

Академия Наук Институт философии

На правах рукописи

Э.В. Ильенков

**К вопросу о природе мышления
(на материалах анализа немецкой
классической диалектики)**

Д и с с е р т а ц и я

**на соискание ученой степени
доктора философских наук**

Москва, 1968

Оглавление

Введение	1
Глава 1. Идея совпадения логики с диалектикой в немецкой классической философии (Кант и Фихте)	16
Глава 2. Фихте и проблема логики	50
Глава 3. Шеллинг – познание и логика	72
Глава 4. Гегель. Диалектика как логика и теория познания	100
Заключение	163

Введение

Задача создания Логики (с большой буквы), то есть систематически развернутого изложения диалектики, понимаемой как логика и теория познания современного материализма, завещанная нам Владимиром Ильичем Лениным, до сих пор остается не решенной. Мы, советские философы, по сей день не можем предложить читателю фундаментальный труд, который мог бы с полным правом носить имя «Логика» в разъясненном выше смысле этого слова.

Потребность в создании такого труда растет, – так или иначе она сознается в настоящее время очень многими, и не только философами. Тем не менее эта более или менее ясно осознанная потребность остается неудовлетворенной, и потому давит на профессионально-философское сознание все сильнее и сильнее, побуждая находить хотя бы временные, хотя бы несовершенные выходы из положения. Но то, что получалось тут до сих пор, никого, по-видимому, удовлетворить еще не может.

Правда, за последние десять-пятнадцать лет написано и даже издано довольно значительное число работ, посвященных отдельным разделам, отдельным 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 их в «одно» связать нельзя – их подгонка и пригонка друг к другу сразу же обнаружила бы, что изготовлены эти «составные части» в разных и еще плохо согласованных между собой цехах философского производства и потому одна с другой «стыкуются» с трудом. Это обстоятельство достаточно очевидно, чтобы [1] подробно его доказывать. И если бы мы попытались построить здание Большой Логике из готовых кирпичей и блоков, то здание наверняка выросло кособокое, неустойчивое, и с массой зияющих щелей и дыр между главами, параграфами, между отдельными категориями.

Тем не менее другого строительного материала у нас нет, и возводить постройку нам придется из тех недостаточно обтесанных глыб, которые во множестве рассыпаны на строительной площадке, обтесывая и шлифуя их друг к другу уже по ходу самого дела, по мере возведения здания. Другого выхода нет, ибо нет среди нас синтезирующего ума масштаба Гегеля или Маркса, который рискнул бы взяться за эту грандиозную работу в одиночку. Но даже если бы такой ум по счастью и появился бы, то даже и он вынужден был бы потратить на ее выполнение всю свою жизнь, то есть долгие и многие годы. Но темпы XX века такой роскоши не допускают. Время торопит, а мы уже и так запоздали, пожалуй, на целые десятилетия.

Кого бы или что бы в этом запоздании ни винить, а искупать вину придется все-таки нам. А сделать это можно только одним способом – трудом коллектива, все сотрудники которого были бы согласны относительно самых главных, самых решающих контуров плана общей работы, общего планирующего итога, – систематического изложения диалектики как логики и теории познания. В таком коллективе можно надеяться на преодоление частных разногласий, расхождений в деталях и подробностях, которые, несомненно, будут возникать по ходу дела даже в самом дружном коллективе.

Поэтому ясно, что за дело стоит браться, с надеждой на успех, лишь добровольно сложившемуся содружеству авторов, объединенных прежде всего только одним – согласием в принципиальных, исходных установках на работу, общим пониманием контуров того продукта, [2] который должен получиться в итоге, в результате всех стараний. Тогда и можно надеяться, что работа пойдет вперед так, как того требует диалектика – путем постепенного наращивания новых и новых этажей над прочно заложенным фундаментом, путем «саморазличения» ясно сформулированных начал, путем конкретизации исходных теоретических принципов, в начале пути, естественно, «абстрактных».

Эту, и только эту задачу и ставит перед собою предлагаемая диссертация, – осветить, насколько хватит у нас сил, те исходные принципы, вокруг которых можно было бы надеяться собрать более или менее дружный и работоспособный коллектив. Но даже и в отношении полноты принципов придется сделать оговорку. Собственно говоря, здесь хотелось бы конкретно развернуть лишь один, хотя и самый, на наш взгляд, важный. Если

сформулировать его кратко, как положение-высказывание, то этот принцип вряд ли вызовет у кого-нибудь возражения, – и именно потому, что он кажется на первый взгляд слишком очевидным.

А именно, – мы полагаем, что марксистско-ленинский вариант «Науки логики» должен действительно, не на словах, а на деле, превосходить лучшие образцы домарксистской мысли в этой области, – как по степени ясности понимания задачи, стоящей перед Логикой вообще, так и по качеству (по глубине и строгости) выполнения этой задачи.

В такой форме это звучит, однако, как банальность, и, даже хуже того, как пустозвонная декларация. Кто станет с ней спорить?

Все мы так привыкли к фразам вроде «марксизм есть вершина мировой философской мысли», или «марксизм преодолел ограниченность как Гегеля, так и Фейербаха», – что они перестали уже производить на кого-либо впечатление. Ибо не всегда мы умеем оплатить бумажный вексель звонкой монетой. Еще хуже, когда такие оценки – [3] безусловно справедливые по отношению к марксизму в целом, как всемирно-историческому явлению, – автоматически начинают относить к работам отдельных авторов, выступающих от имени марксизма-ленинизма. Каждый такой автор всегда охотно относит их к себе и очень неохотно по отношению к своим оппонентам. Понять этот феномен нетрудно: каждый из нас искренне льстит себя надеждой, что в области философской теории он – стопроцентный марксист-ленинец. Поэтому в том случае, если мой сосед понимает какой-то вопрос по-другому, я всегда стараюсь доказать, что он – не марксист, или по крайней мере не стопроцентный. Этой болезнью каждый из нас переболел в более или менее острой форме и с более или менее тяжелыми последствиями как для себя, так и для других... Теперь, правда, эта болезнь самомнения несколько утратила свою силу, вирус ее ослаб и уже не вызывает эпидемии социального масштаба. Но отдельные случаи все еще наблюдаются.

К чему я говорю все это? А вот к чему. Стоит хотя бы чуть конкретизировать сформулированную выше абсолютную истину, согласно которой Логика марксизма-ленинизма представляет собою высшую историческую ступень в развитии Логики как науки вообще, – как абсолютное согласие сразу же кончается, и начинается яростная полемика между разными толкованиями этого – одного и того же – положения. Сразу же возникает вопрос: а где предшествующая вершина, задающая нам масштаб? Тут сразу же начинается спор.

Но мы именно и хотим конкретизировать эту истину, чтобы она перестала быть абстрактно-общей декларацией и превратилась в конкретно-всеобщий принцип подхода к вопросу, подхода к работе, задать масштаб.

Как это сделать? Можно сформулировать тезис, а затем начать его доказывать, обосновывать, подводить под него исторические или теоретические основания. Этот путь нам не кажется лучшим в сложившейся ситуации. Ведь против нас можно легко выставить другой тезис, и тоже [4] приняться за подведение под него основания. Основания ведь при достаточной лингвистической ловкости можно подвести буквально под любой тезис, – и вопрос: какой именно тезис предпочесть, чтобы его задним числом доказывать? – будет по-прежнему решаться более или менее произвольно. В итоге всегда останется ощущение предвзятости позиции, и она в лучшем случае будет принята как одна из многих возможных точек зрения на предмет. А истина все-таки, как ни крутись, одна...

В данной диссертации мы и решили испробовать свои силы на другом пути.

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 разоблачается лишь в конце рассуждения, чтобы создать иллюзию непредвзятости (дескать, вот что получилось, хотя мы этого и не предполагали), – диалектика так и остается чем-то «несущественным». Превращенная в простое орудие доказательства наперед принятого (или заданного) тезиса, диалектика уже не есть диалектика, а только софистика, похожая внешне на диалектику, как одна капля воды на другую, но – пустая внутри по существу.

И если верно, что не в «голых результатах» как таковых, и не в «тенденции» движения мысли как таковой 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 с этой истиной тоже посчитаться.

Конечно, не стоит притворяться и делать вид, будто мы совсем никакой цели, определяющей с самого начала способ и характер наших действий по ходу анализа проблемы, перед собой не ставим и пускаемся в плавание наобум, – куда выплывем, туда и выплывем. Такое бездумное и бесцельное странствование диалектике тоже противопоказано. Диалектика [5] – это ритм саморазвития, саморазличения, прослеживаемого в предмете. И поэтому сказать ясно, *что* это за «предмет», в котором мы хотим обнаружить его внутренне-необходимое членение, мы уже во всяком случае обязаны наперед.

В общем и целом это – *мышление*, и диалектическая Логика имеет своей целью развернуть его научное изображение в тех необходимых моментах и притом в той их необходимой последовательности, которые нисколько не зависят ни от воли нашей, ни от сознания. Другими словами, Логика обязана показать, как развивается мышление, *если оно научно*, если оно отражает, то есть воспроизводит в понятиях вне и независимо от сознания и воли существующий предмет, то есть создает его духовную репродукцию, реконструирует его саморазвитие, [для того, чтобы] воссоздать [его] потом и на деле – в эксперименте, в практике.

Логика и есть теоретическое изображение такого мышления. Из сказанного ясно, что «мышление» мы понимаем вовсе не как «чистую деятельность», осуществляемую «чистым духом», не как «[actus purus]», а как *идеальный* компонент и дериват *реальной* деятельности общественного человека, преобразующего своим трудом и внешнюю природу, и самого себя, создающего всегда новый мир.

Диалектическая Логика есть поэтому не только всеобщая схема этой творчески преобразующей природу субъективной деятельности, но, одновременно, и всеобщая схема изменения любого естественно-природного и социально-исторического материала, в котором эта деятельность выполняется, и с объективными требованиями которого она всегда связана. В этом, на наш взгляд, только и может заключаться подлинный смысл ленинского положения о *тождестве* (не о «единстве» только, а именно о тождестве, о полном совпадении) диалектики, логики и теории познания современного научного, то есть материалистического, мировоззрения. Этот ленинский взгляд сохраняет в качестве одного

из определений диалектики дефиницию, данную Ф. Энгельсом (диалектика есть наука о всеобщих формах и законах всякого развития, то есть о формах и законах, общих мышлению – с «бытием», то есть с природным и [6] социально-историческим развитием, а не о «специфически субъективных» законах и формах).

Мы думаем, что только 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». Только так понимаемая, Логика и может быть *истинной* наукой о мышлении, материалистической наукой об отражении *мира* движения в движении *понятий*. Иначе она неизбежно превращается из науки о мышлении в чисто техническую дисциплину, в описание «операторики» действий с терминами языка и только, как это и случилось с логикой в руках неопозитивистов.

Разумеется, что и это наше общее понимание предмета и общих контуров Логики можно объявить принятым наперед, до доказательства, и на этом основании – отвергнуть.

Но нам все-таки кажется, что если мы всерьез хотим продолжать марксистско-ленинскую традицию в Логике, то это общее понимание не должно и не может вызывать сомнений. Поэтому мы будем исходить из него, как из общепринятого среди марксистов, понимая, разумеется, что далее его можно конкретизировать по-разному и в рамках марксистского взгляда. Но как все-таки вернее и точнее его конкретизировать?

Можно с помощью авторитетных цитат. Нам, однако, этого делать не хочется. Цитаты хороши только тогда, когда они подкрепляют своим весом взгляд, и без них достаточно убедительно развитый. И очень плохо, когда цитаты *заменяют* аргументы и доказательства.

Конкретизация выставленного выше общего определения Логики должна, очевидно, заключаться в раскрытии входящих в него понятий. Прежде всего это само понятие «мышления». Что под ним понимать? Тут опять чисто диалектическая трудность: полностью – конкретно – определить понятие и значит написать Логiku, – ибо подлинное определение может быть дано не в «дефиниции», а только в «развертывании существа дела»; тут та же самая трудность, и ничуть не проще, чем с определением понятия «капитал»: его определяют только все три [7] тома «Капитала». Вырванная из текста «дефиниция», даже самая точная, свой научный смысл и значение утрачивает, и, будучи вставлена в другой контекст, будет означать совсем другое, хотя ни одного термина в ней изменено и не будет. В ином контексте термины наполнятся иным значением.

Ближайшим образом к понятию мышления примыкает и понятие самого «понятия». Дать «дефиницию» и тут легко, но в этом ли дело? Если мы – открыто 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 правильнее всего, как нам кажется, ограничиться в отношении дефиниций сказанным и приступить к рассмотрению «существа дела», – начав с абстрактных, простых и по возможности бесспорных для каждого определений, чтобы придти к «конкретному». В данном случае это «конкретное» – марксистско-ленинское понимание существа дела Логики, ее конкретно-развернутое «понятие».

Этим и определяется замысел и план работы.

По внешней форме это – историко-философское исследование. Но «исторические» коллизии, через которые осуществлялось «дело Логике», для нас не самоцель, а лишь тот фактический материал, сквозь который постепенно проступают четкие контуры «логики Дела», – те самые общие контуры диалектики как Логике, которые – разумеется, критически – скорректированные, материалистически переосмысленные – характеризуют и наше понимание этой науки, – то понимание, которое для человечества добыли Маркс, Энгельс и Ленин.

Факт остается фактом: Маркс и Энгельс разработали свое понимание Логике в ходе конструктивной критики Логике гегелевской, в ходе критического усвоения именно ее достижений. Факт остается фактом: Маркс и Энгельс весьма невысоко расценивали послегегелевскую эволюцию Логике на почве буржуазной культуры, усматривая в этой [8] эволюции прежде всего регрессивную линию, процесс теоретического «разложения» синтеза, достигнутого «Наукой логики».

Мы думаем, что это отношение было совершенно справедливым, что после Гегеля буржуазная культура уже не смогла породить ни одного гениального мастера в деле Большой Логике. В Гегеле ею был достигнут максимум, и развиваться далее Логике могла только при одном условии – сбросив, по выражению Маркса, «свою буржуазную шкуру». Начиная со второй половины XIX века, буржуазная цивилизация попросту не ставит перед Логикой больших и кардинальных задач развития своей теоретической культуры, – она ориентирует Логике на скрупулезное аналитическое копание в мелочах, в подробностях. В этом деле известные, хотя, и частные, успехи были ею достигнуты, и их отрицать нельзя. Но в Большой Логике эта культура попросту не испытывает уже потребности, – основные задачи развития теоретической культуры кажутся тут уже либо решенными, либо принципиально неразрешимыми. Поэтому после Гегеля буржуазная цивилизация могла породить Тренделенбурга, Буля, Д.С. Милля, могла вдохновить Маха, Рассела, Витгенштейна и Карнапа, – гиганта хотя бы равного Гегелю она уже взрастить не могла.

Большая Логике могла обрести новый пафос и новые силы только на пути разрыва ограничений, наложенных на мышление вообще условиями цивилизации, на пути критического преодоления тех роковых ограниченностей, которые атрибутивно свойственны всей буржуазной теоретической мысли, даже самым величайшим ее представителям, теоретикам масштаба Рикардо и Гегеля, не говоря уже о светилах второй и третьей величины.

Освобожденная от пут идеализма, Большая Логике послужила инструментом создания «Капитала». Это – тоже факт, что логика «Капитала» – это материалистически переосмысленная, критически переработанная *гегелевская* Логике. Этот факт можно удостоверить и авторитетными цитатами, но, надеемся, это излишне. [9]

Факт остается фактом: В.И. Ленин, будучи уже всемирно признанным лидером самой революционной и теоретически наиболее вооруженной партии земного шара, проводил недели, месяцы и годы в библиотеках Лондона, Парижа и Берна, критически штудировав *гегелевскую* диалектику, повторяя для себя лично (а тем самым и для партии) тот путь в Большой Логике, которым до него прошли Маркс и Энгельс. Завещая нам, философам страны социализма, задачу разработки Большой логики, В.И. Ленин прямо усматривал столбовую дорогу этой работы в «продолжении дела Гегеля и Маркса».

Это просто факты, бесспорные исторические факты, а факты не зазорно класть в фундамент теоретического рассуждения как *предпосылки*, не зазорно *предпосылать* «доказательству» того или иного тезиса.

И если мы ставим своей целью восстановить – как принято говорить теперь – «аутентичное» (марксистско-ленинскому) понимание Большой Логике, то с этими фактами надо посчитаться в первую очередь.

По нашему убеждению и сегодня не только самым коротким, но и, пожалуй, единственно верным и плодотворным путем к построению Большой Логике современного материализма остается тот же самый путь, которым шли Маркс с Энгельсом, а за ними – только Ленин.

Конечно, было бы весьма желательно, чтобы это «повторение пройденного пути» было не простым повторением, но повторением, учитывающим весь тот громадный исторический опыт, который проделала человеческая мысль и практика за последние десятилетия, протекшие со дня кончины В.И. Ленина. Надо только заметить, что учет этого «опыта» обязан включать в себя не только «успехи», но и неудачи, и поражения мыслящего человечества в борьбе с силами природы и с силами социальной реальности и косности. Если же заниматься только «обобщением успехов современного естествознания» и обобщением только «побед» на фронте борьбы за коммунизм, закрывая глаза на имевшие и тут и там место поражения, неудачи, промахи и неразумные увлечения, – то такой «учет» опыта последних пятидесяти лет вряд ли обогатит диалектику. Скорее он исказит тот ее остро-критический, революционизирующий мышление, характер, [10] который она имела у Маркса, у Энгельса и у Ленина. Обогащать ленинскую диалектику можно только на ленинском же пути, то есть на пути бесстрастного анализа драматических (а иногда и трагических) противоречий внутри современного развития науки и практики. В том числе и внутри мирового коммунистического движения, которое ныне, увы, не так едино, как нам всем того бы хотелось. 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. Без самого решительного размежевания с этой – китайской – версией диалектики идти вперед к победам нельзя.

Путь, о котором мы говорили выше, – умудренное историческим опытом «повторение пройденного», повторение дела Маркса, Энгельса и Ленина, – критически-материалистическое переосмысление достижений, которыми в области Большой Логике человечество обязано именно немецкой классической философии конца XVIII – начала XIX века – тому поразительному по своей скорости процессу духовного созревания, который отмечен именами Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

«Дело Логике» 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 воспитывает диалектическую мысль до сих пор успешнее, чем чтение десятков учебников по диалектике.

Феномен тем более удивительный, что случился он на периферии тогдашнего мира, в экономически и политически захудалой провинции, находившейся не только географически, но и во всех других отношениях как раз посередине между передовыми странами Западной Европы и казарменно-крестьянской Россией... Но может быть, именно поэтому, будучи подлинным «средним термином» между крайностями современной ей цивилизации, будучи зажата в тиски между ними, немецкая нация и была обречена на роль самой теоретической

нации в мире. Ничего [11] другого ей и не оставалось, как мыслить, – мыслить напряженно, упорно, систематически. Фихте открывает для Логики новые горизонты, подвергая острой критической атаке фундаментальные убеждения своего учителя, Канта, и сам в свою очередь получает возмездие от своего молодого последователя – Шеллинга. Внимательно наблюдая за этими драматическими столкновениями между теоретическими отцами и детьми, медленно, но верно, зреет интеллект молодого Гегеля. Тяжеловесный удар «Феноменологии духа» – и от системы Шеллинга, мнившего, что она унаследовала все завоевания кантовско-фихтевской Логики, остается лишь мрак «абсолютного тождества», в котором «все коровы серы», одно лишь « $A = A$ ». Разрушена личная дружба, дискредитирована гениальнейшая фантазия, но зато добыт для человечества принципиально-важный вывод: философия должна, наконец, стать Наукой, то есть Логикой с большой буквы, чтобы каждому индивиду с медицински-нормальным мозгом предоставить лестницу, по ступеням которой он мог бы подняться к вершинам теоретической культуры, в «небо истины», и чтобы любая другая наука стала «прикладной логикой», осознав с помощью Науки Логики свою собственную суть, формы и законы своего собственного движения вперед.

Логика и была понята здесь как теоретическое самосознание Науки, как сознательный отчет Науки перед самой собою в способе и характере, в средствах и цели своего движения вперед. Но самосознание это, остро понял Гегель, обязано быть остро-самокритичным, ибо мышление и критичность – это почти синонимы. Логика должна не просто воспроизвести в общей форме всю сумму иллюзий Науки о самой себе, не просто выразить то, что Наука сама о себе (в лице отдельных ученых, разумеется) думает, – а показать Науке, что она на самом деле собой представляет. А это можно сделать только в том случае, если на Науку бросить взгляд не только «изнутри», не только с точки зрения ее наличной логической структуры, но и «извне» – с точки зрения ее места и роли в развитии всей человеческой цивилизации, то есть с точки зрения Истории с большой буквы. [12]

Начав – в лице Канта – с довольно некритического воспроизведения наличного логического инструментария современного ей научного знания, философия – в лице Гегеля – закончила остро-критическим исследованием этого инструментария, и показала, как дважды два четыре, что «в себе» этот инструментарий давно является диалектическим, и отсутствие ясного самосознания (сознания этого объективного обстоятельства) очень и очень мешает Науке сим инструментарием пользоваться. Выявление той Логики, которую Наука давно имеет «в себе», но не сознает, не имеет «для себя», и стало той задачей, которую ясно поставил перед собой Гегель.

Этим и был открыт путь для Маркса, для «Критики политической экономии», для «Капитала», для критического понимания как действительности, так и наличного ее теоретического осознания (буржуазной политической экономии). И подлинным завершением немецкой классической философии конца XVIII – начала XIX века стал поэтому не Гегель, и не Фейербах, а именно Маркс.

С этой точки зрения и рассматривается в диссертации процесс эволюции логической мысли от Канта до Гегеля. В данном тексте мы оставляем «дело логики» на пороге того окончательного переворота в ее понятиях, который был произведен уже после смерти Гегеля, в 1842-1846 годах. Это – предмет особой большой работы, в качестве исторически-теоретического введения к которой просим и рассматривать данный текст. Это та самая работа, которую мы не рискуем начать в одиночку, – написание Большой Логики марксизма-ленинизма, то есть современного материалистического мировоззрения.

Может быть, оппоненты сделают нам упрек за то, что и Канта, и Фихте, и Гегеля, и даже Шеллинга мы старательно освещаем с «положительной стороны», со стороны тех действительных завоеваний, которыми они одарили человеческую культуру, и гораздо меньше говорим о тех негативных тенденциях, которые связаны у этих мыслителей с их идеалистической ограниченностью. Этот упрек мы заранее принимаем, и идем на риск совершенно сознательно. Указанных [13] великих мыслителей так долго и так неумеренно третируют за «идеализм», что позитивное, столь необходимое для современного естествознания содержание их логических воззрений, добытое ими *несмотря* на этот идеализм (но, отчасти, и благодаря ему) так и осталось в тени, осталось для естествоиспытателей книгой за семью печатями. Третируя Гегеля за его идеализм, мы сами, своими руками, отталкивали естествоиспытателей от настоящей философской диалектики, подталкивая их к чтению скорее Рассела и Карнапа, которые естествознанию льстили и старались быть «понятными». Надеемся, что эти времена позади, и наши старые ошибки в освещении гегелевской диалектики, так сильно способствовавшие проникновению логики неопозитивизма в современное научное мышление, будут постепенно исправлены. Ради этого и написана данная работа.

Нам вовсе не хочется изображать Канта и Гегеля умнее и лучше, чем они были на самом деле. Идеализм, заразивший их логические конструкции, – вещь и в самом деле очень и очень скверная. В конце концов именно идеализм привел Гегеля и его правоверных последователей к «некритическому позитивизму», к апологетической позиции по отношению к существующей социальной действительности, к верноподданническому поддакиванию прусской бюрократии, к нелепым надеждам на «разум» прусской монархии, к надеждам заставить ее служить на пользу гуманизму и прогрессу. Да, гегелевская Логика, при условии некритического ее усвоения, приводит мышление теоретика именно к подобного рода финалу – к более утонченной апологетике существующего. К более утонченной, и потому более коварной, чем примитивная апологетика. Все это так. И тем не менее, чтобы стать сильнее Гегеля в области Логики, мы должны видеть его в полный рост, не принижая его величия и силы, как это часто делалось недавно у нас, и как это делается до сих пор в маоцзэдуновском Китае.

Мы обязаны восстановить полностью ленинский взгляд на Гегеля, на его значение для воспитания подлинно диалектического мышления, очищенного от идеалистических благоглупостей. Без [14] восстановления ленинского взгляда на «Науку логики» нельзя выполнить и завещанную Лениным задачу, задачу создания Большой Логики современного материализма, задачу изложения диалектики, как логики и теории познания современной научной культуры.

Если мы где-то увлеклись и сделали Гегеля лучше и умнее, чем он на самом деле был, то оппоненты нас, безусловно, поправят. Нам кажется, однако, что эта ошибка простительнее, чем противоположная. Если я приписал где-то Гегелю взгляд, скорее свойственный нам, марксистам, чем ему самому, и тем «улучшил» его позицию, то от этого большой беды не произойдет. Был бы сам этот взгляд верным. А уж у кого именно мы этот взгляд усвоили, не так уж, в конце концов, и важно.

Гораздо хуже, когда Гегеля изображают примитивным глупцом, избавляя себя от труда спорить с ним по существу. Как правило, это чаще всего случается с авторами, которые от имени марксизма вещают обывательские банальности, смешные даже с гегелевской точки зрения. Так авторам только и выгодно превращать Гегеля в сплошного глупца-идеалиста. Мы же хотим видеть в нем прежде всего диалектика, которого нужно и можно читать

прежде всего *материалистически*. Или хотя бы стараться. Только от такого чтения и может произойти действительная польза для марксизма, для его Логики.

А это значит – стараться вычитывать в трудных, подчас прямо косоязычных, гегелевских текстах верное описание действительных логических характеристик научного мышления. А идеалистический сор и сам тогда осыплется. Нам это кажется вернее.

Оппоненты заметят, может быть, что в тексте диссертации маловато ссылок на других авторов, писавших на те же сюжеты, и почти совсем нет прямой полемики с взглядами, которые опровергаются этим текстом про существо. Это тоже сделано совершенно сознательно. Научность, по нашему мнению, не измеряется количеством цитат и ссылок. Кроме того, позитивное изложение взгляда представляет собой, по нашему мнению, гораздо более эффективное опровержение противоположных, чем прямая полемика [15] с этими противоположными взглядами. Поэтому я и не стараюсь называть имен авторов, с которыми не согласен. Не для того, чтобы не умножать числа потенциальных неофициальных оппонентов, а по той причине, что позитивное (хотя и критическое по существу) изложение сути дела мне больше по душе, чем удовольствие выискивать и обличать ошибки, сделанные другими. Мне кажется, что это лучше и для пользы дела. Разногласий по разбираемым вопросам у нас и так предостаточно, чтобы их еще умножать и обострять. Лучше позаботиться об объединении усилий. На марксистско-ленинской базе, разумеется. [16]

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Москва, 1959, т. 4, с. 1.

² Там же, с. 2.

Идея совпадения логики с диалектикой в немецкой классической философии (Кант и Фихте)

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 – как планеты вокруг солнца – вокруг одного общего центра, то приближаясь к нему, то удаляясь настолько, что он исчезает из поля зрения, – вокруг вопроса о том, что такое мышление и каковы его взаимоотношения с внешним миром. Это понимание, 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 всех 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 эта потребность и воспринималась именно так, – а властным давлением «внешних обстоятельств» – кризисным, предреволюционным состоянием всей духовной культуры – состоянием, которое Гегель несколько позже [16] назовет миром «отчужденного от самого себя духа». 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 этом состоянии научное мышление («разум») «может придать силу своим утверждениям и запросам, а также обеспечить их не иначе, как посредством войны... В естественном состоянии конец спору полагается победою, которой хвалятся обе партии, и за которой следует большей частью 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. Этим «естественным», фактическим и очевидным состоянием мышления является как раз диалектика. Кант озабочен вовсе не тем, чтобы раз и навсегда устранить эту диалектику 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 покоя в какой-либо [17] критике разума и в законодательстве, основывающемся на ней»².

Состояние вечного конфликта идей, состояние 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 форме вежливо-академической дискуссии, в форме «процесса», где каждая партия чтит один и тот же – общий для всех – 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 и свои собственные ошибки и прегрешения против логического устава.

Этот идеал взаимоотношений между теоретиками – против него трудно что-либо возразить и поныне – и маячит перед Кантом как цель всех его исследований. Но тем самым в центр его исследовательского 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 ни одно из сколько-нибудь значительных исследований в области мышления на протяжении XVI-XVIII вв. не было написано и издано под этим титулом («Правила для руководства ума», «Трактат об очищении интеллекта», «Опыт о человеческом разумении», «Новые опыты о человеческом разуме», «Об уме» и т.д. и т.п. – вплоть до таких эпигонских сочинений, как «Искусство мыслить» Арно и Николя). К традиционной «Логике» – т.е. ко всему теоретическому багажу, связанному с этим названием, – относились в лучшем случае снисходительно, и учебники «Логики» продолжали оставаться на уровне средневековья, – так что Гегель имел полное основание говорить о всеобщем и полном [18] 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 ее 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 незатронутыми 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. Отсюда и его вывод, согласно которому Логика со времен Аристотеля «не принуждена была сделать ни одного шага назад, если не принимать в расчет исключение некоторых ненужных тонкостей и более ясное изложение, так как эти улучшения ведут скорее к изяществу, чем к упрочению научности. Замечательно, что логика до сих пор не могла также сделать ни одного шага вперед и, по-видимому, имеет совершенно замкнутый, законченный характер»⁴.

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 Гольбах и Папа Римский – и рационалист-естествоиспытатель, и теологизирующий поп, – а все их разногласия выносить за скобки, то внутри этих скобок ничего иного и не останется. А именно – ничего, кроме тех совершенно общих *представлений* о [19] мышлении, которые казались бесспорными для всех людей, мысливших в определенной традиции. Это, 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, – этого из данных утверждений не вычитаешь. Да, все теоретики до сих пор мыслили (или хотя бы только старались мыслить) в согласии с рядом «правил». Этим и ограничивается мораль, которую отсюда можно извлечь; Кант, однако, превращает *чисто эмпирическое* обобщение в теоретическое (т.е. во всеобщее и необходимое) суждение о предмете Логике вообще, о законных границах этого предмета: «Границы логики совершенно точно определяются тем, что она есть наука, обстоятельно излагающая и строго доказывающая исключительно лишь формальные правила всякого мышления»⁵.

«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 их абсолютно верными и всеобщеобязательными для мышления вообще, «независимо от того, имеет ли оно априорный или эмпирический характер, независимо от его происхождения или объекта, а также от того, встречает ли оно случайные или естественные препятствия в нашем духе»⁶.

Очертив таким образом границы Логике («своими успехами логика обязана только ограниченности своей задачи, которая дает ей право и даже обязывает ее отвлечься от всех объектов знания и различий между ними»), Кант тщательно исследует ее принципиальные возможности. Компетенция ее оказывается весьма узкой. В силу указанной формальности – т.е. абсолютного безразличия к знанию по его «содержанию» и «происхождению» – 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 [20] этот 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 – только бы эта нелепица была согласна «самой себе» – не противоречила бы самой себе. 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» – как «способности *подводить* под правила, т.е. различать – подходит ли нечто под данное правило или нет». Поэтому самое твердое знание правил вообще (в том числе и правил общей логики) вовсе не гарантирует еще безошибочности применения этих правил... Поскольку же «недостаток способности суждения есть собственно то, что называют глупостью», и поскольку «от этого недостатка нет лекарства»⁷, постольку общая логика не может выступать не только в качестве «органа» (т.е. орудия, инструмента) действительного познания, но даже и в качестве «канона» его – т.е. в качестве критерия проверки готового знания.

Для чего же она в таком случае нужна вообще? – Исключительно для проверки на «правильность» так называемых «аналитических суждений», т.е., в конце концов, актов словесного изложения готовых, уже имеющихся 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 белы», то, увидев птицу, по всем признакам, кроме цвета, тождественную моему представлению о лебеди, я оказываюсь перед трудностью, разрешить которую [21] «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: эта птица не лебедь. Если же я ее признаю «лебедем», то противоречие между «понятием» и «фактом» превратится уже в противоречие между *определениями понятия*, т.е. «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 ситуация подобного рода, – где возникает вопрос: подводится данный факт под данное понятие или нет? – появление противоречия вовсе не может рассматриваться как показатель верности или неверности суждения. Суждение при этом 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 критерии общей логики там, где речь идет об «опытных суждениях» – об актах подведения фактов под определения понятия, об актах конкретизации исходного понятия через данные опыта. Ибо в таких суждениях исходное понятие не просто разъясняется, а пополняется новыми определениями. Тут происходит «синтез» – то бишь 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 – это есть естественный и неизбежный феномен в процессе «уточнения» понятий в согласии с данными опыта.

Здесь решающий голос остается за той самой «способностью суждения», для которой «общая логика» не имеет права давать никаких рекомендаций. Здесь то и дело под определения понятия подводятся такие факты, которые этим определениям *противоречат*, и это заставляет исправлять исходные – неточные – понятия. [22]

Если же мышление будет обращать внимание только на такие факты, которые лишь подтверждают исходные понятия, а на противоречащие факты будет смотреть как на не относящиеся к делу, то оно будет обречено на догматический застой, на слепоту в отношении фактов опыта и на параноическое упрямство в отношении наличных – в том числе самых глупых – понятий. В этом случае человек будет упорно искать в мире эмпирических фактов лишь те факты, которые *подтверждают* его априорные понятия, и отворачиваться от тех, которые его понятия *опровергают*. Последние он будет расценивать как «не относящиеся к делу», как факты, принадлежащие к сфере «других понятий».

Увидев черного лебедя, он откажет ему в праве называться «лебедем» на том основании, что «все лебеди белы», а «не-белая» птица – это птица какого-то другого вида.

Иначе говоря, для «способности суждения» общая логика не имеет права давать рекомендаций – ибо сия способность вправе «подводить» под определения 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. Поэтому суждение чисто эмпирического характера, т.е. суждение, 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». В этом случае такое суждение бесспорно, ибо оно и не претендует на отношение к тем единичным вещам того же самого «рода», которых мы еще не успели повидать. Поэтому дальнейший опыт вправе корректировать наши определения, менять «предикаты суждения».

Это, действительно, трудность, с которой постоянно сталкивается и всегда будет сталкиваться наше теоретическое познание: в самом деле, каждый раз, встретив новый факт, который «не лезет в наши понятия», мы оказываемся перед вопросом: то ли это просто новое [23] свойство известного нам объекта, не замеченное нами ранее, то ли – новый объект, относящийся к компетенции совсем другого понятия, и не имеющий поэтому никакого отношения к наличной системе понятий?

Так физик, увидев на фотографии неожиданно-необычную траекторию, прочерченную невидимой частицей, оказывается перед дилеммой: то ли это вынырнула из мрака непознанного принципиально новая частица, то ли это – неожиданное поведение старой, уже известной частицы, вызванное такими ее свойствами, которых мы до сих пор за ней не числили? Как тут быть – то ли оповещать мир об открытии новой частицы, то ли заявить: об уже известных частицах мы имели до сих пор неверное суждение, знание? То ли исправить прежние понятия о старых частицах, то ли, оставив их в покое, строить гипотетическое представление о «новой», о «другой» частице? Вырабатывать новое понятие или исправлять старое?

Кант оставляет тут вопрос открытым. Решить его могут (если вообще могут) только новые эксперименты и их анализ, проверка и перепроверка старых понятий в свете новых данных, нового «опыта» относительно объекта. И тут он совершенно прав: однозначного «правила» для мышления в подобных ситуациях задать нельзя.

Но если так – значит наука развивается только через постоянное сопоставление «понятий» – с фактами, через постоянный и никогда не завершающийся процесс разрешения вновь и вновь возникающего 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»?

(Ситуацию, возникающую здесь, 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; в один прекрасный день хозяин явится в курятник не с зернышками, а с ножом, чем убедительно и докажет курице, что ей не [24] мешало бы иметь более тонкое представление о путях научного обобщения...)

Иначе говоря, возможны ли такие «обобщения», которые – хотя и сделаны на основе лишь протекшего, стало быть, фрагментарного «опыта» относительно данного объекта, – тем не менее могут претендовать на роль *понятий*, обеспечивающих научное *предвидение*, т.е. могут 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, иными словами, понятия, выражающие в своих определениях 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? Такие определения, при отсутствии коих отсутствует (невозможен и немыслим) и сам объект данного понятия, а имеется уже другой объект, который именно поэтому не правомочен ни подтверждать, ни опровергать определения данного понятия?

(Как, например, рассмотрение квадратов или треугольников не имеет никакого отношения к нашему пониманию свойств окружности или эллипса. К рассмотрению свойства окружности имеют отношение только те фигуры, которые «подводятся» под определение окружности. Но именно поэтому в определении понятия «окружности» 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 будущей («всякий возможный», по терминологии Канта) опыт. Опыт может, конечно, устранить *объект* данного понятия, но если этот объект дан, то вместе с ним даны и все определения его «понятия».

С этим и связано у Канта понимание различий между чисто эмпирическими и научно-теоретическими обобщениями. Определения «понятий» должны характеризоваться всеобщностью и необходимостью, [25] то есть должны быть заданы так, чтобы их не мог опровергнуть никакой будущей опыт, никакие возможные условия, внутри которых вообще может быть дан наблюдению данный (заданный определениями) объект.

А отсюда и главная трудность «определения понятия»: в составе протекшего «опыта» надо выявить и зафиксировать лишь такие «определения», которые никак не зависят от влияния «внешних условий», внутри которых этот опыт протекал. Тогда «объект» выступит лишь в тех своих определениях, которые инвариантны по отношению к любым условиям «всякого возможного опыта» – в том числе и *будущего*.

Поэтому научно-теоретические обобщения и суждения – в отличие от чисто эмпирических – претендуют, во всяком случае, на всеобщность и необходимость (как бы ни объяснять «метафизические», «психологические» или «антропологические» основания этого факта), – 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 случае, в любых условиях места и времени...

Научно-теоретическое обобщение (и суждение, связующее два или более обобщения) обязано, к тому же, четко оговаривать те условия, внутри которых данное обобщение верно,

– причем *всю полноту* этих условий. Это и значит, что в нем должно быть указано не только определение «понятия», но и вся полнота условий его «применимости» – его всеобщности и необходимости.

Но тут-то и вся трудность. Можем ли мы категорически установить, что перечислили весь ряд необходимых условий, или нет? 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? Ведь в противном случае мы не найдем [26] объекта там, где это случайное условие его возможности будет отсутствовать без какого бы то ни было ущерба для существования самого объекта...

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 – независимо от того, как решает трудность сам Кант, – трудность тут вполне реальная и понятная. Ясно и то, 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 суждения типа «все лебеди белы» ровно ничем не отличаются от суждений типа «все тела природы протяженны», – ибо разница здесь заключается не в «форме», а исключительно в содержании и происхождении понятий, входящих в состав суждений. 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 этому нашему убеждению характер аподиктического утверждения), что, сколько бы мы ни носились в просторах космоса и как глубоко в недра материи ни забрались, мы никогда и нигде не встретим «тела природы», опровергающего это наше убеждение, – «непротяженного тела природы».

Почему? Потому, что таких тел в природе быть не может? – Отвечать так, говорит Кант, было бы неосмотрительно. Все, что мы можем сказать тут, так это 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 [27] и смогут, то и они будут восприняты нами как протяженные – или вообще никак не будут восприняты. Так уж устроены наши органы восприятия, что способны воспринимать вещи только под формой «пространства», только как «протяженные» и «продолжающиеся» (т.е. 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, для физики, химии и т.п. дисциплин.

Пространственно-временные определения вещей (т.е. 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 условием») 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 «связываются» («синтезируются») только и исключительно *всеобщие и необходимые* (в выше разъясненном смысле слова) определения – предикаты понятия.

Но если так, если главной проблемой, с которой сталкивается наука, оказываются вовсе не «аналитические», а как раз «синтетические» суждения – «общая логика» же правомочна судить лишь [28] «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 – также и как «объективные».

«...Если мы имеем причины считать известное суждение за необходимо-всеобщее, то мы должны признавать его и объективным, т.е. выражающим не простое отношение восприятия к субъекту, а свойство предмета; ибо на каком основании должны были бы суждения других необходимо согласоваться с моим, если бы не было единства в предмете, к которому все они относятся, которому они должны соответствовать, а потому согласоваться также согласоваться и между собой» 8.

Мы, правда, еще ничего не знаем при этом, таков ли этот предмет и сам 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. Иначе наука ровно ничем не отличалась бы от восклицаний дурака из известной сказки.

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. Эта Логика уже не имеет права – в отличие от «общей» – игнорировать разницу между знаниями (представлениями) по их «содержанию и происхождению». Эта Логика уже 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 центр внимания этого раздела Логики, естественно, попадала проблема так называемых «синтетических» действий интеллекта, то есть [29] действий, посредством которых достигается новое знание, а не просто разъясняется уже имеющееся в голове представление.

Понимая под «синтезом» вообще «акт присоединения различных представлений друг к другу и понимания их многообразия в едином знании», Кант уже тем самым придавал этому 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 – и вообще к первоначальным, исходным формам работы мышления – правила общей логики тем самым обретают весьма условное отношение.

«В самом деле, – говорит Кант, – где рассудок ничего раньше не соединил, там ему нечего также и разлагать»¹⁰, и поэтому «раньше всякого анализа представления должны быть уже даны, и ни одно понятие по содержанию не может возникнуть аналитически»¹¹.

Значит, первоначальными, фундаментальными логическими формами 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 – различные схемы единства в многообразии, способы отождествления различного, объединения разнородного.

То есть, несмотря на формальный порядок своего изложения и вопреки ему, Кант по существу утверждает, что подлинно-всеобщими – т.е. изначальными и фундаментальными – логическими формами являются вовсе не те формы, которые считались таковыми традиционной формальной логикой... Он утверждает тем самым, что скорее «общая логика» является «вторым этажом» логической науки, и что, стало быть, ее положения – производны, вторичны и верны лишь постольку, поскольку они согласуются с более всеобщими и важными – с положениями, касающимися *синтеза* определений в составе понятия и суждения...

И несмотря на то, что «первоначально это знание может быть еще грубым и спутанным, а потому нуждается в анализе, но тем [30] не менее именно синтез есть то, что собственно собирает элементы в форму знаний и объединяет их в известном содержании»¹². А это уже 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 этапа в развитии Логики как науки – ее диалектического этапа.

Этот поворот совершается тем, что Кант впервые начинает видеть главные *логические* формы мышления в *категориях*, – включая тем самым в состав предмета Логики то, что вся предшествующая традиция относил к компетенции «онтологии», «метафизики» и ни в коем случае не «логики». Но если Логика претендует на роль науки *о мышлении*, то она ни в коем случае не может отмахнуться от исследования категорий.

«Соединение представлений в сознании есть суждение. Следовательно, мышление есть то же, что суждение, или отнесение представления к суждениям вообще. Поэтому суждения или только субъективны – когда представления относятся к сознанию одного только субъекта и в нем соединяются; или же они объективны, когда представления соединяются в сознании вообще, т.е. необходимо. Логические моменты всех суждений суть различные способы соединять представления в сознании. Если же они служат как понятия, то это понятия необходимого соединения представлений в сознании, или принципы суждений с объективными значениями»¹³.

Категории – это и есть «принципы суждений с объективным значением». Именно потому, что прежняя логика отворачивала свой нос от исследования этих фундаментальных логических форм мышления, 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 объяснением суждения вообще, даваемым теми учеными, которые говорят, что суждение есть представление отношения между двумя понятиями... Не вступая здесь в споры по поводу недостатка этого объяснения (хотя из него вытекают многие тяжелые последствия для логики)... я замечу только, что в этом определении не указано, в чем состоит это отношение»¹⁴.

Нельзя, конечно, сказать, что прежняя логика не имела дела с категориями, – она постоянно не только пользуется ими, но и [31] вводит их определения в свои объяснения. В самом деле, что она стала бы делать без таких понятий, как «общее», «единичное», «частное», «свойство», «существование» и т.п.? – Стоит заглянуть в любой трактат по «логике», чтобы в этом убедиться. Однако все дело в том, что эта логика даже не пыталась самостоятельно проанализировать эти свои собственные понятия, а просто-напросто рабски и некритически заимствовала их у своей столь же несамокритичной соседки – «онтологии», «метафизики».

Кант же четко поставил перед Логикой задачу понимания категорий как «логических» единиц, вскрыть их логические функции 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:

«Словечко *есть* в суждении, выражающее отношение, имеет целью именно отличить объективное единство данных представлений от субъективного. Согласно законам ассоциации я мог бы только сказать: если я несу тело, я чувствую давление тяжести, – но не мог бы сказать: оно, тело, есть нечто тяжелое, – следовательно утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т.е. без различия состояний субъекта, а не сосуществуют только (как бы часто это ни повторялось) в восприятии...»¹⁵

Категории как раз и представляют 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 посредством связанных между собой восприятий, – продолжает Кант, – то категории суть *условия возможности опыта*, и потому они имеют значение также для всех предметов опыта»¹⁶. Поэтому любое суждение, претендующее на всеобщее значение, всегда заключает в себе – в явном или неявном виде – *категию*: «Мы не можем мыслить ни одного предмета иначе как с помощью категорий»¹⁷. [32]

Поэтому категории и суть подлинно-всеобщие формы той способности, которую мы называем «мышлением». И если Логика претендует на роль науки о мышлении, то она должна развиваться именно как учение о категориях, как связная система категориальных определений мышления. Иначе она просто не имеет права называться наукой о мышлении. Т.е. 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 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, формы мышления, понимаемого не как индивидуально-психический акт, а как «родовая» деятельность человека, как безличный процесс развития Науки, как процесс откристиаллизовывания всеобще-научного знания в индивидуальном сознании.

Основоположником такого понимания Логике 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 Логике. 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, по Канту, «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», т.е. объявил их не только «логическими», т.е. теоретико-познавательными, схемами деятельности ума, но и всеобщими формами «бытия», [33] 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 Логике в «Метафизику», в «онтологию». Отсюда и задача: чтобы исправить ошибку Аристотеля, надо «превратить Метафизику – в Логике». Иными словами, сквозь перевертывающую призму своих исходных установок Кант все же рассмотрел действительное значение Аристотеля как «отца логики», понял, что «отцом Логике» Аристотель является именно в качестве автора «Метафизики». Тем самым Кант окончательно и навсегда обрубил корни той средневековой интерпретации и Аристотеля, и Логике, которая видела «логическое учение» Стагирита в текстах «Органона». Это противоестественное обособление Логике от «метафизики», принадлежащее на самом деле вовсе не Аристотелю, а стоикам и схоластикам, в средние века приобрело силу предрассудка, этой идеей Канта было снято, преодолено.

В «Критике чистого разума» Кант не дает своей системы категорий, а только ставит в общем виде задачу создания таковой, заботясь тут «не о полноте системы, а только о полноте принципов для системы»¹⁸. Здесь он и излагает не «Логике», а только самые общие принципы и контуры предмета Логике 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 Логике в духе выявленных принципов уже не составляет особого труда: «...полный словарь этих понятий со всеми необходимыми пояснениями не только возможен, но и легко осуществим»¹⁹. Кант считает, эту задачу можно удовлетворительно выполнить, «если взять какой-нибудь учебник онтологии и присоединить, например, к категории причинности предикабилии силы, действия, страдания, к категории общения – предикабилии присутствия и противодействия, к категории модальности – предикабилии возникновения, исчезновения, изменения и т.п.»²⁰.

Здесь опять, как и в случае с «общей логикой», Кант [34] обнаруживает абсолютную некритичность по отношению к теоретическому багажу прежней «метафизики», к разработанным ею определениям «логических» категорий. И это не замедлило сказаться сразу же, как только его последователи попытались проанализировать этот багаж с целью

его «логического» переосмысления. Тут же то мысль как раз и уперлась в антиномии унаследованной «метафизики». В самом деле, какой именно «учебник онтологии» взять в качестве руководства, какую школу в «метафизике» предпочесть? Школу Спинозы? Школу Лейбница? Сам Кант считал, что и тут задачу можно решить, ориентируясь на те «онтологические определения», которые оставались «общими» для всех школ, – те «инварианты», с которыми одинаково согласятся и последователи Спинозы, и последователи Лейбница, и последователи новейших «онтологических» систем. Поскольку на такую профессорско-систематизаторскую роль, на роль непротиворечивого «итога» всего предшествующего развития, претендовала именно школа Лейбница – Вольфа, постольку Кант и указал на труды педанта-вольфианца Баумгартена как на лучший и «наиболее полный» перечень «онтологических определений»...

Таким образом, задача создания новой Логики сводилась Кантом 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 самое 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» выступили перед ним лишь частично, лишь в виде знаменитых четырех «антиномий чистого разума». Дело, однако, было начато.

Согласно Канту, категории – чисто логические формы, схемы деятельности интеллекта, связующего данные чувственного опыта [35] (восприятий) в форме *понятия*, в форме теоретического (объективного) суждения, формы или схемы «синтеза» этих восприятий в суждениях «опыта». Этим и ограничивается их функция; «сами по себе» категории пусты, – попытка использовать их как-то иначе, не в качестве логических форм обобщения эмпирических данных, ведет лишь к пустословию, к чисто вербальным словопрениям. Это, конечно, справедливо, однако Кант выражает это на свой манер, утверждая, что категории потому и не выражают ничего, кроме «чистых схем» мышления, обрабатывающего материал впечатлений; их ни в коем случае нельзя понимать как абстрактные определения «вещей самих по себе», вещей, как они существуют вне сознания людей, за пределами «опыта вообще». Они всеобщим (абстрактно-всеобщим) образом характеризуют лишь «мыслимый предмет», т.е. внешний мир, как и каким он предстает в сознании после преломления его через призму наших органов чувств и форм мышления. Они относятся к вещи, какой она предстает перед нами «в опыте» – «во всяком возможном опыте». 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 этом мире (в области «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», и этого науке вполне достаточно. Поэтому она везде и всегда обязана выяснять «причины», «законы», различать вероятное от абсолютно неизбежного, выяснять и выражать числом степень вероятности события, и т.д. и т.п. 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 тому подобные аксессуары прежней [35а]

«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 и т.д. и т.п.

Только все эти (и могущие возникнуть в будущем) науки вместе, сообща, объединенными усилиями, обобщая данные опыта с помощью категорий «трансцендентальной логики», в состоянии решать ту задачу, которую монополю брала на себя прежняя, «докритическая», онтология.

Решать, подчеркивает, однако, Кант, – но ни в коем случае *не решить*. Решить эту задачу не могут и они, она неразрешима по самому существу дела вовеки и навек. И вовсе не потому, что «опыт», на который опиралась бы такая «картина-система 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 утверждал только это, он был бы абсолютно прав.

У Канта, однако, эта совершенно верная мысль приобретает несколько иную форму выражения и в этой форме превращается в тезис агностицизма – в утверждение, что невозможно вообще построить даже относительно удовлетворительную для данного момента времени единую научно обоснованную картину-схему «мира в целом», подлежащую далее уточнению и конкретизации в свете новых фактов и открытий.

Дело в том, что любая попытка построить единое «мировоззрение» на основе «обобщения» (т.е. сведения воедино) всех важнейших выводов и положений «всех наук» неизбежно рухнет в самый момент ее осуществления: ее тотчас же раскалывают трещины антиномий, имманентных противоречий – в дело тотчас же вступают разрушительные силы диалектики. Такая картина невозможна [36] потому, что она неизбежно будет внутри себя противоречива. А это для Канта одно и то же, что *ложна*.

Почему это происходит? Ответом на этот вопрос и является основной раздел «Критики чистого разума» – анализ логической структуры «разума» как высшей «синтетической» функции человеческого интеллекта.

Дело в том, что требования как «общей», так и «трансцендентальной» логики рассматриваются Кантом в качестве схемы и нормативов «научного», то бишь «опытного», познания. Логические категории – это формы (схемы) объединения («синтеза») восприятий и представлений в составе понятия, принципы научного (по Канту, «априорного») синтеза опытных – эмпирических – данных, схемы производства опытных суждений «с объективным значением».

Однако что за пределами компетенции как «общей», так и «трансцендентальной» логики остается еще одна задача, еще одна проблема, перед которой постоянно оказывается научное познание. Это проблема теоретического синтеза всех отдельных «опытных» суждений в составе единой теории, развитой из единого общего принципа.

«Общая» и «трансцендентальная» логика задает «правила», по которым должны протекать акты «синтеза» фактических, эмпирических данных в составе «опытных суждений», – речь тут идет о формах (или схемах) единства или, точнее, *объединения*, чувственно-созерцаемых явлений в рамке понятия, в форме рассудка, в виде рассудочного обобщения.

Здесь же возникает совсем иная задача. Здесь предстоит «обобщать», т.е. объединять, связывать, уже не чувственно-созерцаемые, эмпирические факты, данные в живом созерцании, чтобы получить «понятия», а сами эти «понятия» – продукты теоретического синтеза опытных данных.

Речь идет здесь уже не о схемах единства чувственных данных в рассудке, а о единстве самого «рассудка» и продуктов его деятельности в составе теории, в составе системы понятий и суждений. Конечно, это разные операции: одно дело «обобщать» фактические [37] данные с помощью понятия, а другое дело – обобщать понятия с помощью теории, с помощью «идеи» или всеобщего руководящего принципа. И «правила» тут должны быть иные.

В силу этого 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, Мышление в его высших синтетических функциях, а не отдельные и частные операциональные схемы «синтеза».

Стремление Мышления к созданию единой, целостной теории – системы всех понятий и суждений – естественно и неискоренимо. Мышление не может и не хочет удовлетвориться простым агрегатом, простым нагромождением частных «обобщений», оно всегда старается свести их воедино, увязать друг с другом с помощью общих принципов. Это законное стремление, поскольку оно реализуется в действии и выступает тем самым как особая способность, Кант и называет, в отличие от «рассудка», «разумом». Разум – это 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 «рассудок» и тут действует в согласии со своими правилами.

Но тут-то и оказывается, что мышление, в точности соблюдающее все без исключения правила и нормы Логике (как общей, так и трансцендентальной), и ни в одном пункте этих правил не нарушая, 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 эти индивиды неукоснительно руководствуются правилами и нормами Логике там, где эти 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 [38] безвыходных противоречиях и распрях, что упрямо старалась разрешить свою задачу с недостаточными – с негодными – средствами. И этими негодными средствами оказываются тут те самые «законы» и «основоположения», совокупность коих составляет «общую» и «трансцендентальную» логику. Правила, уместные и законные при решении определенных задач (при создании «частных обобщений»), оказываются беспомощными тотчас, как только на основе их – и только их – пытаются решить задачу полного синтеза всех частных теоретических обобщений (всех «априорных синтетических суждений»), – как только их начинают применять за границами их применимости, строго оговоренными в общей и трансцендентальной логике.

Способность (на деле оказывающаяся у Канта неспособностью) мышления организовать воедино, в составе целостной теоретической схемы, все отдельные обобщения и суждения «опыта», так же свойственна «мышлению», как и все его остальные способности, и Кант

ставит своей задачей выявить и сформулировать ее специальные «правила» – установить законодательство «разума». Разум, как высшая синтетическая функция интеллекта, «стремится довести синтетическое единство, мыслимое в категориях, вплоть до абсолютно безусловного»²¹. В этой своей 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, – тех условий, внутри коих оно будет уже «безусловным». Ведь только в этом случае обобщение будет полностью застраховано от опровержения новым «опытом», т.е. от противоречия с другими столь же правильными обобщениями опыта.

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 [39] претензии на познание «вещи самой по себе». В самом деле, если я рискую утверждать, что предмет А определяется предикатом Б 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 «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», – нашим собственным устройством, способами восприятия, схемами обобщения и т.д. Забыв об этом, я начинаю думать, что суждение, приписывающее «объекту А» – «предикат Б», верно уже не только в условиях опыта, а и за его пределами, – что оно относится не только к предмету А, как к предмету «всякого возможного опыта», а и безотносительно к этому опыту, к «самому по себе предмету А»... Тогда оно справедливо по отношению к предмету А в том его виде, в каком он существовал и существует до и независимо от его «преломления» через призму нашей собственной чувственности и рассудка.

Поэтому претензия на «абсолютный и безусловный синтез» всех частных обобщений, определений понятия и условий его применимости, и равносильна претензии познать «вещи сами по себе». Это значит – снять с обобщения *все* обуславливающие его ограничения, в том числе и условия, налагаемые «опытом». Но «все условия» снять нельзя – «так как абсолютная целостность условий есть понятие, неприменимое в опыте, потому что никакой опыт не бывает безусловным»²². Посему претензия на такой безусловно-объективный синтез равносильна агрессии рассудка в недозволенную ему критикой область – в область познания вещей самих по себе. Этот 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 предметами «всякого возможного опыта», [40] 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» – внутри его конструкций, – разрушающее этот рассудок и все его построения, раскалывающее саму «форму мышления вообще»... Появление логического противоречия и является для мышления индикатором, показывающим ему, что оно взялось за решение задачи, для него вообще непосильной. Противоречие напоминает мышлению, что «нельзя объять необъятное».

В состоянии логического противоречия (антиномии) рассудок попадает здесь не только и даже не столько потому, что опыт всегда незавершен, не потому, что он на основе части

опыта хочет сделать обобщение, справедливое и для опыта в целом – для всего будущего бесконечного опыта. 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, «логически противоречив», – если только, конечно, брать его в целом, а не только тот или иной произвольно ограниченный его аспект или фрагмент, где, конечно, противоречия избежать можно... И антиномичен этот протекший опыт уже потому, что он заключает в себе обобщения и суждения, «синтезированные» по схемам *не только разных*, но и прямо противоположных категорий, логических принципов.

В этом все дело. В арсенале «рассудка», как показала «трансцендентальная логика», имеются пары взаимно-противоположных категорий, т.е. взаимно-противонаправленных схем действий мышления в ходе обобщения опытных данных. Например, в инструментарии рассудочной деятельности имеется не только категория «тождества», нацеливающая интеллект на отыскание одинаковых, [41] 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 парную себе – противоположную, т.е. несоединимую с нею без нарушения запрета противоречия. Ведь ясно, что «различие» не есть «тождество», или есть не-тождество, а «причина» не есть «следствие» (есть не-следствие). 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.

В силу этого любое явление, данное в непосредственном опыте, всегда можно осмыслить как под одной, так и под другой – прямо противоположной ей – категориальной схемой суждения. Если, например, я рассматриваю такой-то факт под логическим понятием «следствия», то мой поиск пойдет в бесконечный ряд *предшествующих* этому 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 надежды 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 и дальше уходить от взаимно удаляющегося от него в обратном направлении поиска «следствий».

В итоге любое явление (и сколь угодно широкий, неограниченный круг явлений) может быть осмыслено как в одной, так и в другой, противоположной ей схеме рассудка, а потому и даст всегда в логическом выражении два противоположных, друг с другом без логического [42] противоречия несовместимых «опытных суждения».

В пределе же это значит, что 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 непосредственного опыта, и которые тем не менее или, вернее, именно благодаря этому не могут быть связаны воедино в составе одной теории или концепции без того, чтобы внутри этой концепции не сохранилось и не воспроизвелось

то же самое логическое противоречие. И трагедия «рассудка» в том, что он сам, взятый в целом, имманентно противоречив: он состоит из категорий, каждая из коих столь же правомерна, сколь и другая, и сфера ее 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-противоположных теории, каждая из коих высказывает вполне логичную претензию на роль всеобщей теории, на справедливость по отношению ко всему опыту в целом.

Но осуществить доказательство каждой из этих двух теорий до конца, однако, тоже нельзя. Ибо, например, теория, имеющая особый интерес к категориям «следствия» – желающая все эмпирические явления объяснить как «следствия» (а не как «причины»), – по необходимости вынуждена претендовать, что она докопалась до истока всех времен, до «первопричины» всех «следствий». Точно так же дело обстоит и с противоположным направлением мысли – с теорией, которая хочет отыскать абсолютно-конечный, окончательный и завершённый итог («следствие») всего бесконечного стечения действующих в мире «причин». Это было бы претензией на познание абсолютной цели мира. Так и остаются навек две теории по поводу одного и того же «объекта», принципиально [43] несоединимые в рамках одного непротиворечивого «синтеза» – внутри одной метафизической схемы, которая могла бы окончательно и бесповоротно победить свою соперницу и единолично занять трон «всеобщей и необходимой» метафизической теории.

Эту неизбежность антиномий можно было бы ликвидировать, преодолеть только 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. Тогда пришлось бы? например, «необходимость» объявить объективной категорией, а «случайность» – чисто субъективной схемой связывания фактов в суждении, – синонимом незнания, невежества, произвола и прочих ненаучных и донаучных попользований. Или наоборот, случайность объявить объективным понятием, а «необходимость» – субъективной иллюзией. То же самое пришлось сделать и со всеми другими парами: с «количеством» и «качеством», с «дискретностью» и «неделимостью», с «сущностью» и «явлением» и т.д. и т.п.

Прежняя «метафизика» так и делала. Она, например, объявляла «случайность» чисто субъективным понятием, характеристикой лишь незнания нами «причин», и тем самым превращала «необходимость» в единственно объективную категориальную схему суждения, а тем самым понятие необходимости – в понятие фатальной неизбежности любого, даже мельчайшего и нелепого факта и фактика. Точно так же она поступала во всех других случаях – например, объявляла «количество» (т.е. математическое выражение явлений) единственно научной характеристикой мира явлений вне человека, а «качество» – лишь иллюзией субъективной чувственности (знаменитое членение на «первичные» и «вторичные» качества; «первичные качества» – это название для чисто количественных определений: размера, величины, скорости, геометрической формы и пр.).

Это и было методом разрешения «противоречий», связанных с наличием полярно противоположных схем суждения (категорий), [44] характерным для всей прежней «метафизики».

Именно поэтому-то Гегель несколько позднее и назвал указанный метод мышления «метафизическим». Это действительно был метод 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 методе 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, чистая 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 противоположный ей объективный принцип...

Прежняя «метафизика» упрямо старалась организовать сферу «разума» – т.е. построить единую систему, обобщающую частные выводы всех наук, осуществить «безусловно полный синтез», – именно на этом пути, на основе закона тождества и запрета противоречия в определениях. Иными словами, она упрямо применяла эти «высшие основоположения» всякого аналитического знания при решении задачи синтеза всех категорий, стараясь охватить все категории в единой непротиворечивой системе. А это принципиально невыполнимо. Ибо если категории рассматриваются как необходимо присущие некоторому «субъекту» всеобщие «предикаты», то этим «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: [45] «Ни одной вещи не принадлежит предикат, противоречащий ей»²³.

Стало быть, если я определяю «вещь самое по себе» (an sich) 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 залететь 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, т.е. дал полный перечень условий истинности ее понятия.

Поэтому исконные теоретические противники, вместо того, чтобы вести нескончаемую войну на уничтожение, должны учредить между собой нечто вроде мирного сосуществования, 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 половину этой истины 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 и т.д. и т.п.). Каждая из теорий преследует вполне законный, но частный интерес «рассудка», [46] 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 разума». И соединить эти две 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.

(Конечно, всегда находились и найдутся эклектики, которые мыслят по принципу: не нужно ударяться в односторонность, надо учитывать, что вещь имеет как те, так и другие «признаки», как признак «А», так и признак «не-А». Но такое мышление науку удовлетворить не может и представляет собой лишь издевательство над логикой.)

Что же должна дать научному познанию «Критика разума»? Вовсе не способ раз и навсегда устранить диалектику из познания. Это невозможно и невыполнимо, – диалектические злключения рассудка проистекают из коренных свойств самого рассудка. Познание в целом всегда остается диалектичным, т.е. осуществляется через полемику, через борьбу противоположных принципов и интересов. И дело не в том, чтобы этот факт отрицать или пытаться от него избавиться. Дело может состоять только в том, 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 всегда усматривать «рациональное зерно» в суждениях теоретического противника. Тогда критика противника превращается в средство совершенствования 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, предоставленный самому себе (т.е. мышление, знающее и соблюдающее правила общей и [47] трансцендентальной логики и не подозревающее о коварных ямах и западнях «диалектики»), а также от естественно дополняющего такой догматизм скепсиса.

Таким образом, структура Логики как науки о мышлении была очерчена в результате исследований Канта так:

1) Общая логика, компетенция которой ограничивается лишь аналитическими суждениями и потому крайне узка; по своему объему она совпадает с традиционной «логикой», тщательно очищенной от всех дополнений психологического, антропологического, «метафизического» («онтологического») характера. Эту часть Кант изложил в своем учебнике «Логика».

2) Логика истины («трансцендентальная логика» или «аналитика»), излагающая «принципы суждений с объективным значением» – категориальные (т.е. универсальные) схемы «синтеза» данных созерцания и представления в форму понятия. Это – логика *производства понятий*; она выглядит как система (полный перечень, таблица) *категорий*.

3) «Трансцендентальная диалектика», осуществляющаяся как критика неправомερных претензий рассудка, т.е. мышления, совершенно безупречного с точки зрения двух первых разделов логики, но старающегося превысить свои законные права, перешагнуть границу законной применимости своих правил – пытающегося осуществить «безусловно полный синтез» или, что одно и то же, познать «вещь самое по себе», дать полный и безусловный перечень научных определений («предикатов») предмета, очерченного понятием»; этот

раздел Логике и определяется Кантом как учение о всеобщих принципах и правилах применения (употребления) рассудка вообще, т.е. Мышления с большой буквы.

После такого расширения предмета Логике – после включения в ее состав категориальных схем мышления и принципов построения теории (синтеза всех понятий) и, в связи с этим, 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 [48] «опыта», данные созерцания и представления. Вместе с этим в состав Логике – притом в качестве важнейшего, увенчивающего всю Логике 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 раз и навсегда показал, что диалектика – это необходимая форма интеллектуальной деятельности, характерная как раз для мышления, занятого решением высших синтетических задач – построением теории, претендующей на всеобщезначимость и тем самым (по Канту) на *объективность*. Кант, тем самым, по выражению Гегеля, отнял у диалектики ее кажущуюся произвольность, показал ее абсолютную необходимость, показал как форму мышления, характеризующую «высшую ступень знания для реализации основных синтетических задач» познания²⁴.

Поскольку же именно эти задачи выдвигались на первый план в науке данного периода, постольку проблема противоречия (диалектика определений понятия) и оказалась центральной проблемой Логике как науки. И 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 эта проблема скоро приобрела и непосредственно идеологическое значение. Конфликты между теориями, идеями и концепциями становились все напряженнее во всех сферах. Кантовская же «диалектика», собственно, не указывала никакого выхода, никакого пути *разрешения* этих идейных конфликтов. Она просто констатировала в общем виде, что конфликт идей – это естественное состояние науки, и посоветовала идейным противникам всюду искать ту или иную форму компромисса, по правилу – живи и жить давай другим, держись за свою правоту, но уважай [49] 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 этим 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, и когда эта гроза грянула и на деле, решение Канта перестало удовлетворять как ортодоксов, так и революционеров во всех сферах духовной жизни. Этот 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 Логике, в сферу понимания универсальных форм и закономерностей развивающегося мышления. [50]

-
- 1 Критика чистого разума, с. 417.
 - 2 Там же.
 - 3 Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 10, с. 305.
 - 4 Критика чистого разума, с. 9.
 - 5 Там же.
 - 6 Там же, с. 10.
 - 7 См. там же, с. 116-117.
 - 8 Кант И. Прологомены. М.: Соцэкгиз, 1934, с. 172.
 - 9 См.: Критика чистого разума, с. 73.
 - 10 Там же, с. 88.
 - 11 Там же, с. 73.
 - 12 Там же, с. 74.
 - 13 Кант И. Прологомены, с. 181.
 - 14 Критика чистого разума, с. 102.
 - 15 Там же, с. 102.
 - 16 Там же, с. 112.
 - 17 Там же, с. 114.
 - 18 Там же, с. 76.
 - 19 Там же.
 - 20 Там же.
 - 21 Там же, с. 215.
 - 22 Там же, с. 215.
 - 23 Там же, с. 123.
 - 24 См.: Асмус В.Ф. Диалектика Канта. М., 1930, с. 127.

Фихте и проблема Логики

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 больше возникнуть никаких новых, но что все [50] предшествующие так называемые философии будут с этих пор рассматриваться лишь как попытки и предварительные работы...»¹

И эта 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 эту 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, лишь переходное состояние духовной культуры, которое надлежит преодолеть, снять в составе единого и единственного миропонимания. Иными словами, ту диалектику, которую Кант признает в масштабах всего развивающегося через дискуссию научного познания, Фихте хочет осуществить внутри одной научной системы. Эта система должна «включить» в себя противоположный ей принцип, истолковать его определенным образом и, тем самым, 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 утверждается 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.

(Вспомним, что и для эпохи, и для самого Канта в качестве двух полярных систем миропонимания выступали, с одной стороны, «ортодоксия», религиозно ориентированное умонастроение, а с другой стороны – [51] научное миропонимание. В этом контексте стремление Фихте обеспечить *победу* научного мышления – «критицизма» – над ортодоксальной догматикой, а не только права бесконечно и беспрепятственно спорить с нею, было безусловно исторически-прогрессивным.)

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 «вещи самой по себе». Уже в самом этом понятии, а не в тех категориальных его предикатах, которые могут быть ей приписаны, заключается вопиющее противоречие, нарушается высшее основоположение «всех аналитических суждений» – запрет противоречия в определениях. Самое понятие «вещи самой по себе» – уже и без дальнейших определений, могущих быть связанных с ним актом «синтеза», – внутри себя противоречиво, а стало быть, и нетерпимо в составе логично развитой системы-теории.

В самом деле, в *понятии* «вещи самой по себе», вещи, как она существует до и вне всякого возможного опыта, заключена незамеченная Кантом бессмыслица: сказать, что «Я» имею в *сознании* вещь *вне сознания*, – это все равно, что сказать: «в кармане находятся деньги, находящиеся вне кармана»...

Существует или не существует пресловутая «вещь сама по себе» – об этом разговора тут нет. Но что *понятие* таковой логически невозможно, на этом Фихте настаивает, ибо «понятие» и значит – вещь *в сознании*. Поэтому невозможно построить на таком «фундаменте» и *систему* понятий. Кант систему не строил, он лишь критическим анализом обнажил принципы, нужные для такого построения, для теоретической конструкции. Так и нужно строить систему понятий на прочном фундаменте. У Канта же через сам фундамент проходит трещина противоречия.

Ведь если Кант говорит и мыслит о «вещи самой по себе», [52] то это значит, что она, эта «вещь», находится в его мышлении, в его сознании. Но ведь ее «аналитическое» определение как раз и состоит в том, что она находится вне мышления, вне сознания, вне «опыта»... Вещь сама по себе есть то, что находится в мышлении, одновременно находясь вне мышления. Вывод Фихте был абсолютно логичным: мыслить вещь «саму по себе» – значит мыслить невысказанное (с точки зрения запрета противоречия, разумеется), значит нарушать высшее основоположение всех аналитических суждений в ходе самого обоснования этого основоположения. Именно за это Фихте и обозвал Канта «драйфиртелькопфом» – «трем четвертями головы», уличив его в том, что он в ходе обоснования своей системы Логике показывает очень дурной пример обращения с правилами этой самой логики.

Вопрос был поставлен так: обязана ли сама Логика как наука следовать тем самым принципам, которые она утверждает как абсолютно всеобщие всякого «правильного» мышления, или же она вправе позволять себе эти принципы игнорировать? Должна ли Логика быть наукой среди других наук, или же она уподобляется, скорее, своему князьку, который диктует всем другим людям законы, обязательные для них, но не для него самого?

Вопрос, казалось бы, чисто риторический. Тем не менее, после Канта, он встал именно так. Или Логика – такая же *наука*, как и все другие – и, стало быть, ее теория должна быть построена согласно принципам всякого возможного научного знания, – тем самым принципам, которые она обосновывает и утверждает *для всех наук* (значит, и прежде всего для себя самой), или же она доказывает эти принципы как раз путем их нарушения?

Если так, то кантовский дуализм между «предметным миром» [53] и «мышлением» оборачивается дуализмом и внутри самого мышления.

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» – а далее, и внутри самого «разума» – появляются противоречия, трещины антиномий.

Но этим с самого начала обесмысливается, т.е. делается противоречивым внутри себя, и самое понятие «мышления», «субъекта», «Я». Все эти фундаментальные категории Логике 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 его «мыслит», «осмысливает». Соответственно предполагаются и два разных «мира»: один – созерцаемый, а другой мир – «мыслимый», хотя в непосредственном опыте, в реальной жизни эти два мира и сливаются в один...

Да, сам Кант к такому представлению и склоняется: самое «Я» – субъект мышления – для него тоже одна из «вещей самих по себе». Поэтому-то при попытке создать систему всех определений этого «Я», т.е. Логике как систему логических параметров мышления, эта система оказывается также насквозь противоречивой, т.е. саморазрушающейся.

В итоге, если следовать Канту, Логике как науку вообще построить нельзя. При ее построении невозможно соблюсти те самые «правила», которые эта Логика предписывает в

качестве «всеобщих и необходимых» всем другим наукам: математике, механике, оптике, геологии или антропологии.

Если так, то вообще нет «мышления» как одной и той же, единой способности в различных ее применениях, а есть два разных [54] «мышления». Нет единого «субъекта», а есть два разных «Я», каждое из которых приходится рассматривать вне связи с другим, как два принципиально разнородных объекта, и при этом называть их одним и тем же термином – «мышление», «субъект», «Я».

Не говоря уже о том, что это приведет к нелепой путанице понятий (сам Кант вынужден называть одно из этих «Я» «феноменальным», а другое – «ноуменальным»), этим совершенно обесмысливается сама идея Логике как науки.

В этом случае все выводы, полученные из рассмотрения мышления *о мышлении* (как вещи самой по себе, как ноумена), не будут иметь ровно никакого отношения к мышлению *о вещах, данных в созерцании и представлении*. Стало быть, все положения Логике (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», т.е. теории, которая, в отличие от кантовской «логики», должна излагать принципы, действительно значимые для любого применения «мышления». Эта наука должна излагать законы и правила, равно обязательные и для *мышления о мышлении*, и для мышления о «вещах», т.е. о «явлениях».

«Мышление о мышлении» – Логика, как наука, должна показывать любой другой науке образец и пример соблюдения принципов мышления, т.е. принципов научности вообще. Эти принципы должны оставаться *теми же самыми* и в том случае, когда «мышление» направлено на явления (т.е. в математике, в физике или антропологии), и в том случае, когда оно направлено на «понятие», 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 [55] «понятии», и никак иначе.

А это значит, что «определить понятие» и «определить предмет» – это абсолютно тождественные выражения. Уже и согласно самому Канту, это одна и та же операция, по крайней мере внутри научного знания.

В сознании, в знании «вещь» выступает как «понятие» и только как «понятие».

Поэтому исходным принципом Науки о науке у Фихте и выступает не исходная 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 разных 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 самой по себе» («объектом понятия»), есть на самом-то деле продукт бессознательной, нерелефлирующей деятельности «Я», т.е. субъекта,

поскольку он продуцирует силою воображения чувственно-созерцаемый образ вещи, чувственно-данный образ созерцания и представления. «Понятие» же – продукт той же самой деятельности, но протекающей уже *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 силою 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» это «Я» по-прежнему имеет дело лишь с самим собой, [56] 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*, воспроизвести с сознанием то, что оно же само продуцировало ранее бессознательно, не отдавая себе ясного отчета в том, что и как оно делает. Поэтому законы и правила «дискурсивного» (т.е. сознательно повинующегося правилам) мышления и суть не что иное, как *осознанные* – выраженные в логических схемах – законы *интуитивного мышления*, т.е. творческой деятельности субъекта – «Я», созидающего мир созерцаемых образов, т.е. мир, каким он дан в созерцании.

Только с такой точки зрения обретает рациональный смысл операция сопоставления «понятия» с его «предметом», а далее – и операция умозаключения от предмета – к понятию, и от понятия – к предмету. Ведь для умозаключения (а, по Канту, это операция «разума» – акт манипулирования с продуктами рассудочного обобщения, с понятиями от одного к другому) всегда требуется «средний член», т.е. общий, тождественный и равно обнимающий оба связуемых члена «род», «родовой признак».

У Канта, с самого начала постулирующего абсолютное отсутствие такого «общего рода», обнимающего равно и «понятие», и его «предмет», нет и «среднего члена» умозаключения «от понятия к предмету» и обратно.

Фихте показывает, что *дуализм*, т.е. ничем не опосредованная противоположность между «вещью самой по себе» и ее «понятием», как раз и приводит Канта к полнейшему дуализму и внутри самого «понятия», внутри системы понятий. Уже здесь – в фундаменте всей философии Канта – зияет трещина, и потому здание, на этом фундаменте построенное, тоже разваливается пополам. Становится невозможным создать как единую теорию мышления (теоретическую систему определения «Я»), так и непротиворечивую систему определений «мира», т.е. [57] той картины, которую рисует вся совокупность частных наук. Естественно, что становится невозможной как Логика (наука о мышлении), так и «онтология» (связное мировоззрение). И та, и другая разваливаются на две не сходящиеся половины, а затем и внутри развалившихся частей начинается тот же процесс развала на новые и новые половины. И во всем виновата та исходная трещина, которую Кант допустил уже в фундаменте.

Антиномии, в которые неизбежно – по Канту – впадает мышление при решении «высших синтетических задач», при попытке выразить в единой системе понятий все накопленное науками многообразие «опыта», свести воедино все расползающиеся, как тараканы, теории, каждая из коих, тем не менее построена в строжайшей согласии с правилами Логики, – все

это уже имплицитно заключено в исходном противопоставлении «объекта» – его собственному понятию.

Закон тождества и запрет противоречия были нарушены уже тут – дуализм основания лишь обнаруживается через антиномии своих необходимых следствий. Дуализм в исходном понятии оборачивается дуализмом в ходе деятельности мышления, раскалывает пополам и «понятие», и «предмет».

Единая Логика – как научная система – обеспечивающая «непротиворечивый синтез» всех «непротиворечивых обобщений» становится в этом случае абсолютно невозможной. Единственно-возможный выход из этого щекотливого и пренеприятного для Логики положения – в том, чтобы решительно отбросить внутренне (аналитически) противоречивое понятие «вещи самой по себе», чтобы эту самую пресловутую «вещь» определить как «инобытие Я» – как «не-Я», как *нечто положенное*, производное, как продукт деятельности «Я», как результат действия «силы воображения». В научной философии, тем самым в Логике, на место «вещи самой по себе» надо поставить «*вещь*», как и [58] *какой она дана в сознании*, внутри «Я». Тогда становится возможной и единая Логика (система определений-схем понятия), и система определений «мира» – единое «мировоззрение».

Эта единая Логика и это единое мировоззрение будет по-прежнему – как и у Канта – лишь «трансцендентальным образом», будет касаться лишь «мира в сознании», но зато оно сможет быть единым и *непротиворечивым*.

Фихте совершенно последовательно, со своей точки зрения, доказал, что отвергать принцип тождества «объекта» и его «понятия» как исходный принцип Логике 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 (который и есть всего-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 (и именно в Логике) *понятие и есть предмет* изучения, Логика должна разворачивать Понятие Понятия. Раз так, то уж где-где, а в Логике, в системе ее специфических определений, «понятие» и его «предмет» – это полные синонимы, ибо любой другой предмет может интересовать Логика лишь в той мере и постольку, 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 сама по себе», как предмет до его выражения в «понятии». В Логике это выражения совершенно недопустимые, – в них уже нарушен «закон [59] тождества», собственный постулат Логике. Логика с такими предметами вообще не имеет дела, для нее это вещи «трансцендентные», т.е. лежащие «по ту сторону» возможностей ее выражения, за границами ее компетенции.

За этими границами начинается область свехрассудочного постижения, веры, иррациональной интуиции и тому подобных способностей, – но в пределах Науки они

действовать неправомочны. И Фихте не желает иметь с ними дела, по крайней мере в границах Науки о науке...

В этом – вся суть фихтевской критики кантовской попытки создать Логику, как классически-последовательный (с логической точки зрения) образец критики дуализма «справа», с позиции субъективного идеализма. Не случайно, что весь нынешний неопозитивизм слово в слово повторяет тут Фихте. Неопозитивизм аналогичным образом снимает вопрос об отношении «понятия» к «внешнему объекту» и заменяет его вопросом об отношении понятия к понятию же (об отношении понятия к «самому себе»). Это отношение, естественно, и определяется как отношение *тождества* «знака» (этот термин занимает место термина «понятие») и «обозначаемого», «десигната». Закон тождества в этом варианте (соответственно, запрет противоречия) сводится к тому, что «один и тот же знак» должен «обозначать одно и то же», «иметь одно и то же значение», «смысл»...

(Так, например, толкует принцип тождества – как принцип тождества «понятия и его предмета» – и Р. Карнап. Он тоже, 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 [60] его фундаментального труда «Logische Aufbau der Welt»², уже в самом заголовке первого раздела – «Установление познавательной-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...»

Это точь-в-точь то же самое, что говорит и Фихте: в основании «логической конструкции мира» должно лежать понятие, равно обнимающее и «внешние вещи», и «состояния сознания», ибо Логика и есть наука лишь о тех формах, схемах и правилах, которые одинаково обязательны и там, и тут – и для «мышления о вещах», и для мышления об их «понятийных образах», – об «общих» («тождественных») тому и другому ряду «законах». Иначе Логика не имеет отношения к «мышлению о вещах», а принципы «научного мышления» не имеют права называться «логическими» принципами...

Исходя из этого, Карнап и устанавливает: «Каждому понятию принадлежит один, и только один, предмет – «его предмет» (не путать с предметами, которые подводятся под понятие)».

Поэтому-то «с точки зрения логики» и безразлично, как рассматривать «определения понятия»: как «предикаты вещи, обозначаемой данным понятием», или же как только «определения-предикаты данного знака»... Определить «понятие» – это 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 скорее “функционализацию предмета”»³. [61]

Слово в слово то же самое утверждает Фихте, – только с той разницей, что он все же «приводит дальнейшие основания», а Карнап делает это окольным путем, толкуя «Я» как «тождественный субъект» мышления и созерцания – как то изначальное «тождество» мышления и созерцания, внутри которого затем устанавливаются всевозможные различия,

все последующие «научные определения предмета», по модели отдельного «Я» – «комплекса моих переживаний». Это тоже критика дуализма «справа», и не удивительно, что она повторяет классически продуманный образец. В качестве высшего постулата и аксиомы Логике и Логического Мышления и тут фигурирует все тот же «закон тождества». Однако уже без выхода в диалектику.)

Замыслив построить систему Логике и «Логического образа мира», Фихте, естественно, и входит в конфликт с концепцией своего учителя Канта. Канту его затея сразу же 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 выковырять 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»⁴.

«Метафизику» же – даже «трансцендентальную» – Кант отвергает с порога. Не потому, что она должна обрисовать мир «вещей самих по себе» (этого Фихте, конечно, и не помышляет), а уже только потому, что Фихте хочет создать Логике, 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: ему безразлично, как толкуется эта система – «объективно» (материалистически) или «субъективно» («трансцендентально»). Все равно невозможно. Поэтому-то Канту и [62] показался обидным упрек в том, что он, Кант, «не создал системы», а только поставил задачу и вооружил 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...»⁵

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 коих само по себе, может быть, и верно, но одно с другим все-таки еще не связано?

Разъясняя свое понимание «системы», Фихте формулирует: «...Мое изложение, *каким и должно быть всякое научное изложение* [курсив наш. – Э.И.], 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, ищите лишь этого результата, а путь, посредством которого его находят, для вас не существует...»⁶

Само собой понятно, что если вырвать отдельные положения из этого контекста, в котором они существуют внутри системы, и прямо, в лоб, столкнуть их с другими так же выдранными положениями, то сразу же получится *логическое противоречие*.

«Если бы Эвклид был писателем в наши дни, то какие бы вы вскрыли у него противоречия, которыми он кишит: «В каждом треугольнике есть три угла». Хорошо, мы это себе отметим. «Сумма углов в каждом треугольнике равна двум прямым». «Какое противоречие! – воскликнули бы вы. – *С одной стороны*, три угла вообще, сумма которых может быть весьма различна; *с другой стороны* – три только таких угла, сумма которых равняется двум прямым...»⁷

Совершенно верно, любое новое утверждение «опровергает» [63] ранее выдвинутое, и потому находится к нему в отношении отрицания, в отношении формального противоречия: «всякое утверждение есть отрицание», как говорил уже Спиноза, – отрицание *всего остального*.

Отрицания – а тем самым и формального противоречия – нет только там, где бесконечно повторяют одно и то же, где выдвинутое положение не развивают, не обогащают новыми и новыми определениями, а просто догматически – раз и навсегда – постулируют, чтобы затем на нем упираться.

Система, таким образом, оказывается, по Фихте, системой снятых противоречий. Вне системы эти противоречия остаются *неопосредованными* противоречиями. Как положения, не опосредованные логически – последовательным развитием определений, – они логически отрицают друг друга. Поэтому-то у Канта «системы» нет, а есть неопосредованные развитием положения, антиномии, которые он берет готовыми и тщетно старается их формально связать, – что невозможно, ибо они уже заранее «отрицают» одно другое.

Процесс построения системы может состоять не в том, что готовое, заранее данное многообразие подводится под формально-общие принципы, так сказать, охватывается ими, а наоборот, в том, что из первоначально-недифференцированного образа постепенно *выводятся* необходимо возникающие различия, дифференции, определения. В составе науки ведь объединяется не всякое попадающее в поле зрения «многообразие», а лишь те многообразные (разнообразные) определения, которые с необходимостью требуются для достижения известной цели. Так понимаемое «единство» возникает не как результат объединения разрозненных частей, не как их внешняя формальная связь, а наоборот, «части» конструируются сообразно идее (замыслу), сообразно целому. Целое выступает тут не как результат, а как нечто исходное, определяющее собою части и их связь. «Это единство предшествует не только изделию, но даже и понятию многообразия. Это последнее, т.е. понятие, возникает лишь через единство и ради него и определяется им. Требуется именно подобного рода многообразие для того, чтобы была достигнута [64] эта цель...»⁸ Без этого получится лишь агрегат случайных «частностей».

У Канта же «целое» возникало именно не так, а кусочками, путем их последовательного *объединения*.

(Несколько позднее это суждение повторит над гробом Канта и Шеллинг: «Уже часто делалось замечание, что в душе его не идея целого его философии предшествовала частям, но части предшествовали целому, и что целое поэтому возникло скорее атомистически, чем органически»⁹.)

Противопоставляя 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»¹⁰.

Эта 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 их от всего лишнего и случайного и сохранить в составе системы лишь те «многообразные определения», которые с необходимостью требуются для сооружения, для «конструкции» этого 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 это будет наука, система.

Иными словами, логика исследования выставленных Кантом проблем сразу же сосредоточила внимание Фихте на тех проблемах, [65] которые в «Критике чистого разума» были объединены в разделе «Трансцендентальная диалектика», – на проблемах полного синтеза понятий и суждений в составе теории, в составе единой системы. 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.

Эти всеобщие формы и законы развития науки вообще должны быть, разумеется, инвариантными для любой частной науки, будь то математика или физиология, небесная механика или антропология. Они должны определять *любой объект*, или, иными словами, 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 это самосознание через те же самые категории, через которые она осмысливает все остальное – любой другой «объект», данный в опыте. Наука о науке есть система определений, контурно обрисовывающая любой возможный «объект» и одновременно структуру «субъекта», этот объект конструирующего. Логические формы – это осознанные и 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, что ранее называлось «логикой», есть лишь абстрактная схема этой всеобщей деятельности «конструирования» любого возможного объекта сознания. В этом свете Фихте специально исследует и разъясняет свое понимание отношения между «Наукой о науке» и «Логикой». Это не одно и то же. Однако «логика» есть не что иное, [66] как абстрактная схема той самой деятельности, которая обрисовывается и в «Наукоучении». 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...»¹¹

Необходимой и естественной предпосылкой всякого «схематизирования» (т.е. операций, регулируемых логическими правилами и положениями) всегда является *созерцание* – деятельность, посредством которой осуществляется построение *образа* «объекта» в сознании. Но поскольку «созерцание» есть деятельность, процесс (а не «состояние»), т.е. некоторое *изменение*, постольку в созерцании делается возможным то, что представляется невозможным с точки зрения чистой логики, а именно – соединение противоречаще-противоположных определений.

Здесь Фихте не расходится с Кантом, который прекрасно понимал, что «изменение есть соединение противоречаще-противоположных определений в существовании одной и той же вещи»¹², 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 эта вещь перестала быть самою собой и превратилась в «другую» вещь (в объект другого понятия), то это значит, по Канту, просто-напросто, что исчезнувший предикат не принадлежал *к понятию* данной вещи, не входил в число ее всеобщих и необходимых [67] 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 – это дело эмпирического воззрения, а не теории. Теория, построенная по правилам Логики, должна давать картину «объекта», как бы изъятая из-под власти времени. Те определения, которые поток времени с вещи смыкает, теория не имеет права вводить в число определений *понятия*. Поэтому – и только поэтому – «понятие» всегда стоит под охранительной защитой «запрета противоречия».

Ну, а как быть, если «объект», изображаемый в теории (в виде теоретической схемы, построенной по правилам Логики), сам по себе начинает пониматься не как нечто абсолютно неизменное, а как нечто *возникающее*, хотя бы только в сознании и для сознания, как у Фихте? Как быть с «запретом противоречия», если логическая схема должна изображать именно *процесс изменения* – возникновения, становления «вещи» в сознании и силой сознания? Тот самый процесс, который самим Кантом определяется как процесс «соединения противоречаще-противоположных определений в существовании одной и той же вещи»?

Как быть с «запретом», если сама Логика понимается как абстрактная схема «конструирования» объекта на глазах читателя, т.е. как схема установления все новых и новых различий, хода последовательного обогащения исходного понятия все новыми и новыми «предикатами», – процесса, где сначала 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

развитие и синтез определений [68] понятия, нарушающее абсолютное требование запрета. Одно из двух – по той же самой логике. Если же хотите и невинность соблудности и капитал приобрести, то и в этом случае грех будет совершен. Так всегда и поступали эклектики, совершающие грех с постной миной верности запрету.

Фихте ищет иной, третий путь.

Он исходит из того, что в *созерцании*, т.е. в деятельности по построению образа вещи, совершается постоянно то, что в «понятии» представляется невозможным, – а именно соединение, синтез исключаящих друг друга определений: он анализирует знаменитый парадокс Зенона и показывает, что любой *конечный* отрезок делим до *бесконечности*: «На этом примере вы видите, что в созерцании пространства действительно совершается то, что в понятии является невозможным и противоречивым...»¹³

Поэтому если вы в логическом выражении столкнулись с противоречием, то не спешите заявлять, что «этого быть не может», – обратитесь к *созерцанию*, его права выше, чем права чисто формальной логики. И если анализ акта созерцания покажет вам, что вы с *необходимостью* вынуждены будете переходить от одного определения к другому – к противоположному, чтобы присоединить его к первому, – если вы увидите, что в ходе этого акта *A* с необходимостью превращается в *не-A*, то в данном случае вы обязаны будете пожертвовать требованием «запрета противоречия». Вернее, запрет противоречия тут не может расцениваться как безоговорочное мерило истины.

Эту диалектику Фихте и показывает на акте возникновения сознания – на акте «полагания» «не-Я» деятельностью «Я», на акте различения человеком самого себя как мыслящего от самого же себя как «мыслимого», как объекта мышления. Может человек осознавать сам себя, акты своей собственной «конструирующей» деятельности? Очевидно, да. Он не [69] только «мыслит», но и «мыслит о самом же мышлении», самый акт мысли превращает в «объект». И это занятие всегда называлось Логикой.

Исходное понятие, однако, должно подчиняться закону тождества $A = A$. «Вещь сама по себе», точнее, *понятие* таковой непосредственно противоречиво. Иное дело «Я» («Я», «не-Я»), понимаемое как «субъект деятельности», производящей нечто отличное от самой себя, а именно – продукт, фиксированный результат. Это «Я», вначале равное самому себе («Я = Я»), понимаемое как нечто активное, творческое, созидательное, уже в самом себе содержит необходимость своего превращения в «не-Я». Это мы видим и знаем непосредственно, из акта самонаблюдения. 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 этот акт превращения «Я» в «не-Я» происходит, конечно, совершенно независимо от изучения «логических правил» и до такого изучения. Это – естественно-природное, «первое» – мышление и есть прообраз логически-рефлектирующего мышления, которое в самом себе, в ходе 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, сопоставить. Это в корне отличает позицию Фихте от позиции Канта, согласно которому все логические основоположения и категории должны быть согласны

лишь сами с собою – их истинность чисто аналитическая. Достаточно, чтобы они в своих «предикатах» не заключали [70] противоречия. Кант поэтому *постулирует* законы и категории Логики, а Фихте требует их выведения – демонстрации их всеобщности и необходимости.

Правда, на самое содержание этих логических форм и законов Фихте, так же как и Кант, прямо еще не покушается, наоборот, он хочет доказать как раз справедливость всех «логических» схем, известных докантовской и кантовской логике. Он хочет лишь «оправдать» их, показав строже условия их применимости. Но тем самым он уже существенно их и ограничивает, показывая, что «запрет противоречия» полностью авторитарен лишь по отношению к одному определению, а внутри развивающейся системы определений постоянно происходит его «снятие», так как каждое последующее определение «отрицает» предыдущее в качестве единственного и абсолютного. Так, вначале «Я = не-Я», но уже следующий шаг в рассмотрении этого «Я» приводит к положению «Я = не-Я», или, что то же самое, что это «Я» существует только через производство некоторого «образа вещи», «не-Я»...

Этим путем Фихте хочет «вывести» всю систему логических основоположений и «схем синтеза», т.е. категорий, хочет понять их как последовательно включаемые в дело всеобщие схемы «объединения» опытных данных, как ступени или фазы производства понятия, процесса конкретизации исходного – нерасчлененного еще – понятия в ряды всеобщих и необходимых его предикатов-определений. В данном месте нет нужды выяснять, почему Фихте не удалась его затея «дедукции» (т.е. строгого выведения) всей системы логических категорий, почему ему не удалось превратить Логiku в строгую «науку», в «систему». Важна сама постановка проблемы, – и последующая критика фихтеанской концепции направилась как раз на выяснение причин его неудачи, на выяснение тех предпосылок его рассуждения, которые прямо стали поперек дороги его собственному замыслу – замыслу реформировать [71] Логiku, 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 которые Канту представлялись антиномически-несоединимыми, несводимыми в рамках одной непротиворечивой системы. [72]

1 Фихте И.Г. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Москва, ОГИЗ, 1937, с. 1.

2 Carnap R. Logische Aufbau der Welt. Berlin:Schlachtensee, 1928, S. 1.

3 Logische Aufbau der Welt, S. 6.

4 Цит. по кн.: Ясное, как солнце..., с. 102.

5 Там же.

6 Там же, с. 94.

7 Там же, с. 94-95.

8 Там же, с. 37.

9 Шеллинг Ф.В.Й. Иммануил Кант (некролог, напечатанный в марте 1804 года).

10 Ясное, как солнце..., с. 52.

11 Фихте И.Г. Сочинения, т. 1, с. 40.

12 Кант И. Критика чистого разума, с. 171.

13 Фихте И. Факты сознания, с. 3.

Шеллинг – познание и логика

В постановке и решении проблемы Логики философия уже не могла пройти мимо точки зрения Фихте, – и Шеллинг и Гегель прошли через эту стадию переосмысления концепции Канта.

Шеллинга тоже с самого начала занимает прежде всего проблема *системы* знания, как проблема заново поставленная, но не разрешенная Кантом. Шеллинг исходит из того, что «теоретический разум» (т.е. мышление, опирающееся на логические основоположения) принципиально неспособен разрешить вырастающую перед человечеством задачу, что он всегда произведет на свет не «систему», по крайней мере две антиномичных по своим принципам системы, – всякая система «абсолютных» и «безусловных» утверждений вызывает против себя другую такую же систему, совершенно равноправную себе с чисто логической точки зрения. И все же неискоренимая мечта «разума» – построить, наконец, такую систему, свойственна этому «разуму» не менее прочно, чем указанная невозможность ее осуществить. Эта мечта заложена в «разуме» в виде *идеи* – в виде тенденции или направления работы, в виде цели, а с другой стороны – в виде изначально присущего сознанию человека «трансцендентального единства апперцепции». Дух человеческий – един, и он непосредственно ощущает себя таковым. Но как реализовать это прирожденное мышлению «единство»? – Только в виде единой *системы* [72] логических определений, попытка соорудить которую тотчас же приводит мышление к противоборству, к антиномическому саморазладу, – к разрушению изначально «тождества». Логически – к нарушению «запрета противоречия в определениях».

Трудность, таким образом, исключительно в логически-систематическом изображении непосредственно (интуитивно) очевидного для каждого мыслящего существа факта, – того факта, что мир един, и что мышление, стремящееся к его систематическому изображению, «само по себе» – независимо от различных попыток этот факт выразить – тоже едино. Но «логические» правила и законы деятельности интеллекта таковы, что единый мир, преломленный сквозь них, раздваивается в глазах «разума», как в глазах пьяного. И каждая из этих 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, наиболее согласной с его прирожденными стремлениями. Формально-логически доказать, т.е. развернуть систему непротиворечивых доказательств, которой нельзя было бы противопоставить ей противоположную, нельзя.

Эту «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*»¹. Эта «система» никогда не может быть закончена, она всегда [73] «открыта» в будущее – таково понятие

деятельности. Закончившаяся деятельность – деятельность овеществленная, «окаменевшая» в своем продукте, – уже не есть «деятельность».

В этом легко узнать гордый принцип Фихте. «Деятельность» – это и есть то «абсолютное» и «безусловное», что никогда не может и не должно закончиться созданием раз и навсегда откристаллизовавшейся «системы». Это и есть то «абсолютно-всеобщее», в котором, как в бесконечном пространстве, будут возникать все новые и новые различия, дифференции, особенности и частности, соответственно – сливаться (отождествляться) прежде установленные, и т.д. без конца.

Это и есть, по Шеллингу, та форма «критицизма», которая включает в себя «догматизм» как свой собственный момент. Она *догматически* – раз и навсегда – учреждает тезис, согласно которому все здание духовной культуры человечества должно впредь строиться на ясно и категорически установленном фундаменте: на понимании, 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 против этого принципа возражает другая – противоположная – система, рассматривающая человека как пассивную точку приложения заранее данных, внешне-объективных сил, как пылинку в вихрях мировых стихий или как игрушку в руках «внешнего бога» и его представителей на земле, то эту противоположную догматическую систему, хотя бы она и была доказана столь же формально-строго и внутри себя непротиворечива, сторонник «подлинного критицизма» обязан опровергать вплоть до окончательной *победы*. [74]

В этом смысле Шеллинг, как и Фихте, стоит за новый, за «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»².

Практическая деятельность – вот то «третье», на чем, как на общей почве, сходятся все противоречащие друг другу *системы*. На этой почве, а не в отвлечениях чистого разума, и разгорается подлинный бой, который может кончиться победой.

На этой почве находится и доказательство, что одна «партия», проводящая неукоснительно свой принцип, проводит 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»³.

Это – тот самый пункт, который отделил Фихте – 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. Оно 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 [75] весов в пользу одной системы против другой, хотя чисто теоретически эти системы и абсолютно равноправны. Но у Канта этот мотив проступает 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, но для этого она должна быть усилена доводами уже не чисто логического, не чисто схоластического свойства, а вооружена также и «практическими» (морально-эстетическими) преимуществами. Тогда ей обеспечена победа, а не только право и возможность вести вечный академический спор под присмотром «начальства». Да, впрочем, от «начальства»-то как раз и трудно ждать беспристрастного, чисто теоретического приговора, – «начальство» тоже всегда руководится своими «практическими» мотивами.

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»⁴. «Самое понятное для него – как мы все определяем лишь согласно закону тождества, самое загадочное – как можем мы что-нибудь определять, выходя за пределы этого закона»⁵.

Сформулировано остро. В самом деле, любой, самый элементарный акт «синтеза определений в суждении» – хотя бы *A* есть *B* – уже требует такого «выхода за пределы закона тождества», т.е. нарушения границ, установленных «запретом противоречия в определениях». Ведь чем бы ни являлось это присоединяемое *B*, оно, во всяком случае, «не есть *A*», «есть *не-A*».

В этом находит свое логическое выражение тот факт, что *всякое новое знание разрушает строго узаконенные границы старого знания, «опровергает», «ревизует» его.* [76]

Поэтому всякий «догматизм», упрямо настаивающий на уже достигнутом, на уже 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 чисто логическими ухищрениями. Оно должно быть *присоединено*. Несмотря на то, что формально ему противоречит.

Поэтому 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 реальность, не с помощью теоретической, но с помощью практической, не с помощью познающей, но с помощью *продуктивной, реализующей* способности, не через *знание*, а через *действие*...»⁶

У Канта эта «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, т.е. такой формы идеализма, которая не только мирится с тезисом о реальном существовании внешнего мира, но и строит теорию его познания – хотя у самого Шеллинга эта теория познания и оказывается чем-то всецело отличным от *Логики*, от теории логически-систематического познания мира, и, скорее, клонится к образу эстетики, к теории художественно-эстетического постижения тайн мироздания. Для людей науки же Шеллинг оставляет в качестве теории их 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 [77] алогичными способами.

Если Фихте задал классический образец критики Канта и его логики «справа», с позиций последовательно проведенного субъективного 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. Его слава и теоретический пафос связаны как раз с событиями и проблемами тех лет. С ними связан и взлет его мысли, – с падением революционной волны и его философия опустила крылья, а нового источника вдохновения он уже не нашел. Для Шеллинга же этот пафос был лишь стадией, и на этой стадии 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 для Шеллинга 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, как это и случилось в конце концов с Фихте. Тесно связанный с кружком великого Гете 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, к традиционным (в терминологии Канта – Фихте: к «объективным») формам общественной жизни. Естествознание и искусство с самого начала составляют ту среду, которая формирует его ум, его исследовательские устремления. [78]

(В круг внимания Фихте естествознание попадало лишь постольку, поскольку он находил в нем лишние доводы и «примеры» для своего понимания человеческой психики – чаще всего это примеры из математики, как и у Канта.)

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 эту необходимость «внешнему богу», так и философский материализм, приписывающий ее «внешним вещам», «чистым объектам»). «Критицизм» для Шеллинга – это синоним позиции, согласно которой «объективные» («всеобщие и необходимые») определения человеческой психики

прирождены изначально самой этой психике и обнаруживаются в ней в процессе ее деятельного самораскрытия.

В силу этого противоположность между «объективным» и «субъективным» толкуется Шеллингом как противоположность между миром образов, созданных *бессознательной* деятельностью «Я», и миром образов, каждый шаг в создании которого совершается этим «Я» вполне сознательно, целесообразно (то есть под руководством «трансцендентального идеала практического разума») – «свободно».

«Объективное» – это бессознательная деятельность субъекта, творящая представления о «внешнем мире» по законам времени, пространства и причинности, и мир ее продуктов. Ему противопоставляется в качестве «субъективного» – сознательная переработка тех же самых [79] представлений, их «свободная репродукция», в ходе которой, однако, этот мир представлений *перестраивается* в согласии с требованиями «идеала» или «цели», которую вычитать извне нельзя и которая привносится в процесс изнутри «Я».

Этим путем Шеллинг, вслед за Фихте, преодолевает дуализм концепции Канта. Однако у Фихте этот дуализм все же сохраняется и даже в еще более обостренном виде воспроизводится и внутри его концепции. В самом деле, все кантовские разнообразные антиномии этим сведены 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, а другая перестраивает этот мир 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 эти оба «Я» объединяет в понятии «деятельности», противоположность воспроизводится внутри «Я» снова в виде двух разных принципов «деятельности»...

После всего этого по-прежнему открытым остается вопрос: в каком внутренне необходимом отношении находятся между собою обе эти 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 его понятие «деятельности». Мир необходимых представлений образуется внутри всех «Я» совершенно независимо от деятельности «лучшего Я» – до того, как это последнее проснулось в человеке. Это «лучшее Я» сей мир в себе при своем пробуждении преднаходит. [80]

Со своей стороны, это «лучшее Я» – чистая форма «практического разума» или «идеал» – привходит в этот мир необходимо-продуцированных представлений как бы со стороны, как неизвестно откуда и как взявшийся судья, приносящий с собою подмышкой 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»⁷, – как формулирует Фихте суть проблемы, – в существующем мире оказывается недостижимым.

Как и у Канта, требования высшего разума и наличная, чувственно данная действительность, свобода и причинность, цель и механизм – все эти пары категорий остаются по-прежнему «неопосредованными», хотя Фихте и толкует их как различия *внутри одного и того же*, а именно – внутри психической деятельности человека... Они по-прежнему остаются тут антиномически несоединимыми в исходном пункте, не имеют между собой «ничего общего» – «общей субстанции», общего корня, а тем самым «общего определения». «Существующее» – «то, что есть», и «должное» – «то, чего нет»...

Фихте избавился от кантовской формы антиномий, но воспроизвел их во всей их сохранности в виде противоречия внутри самого понятия «деятельность»...

Проблема просто перенесена в сферу индивидуальной психики, а тем самым и сделана окончательно неразрешимой. К этому выводу приходит Шеллинг. Это положение и заставляет молодых Шеллинга и Гегеля испробовать иной путь выхода из проблемы. Постепенно, в ходе критики Фихте, начинают прорисовываться основные пункты новой концепции. [81]

Шеллинга и Гегеля все более не удовлетворяют следующие пункты кантовско-фихтевской концепции:

1. Субъективно-психологическая постановка всех конкретно-животрепещущих проблем эпохи.
2. Связанная с нею 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».
4. Абсолютное равнодушие ко всему, кроме чистой морали, в том числе к истории человечества и к природе, к естествознанию (что заложено в самом принципе 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», – сформулировал молодой Гегель, имея в виду под «схоластическими объяснениями» всякую философию, ориентированную на моральность, в том числе и кантовско-фихтевскую...)
6. Принципиально-непереходимое различие между «сущим» и «должным», между «необходимой деятельностью» и «свободной деятельностью», между «миром явлений» (который стоит под условиями места, времени и причинности) и «дейтельной сущностью человека», и т.д. и т.п.

Со всех сторон 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*.

Из этой критики и рождается идея «философии тождества». Как и всякая *идея*, она рождается вначале лишь в виде гипотезы, лишь [82] в виде не реализованного еще в подробностях принципа, в духе коего еще только предстоит критически переработать всю массу наличного теоретического материала, т.е. критически преодолеть имеющуюся налицо концепцию (Канта – Фихте).

Вначале ее содержание сводится у молодого Шеллинга к абстрактному утверждению, что две половинки 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 начальном существе дела, сливаются в одном образе, прежде чем расщепиться и разойтись в споре, в дискуссии, в антиномии. Тезис Шеллинга гласит, что обе формы «деятельности Я» (бессознательную и сознательно-свободную) нужно, наконец, всерьез понять как две ветви, вырастающие из одного и того же ствола, – надо прежде всего увидеть этот общий ствол и проследить его рост до развилка.

Сверх того, что такое «тождество» *должно быть и есть*, Шеллинг пока ничего более конкретного и определенного не утверждает. Он ничего не говорит о том, в чем именно надо видеть это изначальное «тождество». Характеристики этого исходного состояния, по существу, негативны: это *не* сознание, но также 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, «у господина Шеллинга кончается философия и начинается поэзия, я хочу сказать – безумие... Тут господин Шеллинг покидает философский путь и с помощью какого-то мистического наития старается достигнуть до созерцания самого абсолюта, он стремится усмотреть его в его средоточии, в самой его сущности, где нет идеального, ни реального, ни мысли, ни протяжения, ни духа, ни материи, но есть – как мне знать, что тут есть?..» [83]

Почему же все-таки Шеллинг сворачивает здесь с пути «философии» – с пути мышления в строго очерченных определениях – на путь «поэзии», на путь метафор, на путь своеобразного эстетического «созерцания»?

Только потому, что логика, которую он единственно 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» – это 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.

Вообще Шеллинг исходит из того, что все действия, совершаемые человеком *с сознанием*, в частности – в согласии с правилами «логики», достаточно полно и точно обрисованы в

«трансцендентальной философии» Канта и Фихте. Эта часть философии кажется ему уже 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 внимания Фихте, в частности – естествознание.

Поворот к естествознанию здесь не случаен. Дело в том, что к нему прямо ведет попытка более подробно исследовать сферу *бессознательной деятельности*, то есть того способа жизнедеятельности, который человек ведет до того и независимо от того, как он приступает к специальной рефлексии, – до того, как он сам себя превращает в предмет особого исследования, до [84] того, как он начинает специально размышлять о том, что и как происходит внутри него самого (т.е. до того, как он становится на точку зрения Фихте). До этого [он] действует, т.е. живет, осуществляет процесс жизнедеятельности.

Но ведь все его действия на этой стадии (это 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. и т.п.

Ведь «бессознательная деятельность» – это не что иное, как *жизнь*, способ существования *органической природы*, «организма». Но в жизни «организма» (т.е. любой биологической особи) связаны воедино и механическое, и химическое, и электрическое движение, и потому этот организм может изучаться и механикой, и химией, и физикой, и оптикой, и т.д. В живом организме природа сосредоточила все свои тайны и определения, дала их «синтез». Однако после «разложения» организма на эти «составные части» остается непонятным все же самое главное – почему все эти части связаны между собою именно так, а не иначе? Почему это именно живой организм, а не груда 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 этого целого она просто как таковая не существует... [85]

Эта 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» приписать нельзя. Ибо «цель» предполагает сознание (т.е. весь аппарат «трансцендентальной апперцепции»), а животное и растение сознанием 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* нету, 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», ибо это – только увертка, уход от задачи науки.

(«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... [86] 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...»⁹)

Человек с его своеобразной организацией, способной осуществлять «бессознательную деятельность», стоит на вершине пирамиды живых существ. А все это значит, что «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 это за характеристика, Шеллинг не считает возможным ответить. Это, во всяком случае, заключенная в самой природе способность последовательного порождения все более и более сложных и высокоорганизованных живых существ – вплоть до человека, в коем просыпается «дух», «сознание», возникают «трансцендентальные механизмы», т.е. способность сознательно (свободно) воспроизводить все то, что в «природе» совершается бессознательно, без цели.

Но для этого «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, – а как нечто изначально *целое*, в котором *выделяются* «предметы» частных наук. Поэтому картину «целого» надо не составлять, как из мозаики, из частных наук, а наоборот – эти «частные науки» попытаться понять как последовательные ступени развития одного и того же «целого», вначале нерасчлененного. Это представление о «природе» [87] как о «целом», которое было в полной мере свойственно 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...»¹⁰

«Механическое объяснение» вовсе не есть исчерпывающая характеристика «природы», а только тот абстрактный образ, который эта природа обретает в механике, т.е. в результате действий нашего рассудка, «конструирующего» явления в пространстве и времени. «Целое

природы» остается, однако, всегда за пределами механики, т.е. за пределами ее органических [возможно, опечатка: «ограниченных». – А.М.] понятий которым придано, однако, непосредственно универсальное значение. «Механическую систему природы» Шеллинг поэтому и расценивает как типично «догматическую систему», и показывает, что она несет за это наказание в себе самой, в виде скрытых антиномий в ее основных понятиях: движения, времени, пространства, качества, количества. В итоге с точки зрения понятий «механицизма» становится абсолютно невозможным понять «органическую жизнь» и, тем более, факт сознания [возможно, в тексте лакуна. – А.М.] «механической системы природы», то сразу же становится очевидно, что ее характеристика прямо противоположная характеристикам «неорганической природы», и внутри системы природы» возникают абсолютно неразрешимые антиномии – неразрешенный и неразрешимый дуализм...

Шеллинг ищет выход в том, чтобы развить понятия «механики» и «органической жизни» из одного и того же подлинно-всеобщего [88] принципа, и это прямо 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-то чисто формально (аналитически) определения «высшей фазы» процесса извлечь из определений «низшей фазы» нельзя: тут-то как раз и совершается «синтез», присоединение нового определения. Неудивительно, что, когда «высшую фазу» динамического процесса непосредственно ставят рядом с «низшей фазой» того же процесса, рассматривают их как два одновременно существующих «предмета»¹¹, они оказываются непосредственно *противоречащими* друг другу. То определение, которое специфически отличает «высшую фазу» от «низшей», не выводится дедуктивно-аналитически, – и, стало быть, стоит к определениям «низшей фазы» в отношении формального отрицания – противоречия...

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» выглядит как постоянно совершающийся выход за пределы, за границы «закона тождества» (соответственно, «запрета противоречия»). Динамический процесс мыслим только как процесс постоянного порождения противоположностей, взаимно отрицающих друг друга определений одного и того же, а именно «природы как целого».

Шеллинг и усматривает в этом основной универсальный закон природного целого, одинаково действующий и в сфере «механики», и «химии», и электромагнетизма, и «органической жизни». Это и есть подлинно-всеобщий (т.е. тождественный всем феноменам природы) закон – закон раздвоения, поляризации исходного состояния. Отталкивание и притяжение «масс» в механике, северный и [89] южный полюс в магнетизме, положительное и отрицательное электричество, кислоты и щелочи в химических реакциях, и т.д. и т.п. – «примеры» этого стекаются к Шеллингу со всех сторон, их вновь и вновь подтверждают открытия Вольта и Фарадея, Лавуазье и Кильмайера, – все они воспринимаются как осуществление пророчеств Шеллинга, и слава Шеллинга растет. У Шеллинга появляются ученики среди врачей, геологов, физиков, биологов – и не случайно. Его философия 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 этот переход противоположностей друг в друга выступает как раз на стыке «натурфилософии» в целом и «трансцендентальной философии», – 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 – представление о «не-Я».

Этот взаимный, встречный переход определений «Я» в определении «не-Я» наиболее чисто и в самом общем виде показывает, демонстрирует действие «универсального закона динамического процесса» – акта превращения A в $не-A$, акта «раздвоения», акта «дуализации» исходного недифференцированного вначале состояния.

Но как же помыслить самое это данное – тождественное самому себе, «абсолютное» состояние, из поляризации которого возникает главный «дуализм» природного целого: «Я» и «не-Я», свободно-сознательное творчество субъекта и вся огромная сфера «мертвой», застывшие-окаменевшей творческой деятельности, мир «объектов»? [90]

Тут-то и начинается специфически шеллинговское решение. Это исходное «тождество» помыслить, т.е. выразить в виде строго очерченного «понятия», нельзя. Оно принципиально невыразимо с помощью понятия.

При выражении в *понятии* это «тождество» сразу же выступает как антиномически-раздвоенное – в образе двух взаимно-отрицающих и одновременно взаимно-предполагающих, взаимно требующих друг друга «половин». В понятии (в науке) «тождество» реализуется именно через отсутствие «тождества» – через противоположности, не имеющие между собой ничего формально-общего.

Это очень важный пункт. Если Шеллинг называет свою систему «философией тождества», то это вовсе не значит, что это – система определений, общих (т.е. тождественных) для «Я» и «не-Я». Как раз наоборот, возможность такой системы понятий Шеллинг принципиально отвергает. Его философия «тождества» как раз 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 – «трансцендентальная философия», система определений «Я» как такового. Другая – «натурфилософия», т.е. система сведенных воедино всеобщих определений «объекта», «не-Я».

Первая раскрывает и описывает в виде формально-непротиворечивой конструкции специфически-субъективные формы деятельности человека – определения, которые ни в коем случае нельзя приписывать «природе», вне и до человеческого сознания существующей. Вторая же, наоборот, старается раскрыть «чистую объективность» – дать систему определений «природы», старательно очищенную от всего того, что привносит в нее *сознательно-волевая* деятельность человека, – нарисовать «объект» таким, каким он существует «до его вступления в сознание» (это выражение самого Шеллинга). [91]

В пределах «натурфилософии» (т.е. в пределах теоретического естествознания) ученый-теоретик «ничего не опасается более, нежели вмешательства субъективного в этот род знания». В пределах же трансцендентальной философии (т.е. в пределах логики и теории познания) он, напротив, «боится более всего, как бы что-либо объективное не припуталось к чисто субъективному принципу знания»¹².

В итоге если «трансцендентальная философия» (теория познания и логика) построена так же правильно, как и «натурфилософия» (теоретическое естествознание – «биология»), то в составе каждой из них нет и не может быть ни одного общего им обоим понятия,

теоретического 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 нем, 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*. Это понятие было бы формально-неправильным, недопустимым с точки зрения правил логики.

Поэтому философия в целом, как одна наука, и невозможна. Вместо этого Шеллинг и планирует такую систему философии, которая выглядела бы как две взаимно противоположные и одновременно взаимодополняющие науки, две навек несходящихся системы научных определений. Поэтому философия как нечто целое, 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»¹³. [92]

Над этими двумя половинами философии нет и не может быть какой-то «третьей» науки, в которой бы раскрывалось то «общее», что имеют между собою «мир в сознании» и «мир вне сознания», – науки, которая была бы системой законов и «правил», которым одинаково подчиняются как один, так и другой «мир».

Эти законы и правила, которым одинаково подчинялись бы и «познающий субъект», и «познаваемый мир», то есть правила, в которых была бы погашена «специфика» того и другого, нельзя задать *in vide Науки*. Эта наука была бы построена с самого начала на нарушении закона «тождества».

Но такие, 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.

Потому-то все *общие* «миру» и «сознанию» определения и законы, не могущие быть заданными в виде системы «правильных правил», все же должны действовать в процессе развивающего знания. Они и действуют, но не как строго сформированные «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 поэтому невыразимо с помощью *понятия*, т.е. строго очерченных и непротиворечивых предикатов-определений. Его можно только осуществлять в акте творчества. А творчество формальной схематизации не поддается, оно умирает, окаменевают в ней. [93]

В *понятии*, т.е. в форме науки и научности, это изначальное «тождество» в первом же своем обнаружении выступает расщепленным на соединимые противоположности, на контрадикторно-противоречащие определения. Если определение выражает «объект», оно абсолютно ничего не говорит о «субъекте», и наоборот, если оно описывает «субъект» – в нем нет ни капельки описания «объекта». И это специфично свойственно и обязательно для ученого.

«Абсолютно простое, тождественное не может быть схвачено или изложено другим при помощи описания, понятия здесь вообще беспомощны»¹⁴, здесь всесильно созерцание, вдохновенное наитие творческого прозрения, интеллектуальная и эстетическая интуиция¹⁵.

Таким образом, если Шеллинг называет свою философию «философией тождества», то это ни в коем случае не значит, что она представляет собой систему определений (понятий), выражающих то общее, то «тождественное», что можно выявить между «формами сознания» и «формами объективности». Как раз наоборот, в понятии это как раз и невозможно сделать, – и «философия тождества» есть, по Шеллингу, лишь *синтез двух наук*, каждая из которых разворачивает как раз такие определения, которых не содержит и не может содержать другая...

«Тождество» этих двух наук в составе одной системы философии заключается только в том, что каждая из этих двух наук, будучи необходимо «односторонней», как бы провоцирует существование другой, – на манер того, как плюсовой электрический заряд индуцирует против себя другой заряд, противоположный по знаку, – требует другую науку в качестве своего «восполнения». [94]

Это и значит, что изначальное «тождество» разошедшихся половин есть факт, но не выразимый *в понятии*, есть исходная, но не определяемая через понятия предпосылка всякого понятия.

Решение проблемы в целом 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 к антропологии, т.е. 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 – всеобщность и необходимость – этого знания).

Таким образом, проблема начинает выглядеть так: друг против друга стоят две полярно противоположных по всем своим характеристикам сферы. «Тождество» их (т.е. факт их согласия – «истина») осуществляется как раз через их переход, через их превращение одной в другую. Но этот переход – самый момент перехода – *иррационален*, т.е. не может быть выражен через *непротиворечивое понятие*, ибо в этот момент как раз и совершается превращение *A* в *не-A*, их совпадение, их *тождество*.

Выразить этот момент *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 – значение «формы мышления вообще». Да, момент перехода противоположностей друг в друга *не умещается* в границы этих «правил», ломает [95] их. Шеллинг, соглашаясь с тем, что тут происходит «саморазрушение формы мышления», тем самым и приходит к выводу, что подлинная «истина» не может быть схвачена и выражена *через понятие* – через форму рассудочно-дискурсивного мышления вообще. 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 исконное «тождество» субъективного и объективного, остается невыразимым для понятия по правилам логики. В этом роковом пункте познание опять и

опять вынуждено совершать прыжок, акт иррационального «созерцания», поэтического «схватывания» абсолютной идеи, истины.

В науке – внутри понятий науки – такой акт запрещен. Это значит, что такие понятия, как «свобода и необходимость», как «причина и цель», как «сознательное и бессознательное в деятельности», нельзя *соединить*, не выходя за рамки «научности», не ломая форму рассудка. Тут требуется совсем иная способность – вдохновение, озарение гения...

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 (а «сознание и вещь» или «понятие и его предмет» – это типичнейший случай такого отношения), делает шаг к отказу *от Логики вообще*. У него даже не возникает мысли реформировать саму эту Логика, чтобы сделать ее способной выразить то, что в созерцании выглядит как самоочевиднейший факт, – как, например, всякое вообще изменение, становление, переход, превращение. [96]

Поскольку кантовское учение о мышлении, т.е. кантовская Логика, построенная на принципах «тождества» и «запрета противоречия», кажется ему абсолютно точным изображением «природы мышления», то есть раз и навсегда осознанной и изложенной схемой деятельности «мышления вообще», то, само собой понятно, что в факте превращения, перехода, становления противоположностей друг из друга Шеллинг и видит только прирожденное «мышлению вообще» несовершенство, только свидетельство неспособности мышления решить проблему познания.

Логика, построенная на указанных принципах, для него, как и для Канта, является хотя и «недостаточным», но абсолютно необходимым условием «мыслимости объекта вообще». И поскольку «объектом» становится переход, превращение, изменение вообще, движение, – этот «объект», естественно, объявляется им чем-то «немыслимым» (логически невыразимым).

И тогда ущербность и недостаточность имеющейся Логики, принятую им за ущербность и деревянность самого мышления как такового, он начинает восполнять, возмещать и компенсировать силой «интеллектуальной» и «эстетической интуиции» – абсолютно иррациональной способностью, которой ни научить, ни научиться нельзя. Эта магическая сила и должна, по идее Шеллинга, суметь 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, – догадок, по существу, имевших ярко выраженный диалектический характер, – [он] то и дело встает в позу боговдохновенного пророка, гения, храбро соединяющего понятия, которые современным ему естествоиспытателям казались изначально [97] 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 Логике была, однако, им обнажена. И если он сам и не поставил перед собой задачи реформировать Логике в корне, то весьма серьезно подготовил почву для Гегеля.

«Логика» как таковая в системе взглядов Шеллинга осталась лишь эпизодом, лишь довольно незначительным разделом внутри его «трансцендентальной философии», лишь схоластическим описанием «правил» чисто формального порядка, в согласии с которыми надлежит лишь *оформлять* – классифицировать и схематизировать – знание, добытое совсем иным путем, совсем иными способностями. Т.е., в конце концов, «логика» для Шеллинга ни в коем случае не есть *схема производства знания*, а лишь 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-эксципированной 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... [98]

По существу, таким образом Шеллинг и утвердил диалектику в статусе подлинной теории научного познания, но зато оборвал все ее связи с Логикой. Логике его позиция возвращала опять в то самое жалкое состояние, в каком она существовала до попыток Канта и Фихте ее реформировать в согласии с потребностями времени, в согласии с вызревшими в жизни и в науке потребностями.

После Шеллинга проблема могла стоять уже только как проблема соединения диалектики, как подлинной схемы развивающегося знания – естествознания и общественных наук, – и Логике как системы «правил мышления вообще». В каком отношении стоят «правила логики» к действительным схемам («законам») развития действительного познания? Что это – просто разные и не связанные между собою вещи, 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. [99]

1 Шеллинг Ф.В.И. Философские письма о догматизме и критицизме /Новые идеи в философии, 12.

Санкт-Петербург, 1914, с. 124.

2 Там же.

3 Там же, с. 90.

4 Там же, с. 87.

5 Там же.

6 Там же, с. 81.

7 Фихте И.Г. О назначении ученого, с. 65.

8 Гейне Г. К истории религии и философии в Германии /Сочинения, т. 3, с. 109.

9 См.: Schelling F.W. Von der Weltseele. Цит. по Куно Фишеру, т. VII, с. 344.

10 Ibid.

11 А именно так эти фазы и выглядят в эмпирическом созерцании, – почему Шеллинг и определяет природу как «окаменевший интеллект».

12 Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. Москва, 1936, с. 16.

13 Там же, с. 15.

14 Там же, с. 390.

15 Поэтому систему философии Шеллинга и венчает, как вершина, философия искусства.

Гегель: диалектика как логика и теория познания

В отличие от Шеллинга, Гегель с самого начала ориентируется на научную форму знания, на форму «понятия», т.е. строго очерченного определения, зафиксированного термином, и на систему таких определений. То сочетание «необузданного брожения мысли», с деревянным формализмом кантовской логики, в котором, в конце концов, заключается шеллинговское представление о познании, его никак не удовлетворяет. В центр его внимания попадает, таким образом, Логика – «схоластический момент».

Шеллинг принимал кантовскую Логику за абсолютно точное изображение принципов и правил «мышления в понятиях». Гегель усомнился в этом. В том обстоятельстве, что именно правила этой логики препятствуют понять процесс перехода «понятия» в «предмет» и обратно, «субъективного» в «объективное» (и вообще противоположностей друг в друга), Гегель усмотрел не свидетельство органической ущербности мышления, а лишь ограниченность кантовского представления о «мышлении».

Кантовская логика – только ограниченно верная теория мышления. Подлинное мышление – реальный предмет Логики как науки – на самом деле иное. Поэтому надо привести теорию мышления в согласие с ее подлинным предметом, надо революционизировать эту теорию, чтобы сделать ее способной верно описывать то, что мышление на самом деле делает.

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 вообще», и теми реальными [100] результатами, которые достигнуты человеческой цивилизацией в ходе 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»¹.

Гегель строжайшим образом различает здесь две вещи: Логику реального мышления, реального исторического развития мысли, воплощенной в науке, в продуктах целенаправленной деятельности вообще, и Логику как теорию, как науку о мышлении.

Определяя Логику как «сознание духа в своей чистой сущности», Гегель поступает совершенно в духе традиций этой науки. Это, по существу, ничто иное, как выраженное

другими словами представление, что в Логике, в отличие от всех других наук, мышление и есть «свой собственный предмет», и есть объект исследования. Логика есть *мышление о мышлении*. Так ее и понимали испокон веков. Так понимал ее любой философ до Гегеля, так ее понимает и большинство теоретиков послегегелевской поры – как науку о «специфических формах и законах мышления», как «мышление о мышлении», как «самосознание» действительного мышления.

Сама по себе эта формула достаточно обща, чтобы за ней могло укрываться самое различное содержание – как материалистическое, так и идеалистическое понимание мышления, как диалектика, так и метафизика. [101]

Как разворачивается мысль Гегеля далее?

Исходная точка: наличие логической теории не соответствует действительной «*практике мышления*», той высоте, до которой поднялись «дух практического и религиозного миров и научный дух во всякого рода идеальном и реальном познании». Это и значит, что *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 коих составляет традиционную Логикку, то все успехи науки и практики становятся попросту необъяснимыми. Сразу же бросается в глаза, что действительное богатство, созданное мышлением, несоизмеримо с тем убогим «инструментарием», с помощью коего это богатство, как предполагается, было создано...

Отсюда и происходит тот парадокс, что человеческий интеллект, создавший современную культуру, останавливается в удивлении перед своим собственным созданием. Он походит на художника, который никак не может объяснить и изложить те «правила», которыми он руководился при ваянии статуи. Шеллинг и выразил это удивление «духа» перед своим собственным творением – перед результатом, необъяснимым для самого творца. [102]

Расхождение Гегеля с Шеллингом начинается как раз в этом пункте. 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 Логикки, – можно и нужно выявить и изложить *в форме понятия*, вполне рационально, не сваливая всего до сих пор непонятного на «интуицию» – на способность, которая с самого начала представляется чем-то совершенно иным, нежели «мышление».

Гегелевская постановка вопроса о Логике сыграла особую роль в истории этой науки прежде всего потому, что здесь впервые были подвергнуты самому тщательному анализу все основные понятия, связанные с проблемой Логикки, и прежде всего [понятие] «мышления».

«Что предмет логикки есть *мышление* – с этим все согласны»².

Но тем более важно тщательно выяснить, что такое мышление? Что именно понимается под этим словечком?

На первый взгляд, – а из такого «первого взгляда» обычно и исходят, перенимая его из обычного словоупотребления абсолютно некритически, – мышление представляется одной из субъективно-психических способностей человека наряду с другими способностями: с «созерцанием», с «ощущением», с «памятью», с «волей» и т.д. и т.п.

На первый взгляд это – само собой разумеющееся представление. Под «мышлением» и понимается особого рода *деятельность*, вполне сознательно осуществляемая каждым отдельным индивидом. Эта деятельность, в отличие от «практической», направлена на изменение представлений, на перестройку тех образов, которые имеются *в сознании* индивида, и непосредственно – на словесно-речевое оформление этих представлений, которые, будучи выражены в речи [103], в слове, в термине, называются «понятиями».

Когда человек изменяет уже не «представления», выраженные в речи, а реальные вещи вне головы, это уже не считается «мышлением», а, в лучшем случае, лишь действиями *в согласии с мышлением* – по законам и правилам, диктуемым «мышлением».

«Мышление» при этом 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, т.е. осознает все те схемы и «правила», по которым он действует. «Интеллектуальными действиями» называются при этом только такие действия, которые человек производит с полным осознанием их схем и правил.

В этом случае, само собой понятно, единственной задачей Логики оказывается лишь упорядочение и классификация тех схем и правил, которые каждый отдельный человек может обнаружить в своем собственном *сознании*, тех абстрактно-общих схем, которыми он и до этого вполне *сознательно* руководился (только, может быть, не систематически). Как справедливо констатирует Гегель, в случае 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»³.

Человек, изучивший такую Логiku, будет, естественно, мыслить точно так же, как прежде, – разве что несколько методичнее... Не смогли вырваться из этого представления о задаче Логики и последователи Канта. В итоге их Логика так и осталась лишь педантически-схематизированным описанием тех схем работы интеллекта, которые и до этого уже имелись в *сознании* каждого мыслящего существа. В результате «кантовская философия не могла оказать никакого влияния на научное исследование. Она оставляет [104] совершенно *неприкосновенными категории и метод обычного познания*»⁴. Она лишь привела в порядок схемы наличного сознания, лишь выстроила их в систему (правда, упершись при этом в факт противоречия этих схем друг другу).

С этой точки зрения кантовская Логика предстает своего рода честной исповедью «наличного сознания», его систематически изложенным «самосознанием», и не более того. А еще точнее, его *самоуверением*, изложением того, что наличное мышление о самом себе *думает*. Но как о человеке нелепо судить по тому, что и как он сам о себе думает и говорит, так и о «мышлении». Гораздо полезнее посмотреть, что и как оно на самом деле *делает* – может быть, даже не осознавая того хорошенько, не отдавая себе в том правильного отчета.

Поставив вопрос так, Гегель оказался первым из логиков по профессии, который решительно и сознательно отбросил старинный предрассудок, согласно которому «мышление» – как предмет исследования логики – стоит перед исследованием только *в виде речи* («внешней» или «внутренней», устной или письменной). Старая «логика»

действительно рассматривала «мышление» лишь в его словесно-речевом выражении, лишь постольку, поскольку это «мышление» опредметило себя в виде рядов слов-терминов, «суждений» (предложений) и «заклучений».

Предрассудок не случайный: «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», зафиксировало. 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 – как ту «внешнюю [105] форму», отлившись в которую, это мышление только и может наблюдать себя со стороны, как «вне себя самого» существующий объект рассмотрения.

Иными словами, полного *осознания* схем своей собственной деятельности мышление достигает именно благодаря языку и в языке. Прежняя логика в этой форме мышление и брала. Это обстоятельство зафиксировано уже в самом названии – «Логика» – от «Логос», по-гречески «Слово». Этот факт, впрочем, ясно осознавали не только Гегель и гегельянцы, но и некоторые из его принципиальных противников: например, А. Тренделенбург писал, что традиционная (формальная) логика «осознала себя в языке и, во многих отношениях, может называться углубленной в себя грамматикой»⁵.

Хотя это и так, констатирует Гегель, хотя *полного осознания* своих схем мышление достигает действительно благодаря языку и через язык, тем не менее, «мышление», как деятельная способность человека, как творчески-преобразующая сила, обнаруживает себя вовсе не только в виде речи, не только в виде цепей слов-терминов, связанных друг с другом другими словами-терминами, – но и в виде реальных целенаправленных («разумных») поступков людей, в актах разумной воли, в действиях по сознанию «вещей» – а стало быть, и в созданных с его помощью формах «внешних вещей»: в формах орудий труда, в формах зданий и статуй, в планировке городов, в конституциях государств, в их политически-правовых структурах и событиях, эти структуры изменяющих (в реформах и революциях), и т.д. и т.п. Короче говоря, «мышление», как деятельно-творческая способность человека, обнаруживает себя («опредмечивает себя») в виде всего того мира культуры, который создан работой предшествующих поколений мыслящих существ и окружает каждого отдельного человека с колыбели. [106]

В этой позиции и была, наконец, обретена точка опоры для радикального переворота в Логике как науке, впервые пролит критический свет на ее фундаментальные принципы и основоположения. Этим Гегель преодолевал сразу и ограниченность взгляда старой логики на мышление, и субъективизм кантовско-фихтевской попытки этот взгляд реформировать, сохраняя нетронутыми самые глубокие его предрассудки.

Для Канта (а Фихте и Шеллинг в этом пункте не вышли за пределы его точки зрения) последним основанием «логических основоположений» оказывалась лишь субъективно-психологическая «самоочевидность» их для каждого отдельного мыслящего индивида, т.е. их согласие с наличными схемами *сознательного мышления*. Но «сознательное мышление» – это деятельность, которая совершается в согласии с более или менее ясно осознаваемыми «правилами мышления», с известными схемами.

Но с этой точки зрения вообще невозможно даже задать вопрос – а правильны ли сами по себе эти правила?

Ведь проверить это можно, только сопоставив эти «правила» с теми фактами, которые этим правилам подчиняются, т.е. с реальными действиями реальных мыслящих людей. Но ведь реальные люди мыслят столь же часто (если не чаще) нелогично, «неправильно». Поэтому «правила» логики соответствуют только «правильному мышлению» – мышлению, которое совершается в согласии с этими самыми «правилами».

Но тогда получается нелепое тавтологическое кружение: «правила» соответствуют лишь таким действиям ума, которые соответствуют этим «правилам»... Иначе говоря, «правила» соответствуют только самим себе. Реальный процесс мышления тут совсем ни при чем, ибо он принимается во внимание лишь постольку, поскольку [107] он «подтверждает» априори выставленные схемы, и игнорируется постольку, поскольку он их «опровергает».

Поэтому все так называемые «логические законы» эта логика просто *постулирует*, утверждает как догмы, в которые надо верить как в святыни совершенно неизвестно почему. Она не доказывает, не обосновывает, не «опосредует», а просто *заверяет*, ссылаясь на то, что «наша способность мышления так уж устроена».

Это особенно ясно видно там, где формальная логика формулирует так называемый «закон достаточного основания» (впрочем, добавляет иронически Гегель, в самом названии этого закона уже содержится «масляное масло», ибо «недостаточное» не есть «основание»...):

«Формальная логика дает установлением этого закона мышления дурной пример другим наукам, поскольку она требует, чтобы они не признавали своего содержания непосредственно, между тем как сама устанавливает этот закон, не выводя его и не показывая его опосредствования. С таким же правом, с каким логик утверждает, что наша способность мышления так уж устроена, что мы относительно всего принуждены спрашивать об основании, – с таким же правом мог бы медик на вопрос, почему утопает человек, упавший в воду, ответить: человек так уж устроен, что он не может жить под водой...»⁶

Конечно же, ирония Гегеля абсолютно справедлива: «правило», которое логика формулирует как «логическое», то есть как обязательное для мышления вообще, для любой науки, устанавливается как раз через вопиющее нарушение *этого самого правила*. «Закон» утверждается как раз через его отрицание. Логика этим самым как бы доказывает, что все науки обязаны быть «логичными» – кроме самой логики. Эта может позволить себе все, что запрещает другим наукам... [108]

Гегель же требует от Логики, чтобы она прежде всех других наук была «логичной», чтобы она показывала всем другим наукам образец следования тем самым правилам, которые она устанавливает в качестве всеобщих и необходимых «законов» мышления вообще. Ибо если Логика – тоже Наука, тоже Мышление, то в развитии своих собственных понятий она и должна реализовать все те требования, которые она формулирует как всеобщие, как «логические». Абсолютно законное требование. Ведь если она первая их нарушает, то тем самым уже и доказывает, что эти требования не являются всеобщими нормами для мышления, то есть не имеют права называться «логическими»...

Далее. Эта логика требует от мышления «последовательности». Хорошее требование. Но «основной ее недостаток, – констатирует Гегель, – обнаруживается в ее непоследовательности, в том, что она соединяет то, что за минуту до этого она объявляла самостоятельным и, следовательно, несоединимым»⁷.

Поэтому-то и в том «сознательном мышлении», которое руководствуется данной логикой, и внутри самой этой логики царит безысходный дуализм, она кишит формальными противоречиями – только предпочитает этого обстоятельства не замечать.

Так, провозглашая «закон тождества» и «запрет противоречия в определениях» высшими и абсолютными законами мышления вообще, эта логика позволяет себе в первых же строчках своих трактатов заявлять, что «Логика *есть наука* (о мышлении)», что «Жучка *есть собака*» и т.п., – закрывая глаза на тот факт, что логической формой подобных утверждений является отождествление *нетождественного* (особенное *есть* всеобщее, единичное *есть* общее). И это – рядом с утверждением, что «единичное *не есть* общее», а «общее не есть единичное». [109]

Мышлению, которое осознает себя в виде традиционной, чисто формальной, Логики, «недостает простого сознания того, что, постоянно возвращаясь от одного к другому, оно объявляет неудовлетворительными каждое из этих отдельных определений, и недостаток его состоит просто в неспособности свести воедино две мысли (по форме имеются налицо лишь две мысли»⁸.

Эта манера рассуждать, согласно которой все вещи на свете следует рассматривать («мыслить») как «со стороны тождества их друг другу», так и «со стороны их отличий друг от друга»; с одной стороны – так, а с другой стороны – прямо наоборот; «в одном отношении как одно и то же», а «в другом отношении – как не одно и то же»; эта манера мыслить «как то, так и другое», «не только так, но и эдак (т.е. прямо наоборот)», – как раз и составляет подлинную «логику» этой Логики. Поэтому сия Логика как раз и соответствует той самой практике мышления, которая «логична» только по видимости, а на самом-то деле представляет собой лишь вид развязно-эклектического рассуждательства, чисто субъективного схематизирования, содержание которого задается всегда либо капризом, либо гениальничающей «интуицией», либо просто корыстно-эгоистическими мотивами, – короче говоря, любыми внелогическими факторами.

Эта Логика насквозь «диалектична» – в том смысле, что кишит неразрешенными противоречиями, которые она нагромождает друг на друга, делая при этом вид, будто никаких противоречий тут нет. Она постоянно совершает действия, которые являются запретными с точки зрения ее же собственных принципов, «законов» и «правил», однако не доводит этого факта до сознания, т.е. до прямого выражения через эти принципы. Поэтому она и впадает в «диалектику» в процессе соединения противоположно-противоречащих определений и утверждений, но только помимо своего сознания и вопреки собственным намерениям. [110]

Внутри самой теории Логики эта «диалектика» выражается уже в том, что так называемые «абсолютные законы мышления» оказываются «при ближайшем рассмотрении противоположными друг другу; они противоречат друг другу и взаимно упраздняют одно другое...»⁹

Гегель, как нетрудно заметить, ведет критику традиционной логики и мышления, этой логике соответствующего, тем самым «имманентным способом», который как раз и составил его главное завоевание. А именно – утверждениям, «правилам» и «основоположениям» этой 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.

Он, иными словами, соглашается с нею в том, что «сознательное мышление», которое она только и исследует, действует именно по тем самым схемам и правилам, которые оно само себе задает – и признает поэтому как «кодекс», по которому ее можно судить. Он требует от этого мышления только одного – неумолимой и бесстрашной *последовательности* в проведении выставленных принципов. Ничего более. Никаких других критериев оценки ее теории он не выставляет. Он только показывает, что именно последовательное проведение принципов (а не отступление от них) неизбежно, с неумолимой силой ведет к *отрицанию* этих самых принципов как односторонних, неполных и абстрактных.

Это – та самая критика «рассудка» с точки зрения самого же «рассудка», которую начал Кант. Именно эта критика (т.е. самокритика) рассудка и описывающей его «логики» и приводит к выводу, [111] что «диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впасть в отрицание самого себя, в противоречие...»¹⁰

К этому выводу, собственно, пришел уже Кант, и если до Канта логика могла быть несамокритичной *по неведению*, то теперь она может сохранить свои обветшавшие позиции только в том случае, если будет уже вполне сознательно отворачивать свой нос от неприятных для нее фактов, – только сделавшись *сознательно несамокритичной*, упорствуя в догмах, которые она сама же опровергает.

Главную слабость традиционной, чисто формальной логики Гегель видит в том, что, нагромождая противоречия на противоречия, она старается этого собственного своего «продукта» не замечать, старается опять и опять доказывать путем чисто софистических уверток, что никаких противоречий в ее составе нет, что это – лишь «мнимые противоречия», «противоречия в разных отношениях» или «в разное время» (т.е. на разных страницах ее собственных изложений), а потому *оставляет их в мышлении неразрешенными, вместо того, чтобы их разрешать.*

В этом и исторически неизбежный недостаток кантовской логики. 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 иррациональные факторы и способности.

Гегель же видит главную задачу, выросшую перед Логикой после трудов Канта, Фихте и Шеллинга, именно в том, чтобы найти, [112] 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. А вовсе не в том, – как до сих пор утверждают многие адепты архаически-догегелевского состояния логики, – что прежняя логика, запрещавшая противоречия в определениях, старалась избавить мышление от противоречий, а Гегель, будто бы, исходил из злокозненно-софистического стремления эти противоречия узаконить, объявить «правильными» формами любой логической конструкции. Эта глуповатая версия вдохновляется отчасти простой неграмотностью в отношении истории проблемы, отчасти же – достаточно нечистоплотным умыслом, желанием во что бы то ни стало дискредитировать идею диалектической логики.

Между тем дело обстоит как раз наоборот. Гегель совершенно согласен с прежней логикой в том отношении, что «логических противоречий» – в смысле неразрешенных, «неопосредованных» противоречий, в смысле антиномий, – в составе логически разработанной теории быть не должно. В этом он видит «рациональное зерно» пресловутого «запрета противоречий». Противоречие должно быть не только выявлено мышлением, не только зафиксировано им, но и разрешено. Но разрешено противоречие должно быть тем же самым логическим мышлением, которое его выявило, – мышлением и в мышлении – в процессе развития определений понятия. А не на пути софистического жульничания, не на пути жалкого самообмана и самовнушения, имеющего целью во что бы то ни стало доказать, что никакого «противоречия» в мышлении не было, нет и быть не может, а есть лишь видимость противоречия – как результат ошибки, неряшливости, смешения «разных отношений» и т.д. и т.п. [113]

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, а в результате самого «правильного» и последовательного мышления, руководствующегося логикой «рассудка».

В отличие от Канта он понимает, что эти противоречия могут и должны найти свое разрешение на пути дальнейшего логического же движения мысли, и что они не должны сохранять навсегда вид «антиномий». Однако именно поэтому – и именно для того, чтобы мышление могло их разрешить, оно предварительно должно остро и четко их зафиксировать именно как антиномии, именно как *логические* противоречия, как *действительные*, а не мнимые, противоречия в определениях.

Как раз этому-то традиционная логика не только не учит, но и прямо мешает научиться, толкуя всякое противоречие как мнимое, как результат предшествующих ошибок и неряшливостей. Этим она делает мышление, доверившееся ее рецептам, слепым и несамокритичным, приучая его упорствовать на догмах, на абстрактных «непротиворечащих» тезисах. Поэтому-то Гегель с полным правом и определяет прежнюю, чисто 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 такими же системами, столь же «логичными» и столь же самонадеянными. А в виде последнего противоречия проявляется еще более глубокое – противоречие этой системы с конкретной полнотой действительности и истины, противоречие, которое рано или поздно все равно разрушит самую складную догматическую систему... [114]

Чисто формальная логика и гегелевская Логика отличаются вовсе не тем, что первая «запрещает», а вторая «разрешает» противоречия в определениях понятия. Отличие их в том, что они дают мышлению, столкнувшемуся с логическим противоречием, прямо противоположные рекомендации, прямо противоположные методологические советы.

Старая логика, столкнувшись с «логическим противоречием», которое она сама же произвела на свет, и 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». Логическое противоречие, таким образом, становится для формально-логического мышления непереходимой преградой на пути движения мысли вперед, по пути конкретного анализа существа дела. Вперед двигаться нельзя, пока в предшествующем ходе рассуждения

не обнаружена ошибка – «причина противоречия». Потому-то и получается, что «мышление, потеряв надежду своими *собственными* силами разрешить противоречие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и успокоениям, которые дух получил в других своих формах»¹¹.

Это неизбежно, 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», спастись 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... [115]

(Разумеется, никогда не вредно «вернуться» к анализу предшествующего хода рассуждения и проверить, не было ли там формальной ошибки. Такое тоже случается – и нередко. И в этом смысле рекомендации формальной логики имеют вполне рациональный смысл и ценность. Очень может оказаться в результате проверки, что данное «логическое противоречие» действительно есть всего-навсего результат допущенной где-то ошибки или неяршливости, – этого случая Гегель, конечно, никогда не думал отрицать. Он имеет в виду, как и Кант, лишь те «антиномии» или «логические противоречия», которые появляются в мышлении в результате самого «правильного» и безупречного в формальном отношении рассуждения... Именно такого рода «логические противоречия» всегда только и имела в виду диалектика – как у Канта, так и у Гегеля.)

Диалектика, согласно Гегелю, и есть форма (или метод, схема) мышления, включающая в себя как процесс выяснения, четкого осознания противоречий, бессознательно продуцируемых «рассудком», 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», то есть на пути дальнейшего развития науки, техники и «нравственности» – то есть всей той сферы, которая у него называется «объективным духом». Это движение вперед, по Гегелю, совершается на почве самой же логики, на пути логически строгого развертывания определений, а не на пути возврата в сферу созерцания или «интеллектуальной интуиции», как у Фихте или Шеллинга.

Это 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 [116] антиномий научного, чисто теоретического познания, то у Гегеля дело выглядит уже 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»¹².

В эмпирической истории мышления (как и в любом данном исторически достигнутом состоянии мышления) эти три стороны выступают то и дело в форме трех последовательных «формаций» либо в виде трех разных и рядом стоящих «систем логики». Отсюда и получается иллюзия, будто бы эти три раздела «логического мышления» могут быть обрисованы в виде трех разных, следующих друг за другом разделов (или «частей») Логике.

Логике в целом нельзя получить путем простого соединения указанных «трех сторон», каждая из коих берется некритически 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 Логике:

1) «Мышление, как *рассудок*, не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием»¹³. Отдельным [117] – обособившимся – историческим воплощением этого «момента» в деятельности мышления выступает *догматизм*, а логически-теоретическим «самосознанием» этого догматизма – «общая», т.е. чисто формальная логика.

2) «*Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность»¹⁴. Исторически этот момент выступает как *скептицизм*, то есть как состояние, когда мышление чувствует себя растерянным среди противоположных, одинаково «логических» 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*, уже существует не только «в себе», но и «для себя». И, наконец,

3) «*Спекулятивный, или положительно разумный*, момент постигает *единство* определений в их противоположности, *утверждение*, содержащееся в их разрешении и их переходе»¹⁵. В систематической разработке этого последнего «момента» – а соответственно и в критическом переосмыслении первых двух с точки зрения третьего – Гегель и видит исторически назревшую в Логике задачу, а потому и свою собственную цель работы и миссию.

Будучи критически переосмыслены в свете только теперь добытых принципов, эти три «момента» 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. [118]

Отсюда же вытекает и внешнее, формальное членение Логике на

- 1) учение о бытии,
- 2) учение о сущности и
- 3) учение о понятии и идее.

Деление Логике на «объективную» (первые два раздела, о «бытии» и «сущности») и «субъективную» (о понятии и идее) совпадает на первый взгляд со старым членением философии на «онтологию» и «собственно логику». Это не так, подчеркивает Гегель, такое деление было бы весьма неточным и условным, так как в Логике «противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»¹⁶.

Этот пункт требует особенно 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: «гипостазирует логические формы», а с другой стороны, «логизирует 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 и в самом деле был бы верхом философской премудрости. На самом деле «заблуждение» Гегеля далеко не столь просто и вовсе не характеризуется приведенной выше оценкой. [119]

Различие и, что еще важнее, противоречие (противоположность) 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 Логике*, чем все вместе взятые карнапы (которые специально в логике прямо отождествляют «понятие» и «предмет этого понятия»).

Дело совсем в ином, и чтобы показать это, нам придется тщательно разобрать специфически гегелевское понимание *мышления*, а стало быть, и гегелевское решение вопроса об отношении этого «мышления» к миру вещей *вне мышления*.

Гегель был первым, кто потребовал от Логике – прежде, чем она возьмется за построение своей теории, – прямого и ясного ответа на вопрос: а что же такое Мышление, как предмет Логике?

Анализируя представления прежней логики о мышлении, Гегель совершенно справедливо констатирует, что вся эта старая логика исходит из совершенно некритически заимствованного, из критически не проанализированного представления *психологии*.

«Мышление» понимается тут просто как одна из субъективно-психических способностей – способностей, принадлежащих отдельному человеческому индивидууму, как способность наряду с другими такими же частными способностями: со способностью «созерцать», «чувствовать», «воображать», «воспринимать», «хотеть», «капризничать» и т.д. и т.п. В психологии это вполне допустимое и даже законное представление.

В Логике, однако, это представление (и определение) переносить нельзя, тут оно совершенно ничего не дает и только дезориентирует исследователя. Более того, оно ориентирует саму [120] Логике на совершенно некритическое воспроизведение тех «схем» и «правил», которым подчиняется сегодня наличное «сознательное мышление», или «мышление», от дающее себе полный и ясный отчет в том, что и как оно делает. Логика в

этом разе становится совершенно *некритическим описанием* тех «правил», которые она сама этому мышлению задала, а все то, что «мышление» делает сверх этого, не отдавая себе в том сознательного отчета, она просто будет игнорировать, как «внелогическую мотивацию» интеллектуальных действий.

Поэтому такая логика будет обрисовывать не Мышление, каково оно «само по себе», независимо от тех иллюзий, которые наличная логика создала на его счет, а только свое собственное *сознание* об этом мышлении. А если это «сознание» неверно? Если оно не согласуется со своим реальным предметом, то есть с реальным Мышлением? Тогда эта «логика» (это сознание о действительном мышлении) припишет все действия *мышления*, не укладывающиеся в ее схематизм, воздействию *на мышление* совсем других – внелогических и алогичных «способностей», слиянию «созерцания», «фантазии», «воли» и «желаний», «памяти» (ее богатству или бедности), количеству и качеству «информации» и т.д. и т.п.

Отсюда-то и получается та нелепая ситуация, когда действительные формы и законы, в согласии с которыми протекает реальное Мышление в Науке, в Технике, в поле Нравственности, в Политике и во всех других сферах «применения способности мыслить», воспринимаются и расцениваются не как формы и законы *Мышления*, а как совершенно внешняя (по отношению к «мышлению», – хотя она и действует внутри «духа») необходимость, как абсолютно внелогическая и даже противологическая – иррациональная – детерминация интеллектуальных действий. И эту детерминацию, все время корректирующую действия логического интеллекта, относят то за счет «созерцания», [121] то за счет «практического разума», то за счет «морали», то за счет «интеллектуальной интуиции» и т.д. – вплоть до неисповедимого промысла божия или дьявольских козней.

И если «логическими» называть только те действия индивидуального ума, которые тот совершает в строгом согласии с четко осознаваемыми им «логическими схемами», то такой взгляд и в самом деле становится неизбежным. Гегель же исходит из того, что «мышление» есть непосредственно-родовая способность или деятельность, созидаящая Науку, Технику и Нравственность. Отсюда и иное понимание предмета Логики как науки, иное понимание «мышления», как предмета Логики. Мышление осуществляется в действительности как коллективное деяние, как процесс, который совершают сообща, взаимно обрабатывая друг друга, тысячи и миллионы индивидов. Индивид, строящий свои действия по схемам и правилам известной ему логики, исполняет в этом общем деле лишь частичную роль и функцию, постоянно соотнося свои действия с действиями всех других индивидов. И если «мышление» в действительности осуществляется только через совместную деятельность бесконечного числа отдельных «Я», взаимно обрабатывающих друг друга, взаимно корректирующих действия друг друга, то и каждое отдельное «Я» все время «мыслит» не *так*, как оно мыслило бы в одиночку. Поэтому-то под Мышлением вообще Гегель и понимает всю совокупность интеллектуальных действий, совершаемых людьми в процессе их кооперированного творчества – в процессе развития науки, техники и нравственности.

Предметом Логики тут и оказываются уже не те абстрактно-одинаковые схемы, которые можно обнаружить в каждом индивидуальном сознании (т.е. «общие» для каждого из таких сознаний, взятых порознь), а только те действительно *всеобщие* формы и закономерности, в рамках которых осуществляется коллективное сознание [122] человечества. Процесс его развития, эмпирически реализуемый как история науки и техники, есть процесс вполне независимый от воли и сознания отдельных лиц. Он и выступает как то «целое», интересам коего в конце концов подчиняются все отдельные «логические» действия индивида.

И поскольку индивид принимает участие в общем деле, в работе коллективного духа, в работе мышления в целом – в работе *всеобщего* мышления, этот индивид все время вынужден будет совершать действия, диктуемые «интересами целого», то есть действия, не укладывающиеся в схемы «общей» – обычной, чисто формальной – логики. И в этих действиях он, естественно, не будет отдавать себе отчета в «логических» понятиях, хотя эти действия будет совершать *его же собственное мышление*. Эти схемы (формы и законы) *всеобщего мышления* будут реализовываться через его психику *бессознательно*. (Не вообще «бессознательно», а без их *логического* сознания, без выражения в *логических понятиях и категориях*. Другим «сознанием» он, конечно, при этом обладать будет.)

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», то есть мышлением, которое уже осознано схемы, принципы, формы и законы своей собственной работы, и работает уже вполне сознательно и в согласии с ними, отдавая себе полный и ясный отчет в том, что и как оно делает.

Логика и есть сознание, т.е. выражение через понятия и категории, тех законов и форм, в согласии с которыми протекает процесс «мышления самого по себе», *an sich*. В Логике это Мышление и становится *для себя самого предметом*.

(Этой постановкой вопроса Гегель во многом обязан Фихте, [123] его тезису о том, что «сознательная деятельность интеллекта» заключается в том, что этот интеллект *сознательно репродуцирует* – только не повторяя уже всех тех зигзагов, поворотов и односторонностей, которые он *продуцировал* в качестве «бессознательной деятельности», ибо там он действовал по методу «проб и ошибок», а тут он воспроизводит только «выпрямленную» и очищенную от случайностей магистральную линию своего собственного развития. В осознании этой магистрали он и становится из только «в себе существующего» – «для себя существующим» интеллектом, «в-себе-и-для-себя существующим мышлением»...)

Но это, в частности, значит, что Мышление и Логика должны стать «для себя самого» *тем же самым*, чем они до этого были лишь «в себе», то есть не отдавая себе в том отчета через специально-логические понятия.

Поэтому-то Гегель и формулирует программу критического преобразования Логике как науки, понимая ее как задачу привести Логике, как осознание мышлением своих собственных законов, своей «чистой сущности», в согласие с ее *действительным предметом* – с *действительным мышлением*, с реально-всеобщими формами и законами развития Науки, Техники и Нравственности. А не с теми «схемами» и «правилами», которые сознательно использует в своем индивидуальном мышлении каждый отдельный человеческий индивид, вычитавший их к тому же из наличных логических трактатов, – не со схемами сознательного мышления индивида. Ибо в этих схемах выражено лишь наличное, лишь уже достигнутое «сознание мышления о себе самом» – то самое сознание, которое столь очевидно разошлось с реальными успехами человеческого мышления «во всех областях идеального и реального познания»... [124] То самое «сознание», которое как раз и предстоит преодолеть и снять в составе более глубокого сознания – сознания, *соответствующего* тем законам и формам, которым подчиняется движение «мышления в себе», т.е. реальное развитие всей духовной культуры, науки, техники и нравственности.

Иными словами, Гегель хочет сделать «субъективное сознание мышления о себе самом» *тождественным* его предмету, действительно всеобщим и необходимым (объективным) формам и законам всеобщего (а не индивидуального) мышления. Это и значит, что в Логике

должен быть проведен, как высший принцип, принцип *тождества субъективного и объективного*. Это значит, что подлинные формы и законы мышления должны быть изображены в Логике точно, адекватно и правильно, а не наоборот. Ничего большего этот «принцип тождества субъекта и объекта» тут 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, о совпадении, о «тождестве» этого Мышления (как сознательно совершаемой деятельности) самому же себе как бессознательно осуществляемой деятельности или как деятельности, протекавшей до сих пор с ложным сознанием своих собственных действий (с тем самым, которое и изложено в учебниках старой, чисто формальной логики).

Речь, таким образом, идет о согласовании схем «сознательного мышления» с до сих пор не осознававшимися правильно подлинными законами развития всеобщего мышления – с законами, которые объективны в том точном смысле, что они никак не зависят от сознания и воли отдельного лица, хотя и реализуются именно через кооперирование усилий массы взаимодействующих и взаимно критикующих друг друга лиц, наделенных и волей, и сознанием (хотя и лишь отчасти верным) своих собственных «объективных» действий. [125]

Отстаивая *объективность* логических форм хотя бы в этом смысле, 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», как принцип тождества «понятия» и «того, что в этом понятии мыслится»...

В этом Гегель на сто процентов прав в своей критике субъективно-идеалистической версии «логического» и его «объективности» (как согласия «всех» мыслящих индивидов, как только «тождества» – читай: одинаковости – тех схем, по которым работает каждое порознь взятое «Я», каждое атомистически трактуемое «сознание»). Его критика бьет не только Канта, Фихте и Шеллинга, но и всех нынешних «неопозитивистов», трактующих «логические формы» как «специфически субъектные схемы», как «общие каркасы» для упорядочения индивидуальных «переживаний», как чисто словесную, чисто соматическую схематику, не имеющую никакой «объективности»...

Нельзя забывать и того, что Наука и Техника (а также «Нравственность», которая в гегелевском словоупотреблении включает в себя и государственно-политические, и даже экономические структуры общественного организма, а вовсе не только тощую «моральность») действительно существуют и развиваются *вне головы* – а стало быть, «вне сознания», – отдельного человеческого индивида.

И Гегель, который включает в предмет рассмотрения Логике не только те «формы сознательного мышления», которыми руководится, как «правилами», отдельный индивид в процессе рассуждения, но и всеобщие формы (схемы и законы) развития Науки, Техники и «Нравственности», имеет полное основание называть их «объективными формами мысли». [126].

«Объективны» они в том смысле, что совершенно не зависят от сознания и воли как отдельного лица, так и сколь угодно широкой группы лиц, а наоборот, определяют эту волю и это сознание, задают им рамки, внутри которых протекает сознательно-волевая деятельность, созидаящая «всеобщий продукт» (будь то всего-навсего «понятие», политический декрет или же проект машины, техническое изобретение). Они «объективны» в том же самом смысле, как и правовые установления, которым вынуждена подчиняться

сознательно-волевая деятельность отдельного лица, – как обществом установленные и обществом охраняемые всеобщие нормы или границы, которые нельзя преступать в ходе «сознательной деятельности».

(Это словоупотребление сохраняется и Марксом, в том числе в «Капитале», где категории политической экономии определяются как «объективные формы мысли»: «это – общественно значимые, следовательно объективные мыслительные формы (Gedankenformen)... 17)

Поэтому-то когда Гегель говорит о том, что в Логике (и именно в Логике!) «противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»¹⁸, то это вовсе не результат наивно-идеалистической слепоты, упускающей из виду различие между «вещами вне сознания» и «образами сознания». Тут речь идет совсем о другом – а именно, о том, что те категории, которые ранее считались только определениями «вещей вне сознания» (как «причинность», «случайность», «качество» и т.п.), «чисто онтологическими понятиями», на самом-то деле представляют собою (ничуть не менее, чем «фигуры суждения и умозаключения») те общие схемы, в русле которых протекает деятельность сознания, то есть исполняют в сознании очевидно логическую функцию. Это доказал уже Кант, определив «категории» как «принципы суждений с объективным значением». С другой же стороны, фигуры «суждения и [127] заключения» так же не представляют собою чисто произвольной выдумки: их схемы столь же независимы от воли и сознания людей, и в этом смысле – столь же объективны.

«Согласно этим определениям, 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...»¹⁹

Они равно «объективны» в указанном смысле, и равно «субъективны», так как являются теми всеобщими и необходимыми схемами, в русле которых протекает деятельность «мыслящего познания», «субъективная деятельность».

Таким образом, фраза о том, что для Логики разницы между «субъективным» и «объективным» не существует, в устах Гегеля не означает прежде всего 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 категориальных схем 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 схемами и не имеют, якобы, *никакого* отношения к «вещам вне сознания».

Различие между чисто категориальными схемами, задаваемыми в определениях категорий, и формально-логическими фигурами Гегель, конечно, и не думает отвергать. Это фактическое различие. Но это фактическое различие он требует объяснить и раскрыть внутри самой Логики, а не предлагает его заранее, некритически заимствуя его из старой «метафизики» и, соответственно, из старой «логики». [128] Он требует включить и те и другие в критически переосмысленном виде в Логiku.

«Отношение таких форм, как понятие, суждение и умозаключение, к другим формам, как, например, причинность и т.д., может обнаружиться лишь в самой логике...»²⁰

Гегеля никак невозможно упрекнуть в том, что он, включив в предмет рассмотрения Логике категориальные схемы мышления, заключенные в определениях «причинности», «меры», «бытия» и прочих «объективных» понятиях, тем самым, будто бы, раздвинул границы предмета Логике настолько широко, что она вообще перестала быть «наукой о мышлении» и превратилась в «мировую схематику».

Дело в том, что Гегель, как и Кант, исследуя логические функции категорий, вообще ни слова не говорит в своей Логике о «вещах вне мышления». Он говорит только о тех «вещах», которые остались *вне сознательного мышления*, то есть вне мышления индивидов, рассуждавших «по правилам логики».

В Логике Гегеля речь идет исключительно лишь *о вещах в мышлении*, т.е. о вещах, какими они становятся в результате деятельности мышления, о вещах, какими они выглядят в свете Науки. Иными словами, Логика имеет в виду вовсе не «вещи как таковые», а лишь те определения вещей, которые «положены деятельностью мысли», то есть лишь «формы мышления», реализованные в научных понятиях и в образах техники и «нравственности».

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»²¹.

В этом отношении Гегель как раз удерживается в рамках рассмотрения «чистого мышления», его «специфических форм и законов», [129] гораздо более строго, чем вся предшествующая ему «логика». Он не допускает в состав Логике ни одного «понятия», ни одного «определения», которое нельзя было бы понять и истолковать как продукт предшествующего развития «мышления», как результат, «положенный» логическим развитием интеллекта. Прежнюю логику он справедливо – вслед за Кантом – упрекает в том, что она постоянно вводила в Логике непереваренный мышлением материал:

«Расширение, которое она получала в продолжение некоторого времени благодаря добавлению психологического, педагогического и даже физиологического материала, было затем признано почти всеми за искажения»²².

Гегель, таким образом, включает в Логике вовсе не определения «вещей», как они существуют вне сознания или же в немудрящем («обыденном») сознании, а исключительно те определения вещей, которые выступают перед сознанием в *Науке*, в теоретическом сознании, которые «положены» или сформулированы *самим же мышлением*. Поскольку же Науку можно определить – без всякого насилия над фактами – как реализованную силу (способность) мышления, как опредмеченный духовно-теоретический труд, постольку в «определениях вещей» Гегель и видит прежде всего «объективированные» *определения мышления* в них реализованные, «снятые».

Поэтому требование включить в Логике все *категории* (т.е. предмет прежней «метафизики», «онтологии»), т.е. все «принципы суждений с объективным значением», – вовсе не означало требования выйти за рамки исследования *мышления*. Ничего похожего. Оно 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 мышления, которые прежняя логика перенимала у этих «онтологических» [130] систем совершенно некритически (как понятия «общего», «причинности», «возможности», «качества», «количества» и т.д. и т.п.).

И если уж Гегеля есть тут за что упрекать, то как раз за обратный грех: за то, что он, как философ, принципиально не хочет знать ничего, кроме форм и законов мышления как такового, что он слишком строго и педантично старается оставаться в рамках «чистого мышления», в рамках Логики как таковой, – за то, что его интересовало на самом деле исключительно и единственно лишь «дело логики» – куда больше, чем «логика дела». За то, что он «логик ex professo», принимающий профессионально ограниченный взгляд логика за высокую и единственно научную точку зрения на мир...

Но упрекать логика по профессии за то, что он слишком строго удерживается в своих исследованиях в границах своего предмета – в границах исследования форм и законов мышления, а весь остальной материал учитывает лишь постольку, поскольку он ему то дает для разработки его логической теории, а не «сам по себе», – по меньшей мере нелепо.

Беда его в том, что он – как и всякий узкий профессионал – продолжает оставаться «логиком» и там, где «логика дела» требует совсем другого исследования, остается слепым ко всему, что выходит за рамки его профессии, и рассматривает глазами логика и только логика (хотя и хорошего логика) и структуры бюрократических канцелярий, и ступени развития искусства, и особенности органической жизни, и все остальное. Точнее говоря, он рассматривает совсем не сами по себе эти указанные предметы, а процесс логически-теоретического понимания их людьми, и снова выявляет в этом процессе их понимания, их осмысления опять все те же логические «параметры» их мышления. Конкретный предмет, по поводу которого это мышление протекает, его интересует лишь как внешний повод, [131] лишь как варьирующийся материал, в обработке которого проявляет себя все та же «сила мышления» в ее инвариантных характеристиках...

Он 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 логических теорий.

Иными словами, он в самое понятие «мышления» вводит не только то «сознательное мышление», при котором человек отдает себе ясный и полный отчет в своих действиях, но и то мышление, которое протекает как «естественно-исторический» процесс, мышление в том его виде, в каком оно осуществляется в виде Науки, Техники и Нравственности. И это – его бесспорное завоевание.

Логика тем самым оказывается нацеленной на отыскание и исследование *объективных*, т.е. от воли и сознания мыслящих индивидов не зависящих, – законов, управляющих их собственной «субъективной деятельностью», и тех «форм», в которых, хотя бы они того или не хотят, отдадут они себе в том отчет или нет, они вынуждены, поскольку они вообще «мыслят», выразить результаты своих субъективных усилий.

В этом Гегель и видит подлинную разницу между действительными *законами* действительного 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» – по самому его «аналитическому определению» – нарушить невозможно, ибо он составляет ту [132]

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, хочет он того или не хочет, сознает или не сознает, подчинены закону и не могут перешагнуть за его рамки, хотя «правила» он при этом и нарушает самым беспардонным 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 это равнозначно вообще выходу за пределы человеческого существования, возврату в сферу животного существования. Пока он живет и действует как человек – он мыслит, его действия управляются мышлением и, стало быть, подчинены законам мышления даже там, где он не совершает никаких специально-«логических» выкладок, не совершает актов «сознательного мышления по правилам».

А если он при этом нарушает то или иное «правило», установленное логикой, то это доказывает только, что это правило не соответствует подлинным требованиям закона мышления. Поэтому-то человек в своем реальном мышлении не только может, но и вынужден то и дело эти правила нарушать. Иначе он не будет в состоянии действовать в согласии с законами всякого мышления.

Так, пресловутый «закон тождества» нарушается уже в любом «предложении», которое человек произносит. Неукоснительно соблюдается этот «закон» только в произнесении тавтологии: «*A* есть *A*», «роза есть роза», «человек есть человек», «мышление есть мышление». Уже первый же предикат, который приписывается «субъекту» в самом простеньком суждении, *не тождествен* этому субъекту («роза есть цветок», «человек есть мыслящее существо» и т.д.). Любое [133] предложение отождествляет различные предикаты, или, что то же самое, проводит различия внутри одного и того же, внутри исходного «тождества»...

Гегель и показывает, что действительное развитие определений, т.е. реальное движение мысли вперед даже в самых простеньких случаях, не говоря уже о процессе развития науки, техники и нравственности, совершается именно через «нарушение» (через «снятие») всех тех «правил», которые установлены для него [мышления] прежней логикой, через их диалектическое «отрицание».

Но этот феномен постоянного *отрицания* «правил», установленных «сознательным мышлением» для самого себя, ускользает от самого «мышления», не осознается. Он тем самым и оказывается фактом *вне мышления* – вне *этого*, т.е. сознательного, мышления, хотя в нем же самом и имеет место. Оно имеет этот факт «в себе», но не *для себя*.

Однако как только этот факт *осознан* как всеобщая и необходимая – т.е. как логическая – форма мышления (поскольку мышление есть деятельность, то есть процесс постоянного изменения наличного, до сих пор достигнутого состояния, налично данных «мыслей», представлений и понятий), он превращается также *в факт сознания*, в факт сознательного мышления, и это «сознательное мышление» становится уже сознательно-диалектическим. До этого же 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».

Кантовскую логику – как законченный образ прежней логики вообще – Гегель уличает в том, что она наивно-некритически принимала свое собственное сознание о мышлении за самое мышление. От всех других наук (т.е. от мышления во всех других случаях его применения) она требовала строго различать «сознание о вещи» [134] и «вещь саму по себе», как *предмет* этого сознания.

По отношению же к самой себе, т.е. к Логике как науке, она поступала как раз вопреки собственной рекомендации, ибо за «формы мышления» она принимала лишь формы «сознательного мышления» – лишь те формы, которые уже известны обычной логике...

Гегель вовсе не возражает Канту, когда тот утверждает, что подлинное «мышление» должно быть «сознательным», и что «не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию»: «мы должны сделать предметом познания сами же формы мышления», и прежде всего *категории* как «принципы суждений с объективным значением».

Но это не значит, что «предметом» Логике должны быть лишь те формы, которые уже осознаны, уже заключаются в наличном «сознании» (т.е. в учебниках логики и «метафизики», из коих Кант их некритически и заимствует). 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».

Ведь «мышление о мышлении», т.е. Логика, – это тоже *мышление*, стало быть, та самая деятельность, которая протекает в тех же самых формах и подчиняется тем самым законам, которые тут надлежит исследовать.

Чтобы исследовать мышление, уже тем самым и нужно мыслить, а не предполагать, что это «мышление» стоит перед нами как уже готовый, как уже завершённый результат. Здесь «предмет» и «способ его исследования» совпадают, представляют собой буквально *одно и то же*. Поэтому Логика можно развернуть одним-единственным путем: мыслить, одновременно отдавая себе полный отчет в том, что и как ты делаешь при этом. «Изображение» мышления тут может возникнуть только вместе с самим «предметом» этого изображения, вместе с самим мышлением. [135]

Кант же, который рассматривает «формы мышления» как некоторый готовый, уже изображенный, осознанный, осмысленный в учебниках логики и метафизики «предмет», тем самым уподобляется тому анекдотическому схоласту, который хотел научиться плавать, не входя в воду. Поэтому-то его Логика и не представляет собою исследование, а только некритическую классификацию ходячих представлений о мышлении – тех «форм», которые уже – до всякого критического исследования – содержатся в наличном сознании.

Если же Логика – наука, т.е. действительное критически-систематическое исследование, не берущее на веру ни одного определения, не проверенного мышлением, т.е. не репродуцированного им вполне сознательно, то в таком исследовании «должны соединяться 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 подвергаются исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления, которую дальше мы рассмотрим особо как *диалектику*...» 23

Иными словами, *критика* форм мышления, известных «сознательному мышлению» (и изложенных в наличных трактатах по логике и «метафизике»), возможна и мыслима только

как *самокритика* этого «сознательного мышления». Его схемы, правила, формы, принципы и законы подвергаются здесь критике не путем их сравнения, сопоставления 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. [136]

На этом пути и должно осуществиться то самое «тождество» форм сознательного мышления с формами «бессознательно совершаемых» действий интеллекта, которым мышление необходимо подчиняется в ходе сознания Науки, в процессе производства знания, то есть всей совокупности понятий, представлений, образов, целей, желаний, способов их удовлетворения и т.д. и т.п., – тождество (согласие) сознательно осуществляемых схем действий с теми схемами, которыми действительно подчиняется реальное мышление в ходе исторического процесса своей реализации в виде Науки, Техники, Искусства и Нравственности.

Это и значит, что Логика есть (вернее должна быть, стать такой) не что иное, как правильное осознание тех форм и законов, в рамках которых протекает действительное мышление людей. Тождество «мышления и мыслимого» означает тут только одно: согласование тех схем, по которым протекает «сознательное мышление» отдельного лица, участвующего в процессе развития науки и вообще духовной культуры, с теми схемами, которые постепенно прорисовываются в ходе развития науки – то есть *знания* в его развитии *силою мышления* – в ходе развития всеобщего, т.е. *совершенно безличного* духовного богатства человечества.

«Тождество мышления и мыслимого», как принцип логического развития и построения самой Логики, означает здесь вовсе не отождествление «форм вещей вне мышления вообще» с «формами мышления» как процесса, протекающего под черепной крышкой, в сознании индивида. Ничего подобного тут нет. 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. [137]

Если схема действий теоретика совпадает со схемой развития его собственной науки, – стало быть, сама «наука» развивается через действия этого теоретика, через движение его «субъективного мышления», Гегель и констатирует *логичность* его действий, т.е. *тождество* его мышления с тем безличным, всеобщим процессом, который мы называем «развитием науки», аппарата ее понятий, ее схем и конструкций. Эти действия его Логика признает логичными и в том случае, если они даже формально и не совсем безупречны. И наоборот, если действия теоретика не совпадают со схемами развития его собственной науки, эти действия нелогичны, хотя бы они и были безупречны с точки зрения канонов старой, чисто формальной 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», т.е. связывания отдельных чувственных впечатлений в целостный образ (а именно так их и трактовали Кант, Фихте и Шеллинг). В отдельном, порознь и 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 эти «категории» только через исторически развивающееся научно-техническое и нравственное «усовершенствование рода человеческого», ибо только в нем, а не в опыте изолированного индивида, «мышление» становится «для себя» тем, чем оно было до этого «в себе». [138]

В опыте же изолированного индивида проявляют себя (обнаруживаются в действии, в обработке данных восприятия) не категории во всей полноте и диалектической сложности их состава и связи, а только их «абстрактные» – односторонние – аспекты. 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 друг друга, друг друга корректирующих в дискуссиях, в спорах, в столкновениях, т.е. через откровенно диалектический процесс, который, как огромный сепаратор, в конце концов отделяет чисто объективные схемы мышления, его всеобщие и необходимые (т.е. логические) схемы – 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*, т.е. как *результата деятельности мышления*, – как и каким он выглядит в глазах Науки, в эфире «всеобщего мышления».

То есть «определениями вещи» Гегель согласен называть только те определения, которые выработала Наука, а эти определения, само собой понятно, выработаны деятельностью мышления, и в этом смысле суть не что иное, как «реализованные в конкретном материале формы мышления, определения мысли, воплощенные в созданном им предмете» – в научном понятии, в научном представлении 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»... [139]

Определения категорий, разумеется, могут выступать и как определения вещей в созерцании (в опыте) индивида. Но не всякого индивида, а только такого, который в ходе своего образования усвоил исторический опыт всего человечества, «репродуцировал» в своем индивидуальном сознании весь 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.

Это не что иное, как всеобщие формы реконструкции, репродукции *в сознании индивида* всех тех «объектов», которые до него были созданы коллективными усилиями всех прошлых поколений мыслящих существ, силою их коллективного – безличного – «мышления». Повторяя индивидуально весь «опыт» человечества, сотворивший весь 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 при этом по тем же самым законам и в тех же самых формах, что и этот безличный «всеобщий дух» человечества.

Потому-то 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 действий мышления, развивающегося в ходе образования, по мере усвоения знаний, как схемы индивидуального усвоения (репродукции) всего того мира образов, который создан мышлением предшествующих поколений и противостоит этому сознанию извне, как вполне «объективный» мир духовной и материальной культуры, как мир понятий науки, техники и нравственности.

Этот мир есть «опредмеченное» – реализованное в продукте – мышление человечества, есть «отчужденное [мышление] вообще». [140] Надо его опять «распредметить», присвоить те способы деятельности, которые там реализованы. В этом и состоит «образование». В образованном сознании категории действительно выступают как активные формы деятельности мышления, как активные формы переработки материала чувственных впечатлений в форму понятия.

Когда индивид их имеет в своем «опыте», то есть в своей деятельности, и знает их именно как формы своей собственной деятельности, а не как формы «внешних вещей», как неподвижные и «мертвые» характеристики того «общего», что имеют между собою «разные вещи», – он и владеет ими как *формами мышления*, знает и осознает их как формы мышления.

До этого же они казались ему лишь «общими формами вещей, данных в созерцании и представлении», т.е. общими формами представления, общими формами созерцания (т.е. общими формами вещей, [которые] противопоставляются «мышлению» как таковому в качестве вне и независимо от мышления существующей действительности, как нечто совершенно инородное и чужеродное ему).

С этим и связан тот наивный фетишизм, который непосредственно принимает *наличные* понятия и представления науки о вещах, *наличные* нормы морали и правосознания, *наличные* формы государственно-политического устройства и тому подобные продукты мышления людей, «опредметивших» в них свою сознательную деятельность (т.е. «мышление»), 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 этим мышлением. Он не может воспроизвести, повторить в своем собственном «субъективном» мышлении тот процесс мышления (других людей), который их произвел на свет, и потому, естественно, считает их вечными и неизменными определениями вещей самих по себе, выражением их «сущности», их «природы». По этой причине он и верит совершенно некритически, на слово, всему, что [141] ему говорят об этих вещах от имени Науки, от имени Государства, от имени Бога, – верит, что эти вещи не только *выглядят* так на сегодняшний день в глазах мыслящего человека, но что они «на самом деле» таковы.

А это не «формы вещей самих по себе», а лишь формы мышления на сегодняшней ступени его развития, хотя эти формы мышления и «опредмечены» в виде понятий, представлений, образов науки, искусства, техники и нравственности, и потому противостоят индивидуальному сознанию в виде «внешней действительности», т.е. даны ему в созерцании и представлении.

Этого *опредмеченного*, реализованного в вещах мышления старая логика попросту не знает и не признает за «мышление». Она знает и признает «мышление» только в форме

субъективно-психического процесса, локализованного под черепной крышкой отдельного индивида, только как «сознательное мышление по правилам», как *рассуждение*, как «рефлексию», – а Мышление с большой буквы, как всеобщая деятельная сила человеческого рода, осуществляющая себя в виде науки, техники, искусства и нравственности, кажется ей чем-то «вне мышления существующим»...

Понимая мышление так, Гегель и вводит в его понимание (т.е. в состав предмета Логики как науки) также и процесс его «опредмечивания», – т.е. его чувственно-предметной, практической реализации через действие, – в чувственно-природном материале, в мире чувственно созерцаемых вещей.

«Практика» – т.е. 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 (устной или письменной, «внутренней» или «внешней»). [142]

Поскольку мышление внешне выражает себя (*sich entäußert* – «отчуждает себя», «делает себя самого чем-то внешним себе самому», как можно передать по-русски этот емкий гегелевский термин) не только в виде «внутренней или внешней речи» – а только в этом виде его и знала и исследовала прежняя логика, – но и в реальных действиях, в поступках людей, в том числе и в работе, преобразующей внешние «вещи», т.е. создающей внешние вещи, соответствующие понятию, – 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, в форме исторических событий и результатов этих событий, и оказывается подлинным критерием правильности тех «субъективно-психических актов», которые внешне выражают себя только в словах, в речах и книгах.

Будучи результатом коллективного действия многих мыслящих индивидов, в ходе которого субъективное мышление каждого отдельного индивида корректируется мышлением всех других мыслящих индивидов, продукт этого коллективного мышления и оказывается умнее, «разумнее», чем сознательное мышление каждого из них, взятое порознь.

Рассматривая «мышление» как деятельность, внешним образом обнаруживающую себя отнюдь не только в словах, в движении речи, но и в непосредственном изменении внешних чувственно-природных материалов, – а он имеет тем более серьезное основание поступать так, поскольку и «речь» ведь тоже внешним образом осуществляется как определенным образом артикулированные колебания голосовых связок, вызывающие соответственные колебания воздуха, а через них и барабанных перепонок другого человека, – Гегель впервые в истории Логики смог четко и остро поставить вопрос о специальном анализе *формы мышления*, об анализе мышления со стороны формы. [143] До него эта задача в Логике, как это ни кажется парадоксальным, не возникала и даже не могла возникнуть, поскольку логика до Гегеля (как и многие школы после него, вплоть до наших дней) постоянно принимала за «формы мышления» всего-навсего те специфические формы выражения мышления в речи, в которых осуществляется «сознательное», рефлектирующее мышление. Это обстоятельство отметил 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...»²⁴

Логика 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 некоторые общие представления. Однако логическая форма, в этих фигурах выраженная, – *категория* (непосредственно – «всеобщее», «особенное» и «единичное») – оставалась вне сферы их исследования, ее понимание просто-напросто заимствовалось из современных им систем «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*, то есть абстрагируясь от особенностей ее [144] выражения в том или другом частном материале (в том числе от тех, которые связаны со специфическими особенностями ее реализации в материи языка), т.е. как общую форму «дела и речи», «вещи и сказывания» (*Sage und Sache*) – *как категорию*.

Рассматриваемое так – как деятельность вообще, как деятельность мыслящего существа в ее всеобщей форме, – мышление и фиксируется в тех его схемах и моментах, которые остаются *инвариантными*, в каком бы особом (частном) материале эта деятельность ни выполнялась – в материале языка или в другом чувственно-предметном материале – и какой бы продукт она в том или другом случае ни производила – безразлично, будет это речь, декрет, книга или же вещь, противостоящая созерцанию, – плуг, хлеб, статуя, гильотина или бюрократическая канцелярия...

Для гегелевской точки зрения совершенно безразлично, в чем именно осуществлена или осуществляется деятельность «мышления» – в артикулированных колебаниях воздушной среды и обозначающих их значках-закорючках на бумаге или же в любом другом естественно-природном веществе – в камне, в железе или живом органическом теле, т.е. в образе, данном живому созерцанию, – в поступках и исторических деяниях людей...

«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.»²⁵ [145]

Поэтому-то все универсальные схемы, прорисовывающиеся в деятельности мыслящего существа, в том числе и направленной на непосредственно созерцаемый или представляемый материал, должны рассматриваться как логические параметры мышления – не менее, чем схемы его выражения в языке, в виде «фигур», известных старой логике.

Мышление в этом широком смысле слова, как деятельность, изменяющая образы внешнего мира вообще, выраженные в словах (а не слова как таковые), то есть то самое мышление, «которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его

человечность»²⁶, – как способность, создающая знание в любых формах, в том числе в форме созерцаемых образов, и «проникающая» во все эти образы, – а [не] только как субъективно-психический акт обращения со словами, – и есть предмет Логике как науки о мышлении.

Именно мышлению, как активной и деятельной способности вообще, принадлежит *человеческая «определенность чувств, созерцаний, образов, представлений, целей, обязанностей и т.д., а также мыслей и понятий»*²⁷.

(В скобках: «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»*²⁸.

«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, хотя уже реализуя их в виде «конкретных» мыслей и понятий науки, техники, нравственности и пр. Мышление, таким образом, выступает вначале как деятельность [146] во всем многообразии своих «внешних проявлений». «Форма мышления» тут не выступает для самого мышления как таковая. Она «погружена» в материал конкретных мыслей, в материал конкретно-чувственных образов и представлений, «снята» в них, – и потому противостоит «сознательному мышлению» как форма внешней действительности. Иными словами, «мышление» и «форма мышления» выступают перед самым «мыслящим существом» («для него») сначала вовсе не как формы его собственной деятельности (его «самости» – *das Selbst*), создающей некоторый продукт, – а как формы *этого продукта*, как формы конкретного знания, конкретных образов и понятий, как формы созерцания и представления, как формы орудий труда, машин, государств и т.д. и т.п., а также как формы осознанных целей, желаний, хотений и пр.

Прямо на себя мышление «взглянуть» не может иначе, как 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 (в том числе религиозной). Однако по *форме* это – 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»*²⁹.

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 этому 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», а потому не видела «определений мышления», «снятых» в конкретном материале. [147]

С другой же стороны, не различая этих двух 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, а форму созерцания – за форму понятия.

Отсюда-то и получилось, что под видом «понятия» – этой всеобщей формы мышления – она рассматривала вовсе не «понятие как таковое», а всего-навсего любое представление, поскольку оно выражено в речи, в термине (в определенном 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 это понятие действительно ничем не отличается от любого выраженного в речи представления или образа созерцания, – лишь со стороны того абстрактно-общего, что понятие и на самом деле имеет с представлением. 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 критериев «формы мышления вообще».

На этой точке зрения застрял и Кант, который под «понятием» разумел *любое общее представление*, поскольку последнее фиксировано термином... Отсюда и его определение «понятия»: это – «представление о том общем, что имеют между собою все единичные объекты данного рода»³⁰.

Гегель же требует от Логики более серьезного и глубокого решения проблемы «понятия» и «мышления в понятиях». Для него «понятие» – это прежде всего синоним действительного *понимания* существа дела, а не просто выражения любого «общего», любой [148] «одинаковости» объектов созерцания. В «понятии» выражается подлинная природа вещи, а не ее «сходства» с другими вещами, и в «понятии» должна поэтому находить свое выражение не только «абстрактная общность» (это лишь один момент понятия, роднящий его с представлением), а и *особенность* объекта понятия. Формой понятия поэтому оказывается диалектическое единство «всеобщности и особенности», которое и *раскрывается* через разнообразные формы суждения и заключения. В суждении это свойство «понятия» выступает наружу, и потому любое суждение уже и ломает форму абстрактного тождества, представляет собою ее самоочевиднейшее *отрицание*.

Гегель четко различает «всеобщность», диалектически заключающую в себе, в своих определениях также и «все богатство особенного и единичного», от простой «абстрактной общности», от простой «всякости». Всеобщее *понятия* 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», в виде «общего признака», в виде «тождества».

Если бы дело обстояло так, то ни в какой Науке нужды не было бы. Невелик труд – повсюду фиксировать эмпирически-общие признаки. Задача «мышления» совсем не в этом, хотя в любом мышлении этот «момент» всегда и присутствует.

Центральным понятием Логики Гегеля и выступает поэтому конкретность, конкретно-всеобщее, и отличие этого «конкретно-всеобщего» 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, ходячих штампов, односторонне-тощих определений, значит видеть в реальных, [149] 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 мертво-окаменевшие штампы. С этим и связана та «магическая сила» ходячих словечек и выражений, которые загораживают от мыслящего человека действительность вместо того, чтобы служить формой ее выражения, ее доведения до сознания – до формы «для себя».

В этом толковании Логика только и становится действительной логикой мыслящего познания еще не познанного «единства во многообразии», а не схемой манипулирования с готовыми представлениями, логикой критичного и самокритичного мышления, а не логикой некритической классификации и педантического схематизирования наличных представлений.

До сих пор мы говорили почти исключительно о позитивных завоеваниях Гегеля, составивших эпоху в Логике как науке. Коснемся теперь коротко (конкретнее обо всем этом пойдет речь при изложении той критики, которой гегелевскую Логику подверг позднее Карл Маркс) исторически неизбежных «издержек производства», связанных с идеализмом гегелевского понимания мышления, – тех глубинных пороков гегелевской Логике, которые не дают возможности принять его концепцию целиком (хотя и до сих пор она остается лучшим изложением Логике как науки).

Гегель действительно противопоставляет человеку с его реальным мышлением некоторое безличное и безликое – «абсолютное» – Мышление, как некую от века существующую схему, в согласии с коей протекает акт «божественного творения мира и человека». Логика в связи с этим и понимается Гегелем как «абсолютная форма», по отношению к которой реальный мир и реальное человеческое мышление оказываются чем-то по существу производным, вторичным, сотворенным. [150]

«Логику, согласно этому, следует понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»³¹.

Определяя Логику как «изображение бога», Гегель, разумеется, хочет всего-навсего сделать свое понимание мышления понятным и приемлемым для религиозно-официального сознания своей эпохи, для свойственного ей способа представления, не больше. Однако это уподобление не является и случайным, чисто внешним, чисто тактическим ходом. В этом именно и обнаруживается идеализм его понимания мышления – и именно специфически гегелевский, объективный идеализм, превращающий своим толкованием мышление в некоторого нового бога, в некоторую вне человека находящуюся и над человеком господствующую сверхъестественную силу. Это так. Однако в этой специфически гегелевской иллюзии неправильно было бы видеть просто некритически перенятый Гегелем у религии взгляд, простой атавизм религиозного сознания, как это объяснял Фейербах, – а гораздо более глубокие и серьезные обстоятельства.

Дело в том, что гегелевская концепция мышления представляет собою просто-напросто некритическое описание того реального положения вещей, которое складывается на почве узко-профессиональной формы разделения общественного труда – и именно на почве отделения «умственного труда» от труда физического, от непосредственно-практической, чувственно-предметной деятельности, на почве превращения духовно-теоретического труда в особую профессию, в «науку». [151]

В условиях стихийно развивающегося разделения общественного труда с неизбежностью возникает то своеобразное перевертывание реальных отношений между реальными 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 фантазии религиозных людей и философов-идеалистов, все всеобщие (коллективно осуществляемые) способы деятельности организуются в виде особых социальных институтов, конституируются в виде *профессий*, своего рода каст со своими особыми ритуалами, со своим особым 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 сила (т.е. сила кооперированных индивидов) выступает как «субъект», извне диктующий каждому индивиду способы и формы его жизнедеятельности. Индивид как таковой превращается тут в раба – в «говорящее орудие» – «отчужденных» всеобще-человеческих сил и способностей, способов деятельности, персонифицированных в виде денег, в виде 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 ученых, профессионалов духовно-теоретического труда. «Наука» – это и есть мышление, превращенное в известных условиях в особую [152] профессию. При наличии всеобщего «отчуждения» мышление только в сфере Науки (т.е. внутри касты ученых) и достигает высоты и уровня своего развития, необходимых для общества в целом, и в этом виде действительно *противостоит* большинству человеческих индивидов. И не только «противостоит», а 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. А 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 доверенный и полномочный «представитель» этой безлично-всеобщей силы.

На этой почве и возникают все те специфические иллюзии профессионалов духовно-теоретического труда, которые свое наиболее осознанное выражение обретают именно в виде философии объективного идеализма, этого «самосознания отчужденного мышления».

Подобно тому, как «накопленный труд вообще», зафиксированный в машинах, в системах машин, в средствах и продуктах труда вообще, выступает в этих условиях в образе *капитала*, в образе «самовозрастающей стоимости», сознательным «душеприказчиком» которой выступает отдельный капиталист, так и Научное знание («Понятие», «система понятий»), *накопленный духовный труд* общества, выступает в образе Науки – такой же безличной и безликой анонимной силы...

Отдельный же теоретик-профессионал функционирует в этих условиях *как представитель* этой «саморазвивающейся силы знания». Его социальная функция сводится к тому, чтобы быть «единичным воплощением» этой безлично-всеобщей силы, этой деятельной способности общественного человека, – «единичным воплощением» *всеобщего* духовного богатства, накопленного за столетия и [153] тысячелетия духовного труда...

Он выступает как «одушевленная» – наделенная сознанием и волей – всеобщая сила знания, 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 обратить свое исследовательское внимание, свою личную энергию, диктуя ему и способы и формы его собственной деятельности в качестве теоретика.

Здесь поэтому и происходит 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 самого живого человека), а как раз наоборот, чувственно-конкретный, единичный человек оказывается лишь абстрактно-односторонним «воплощением» этого 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 физического труда.

«Это перевертывание, посредством коего чувственно конкретное имеет значение *лишь формы проявления* абстрактно-всеобщего, а не наоборот, не абстрактно-всеобщее – значение свойства конкретного, и характеризует выражение стоимости. Это и делает трудным его понимание. Если я скажу: римское право и германское право суть оба “право”, то это понятно само собой. Если же я [154] скажу, напротив, что Право – этот Абстракт – *осуществляется* и в римском праве, и в германском праве – в этих конкретных правах, – то отношение делается мистическим...»³²

Так что гегелевский идеализм – это меньше всего плод религиозной фантазии, религиозно-ориентированного воображения. Это всего-навсего совершенно некритическое описание того реального положения вещей, на почве которого реально действует («мыслит») профессионал-теоретик, узкий специалист духовного труда. Формы гегелевской философии – это не что иное, как те практически неизбежные (и даже практически полезные) иллюзии, которые он создает о своем собственном труде, иллюзии, которые питаются его объективным положением в обществе, отражая это положение.

Именно Знание, доставшееся ему в ходе образования сразу же в форме «понятий», т.е. в форме знаково-словесного выражения, является *для него* и «началом» (исходным пунктом) его специфической деятельности, и «концом» – специфической *ее целью*, подлинной «энтелехией».

Для него знание действительно выступает именно таким; реальные предпосылки «понятия» – чувственно-предметная деятельность миллионов людей, создающих своим трудом то тело культуры, «самосознанием» коего является Наука, Научное Мышление, остаются вне его поля зрения, кажутся ему «предысторией» мышления, своего рода «доисторическим этапом» развития Мышления.

Поэтому «внешний мир», с его специальной точки зрения, выглядит как «сырье» для производства Понятия, как «внешний материал» его деятельности, который он должен обработать посредством наличных понятий, чтобы эти наличные понятия были «конкретизированы». Внешний мир и внешняя, чувственно-предметная [155] деятельность

общественного человека кажутся ему поэтому лишь пассивным «материалом», лишь *средством* приращения Понятия, «внешним условием» его самовозрастания...

«Мышление» же начинает казаться ему единственно активной, единственно творящей «силой» или «способностью», а «внешний мир» – лишь полем «применения» этой активно творящей силы. Люди же физического труда – лишь послушными *исполнителями* «указаний Науки», ее «говорящими орудиями».

Естественно, что если непосредственная, чувственно-предметная деятельность (практика) общественного человека изображена как следствие, как «внешнее воплощение» идей, планов и понятий, разработанных «мышлением» (т.е. лицами умственного труда), то ответ на вопрос: а откуда же берется это «мышление» в голове теоретиков, как оно возникает? – становится уже принципиально неразрешимым.

Оно есть, – отвечает Гегель, – оно есть факт, такой же несомненный, как существование земли, солнца и звезд, и спрашивать о его возникновении из чего-то другого – значит задаваться праздным вопросом. Оно есть, оно действует в человеке и постепенно приходит лишь к сознанию своих собственных действий, их схем и законов, лишь к самосознанию. Поэтому Логика – это лишь *самосознание* этого ниоткуда и никогда не возникавшего «творческого начала», этой «бесконечной творческой мощи», этой «абсолютной формы».

В человеке – в виде истории науки, техники и нравственности – эта «творческая сила» лишь обнаруживает себя, лишь «опредмечивает себя», лишь «отчуждает себя», чтобы затем – в Логике – познать самое себя как таковую, как всеобщую творческую силу. [156]

Вот и весь секрет гегелевского объективного идеализма. Объективный идеализм в Логике – это просто-напросто отсутствие какого бы то ни было ответа на вопрос «откуда возникает мышление?», выданное за ответ.

В виде Логики, определяемой как система вечных и абсолютных схем всякой творческой деятельности, Гегель и «обожествляет» реальное человеческое мышление, его реальные логические формы и закономерности.

В этом – одновременно и сила, и слабость его концепции Мышления и Логики. Сила – в том, что «обожествляет» (т.е. фиксирует как от века и навек данные, как «абсолютные») при этом все же вполне реальные – вскрытые им в ходе изучения человеческой духовной и материальной культуры – логические формы и законы реального человеческого мышления. Слабость – в том, что он эти логические формы и законы человеческого мышления все-таки *обожествляет*, т.е. объявляет «абсолютными», даже не разрешая ставить вопроса об их *возникновении*.

В результате не реальные логические формы духовного труда предстают в ней (в гегелевской Логике) как идеальные эквиваленты реальных форм и законов всеобщей чувственно-предметной человеческой жизнедеятельности, а наоборот, все реальные формы чувственно-предметной человеческой жизнедеятельности истолковываются как «внешние эквиваленты» (как «отчуждения») схем чисто духовного труда... В итоге вся человеческая культура и история начинают казаться лишь «внешними» изображениями, лишь несовершенными «копиями» этого обожествленного в Логике «творческого начала» – божественного интеллекта, или интеллекта, превращенного в нечто божественное...

Поэтому неслучайно, что тот образ мира, который люди до сих пор успели сформировать своим трудом, – наличный мир Науки, Техники и Нравственности, – истолкованный как своего [157] рода «эманация» бога-интеллекта, – тоже «обожествляется», т.е. идеально увековечивается в том самом виде, в каком он дан теоретику. С этим связан тот «некритический позитивизм», на который обрекает теоретика слепое и некритичное следование всем рекомендациям гегелевской Логике. Идеализм оборачивается тут рабски-некритическим отношением к эмпирии, «примирением» с нею, ее философски-логическим «оправданием».

Специально же в теории Логике этот идеализм проступает в том, что самое изложение переходов от «категории» к «категории» приобретает крайне вымученный вид. И хотя Гегель на самом-то деле все время руководится той реальной последовательностью, в которой эти категории [выступают в истории] Науки, Техники и Нравственности, он сознательно, подчиняясь своему принципу, старается изобразить эту последовательность как совершенно независимую от реальных коллизий духовного развития человечества. Последнюю он использует как «пример», подтверждающий схемы, добытые, якобы, совершенно независимо от конкретного исследования истории человеческой культуры.

Действительно критическое преодоление гегелевской Логике, 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 [158] большинства индивидов, как силы, господствующие над ними как внешняя необходимость, как силы, монополизированные более или менее узкими группами, слоями и классами общества.

Единственный путь к действительному критическому преодолению гегелевской концепции Мышления как вне и независимо от человека существующей «абсолютной творческой мощи Понятия» лежал только через революционно-критическое отношение к «миру отчуждения», то есть к миру товарно-капиталистических отношений, к характерной для него форме разделения общественного труда, к факту действительного отделения и обособления «умственного труда» (мышления) от труда физического, и тем самым ко всем практически неизбежным иллюзиям, которые лица умственного труда создают о самих себе, о причинах и целях, об условиях и формах своей собственной работы.

На этом – и 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.

Маркс и Энгельс впервые увидели самую глубокую – уже чисто теоретическую и фактически-историческую ошибку, лежащую в основе всех коренных пороков гегелевской концепции Мышления и Логике, там, где большинство послегегелевских философских

систем (и до сих пор) видят банальную истину, разделяя поэтому с Гегелем все остальные заблуждения.

Ошибка эта заключается в том, что Гегель, хотя он и понимает, что язык, речь – *вовсе не единственная* форма «внешнего обнаружения» творческой силы мышления, тем не менее считает именно язык той первой (и во времени и по существу) внешней формой, в которой это мышление впервые становится «для себя предметом». [159]

Язык – это понимание, сформулированное Гегелем еще в «Иенской реальной философии», сохраняется и в Логике, – кажется ему «первым орудием» внешнего воплощения творческой силы мышления. А реальное орудие труда – топор, плуг, а далее – машина, система машин и пр., – лишь по времени и по существу второй, позднейшей и производной формой «внешнего обнаружения» этой творческой силы...

Схема поэтому такова: в начале истории «духа» (т.е. истории самопознания, «отчуждения и снятия отчуждения») было Слово. Человек проснулся к духовной жизни, к самосознательному мышлению в тот момент, когда он «изобрел слово», когда в нем проснулась способность «выражать себя» в речи. А уже потом – на основе тех достижений, которые этот дух разработал в словесной форме своего «воплощения», он перешел к изобретению реальных орудий труда...

Таким образом, именно Слово, именно Речь, Высказывание, Суждение и т.п. и действия в словесном плане оказываются здесь колыбелью, в которой рождается «мыслящий дух» – Мышление в его внешнем проявлении... А не чувственно-предметная деятельность в реальном мире, не создание орудия труда и продуктов этого труда, как процесс, первоначально независимый ни от какого «мышления» как сознательной деятельности.

Эту мысль Гегель повторяет и 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, проник 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 категорию...»³³ [160]

В этом – самый глубокий корень гегелевского идеализма. Если вы принимаете, как нечто бесспорное, это гегелевское утверждение, что справиться с Гегелем и его толкованием «мышления» вы уже не сможете. Тогда вы вслед за ним вынуждены будете объявить реальное «орудие труда» следствием деятельности человека в словесном плане, т.е. в специфической форме теоретической деятельности, «отчужденным логическим мышлением», проявившим себя до этого и независимо от этого в Слове. И тогда вы, как Гегель и как современные неопозитивисты, должны будете говорить вслед за апостолом Иоанном: «В начале было Слово», а потом уже все остальное...

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 исторических событий, всех социально-экономических и политических структур, и прочего и прочего. Тогда весь мир продуктов человеческого труда – вся история – и начинает толковаться как процесс, вытекающий «из головы», из «силы мышления».

А самое «мышление» в таком случае уже не вытекает ниоткуда. Оно просто берется как нечто данное, как нечто от века существующее, как одна из изначальных «сил вселенной» в человеке, и именно через Слово впервые начинающая действовать *с сознанием* – как «дух», как самосознательное мышление. И далее вся система гегелевской философии получается уже совершенно автоматически.

Именно тут – в критическом понимании и преодолении гегелевской версии отношения между «духовно-теоретической деятельностью» (непосредственно осуществляющейся через Слово) [161] и непосредственной чувственно-предметной деятельностью общественного человека, как деятельностью, совершенно не зависящей вначале от какого бы то ни было «духа», от какого бы то ни было «сознания и воли», от какого бы то ни было «мышления» (сознательного или бессознательного) и лежала точка роста Логике после Гегеля – опорная точка переворота в Логике, совершенного Марксом и Энгельсом в начале 40-х годов XIX века. [162]

1 Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 5, с. 30.

2 Там же, т. 1, с. 41.

3 Там же, с. 42.

4 Там же, с. 111.

5 Тренделенбург А. Логические исследования, т. 1. Москва, 1868, с. 32.

6 Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 1, с. 208.

7 Там же, с. 110.

8 Там же, с. 111.

9 Там же, т. 5, с. 481.

10 Там же, т. 1, с. 28.

11 Там же, с. 28-29.

12 Там же, с. 131.

13 Там же.

14 Там же, с. 135.

15 Там же, с. 139.

16 Там же, с. 53.

17 См.: Капитал, т. 1, с. 82.

18 Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 1, с. 53.

19 Там же, с. 52.

20 Там же.

21 Там же, с. 55.

22 Там же, с. 31.

23 Там же, с. 85.

24 Marx K. Das Kapital, Bd. 1. Hamburg, 1867, S. 21.

25 Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 1, с. 53.

26 Там же, с. 18.

27 Там же, с. 19.

28 Там же, с. 18.

29 Там же, с. 19.

30 Кант И. Логика, с. 83. Аналогичные представления и в «Критике чистого разума».

31 Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. 5, с. 28.

Заключение

Проведенный нами анализ классических систем философской диалектики имел своей целью возможно полнее выявить те «рациональные зерна», которые таились в логических представлениях Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля и которые – в силу идеализма этих систем – так и не проросли в полную силу, а потому и не дали непосредственно съедобных плодов. Будучи пересажены на почву материализма, эти «зерна» дали урожай «Капитала». На это обстоятельство постоянно обращал внимание философ В.И. Ленин. Мы и старались выполнить его совет – читать Гегеля (и не только Гегеля) материалистически, то есть искать в его текстах не передержки и архаические курьезы, а прежде всего описание *действительных* моментов (форм и законов) развивающегося мышления, развивающегося «понятия» («познания»), отмечая по дороге те коварные повороты мысли Гегеля, которые уводили – и сейчас могут увести – научную логическую мысль с пути критически-революционного анализа существующего и его имманентных противоречий на путь утонченной диалектической апологетики этого существующего – апологетики, которая тщательно описывает одни лишь «плюсы», одни лишь успехи и победы человеческой мысли, и закрывает глаза на неудачи, на ошибки, на неуспехи, на поражения ее в трудной борьбе за счастье рода человеческого, которая в наши дни сливается с борьбой за коммунистическое переустройство существующего мира.

Наша – марксистско-ленинская – материалистическая диалектика обязана историей быть во всех отношениях выше, глубже, тоньше классической философской диалектики Канта – Фихте – Шеллинга – Гегеля. А для этого она обязана полностью усвоить все уроки последней – без этого условия написать Большую Логику современного [163] научно-материалистического мировоззрения нельзя.

Эти уроки – как позитивные, так и негативные (связанные с идеализмом), – мы и старались извлечь путем анализа. Насколько нам это удалось сделать – судить не нам, пусть судят оппоненты.

Один из важнейших уроков, на наш взгляд, является и то понимание, что Логика (философская диалектика) только в том случае может стать действительно материалистической, а не быть ею только на словах, если она установит правильные взаимоотношения, с одной стороны, с естествознанием, а с другой стороны, с политическим мышлением самого революционного класса нашей эпохи – рабочего класса, и почти слившейся с ним технической интеллигенции. Она обязана быть равноправной союзницей этих двух самых мощных сил современного прогресса. К такому союзу философию, естествознание и политику властно подталкивают ныне внутренние потребности развития всех трех указанных сфер культуры. Такой – ленинский – союз нужен всем трем. Без него всем троим будет плохо.

Диалектика, оставаясь подлинно материалистической диалектикой, не имеет права играть роль теоретического обоза «современного естествознания» и социального развития, в

