или Рикардо. Стоимостью, или ценностью, любой купец и крестьянин всех времен именовали все то, что можно купить и продать, все, что чего-то стоит.

И если бы теоретики политической экономии пытались выработать *понятие* стоимости вообще, руководствуясь теми рецептами, которые до сих пор предлагает науке чисто формальная, номиналистически ориентированная логика, то понятия они, разумеется, никогда бы так и не выработали. Тут речь с самого начала шла вовсе не о выявлении того абстрактно-общего, того сходного, чем обладает каждый из тех предметов, которые ходячее словоупотребление давным-давно объединило в термине «стоимость» (в этом случае они просто привели бы в порядок те представления, которыми располагал любой лавочник, и дело ограничилось бы простой «экспликацией» представлений лавочника о стоимости, простым педантичным перечислением признаков тех явлений, к которым приложимо слово «стоимость», и не более, вся затея свелась бы просто к прояснению границ применимости термина). Все дело, однако, в том, что классики политэкономии поставили вопрос совершенно иначе, так, что ответом на него оказалось *понятие*, т.е. осознание реальной всеобщности. К. Маркс ясно показал существо их постановки вопроса.

Первый английский экономист Уильям Петти добывает понятие стоимости следующим рассуждением: «Если одну унцию серебра можно добыть и доставить в Лондон из перуанских рудников с *такой же затратой времени*, какая необходима для производства одного бушеля хлеба, то первый из этих продуктов будет составлять естественную цену второго...»⁷

Заметим попутно, что в приведенном рассуждении вообще отсутствует термин «стоимость», речь идет о «естественной цене». Но мы присутствуем здесь именно при рождении фундаментального *понятия* всей последующей науки о производстве, распределении и накоплении богатства. Понятие выражает (отражает) и здесь (как в гегелевском примере с треугольником) такое реальное, данное в опыте явление, которое, будучи вполне особенным в ряду других особенных, в то же время оказывается всеобщим, представляет стоимость вообще.

Классики буржуазной политэкономии стихийно нащупали путь определения стоимости в ее общей форме. Однако задним числом, уже образовав соответствующее понятие, они пытались «верифицировать» его в согласии с канонами логики, опиравшейся на представления Локка о мышлении и о всеобщем, что и привело их к ряду парадоксов и антиномий. Всеобщее, когда его пытаются «оправ-

⁷ Там же. Т. 26, ч. I. С. 358.

дать» через анализ таких его собственных особенных модификаций, как прибыль и капитал, не только не подтверждается, но и прямо опровергается ими, противоречит им.

Причину возникновения разнообразных парадоксов, а потому и выход из них удалось установить лишь Марксу, и именно потому, что он руководствовался диалектическими представлениями о природе всеобщего и его взаимоотношений с особенным и единичным. Реальность всеобщего в природе – закон, но закон в его реальности (что доказывает, в частности, и современное естествознание, например физика микромира) не осуществляется как некоторое абстрактное правило, которому неукоснительно подчинялось бы движение каждой отдельно взятой единичной частицы, а только как *тенденция*, обнаруживающая себя в поведении более или менее сложного ансамбля единичных явлений, через нарушение, через отрицание всеобщего в каждом отдельном (единичном) его проявлении... И мышлению волей-неволей приходится с этим обстоятельством считаться.

Всеобщие определения стоимости (закона стоимости) в «Капитале» вырабатываются в ходе анализа одной, и именно исторически первой и потому логически простейшей стоимостной конкретности – прямого обмена одного товара на другой, при строжайшем отвлечении от всех других особенных (развившихся на ее основе) форм – от денег, прибыли, ренты и т.д. Недостаток анализа стоимости у Рикардо Маркс видит как раз в том, что тот при рассмотрении проблемы стоимости в ее общей форме «не может забыть прибыли». Потому-то абстракция Рикардо и оказывается *неполной* и тем самым *формальной*.

Маркс же добывает решение проблемы в общей форме потому, что все позднейшие образования – и не только прибыль, но даже и деньги – предполагаются в начале анализа еще не существующими. Анализируется только прямой, безденежный обмен. Сразу же видно, что такое возведение единичного во всеобщее принципиально отличается от акта простой формальной абстракции. Здесь вовсе не отбрасываются, как нечто несущественное, *особенности* простой товарной формы, специфически отличающие ее от прибыли, ренты, процента и прочих особенных видов стоимости. Как раз наоборот, теоретическое выражение этих особенностей и совпадает с определением стоимости в ее общей форме.

Неполнота же и связанная с нею формальность абстракции Рикардо состоит именно в том, что она образована, с одной стороны, при неспособности отвлечься от существования иных, развитых ви-

дов стоимости, а с другой стороны, путем отвлечения *от особенностей* прямого товарного обмена. Общее тут и берется в итоге совершенно изолированно от особого, отдельного, перестает быть его теоретическим выражением. Этим и отличается диалектическое понимание всеобщего от чисто формального.

Но не менее важно и отличие диалектико-материалистического его понимания от той интерпретации, которую получило всеобщее в идеалистической диалектике Гегеля. Четко обозначить таковое важно по той причине, что в западной литературе слишком часто ставят знак равенства между пониманием всеобщего у Гегеля и у Маркса. Между тем совершенно очевидно, что ортодоксально гегелевское толкование всеобщего, несмотря на все его диалектические достоинства, в одном решающем и принципиальном пункте, а вовсе не в деталях смыкается с тем самым метафизическим взглядом, авторитет и влияние которого сам же Гегель так сильно подорвал. Особенно явственно такое «смыкание» обнаруживается в конкретных применениях принципов гегелевской логики к анализу реальных земных проблем.

Дело в следующем. Когда Гегель поясняет свое «спекулятивное» понимание всеобщего в противоположность «чисто формальному» на примере с геометрическими фигурами (толкая треугольник как «фигуру вообще»), то на первый взгляд может показаться, что здесь заключена в готовом виде та логическая схема, которая позволила Марксу справиться с проблемой всеобщего определения стоимости. И действительно, отличие подлинной всеобщности от чисто-формального отвлечения Гегель как будто бы видит в том, что подлинно всеобщее само существует в виде особенного, т.е. как эмпирически наличная, во времени и в пространстве (вне головы человека) данная и в созерцании воспринимаемая реальность.

Однако сам Гегель настойчиво предупреждает, что отношение между всеобщим, особенным и единичным ни в коем случае нельзя уподоблять отношению между математическими (в том числе геометрическими) образами и что такое уподобление имеет значение лишь образной аналогии, столь же искажающей, сколь и проясняющей существо дела. Геометрический образ, как, впрочем, и любой другой, плох, по Гегелю, тем, что он слишком «обременен веществом чувственности» и потому представляет лишь известную *аллегория* понятия, не более. Подлинное же всеобщее, которое он толкует исключительно как Понятие с большой буквы, как чистую логическую категорию, следует мыслить уже совершенно очищенным

от всех остатков «вещества чувственности», «чувственной материи», как рафинированно бестелесную схему деятельности «духа». Гегель и материалистов упрекал именно за то, что они-де своим толкованием всеобщего, по существу, ликвидируют его как таковое, превращают его в «особенное в ряду других особенных», в нечто ограниченное в пространстве и времени, в нечто «конечное», тогда как всеобщее должно специфически отличаться формой «внутренней завершенности» и «бесконечности».

Всеобщее *как таковое*, в его строгом и точном значении, и существует, по Гегелю, исключительно в эфире «чистого мышления» и ни в коем случае не в пространстве и времени внешней действительности. В сфере последней мы имеем дело только с рядами особенных отчуждений, воплощений, ипостасей «подлинно всеобщего».

Вот почему для гегелевской логики совершенно неприемлемым, логически неправильным было бы определение человека как существа, производящего орудия. Для гегельянца-ортодокса, как и для любого представителя критикуемой им формальной логики (очень примечательное единодушие!), определение Франклина и Маркса чересчур конкретно, чтобы быть всеобщим. В производстве орудий труда Гегель видит не основу всего человеческого в человеке, а лишь одно, хотя и важное, проявление его *мыслящей* природы. Иными словами, идеализм гегелевского толкования всеобщего приводит к тому же самому результату, что и столь нелюбезное ему метафизическое толкование.

И если гегелевскую логику в ее первоизданном виде применить в качестве способа оценки логического движения мысли в первых главах «Капитала», то все это движение окажется «неправомерным», «нелогичным». Логик-гегельянец был бы прав, со своей точки зрения, если бы сказал про Марксов анализ стоимости, что всеобщего определения данной категории в нем нет, что Маркс лишь «описал», но теоретически «не дедуцировал» определения одной *особенной* и *частной* формы осуществления стоимости вообще. Ибо последняя, как и любая подлинно всеобщая категория человеческой жизнедеятельности, есть форма, имманентная «разумной воле», а не внешнему бытию человека, в котором она лишь проявляется, опредмечивается.

Так что гегелевская логика, несмотря на все свои преимущества перед логикой формальной, не могла и не может быть взята на вооружение материалистически ориентированной наукой без весьма существенных коррективов, без радикального устранения всех следов идеализма. Ведь идеализм вовсе не остается чем-то «внешним»

для логики, он ориентирует и самую логическую последовательность мышления. Если Гегель, например, говорит о *переходах* противоположных категорий (в том числе всеобщего и особенного), то и тут схема рассмотрения получает однонаправленный характер. В гегелевской схеме, скажем, не может иметь места тот переход, который обнаруживает в определениях стоимости Маркс: превращение единичного во всеобщее. У Гегеля лишь всеобщее имеет привилегию отчуждаться в формах особенного и единичного, а единичное всегда оказывается тут продуктом, частным и потому бедным по составу «модусом» всеобщности...

Реальная история экономических (рыночных) отношений свидетельствует, однако, в пользу Маркса, показывающего, что форма стоимости вообще отнюдь не всегда была *всеобщей* формой организации производства. Всеобщей она *сделалась*, а до поры до времени (и весьма долго) оставалась частным, от случая к случаю имевшим место отношением между людьми и вещами в производстве. Всеобщей формой взаимоотношений между компонентами производства стоимость (товарную форму продукта) сделал лишь капитализм.

И такой переход единичного и случайного во всеобщее отнюдь не редкость в истории, а, скорее, даже правило. В истории всегда происходит так, что явление, которое впоследствии становится всеобщим, вначале возникает именно как единичное исключение из правила, как аномалия, как нечто частное и частичное. Иным путем вряд ли может возникнуть хоть что-либо новое.

В свете этого и следует понимать то переосмысление, которому подверглось диалектически-гегелевское понимание всеобщего у Маркса и Ленина. Сохраняя все намеченные Гегелем диалектические моменты, материализм углубляет и расширяет его понимание, превращая категорию всеобщего в важнейшую категорию логики конкретного исследования конкретных, исторически развивающихся явлений.

В контексте материалистического понимания диалектики истории и диалектики мышления гегелевские формулы звучат по-иному, нежели в устах их создателя, лишаясь и следа мистической окраски. Всеобщее заключает, воплощает в себе все богатство частных не как «идея», а как вполне реальное особенное явление, имеющее тенденцию стать всеобщим и развивающее «из себя» – силою своих внутренних противоречий – другие столь же реальные явления, другие особенные формы действительного движения. И никакой мистики платоновско-гегелевского толка тут нет и следа.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы, само собой понятно, не ставили здесь задачу систематического изложения марксистско-ленинской логики. Такая задача не по плечу одному человеку и вряд ли осуществима в рамках одной книги. Мы старались лишь осветить ряд условий и предпосылок для дальнейшей работы в этом направлении, считая, что она должна быть коллективной.

Однако мы думаем, что только при учете сформулированных выше условий такая работа может быть успешной, т.е. привести к созданию капитального труда, который с полным правом будет носить одно из трех названий: «Логика», «Диалектика», «Теория познания» (современного – материалистического – мировоззрения), а своим эпиграфом иметь ленинские слова: «Не надо трех слов, это – одно и то же».

Разумеется, и создание «Логики», понимаемой как система категорий, составит только этап. Следующим шагом должна быть реализация логической системы в конкретном научном исследовании. Ибо окончательный продукт всей работы в области философской диалектики – решение конкретных проблем конкретных наук. Достигнуть этого «окончательного продукта» философия одна не может. Тут требуется союз диалектики и конкретно-научных исследований, понимаемый и реализуемый как деловое сотрудничество философии и естествознания, философии и социально-исторических областей знания. Но, чтобы быть полноправной сотрудницей конкретно-научного знания, диалектика «обязана» предварительно развернуть систему своих специфически философских понятий, с точки зрения которых она могла бы проявлять силу критического различия по отношению к фактически данному мышлению и к сознательно практикуемым методам.

Нам кажется, что такой вывод прямо вытекает из проведенного нами анализа и что такое понимание и соответствует ленинским идеям как в области философской диалектики, так и в плане взаимоотношений между философской диалектикой и остальными отраслями научного знания. Нам представляется, что при изложенном выше понимании логика становится полноправной сотрудницей других наук, а не служанкой их и не верховной надсмотрщицей, не «наукой наук», венчающей их систему как очередная разновидность

«абсолютной истины». Понимаемая как логика, философская диалектика становится необходимой составной частью научно-материалистического мировоззрения и уже не претендует на монопольную реализацию мировоззрения, на монополию в отношении «мира в целом». Научное мировоззрение может нарисовать только вся система современных наук. И эта система включает в себя философскую диалектику и без ее участия не может претендовать ни на полноту, ни на научность.

Научное мировоззрение, в составе которого нет философии, логики и теории познания, такой же нонсенс, как и «чистая» философия, которая полагает, что она-то и есть мировоззрение, взваливая на свои плечи задачу, решение которой под силу только всему комплексу наук. Философия и есть логика развития мировоззрения, его, по выражению В.И. Ленина, «живая душа».

ПРИМЕЧАНИЯ

В конце 1960-х для Э.В. Ильенкова начались трудные времена – с окончанием «оттепели» многие друзья и ученики отвернулись от марксизма, возобновились идеологические нападки на философа. Отчасти спасало то, что Институт философии возглавляли близкие ему люди – П.В. Копнин и Б.М. Кедров. В такой атмосфере создавалась «Диалектическая логика». Параллельно Ильенков много пишет о Гегеле, готовит новое издание «Науки логики» и приступает к работе над заветной книгой о Спинозе.

Ильенкова до глубины души тревожит начавшаяся в стране «полоса тухлого безвременья». Поскольку говорить о родном государстве впрямую не допускается, он пишет статьи на китайскую тему. Маоизм представляется Ильенкову «увеличивающим зеркалом», позволяющим рассмотреть тенденцию развития *нашего* социализма – «зловещие бородавки на своем собственном лице», как он выразился в черновике. Дабы осветить их «самыми жесткими лучами рефлексии», пока они не «разрослись в серьезную и очень злокачественную опухоль», смертельную для всего коммунистического движения.

Диалектика абстрактного и конкретного

(История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М.: Мысль, 1971. С. 237–264)

Работа написана в рамках проекта «История диалектики», начатого в середине 60-х. Сперва Ильенкову достались главы о немецких классиках (отсюда выйдет докторская диссертация) и о Спинозе. Проект, однако, был заморожен и возобновился лишь несколько лет спустя. В 1971–1978 годах изданы пять томов – от античной диалектики до «ленинского этапа». «Диалектика абстрактного и конкретного» стала главой VII в разделе, посвященном «Капиталу» Маркса. Ответственным редактором тома был М.М. Розенталь, старший товарищ Ильенкова, редактор его первой книги.

К работе над другими томами «Истории диалектики» Ильенков привлекался лишь в качестве рецензента. Отзывы его были резко

критическими: «удручающее впечатление», очерки мало связаны между собой, изображение истории диалектики – «совершенно искаженное», и т.п. Больше всего досталось написанной И.С. Нарским главе о диалектике Гегеля.

Книга была переведена на японский (1973) и немецкий (1974) языки.

Логическое и историческое

(История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М.: Мысль, 1971. С. 265–288)

Глава VIII того же тома «Истории диалектики» в основном режюмирует прошлые работы Ильенкова на тему логического и исторического. Из нового – спор с Луи Альтюссером, лидером структуралистского направления в марксизме. Лицом к лицу встретиться им так и не довелось. Альтюссер прислал Ильенкову свои книги «За Маркса» и «Читать “Капитал”» – обе с дружескими автографами. Имя Ильенкова упомянуто первым среди авторов «эрудированных, строгих и глубоких трудов, в которых осознается фундаментальная связь между марксистской философией и мыслью “Капитала”» (Lire le Capital. 1973. Vol. 1, p. 92–93). Со своей стороны, Ильенков комментировал позицию Альтюссера весьма критически, но с видимым уважением.

ⁱ В библиотеке Ильенкова есть эта книга. На титульном листе первого тома – дарственная надпись Луи Альтюссера: «À Ilyenkov, avec la vive estime et en signe de fraternité théorique» (Ильенкову, с живым уважением и в знак теорийного братства). Название главы V в разделе «Предмет “Капитала”»: «Марксизм – это не историзм» (Le marxisme n'est pas un historicisme).

ⁱⁱ Принцип соответствия предложил в 1923 году Нильс Бор: при больших (предельных) значениях квантовых чисел законы квантовой и классической механики приводят к тождественным результатам. В общем виде принцип соответствия гласит, что новая научная теория должна включать в себя прежние теории как свои частные случаи или приближения.

ⁱⁱⁱ Известный афоризм из Введения к Grundrisse (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. I. С. 42).

О всеобщем

(Некоторые проблемы диалектики. М., 1973. С. 4–39)

Репринтный сборник издан под грифом Академии наук СССР в серии «Программно-методические материалы в помощь философский семинарам» (Вып. VII: Некоторые проблемы диалектики). Ильенков был ответственным редактором сборника.

Английский перевод статьи выйдет в Гааге (1975).

ⁱ Пример принадлежит Ренфорду Бамбро, английскому философу, развивавшему витгенштейновскую теорию «семейных сходств» (см.: *Bambrough R. Universals and Family Resemblances // Proceedings of the Aristotelian Society. New Series. Vol. 61 (1960–1961). P. 210–211.*)

ⁱⁱ Игра слов «Sache» (вещь, предмет, дело) и «Sage» (сказание, вещание, saga) в «Иенской реальной философии»: «Λογος, Vernunft, *Wesen des Dinges und Rede, Sache und Sage, Kategorie*». Рус. пер.: «Logos [есть] разум, сущность вещей и речи, вещь и вещание, категория» (Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 292).

ⁱⁱⁱ «...Возвращение к бытию. Это есть язык как именующая сила... Через имя предмет рожден изнутри Я как сущий. Это – первая творческая сила духа. Адам дал имя всем вещам» (Там же. С. 291–292).

^{iv} «Средний термин» в структуре силлогизма связывает меньший (субъект) и больший (предикат) термины, входящие в заключение. Положение среднего термина определяет фигуру силлогизма.

^v Веркор (наст. имя Жан Марсель Брюллёр, 1902–1991), французский писатель-гуманист, участник движения Сопротивления, после войны – активист пацифистского движения.

^{vi} *Веркор*. Люди или животные? М.: Иностранная лит., 1957. С. 223.

^{vii} В оригинале в цитируемом тезисе Маркса стоит слово «ансамбль» (общественных отношений): «*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*».

^{viii} Бенджамин Франклин в беседе с друзьями определил человека как «животное, делающее орудия» (a toolmaking animal). Маркс дважды упомянул эту дефиницию в «Капитале» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 191, 338*).

^{ix} Неточная цитата слов Энгельса: «Форма всеобщности в природе – это закон...» (Там же. Т. 20. С. 549).

Гегель и «отчуждение»

(Ijjenkov E.V. Hegel und die Entfremdung,
in: Filosofický časopis. 1967. № 3. S. 420–425)

Доклад на Международном Гегелевском конгрессе в Праге (1966, главная тема конгресса – «Философия права») вышел на немецком языке в упрощенном и сокращенном виде в пражском «Философском журнале». Оригинальный текст впервые увидит свет в сборнике трудов Э.В. Ильенкова «Философия и культура» (1991).

В архиве имеются две разные рукописи и около десятка черновых листов, а также машинописный немецкий перевод, который и был опубликован в журнале.

В рукописи *A* (14 стр.) немецкий текст напечатан русскими буквами, а между строк карандашом вписаны термины и цитаты в оригинале. Зачеркнутые соображения о различиях гегелевских терминов «Entfremdung» и «Entäußerung» помещены в Приложении.

Финальная рукопись *B* насчитывает 20 страниц, набрана на чужой печатной машинке, немецкие термины и цитаты впечатаны в заранее оставленные пробелы. На стр. 6 – чей-то комментарий, по всему тексту – следы мелкой редакторской правки. Похоже, и русский текст доклада готовился к печати, но публичный разговор на тему отчуждения при социализме так и не состоялся.

Мы публикуем рукопись *B*, а в Приложении – ценный фрагмент рукописи *A* и две заключительные страницы черновой версии доклада, в которых Ильенков резко и откровенно ставит проблему ликвидации/снятия «доставшегося нам в наследство отчуждения».

ⁱ На уцелевшей черновой страничке в этом месте указано: «(Лефевр, Фетшер)». Выражение «Kryptohegelianismus Stalins», видимо, встретилось Ильенкову в книге Иринга Фетшера «Карл Маркс и марксизм» (*Fetscher I. Karl Marx und der Marxismus. München: R. Piper & Co. Verlag, 1967, S. 89*). Вслед за французским неомарксистом Анри Лефевром, Фетшер усматривает «криптогегельянизм» в сталинском тезисе об отставании сознания от бытия («Zurückbleiben des Bewußtseins»).

ⁱⁱ Этот афоризм фигурирует в гегелевской «Философии права» (§ 340). Позаимствован из элегии Шиллера «Резиньяция»: «Wer glauben kann, entbehre / Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» (Кто может верить, отрешись [от наслаждений] / Мировая история и есть Страшный суд).

ⁱⁱⁱ Имеются в виду слова Маркса из Предисловия «К критике политической экономии»: «Мы [с Энгельсом] решили сообща разработать наши

взгляды в противоположность идеологическим взглядам немецкой философии, в сущности свести счеты с нашей прежней философской совестью» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 8).

^{iv} Рукописи Маркса 1843–1844 годов (Парижские тетради). Примечательно, что принятое название «Экономическо-философских рукописей 1844 года» Ильенков постоянно менял на «Философско-экономические рукописи».

^v См.: Маркс К. Заметки по поводу книги Джемса Милля // Вопросы философии. 1966. № 2. С. 113–127. Перевод был выполнен Э.В. Ильенковым, А.П. Огурцовым и Л.Н. Пажитновым под редакцией старшего научного сотрудника Института марксизма-ленинизма В.К. Брушлинского. Прочие «Выписки из экономистов» на русский язык не переводились.

^{vi} В Собрании сочинений Маркса и Энгельса это «разведение терминов» из перевода будет удалено (см.: Соч. Т. 42. С. 18 и далее).

^{vii} «Это постижение есть его бытие и начало, и завершение постижения есть вместе с тем его овнешнение и переход» (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 370).

^{viii} «Когда, например, он [Гегель] рассматривает богатство, государственную власть и т.д. как сущности, отчужденные от *человеческой* сущности, то он берет их только в их мысленной форме... Поэтому вся *история отчуждения* и все *устранение отчуждения* есть не что иное, как *история производства* абстрактного, т.е. абсолютного мышления... *Отчуждение*, образующее собственный интерес этого отчуждения... представляет собой... противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью, или действительной чувственностью, в пределах самой мысли» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 156–157).

^{ix} «Отчуждение рабочего в его продукте имеет не только то значение, что его труд становится предметом, приобретает *внешнее* существование, но еще и то значение, что его труд существует *вне его*, независимо от него, как нечто чужое для него, и что этот труд становится противостоящей ему самостоятельной силой...» (Там же. С. 88–89).

^x «Если я просто отчуждаю мою частную собственность по отношению к себе, то я полагаю ее только в качестве *отчужденной* вещи вообще, я снимаю лишь мое *личное* отношение к ней, я возвращаю ее во власть *стихийных сил природы*» (Там же. С. 26).

^{xi} «Общественная связь, или *общественное* отношение, обоих частных собственников оказывается, следовательно, *взаимным отчуждением* частной собственности, отношением отчуждения с обеих сторон, или *отчуждением* как отношением обоих частных собственников, в то время как в простой частной собственности *отчуждение* было еще только односторонним, еще только по отношению к себе... Благодаря взаимному отчуждению частной собственности сама *частная собственность* приобретает определение *отчужденной частной собственности*» (Там же. С. 26).

^{xii} «...В руках каждого товаровладельца золото есть отделившийся образ его отчужденного товара» (Там же. Т. 23. С. 119).

^{xiii} «Так как деньги есть образ всех других товаров, отделившийся от них, или продукт их всеобщего отчуждения, то они представляют собой абсолютно отчуждаемый товар» (Там же. С. 120).

^{xiv} «Отчужденная форма товара встречает препятствия к тому, чтобы функционировать в качестве абсолютно отчуждаемой формы товара, или в качестве лишь его мимолетной денежной формы» (Там же. С. 141).

^{xv} «Первоначальная товарная форма сбрасывается путем отчуждения товара...» (Там же. С. 118).

^{xvi} Триединая формула буржуазной политической экономии: «Капитал – прибыль (предпринимательский доход плюс процент), земля – земельная рента, труд – заработная плата...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 25, ч. II. С. 380).

^{xvii} См.: Там же. Т. 25, ч. II. С. 397, 398.

^{xviii} Цитата приведена в сокращении. См.: *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 162.

^{xix} Хук, Сидни (1902–1989), американский философ-прагматист, ученик Джона Дьюи, автор ряда критических работ о Марксе и марксизме.

^{xx} Статья Хука так и озаглавлена «Marx's Second Coming». В ней утверждалось, что «подлинный и неисправленный Маркс был гуманистом, рационалистом, демократом и борцом за человеческую свободу, и нет нужды обращаться к его неопубликованным ранним работам, чтобы это установить».

^{xxi} Цитата приведена в вольном и сокращенном переводе.

^{xxii} Парафраза слов Гегеля из «Народной религии и христианства». См. прим. iv к книге «Диалектическая логика».

^{xxiii} Речь здесь идет о «Феноменологии духа». В «Философии права», наоборот, Моральность предшествует Нравственности.

Гегель и проблема предмета логики

(Об одном старинном и живучем предрассудке)

(Философия Гегеля и современность. М.: Мысль, 1973. Глава IX. С. 120–144)

Коллективная монография, приуроченная к 200-летию со дня рождения Гегеля, вышла с опозданием на три года. Большинство глав написаны на основе докладов VIII Гегелевского конгресса, на котором выступал и Ильенков (август 1970, Берлин).

В архиве сохранилась подписанная к печати рукопись (28 стр., включая вставки). Ориентируясь на нее, мы возвратили на место

подзаголовков и два недостающих фрагмента (заклучены в фигурные скобки), восстановили несколько авторских подчеркиваний, написанные «Логики» и «Слова» с прописной буквы и пр.

ⁱ Выражение из первого тезиса о Фейербахе: «die tätige Seite». В принятом русском переводе – «деятельная сторона». См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 261.

ⁱⁱ Слова молодого Маркса, сказанные о гегелевской философии права: «Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 236).

ⁱⁱⁱ См. прим. ii к работе «О всеобщем».

^{iv} «Самые обычные логические “фигуры”... суть школьно размазанные, sit venia verbo [да будет позволено так сказать], самые обычные отношения вещей» (*Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 159).

Мышление и язык у Гегеля

(Доклады X Международного гегелевского конгресса (Москва, 26–31 августа 1974). Вып. IV. М., 1974. С. 69–81)

В работе X Гегелевского конгресса приняли участие более 500 ученых из 22 стран, в том числе двести (!) человек из капиталистических стран. В Москву прибыла делегация гегелеведов из ФРГ и антигегельянец Л. Альтюссер. А вот Ильенков на конгрессе не появился – после всех пережитых в том году злоключений одолевали «черные настроения», как он выразился в письме (см.: Идеальное. И реальность. М., 2018. С. 336).

Ильенкову предложили критически оценить прочтение Гегеля в трудах Х.-Г. Гадамера (его «философская герменевтика» была в то время новым словом западной философской мысли; недавно он написал небольшую книжку «Диалектика Гегеля»).

За месяц до конгресса вышли четыре сборника докладов, отпечатанных на ротапринте в Институте философии тиражом 600 экз. Немецкий перевод своего выступления Ильенков передал в Оргкомитет конгресса.

ⁱ «Именующая сила» (нем.). См. прим. iii к работе «О всеобщем».

ⁱⁱ «Его [духа] пробуждение есть царство имен (*Reich der Namen*)» (*Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 292).

ⁱⁱⁱ Слова речи, произнесенной директором Нюрнбергской гимназии Гегелем 29 сентября 1809 по случаю окончания учебного года. См.: *Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 1. С. 406–407.

^{iv} Симон, Йозеф (1930–2016), автор трудов по философии языка и семиотике, в том числе монографии «Проблема языка у Гегеля» (см.: *Simon J. Das Problem der Sprache bei Hegel. Stuttgart: Kohlhammer, 1966*).

^v См. прим. ii к работе «О всеобщем».

Гегель и герменевтика
(Проблема отношения языка
к мышлению в концепции Гегеля)

(Вопросы философии. 1974. № 8. С. 66–78)

Статья написана в развитие темы доклада на X Гегелевском конгрессе и вышла в августовском номере «Вопросов философии» вместе с пятью другими статьями о Гегеле. «Расширенный вариант» был напечатан в сборнике Э.В. Ильенкова «Искусство и коммунистический идеал» (1984). Размер его больше примерно на треть, однако при редактировании нарушился смысл некоторых высказываний, а оригинал в архиве не сохранился. Поэтому мы публикуем журнальную версию 1974 года, дополненную недостающими фрагментами из «расширенного варианта».

ⁱ «Это содержание [науки логики] есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 5. С. 28).

ⁱⁱ Ссылка на труды И.С. Нарского сформулирована нарочито противоречиво: «неопозитивистский вариант... критики неопозитивизма». Нарский как раз и разрабатывал методологию преобразования реальных противоречий в языковые конструкции – «антиномии-проблемы», как он их имел.

ⁱⁱⁱ См. прим. ii к работе «Мышление и язык у Гегеля».

^{iv} Выражение из «Немецкой идеологии»: «Die unmittelbare Wirklichkeit des Gedankens». В русском переводе: «Язык есть непосредственная действительность мысли» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 448).

^v Выражение Маркса: «vergegenständlichte Wissenskraft». В русском Собрании сочинений Маркса: «овеществленная сила знания» (Там же. Т. 46, ч. II. С. 215).

^{vi} «Именующая сила» (нем.). См. прим. iii к работе «О всеобщем».

^{vii} «Формальная сторона языка есть, однако, дело рассудка, который запечатлевает в нем свои категории; этот логический инстинкт порождает их грамматическую сторону» (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. С. 267).

^{viii} В этом месте обрывается текст статьи в «Вопросах философии».

Диалектика или эклектика
(Полемиические заметки о маоистском
«понимании» и «применении» диалектики)

(Вопросы философии. 1968. № 7. С. 40–49)

В архиве Ильенкова хранится целая стопка черновиков этой статьи, часть из них озаглавлена «Философия по-пекински». В том же году готовилась к печати другая статья – «Революция и диалектика по-пекински» (предположительно, для журнала «Коммунист»).

Ильенкова чрезвычайно тревожил маоистский «тренд» в марксизме (восставшие в мае студенты Сорбонны несли плакаты с именами «трех М.» – Маркс, Мао, Маркузе) и особенно «казарменно-бюрократический» разворот внутренней политики в Советском Союзе конца 1960-х годов. Все написанное Ильенковым на китайскую тему – это о нас, про наших собственных «цзаофаней» и сталинистов. «На свет опять выползает всякая нечисть, ничего не забывшая и ничему не научившаяся, только сделавшаяся еще злее и сволочнее, поскольку проголодалась» (из письма Ильенкова Ю.А. Жданову 18 января 1968). «Нужен, очень нужен остро критический анализ тех деформаций, которым подверглась философская диалектика в неквалифицированных, но очень претенциозных головах, плодившихся в нашей философии в условиях культа личности Сталина, а ныне задающих тон в Пекине Мао Цзэдуна», – писал Ильенков в том же 1968 году во Введении к докторской диссертации. В «Вопросы философии» эта параллель не попала, да, наверное, и не могла уже в то время попасть. Наиболее важные отрывки из черновиков, в том числе и о сталинизме Мао, помещены в Приложении к статье.

ⁱ В этих работах 1937 года Мао дал собственное толкование основ диалектического материализма, пересыпанное историческими примерами и цитатами классиков марксизма.

ⁱⁱ Термин из «Философских тетрадей» Ленина.

ⁱⁱⁱ «Бунтари» (*кит.*), участники рабочих отрядов, начавших «культурную революцию» в 1966 году. Ко времени написания статьи движение цзаофаней было разгромлено армейскими частями.

^{iv} Учебник был издан на русском языке с грифом «Рассылается по спец. списку № 244» (Диалектический материализм. М.: Иностранная лит., 1963). В архиве Ильенкова сохранилась страничка конспекта с примечаниями.

^v Из черновика: «Это – характерная для Дидро *ирония*, разрушающая предрассудки, “самоочевидные” для идеалиста аксиомы, и в частности, ту, согласно которой между “камнем” и “духом” нет ничего общего, “никакого единства”...»

^{vi} Китайский аналог обвинения в «гносеологическом уклоне», звучавшего в адрес самого Ильенкова. И тут «дискуссия» закончилась разгромом «гносеологов» во главе с Ян Сянь-чженем.

^{vii} Далее в черновике: «Давно уже попали в категорию грешников-ревизионистов те самые авторы, по сочинениям коих сам Мао Цзэ-дун изучал когда-то “диалектику” (ибо без труда можно установить по составу идей – точнее, цитат, – что ни Канта, ни Гегеля, ни Маркса, ни Плеханова, ни большинства трудов Ленина этот “великий мыслитель” никогда не раскрывал, а составил свое представление о них с чужих слов, из вторых рук, и именно из популярных комментариев к четвертой главе “Краткого курса”, тон и даже литературный стиль которых рабски копирует Мао)».

^{viii} *Сталин И.В.* История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков): краткий курс. М.: Госполитиздат, 1953. С. 101.

Фальсификация марксистской диалектики в угоду маоистской политике

(Коммунист. 1973. № 18. С. 93–105)

Соавтор М. Алтайский

Судя по сохранившимся черновым наброскам, статья писалась авторами раздельно (встречаются пометки: «Михаил Леонтьевич, тут слово за Вами»). М.Л. Алтайский писал и редактировал работы о маоизме с заглавиями в характерной стилистике журнала «Коммунист». Журнал требовал ритуальных фраз о «коренных интересах рабочего класса», «подлинно научной политике партии», «сокровищнице марксистско-ленинской мысли» и т.п., а также упоминания о последнем по счету съезде КПСС. В рукописях Ильенкова подобная идеологическая словесность отсутствует. Развить же заветную мысль, ради которой Ильенков и взялся за эту работу: что маоизм является «увеличивающим зеркалом», в котором мы должны рассмотреть самих себя, «известные болячки, могущие встретиться не только на китайском лице», – редакторы «Коммуниста» ему, разумеется, не позволили. К сожалению, оригинал рукописи в архиве отсутствует; фрагменты черновых набросков помещены в Приложении.

ⁱ Перифраза слов Ленина: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”, т.е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т.е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира» (Полн. собр. соч. Т. 29. С. 84).

ⁱⁱ Мао не признавал диалектический закон «отрицания отрицания» – игнорировал его, по примеру Сталина.

ⁱⁱⁱ В эти годы, после «Великого похода» на север страны, китайские коммунисты обосновались в районе города Яньань. Здесь были написаны две главные философские работы Мао – «Относительно практики» и «Относительно противоречия».

^{iv} Выступления Мао Цзэ-дуна, ранее не издававшиеся в китайской печати: в 6 вып. М.: Прогресс, 1975. Вып. 2. С. 249. (Когда писалась статья, эти тексты Мао еще не были изданы на русском языке. Скорее всего, М.Л. Алтайский имел доступ к свежим переводам.)

^v Там же. С. 256–257.

^{vi} Гароди, Роже (1913–2012), был идеологом и членом политбюро Французской компартии, затем примкнул к левым радикалам – гошистам, ценившим труды Мао Цзэ-дуна; некоторое время спустя он стал христианином, и наконец в 80-е годы принял ислам. Не раз ссылался на Мао и идейный противник Гароди – Луи Альтюссер. В «чистых как заря» тезисах Мао Альтюссер усматривал свободную от гегельянщины диалектику, в которой нет пагубных словечек «отчуждение», «снятие» и «отрицание отрицания».

^{vii} В черновом наброске Ильенков упоминал в числе «рафинированных интеллектуалов» и Сартра, продолжая так: «Некоторые “упрощения”, с которыми неизбежно, де, связана популяризация высоких философских истин, тем самым заслуживают, по мнению Сартра и Гароди, не только извинения, но и похвалы».

^{viii} Выступления Мао Цзэ-дуна. Вып. 2. С. 174.

^{ix} Там же. С. 241.

^x Там же. Вып. 4. С. 155.

^{xi} Там же. С. 156.

^{xii} Этой формулой открывается заметка Ленина «К вопросу о диалектике»: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его... есть *суть* (одна из “сущностей”, одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики. Так именно ставит вопрос и Гегель...» (Полн. собр. соч. Т. 29. С. 164).

^{xiii} «Диалектический метод состоит в том, чтобы, “нападая на других, утверждать себя”, но не в том, чтобы в личных интересах нападая на других, утверждать себя» (Выступления Мао Цзэ-дуна. Вып. 2. С. 184).

^{xiv} Там же. С. 156.

^{xv} Там же. Вып. 6. С. 262.

^{xvi} Нимейри, Джафар Мухаммед (1930–2009), в результате военного переворота стал президентом Судана в 1969 году, провозгласил левый курс и вступил в союз с местными коммунистами, но затем рассорился и расправился с ними.

^{xvii} Выражение Ленина, вынесенное им в заглавие своей работы 1920 года: «Детская болезнь “левизны” в коммунизме».

^{xviii} Приводимая ниже цитата отвечала на вопрос: «Но что такое марксизм А. Дымшица?» А.М. Дымшиц (1910–1975), литературовед по специальности, занимал высокие посты в органах руководства советским искусством.

^{xix} *Лифшиц М.* Либерализм и демократия // Вопросы философии. 1968. № 1. С. 101.

В.И. Ленин и актуальные проблемы диалектической логики

(Коммунист. 1969. № 12. С. 24–35)

Соавтор М.М. Розенталь

Доклад на теоретической конференции «Ленинский этап в развитии марксистской философии» (Ленинград, 16–19 декабря 1969). Вышел также отдельной брошюрой в издательстве Всесоюзного общества «Знание» (М., 1969. 20 с. Тираж 500 экз. отпечатан на ротатристе).

ⁱ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 29. С. 84.

ⁱⁱ *Hook S.* Dialectic and Nature, in: *Marxist Quarterly*. April–June 1937. P. 268. Впоследствии Хук включил этот текст в свою, выдержавшую несколько изданий, книгу: *Hook S.* Reason, Social Myths and Democracy. New York: John Day, 1940. P. 203.

ⁱⁱⁱ *Huber E.* Um Eine “Dialektische Logik”: Diskussionen in der Neueren Sowjetphilosophie. München & Salzburg: Pustet, 1966. S. 96. В книге разбираются и взгляды Ильенкова (S. 152 и далее). Диссертацию с тем же заглавием Э. Хубер защитил годом ранее, в 1965, в Папском Григорианском университете в Риме.

^{iv} К структуралистскому крылу в марксизме принадлежали Луи Альтюссер и его школа (Э. Балибар, Ж. Рансьер, Р. Дебре, П. Машрэ и др.), социолог Никос Пуланзас, антрополог Морис Годелье.

Диалектическая логика
Очерки истории и теории

(М.: Политиздат, 1974. 271 с.)

В этой книге Э.В. Ильенков подвел итог двадцатилетним исследованиям в области Логики. В основу первой части легла докторская диссертация «К вопросу о природе мышления (на материалах анализа немецкой классической диалектики)», которую Ильенков защитил в декабре 1968 года в Институте философии. Очерки о развитии Логики до Канта и после Гегеля Ильенков добавил в ходе работы над книгой. Во второй части разворачивается диалектико-материалистическое понимание предмета Логики и исследуются три ключевые категории этой науки: «идеальное», «противоречие» и «всеобщее».

Рукопись была сдана в набор 31 октября 1973. Книга увидела свет весной 1974, тираж 38 тыс. экз.

Десять лет спустя, в 1984, выйдет второе издание «Диалектической логики» (40 тыс. экз.), дополненное еще пятью очерками, составленными из опубликованных текстов Ильенкова разных лет. В результате грубой редакторской правки текст был испорчен: исчезла дефиниция идеального, вычеркивалась категория деятельности, «тождество» мышления и бытия превратилось во «взаимоотношение», удалялись абзацы и целые страницы – не говоря уже о пропаже множества кавычек и курсивов. Второе издание не принималось в расчет при подготовке Собрания сочинений.

При жизни автора книга вышла в издательстве «Прогресс» на английском, испанском и итальянском языках, а также была переведена на болгарский, словацкий, венгерский и польский.

ⁱ В Послесловии ко второму изданию «Капитала» сказано, что «бравый Мозес Мендельсон третировал Спинозу как “мертвую собаку”» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. С. 21). Фразу «люди говорят о Спинозе как о мертвой собаке», произнес Лессинг в беседе с Фридрихом Якоби летом 1780 года. С публикации записей тех бесед начался знаменитый «спор о пантеизме», или «*Spinoza-Streit*». Инициатором спора и главным противником Якоби был Моисей Мендельсон, старый друг и соратник Лессинга.

ⁱⁱ Заглавие трактата Спинозы приведено здесь в дореволюционном переводе В.Н. Половцовой (1914). В «Избранных произведениях» Спинозы (1957) это – «Трактат об усовершенствовании разума» (перевод Я.М. Боровского).

ⁱⁱⁱ В докторской диссертации Ильенкова эти пункты нумеруются арабскими цифрами. По всей вероятности, нумерацию убрал редактор книги.

^{iv} Вольный пересказ слов молодого Гегеля из работы «Народная религия и христианство», фрагмент 4 (на русский язык переведены лишь первые два из пяти фрагментов этой работы) (см.: *Hegel G.W.F. Werke, in 20 Bänden. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971. Bd. 1. S. 60*). Дословный перевод этого места: «Сколь легок на чаше весов весь устав Спасения со всем его дотошнейшим и учнейшим [вопрошанием]: что это такое? – да еще и вбитый в голову, – когда на другой [чаше] все страсти, мощь обстоятельств, воспитания, примеров и правительств, подбрасывающие ту [первую] чашу высоко в воздух... Через христианскую религию может сделаться добрым лишь тот, кто уже и так добр».

^v Подстрочное примечание Маркса в главе «Товар» в первом издании «Капитала» (см.: *Маркс К. Капитал. СПб.: Издание Н.П. Полякова, 1872. С. 17*). В советских собраниях сочинений Маркса эта глава печаталась по второму изданию «Капитала», в котором этого примечания уже не было. Так что Ильенкову пришлось цитировать немецкий оригинал.

^{vi} См. прим. ii к работе «О всеобщем».

^{vii} Имеется в виду следующее место из рукописи Маркса «К критике гегелевской философии права» (1843): «Работа философии заключается здесь не в том, чтобы мышление воплощалось в политических определениях, а в том, чтобы наличные политические определения улегучивались, превращались в абстрактные мысли. Философское значение имеет здесь не логика самого дела, а дело самой логики» (*Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 236*).

^{viii} «Его [духа] пробуждение есть царство имен (*Reich der Namen*)» (*Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: в 2 т. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 292*).

^{ix} Работа «Форма стоимости» была помещена в Приложении к первому изданию «Капитала». Маркс написал ее по совету Л. Кугельмана, когда книга была уже сдана в типографию (см. цитируемое место в Сочинениях Маркса и Энгельса: Т. 49. С. 148).

^x Обе цитаты – из *Grundrisse*, «Глава о деньгах» (см.: *Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46, ч. I. С. 135*).

^{xi} См. прим. i к работе «О всеобщем».

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте <http://www.kanonplus.ru>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ИЛЬЕНКОВ
Эвальд Васильевич

ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ
ЛОГИКА

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

Том 4

Директор издательства *Божко Ю.В.*
Ответственный за выпуск *Божко Ю.В.*
Художник *Клюйков М.Б.*
Корректор *Жарская С.В.*
Компьютерная верстка *Соколова П.Л.*

Подписано в печать 08.01.2020. Формат 60×90¹/₁₆.
Гарнитура Times New Roman. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 29,0. Уч.-изд. л. 26,0. Тираж 1000 экз. Заказ 521.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация»
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в АО «Первая Образцовая типография»
Филиал «Чеховский Печатный Двор»
142300, Московская область, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, тел. 8(499)270-73-59