

В. И. ШИНКАРУК

ЕДИНСТВО
диалектики,
логики
и теории
познания

**АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ**

КИЕВ «НАУКОВА ДУМКА» 1977

В. И. ШИНКАРУК

ЕДИНСТВО ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ и ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

*ВВЕДЕНИЕ
В ДИАЛЕКТИЧЕСКУЮ ЛОГИКУ*

**1М
Ш62**

Рецензенты Л. Ф. ПАВЕЛКО, М. В. ПОПОВИЧ

Редакция философской и правовой литературы

Ш $\frac{10501-245}{М221(04)-77}$ 18—76

© Издательство «Наукова думка», 1977

ПРЕДИСЛОВИЕ

Дальнейшее развитие марксистско-ленинской теории — одна из важнейших задач, поставленных перед советской наукой XXV съездом КПСС. Методологической базой развития марксистско-ленинской теории была и остается разработка принципов и законов материалистической диалектики на основе диалектико-материалистического обобщения достижений научного познания и общественной практики. Значение диалектики как «революционной души марксизма» (В. И. Ленин) возрастает по мере углубления и расширения революционных процессов в общественной жизни и в научном познании, по мере слияния мирового революционного процесса, коренных социальных преобразований с научно-технической революцией, с переворотом в производительных силах общества. «Среди задач, стоящих ныне перед философской наукой,— отмечалось в редакционной статье газеты «Правда» «Высокий долг советских философов»,— центральной выступает разработка теории диалектики»¹.

Диалектика как философская наука представляет собой сложную теоретическую систему категорий, законов и принципов, имеющих онтологическое, гносеологическое и логическое содержание. В этой разноаспектности своего содержания она выступает как строго субординированное единство науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления (теория развития), гносеологии (теория познания) и логики (диалектическая логика). Правильное понимание соотношения, взаимосвязи и субор-

¹ «Правда», 1975, 19 окт.

динации этих теоретических структур в системе единой диалектико-материалистической науки имеет принципиальное значение. Известно, как решительно критиковал В. И. Ленин Плеханова за непонимание диалектики как теории познания и игнорирования разработки ее логической проблематики.

Среди ленинского философского наследия идея разработки материалистической диалектики и как единственно научной концепции развития, и как логики, и как теории познания является одной из важнейших. В. И. Ленин первым после К. Маркса и Ф. Энгельса обратил особое внимание на разработку диалектики как теории познания. В тот период в трудах философов-марксистов, в частности Г. В. Плеханова, вопросы теории познания относились к проблематике философского материализма (материалистическое решение второй стороны основного вопроса философии). В связи с этим теория познания диалектического материализма рассматривалась как применение диалектики и идеи об общественно-исторической практике как основы познания и критерии истины к решению традиционных проблем гносеологии, поставленных борьбой материализма с идеализмом (в частности, с неокантианством, махизмом и т. п.). В. И. Ленин не считал такое понимание предмета теории познания диалектического материализма неправомерным. Более того, в своей гениальной работе «Материализм и эмпириокритицизм» он разрабатывал теорию познания диалектического материализма именно в этом аспекте, в плане защиты и обоснования материалистической теории в гносеологии. Здесь он критикует Г. В. Плеханова не за ограниченность понимания им предмета диалектики и теории познания, а за непоследовательное проведение принципов материалистической теории отражения в борьбе против философского ревизионизма (махизма, эмпириокритицизма и т. п.). Совершенно иной характер носит критика В. И. Лениным философских трудов Г. В. Плеханова, когда он переходит к вопросам понимания предмета диалектики как философской науки. Плеханову, написавшему немало работ по теории познания диалектического материализма, Ленин бросает упрек в непонимании того факта, что *сама диалектика является теорией познания марксизма*. «Диалектика,— пишет он,— и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»¹.

Ленинскую критику ограниченности плехановского понимания предмета диалектики можно истолковывать так: либо все, что писал Плеханов по теории познания диалектического материализма, не относится к предмету диалектики как теории познания, либо здесь речь идет просто о непонимании Плехановым того, что написанное им — это и есть диалектика как теория познания. Однако вопрос снимается следующим указанием В. И. Ленина: «Плеханов,— подчеркивал он,— написал о философии (диалектике), вероятно, до 1000 страниц (Бельтов+против Богданова+против кантианцев+основные вопросы etc. etc.). Из них о большой Логике, *по поводу* нее, ее мысли (т. е. *собственно* диалектика как философская наука) nil!»². Следовательно, с точки зрения В. И. Ленина, Плеханов не только односторонне

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

² Там же, с. 248.

понимал предмет диалектики, но и разрабатывал ее односторонне. Правда, в приведенном критическом замечании В. И. Ленина терминологически речь идет не о диалектике как теории познания, а о «большой Логике». Но суть дела в том, что в контексте ленинских высказываний «большая Логика» (Логика «с большой буквы») — это и есть диалектика как теория познания. Об этом, в частности, свидетельствует знаменитый афоризм В. И. Ленина о логике «Капитала» К. Маркса. «Если Marx,— писал он,— не оставил *«Логике»* (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала»... В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед»¹. Об этой Логике «с большой буквы», тождественной диалектике и теории познания («не надо 3-х слов»), и идет речь у В. И. Ленина, когда он упрекает Плеханова в непонимании диалектики как теории познания.

Ленинская идея разработки теории материалистической диалектики как «большой Логике», исходя из принципа тождества диалектики, логики и теории познания, имела и имеет важнейшее значение для дальнейшего развития марксистско-ленинской философии. И философы-марксисты, как советские, так и зарубежные, уже многое сделали для реализации этой идеи в своих трудах по диалектике, логике и теории познания. Вместе с тем в теоретической интерпретации ленинского положения о тождестве логики, диалектики и теории познания обнаружились и серьезные расхождения.

Эти расхождения касаются прежде всего понимания предмета «большой Логике». Определенная часть советских и зарубежных философов-марксистов подразумевает под ней всю теорию материалистической диалектики и в конечном итоге всю теоретическую систему диалектического материализма (соответствующим образом теоретически построенную). В некоторых работах такое понимание предмета «большой Логике» просто сводится к подведению наличной системы диалектического материализма (в том или ином плане логически упорядоченной) под наименование «диалектики, логики и теории познания»². Вместе с тем в ряде работ ведется серьезный поиск построения теории материалистической диалектики, исходя из ее внутреннего логического содержания как Логике «с большой буквы». Это касается исследований П. В. Коппина, Э. В. Ильенкова, Ж. М. Абдильдина и др.

Тем не менее доминирует в понимании предмета диалектики как логики среди философов-марксистов признание ее одним из направлений развития теории материалистической диалектики (либо как ее составной «части», либо «аспекта», «стороны» и т. д.). Тенденции к такому пониманию диалектической логики отражены в трудах М. М. Розенталя, Б. М. Кедрова, отчасти в некоторых работах П. В. Коппина, И. С. Нарского, А. П. Шептулина и др. При интерпретации диалектической логики как одного из направлений развития (разработки) теории материалистической диалектики во всей остроте встает проблема ее соотношения с другими направлениями («частями», «асpekтами», «сторонами») — диалектикой как общей теорией развития,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 304.

² См.: Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962.

диалектико-материалистической гносеологией, а также с диалектикой различных сфер объективной действительности. Как в этом случае понимать ленинское положение о тождестве («не надо 3-х слов») диалектики, логики и теории познания?

В 50-х годах некоторые советские философы (например, В. П. Рожин, М. Н. Руткевич¹) выдвинули концепцию совпадения диалектики, логики и теории познания, в которой диалектика рассматривалась как единая философская наука, включающая в качестве своей составной части теорию познания. Последняя в свою очередь включала как свою составную часть диалектическую логику. Эта концепция была подвергнута критике в работах П. В. Копнина, Б. М. Кедрова за чисто внешнее соположение разных «частей», где тождество рассматривается как механическое совпадение части с «частью целого»². Эта критика во многих отношениях носила обоснованный и справедливый характер. Однако следует отметить, что сама по себе мысль об отношении диалектики, логики и теории познания как об отношении соподчинения *разных частей единого целого* имеет под собой определенные основания и не может быть отброшена как нечто не заслуживающее внимания. Она также не противоречит ленинским идеям. У В. И. Ленина, наряду с суждениями отождествления («диалектика и есть теория познания»), встречаются и суждения различия («области знания, из которых должна сложиться теория познания и диалектика»³), наряду с определениями соотношения как непосредственного тождества («не надо 3-х слов: это одно и то же») имеются и определения этого соотношения как отношения «включения»: «...диалектика, в понимании Маркса и согласно также Гегелю, включает в себя то, что ныне зовут теорией познания, гносеологией...»⁴. Ясно, что суждения: «диалектика и есть теория познания», «диалектика включает в себя теорию познания», «области знания, из которых должна сложиться теория познания и диалектика», «логика, диалектика и теория познания — разные наименования одного и того же» — выражают разные плоскости отношения и несводимы друг к другу.

Как уже отмечалось, многие советские философы (М. М. Розенталь, П. В. Копнин, Б. М. Кедров и др.), исходя из ленинской формулы о тождестве диалектики, логики и теории познания, предложили интерпретировать это тождество как конкретное, диалектическое, необходимо включающее в себя различие. Это различие выступает как различие «аспектов», «сторон» диалектики как философской науки. Представители этой концепции создали ценные, глубокие исследования диалектики как логики и теории познания. Однако сами эти исследования показывают, что последовательное проведение установок на рассмотрение диалектической логики и теории познания диалектического материализма только лишь как «аспектов», «сторон» диалектики как науки ведет к самоотрицанию этих установок — к выведению диалектической логики и теории познания диалектического материализма

¹ См.: Рожин В. П. Марксистско-ленинская диалектика как философская наука. Л., 1957; Руткевич М. Н. Диалектический материализм. М., 1959.

² См.: Копнин П. В. Диалектика как логика. К., 1961; Кедров Б. М. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963.

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 314.

⁴ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 26, с. 54—55.

как некоторых *частей* диалектики, где проблема их соотношения приобретает иной характер. Действительно, если, например, диалектическая логика изучает законы в своем, логическом, аспекте, а теория познания в своем, отличном от логического, гносеологическом аспекте, то изучая их в своем аспекте, в плане решения своих вопросов, «со своей стороны», каждая из них должна образовывать свою теорию, отображающую объект в ее аспекте, с ее «сторон». Признание наличия разных аспектов изучения законов диалектики (изучения их действия в объективном мире, в познавательных, гносеологических отношениях субъекта и объекта и в логических процессах мышления) неизбежно ведет к признанию наличия различных (правда, внутренне связанных друг с другом) *теорий* — диалектики как общей теории развития, диалектической теории гносеологических, познавательных отношений (теория познания) и диалектической теории форм и законов мышления (диалектическая логика). Таким образом, вопрос о тождестве различных «сторон», «аспектов» диалектики превращается в вопрос о тождестве (совпадении) трех различных теорий. Но если одна какая-либо теория, наряду с другими теориями, входит в одну науку, то она, несомненно, является частью этой науки.

Представление о диалектической логике и теории познания диалектического материализма как о частях диалектики явно не согласуется с принятым указанными авторами в качестве посылки решения проблемы ленинским положением, что логика, диалектика и теория познания суть одно и то же («не надо 3-х слов»). Поэтому, приходя к *фактическому* выведению логики и теории познания как определенных частей диалектического материализма, некоторые авторы предложили уточнить понятие «часть» понятием «сторона». Так, Б. М. Кедров в интересной и содержательной книге «Единство диалектики, логики и теории познания» резюмирует свое понимание вопроса в следующих выражениях: «...*диалектика* как широкое, всеохватывающее учение о развитии включает в себя и логику и теорию познания материализма, причем так, что обе последние стороны философии в свою очередь оказываются связанными между собой. *Диалектическая логика*, выступающая как диалектика познания, диалектика мышления, ведущего к истине, оказывается частью или, лучше сказать, стороной всей диалектики («субъективной диалектикой», отражающей по своему содержанию диалектику внешнего мира, или «объективную диалектику»)»¹. Можно соглашаться или не соглашаться с такой интерпретацией вопроса, но, несомненно, что она исходит из принципа различения диалектической логики и теории познания диалектического материализма как различных частей диалектики, которые «во многом» совпадают между собой также в определенной «части». Но как тогда быть с ленинскими положениями, что «диалектика *и есть* теория познания марксизма», что «логика, диалектика и теория познания суть одно и то же» («не надо 3-х слов»)?

В начале 60-х годов в качестве «альтернативы» интерпретации единства диалектики, логики и теории познания как простого совпадения различных частей единого целого (отношение «включения») получила распространение тенденция к их внешнему отождествлению (разные наименования одного

¹ Кедров Б. М. Единство диалектики, логики и теории познания, с. 276.

и того же). Крайности этой тенденции наиболее отчетливо проявились в книге В. И. Черкесова «Материалистическая диалектика как логика и теория познания». Сведение проблемы единства диалектики, логики и теории познания к чисто терминологической проблеме наименования разного одним и тем же, естественно, исключало возможность установления действительного единства и действительного различия между теорией познания диалектического материализма и диалектикой как теорией познания, между диалектикой как теорией развития и диалектической логикой. Конечно, гораздо легче решать проблему в том духе, что диалектический материализм — это и есть марксистская теория познания, и что одно и то же, — это и есть марксистская диалектическая логика. Но как тогда быть с ленинскими положениями о том, что Плеханов, написав 1000 страниц по диалектике, ничего не дал по Логике «с большой буквы», что, отстаивая в борьбе с философским ревизионизмом исходные принципы теории познания диалектического материализма, он не понял самой диалектики как теории познания? Если диалектический материализм и есть диалектическая логика («большая Логика»), о которой, согласно В. И. Ленину, Плеханов не написал ничего, тогда что это за диалектика, которой Плеханов посвятил в своих работах 1000 страниц? Немарксистская диалектика? Но как это согласуется с высокой оценкой философского наследия Г. В. Плеханова В. И. Лениным? Сведение предмета диалектического материализма к предмету логики (диалектической логики) объективно ведет к интерпретации ленинского положения о том, что Плеханов не написал по Логике «с большой буквы» ничего, как полного отрицания философского наследия Плеханова.

Одним из недостатков освещения материалистической диалектики в работах Плеханова В. И. Ленин считал тенденцию сведения ее к сумме примеров. Эта тенденция находит свое объяснение в изложении диалектики преимущественно как теории развития в отрыве от разработки ее как логики и теории познания. По этому поводу В. И. Ленин писал: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его ... есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики».

...Правильность этой стороны содержания диалектики должна быть проверена историей науки. На эту сторону диалектики обычно (например, у Плеханова) обращают недостаточно внимания: тождество противоположностей берется как сумма *примеров* [«например, зерно», «например, первобытный коммунизм». Тоже у Энгельса. Но это «для популярности...»], а не как *закон познания* (и закон объективного мира)»¹. То, что у Энгельса было «для популярности» (иллюстрация законов диалектики примерами из различных областей действительности), у Плеханова приобрело самодовлеющее значение. Диалектика как теория развития без рассмотрения ее принципов как законов познания, без разработки ее как логики и теории познания, конечно, не может претендовать на целостную науку. Историческая заслуга В. И. Ленина в области развития марксистской диалектики и состоит в разработке теории диалектики как теории развития, логики и теории познания в их внутреннем единстве. Но нельзя

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 316.

отрицать и относительно самостоятельного значения разработки диалектики как диалектики объективных процессов, где и «зерно» и «первобытный коммунизм» выступают не просто в качестве примеров, а в качестве процессов, подлежащих диалектическому обобщению. Это тот «аспект», «сторона» или «часть» диалектики, исследование которых существенно необходимо.

Сведение предмета диалектического материализма к предмету диалектической логики чревато опасной тенденцией к недооценке роли и значения для развития теории материалистической диалектики исследования диалектических процессов различных сфер действительности. Логика мысли, чтобы быть логикой познания истины, должна «корректироваться» логикой предмета, которая не дана мышлению априори в заранее сформированном виде. Категориальные формы мышления охватывают в новом объекте познания только то общее, что освоено уже в познанных объектах. В этом — их важнейшая методологическая роль, но в этом и их ограниченность, требующая выхода из сферы общего в сферу особенного, постижения его специфических закономерностей, его «логики» для превращения ее в «логику мысли», в средство постижения общего в объектах дальнейшего познания и т. д. Без такого постоянного обращения к практике общественной жизни и научного познания, к «логике» развивающейся действительности диалектике грозит превращение в безжизненную схему.

Связь с практикой общественной жизни и научного познания, с конкретным исследованием объективной диалектики различных сфер действительности — необходимое условие эффективного выполнения диалектикой своей функции быть «большой Логикой» научного познания. И здесь чрезвычайно важно исходить из установок XXV съезда КПСС, выраженных в положении Отчетного доклада ЦК КПСС: «...задачи, стоящие перед нашей общественной наукой, могут быть решены лишь при условии самой тесной ее связи с жизнью. Схоластическое теоретизирование может лишь тормозить наше движение вперед. Только связь с практикой может поднять эффективность науки, а это сегодня — одна из центральных проблем»¹.

На необходимость большего сосредоточения внимания философов, занимающихся проблемами диалектики, на изучении диалектики объективных процессов различных сфер действительности было указано и в редакционной статье газеты «Правда» «Высокий долг советских философов». «В минувший период, — отмечалось в ней, — философы больше занимались исследованием проблем диалектики как логики и теории познания, но меньше изучали диалектику различных сфер объективной действительности. В результате ослаблены изучение диалектики общественного развития и разработка методологических проблем общественных наук, в частности политической экономики, недостаточно осуществляется философский синтез новейших данных общественноведения»².

Требование большего сосредоточения внимания на изучении диалектики различных сфер объективной действительности отнюдь не следует понимать как призыв к «отвлечению» внимания от разработки общих теоретических проблем диалектики. Ведь в этой же редакционной статье, как уже отмеча-

¹ Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976, с. 73.

² «Правда», 1975, 19 сент.

лось, центральной задачей ставится «разработка теории диалектики», создание фундаментальных, обобщающих работ по марксистско-ленинской диалектике как философской науке. Речь идет о том, чтобы разрабатывать теорию диалектики в единстве ее как теории развития (диалектика объективных процессов), логики и теории познания.

В решении этой задачи важное значение имеет дальнейшее уточнение предмета материалистической диалектики как философской науки, установление ясности и однозначности в понимании проблемы единства (тождества и совпадения) диалектики, логики и теории познания. Как видно из изложенного выше краткого обзора различных интерпретаций этой проблемы, достаточная ясность в ее понимании еще не достигнута.

Предложенная вниманию читателей книга представляет собой попытку историко-философского анализа проблемы единства диалектики, логики и теории познания. В монографии исследуются предпосылки ее возникновения в истории философии, первые опыты и направления ее решения в домарксистских философских учениях (в особенности в философии Гегеля), дана критика ее идеалистических решений и освещаются теоретические предпосылки научной постановки этой проблемы в процессе становления марксистской философии. Как отмечал В. И. Ленин, самое важное в научном подходе «это — не забывать основной исторической связи, смотреть на каждый вопрос с точки зрения того, как известное явление в истории возникло, какие главные этапы в своем развитии это явление проходило, и с точки зрения этого его развития смотреть, чем данная вещь стала теперь»¹. Именно в таком «ракурсе» здесь и рассматривается проблема единства диалектики, логики и теории познания.

В основу книги положены две монографии автора «Теория познания, логика и диалектика И. Канта» (1974) и «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» (1984). Обе работы теоретически связаны между собой. Однако в объединенном контексте названия разделов, глав и параграфов отражают общую логику развития темы, вплоть до истории формирования марксистской философии. Этой логике подчинена компоновка материалов, их рубрикация и соподчинение. В целях обеспечения логической стройности изложения темы отдельные существенные разделы предыдущих книг опущены вовсе, в некоторые другие внесены дополнения и изменения. Введен заключительный обобщающий раздел, посвященный исследованию теоретических предпосылок постановки проблемы единства диалектики, логики и теории познания на почве материализма (Л. Фейербах, русские революционные демократы) и ее научного решения на базе создания диалектического и исторического материализма (формирование философии марксизма). В данной работе проблема единства диалектики, логики и теории познания освещается преимущественно в историко-философском плане как своеобразное введение в диалектическую логику.

Автор выражает искреннюю благодарность сотрудникам отдела диалектического материализма Института философии АН УССР, членам ученого совета этого института, а также рецензентам за ценные замечания при обсуждении рукописи монографии.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 39, с. 67.

1 Идея новой логики в буржуазной философии XVII – XVIII вв.

ГЛАВА 1 ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НАПРАВЛЕНИЙ

Современная научная теория познания — закономерный продукт развития философской мысли в эпоху становления науки как самостоятельной, отдифференцированной от философии формы общественного сознания. Начало этой эпохи относится к периоду утверждения в научном познании экспериментальных методов исследования и возникновения современного опытного естествознания, т. е. к XVI—XVII вв. Социально-экономическим фактором, обусловившим качественные изменения в формах и методах научного познания в это время, были важнейшие исторические сдвиги в общественном производстве — зарождение и развитие элементов современной промышленной формы производства. Потребности технического оснащения промышленного производства привели к необходимости систематического изучения объективных закономерностей природы, вызвали развитие опытного, экспериментального естествознания — механики, физики, химии и т. п.

Возрастание удельного веса промышленности (текстильное, красильное дело, кораблестроение, металлургия и т. д.) в общественном производстве рассматриваемого периода было связано с развитием в недрах феодализма новых производительных сил, практическое использование которых стало поприщем торгово-промышленной деятельности рождавшейся в то время буржуазии. Овладевая новыми производительными силами, буржуазия

объективно превращалась в посетительницу промышленного прогресса, в общественную силу, непосредственно заинтересованную в развитии науки и техники. Отсюда решительная борьба ее идеологов против господства схоластических форм и методов мышления, за всемерное развитие опытного, экспериментального изучения явлений природы. Естествознание XVI—XVII вв. рождалось в огне острых классовых битв молодой, восходящей буржуазии против идеологических, политических и экономических устоев старого, феодального общества; оно было важнейшей составной частью культуры эпохи Возрождения. Характеризуя эту особенность нового естествознания, Ф. Энгельс писал: «Современное естествознание,— единственное, о котором может идти речь как о науке, в противоположность гениальным догадкам греков и спорадическим, не имеющим между собой связи исследованиям арабов,— начинается с той грандиозной эпохи, когда бюргерство сломило мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанами и феодальным дворянством показалось мятежное крестьянство, а за ним революционные предшественники современного пролетариата, уже с красным знаменем в руках и с коммунизмом на устах,— с той эпохи, которая создала в Европе крупные монархии, сломала духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время, которая разбила границы старого orbis и впервые, собственно говоря, открыла Землю»¹.

Возникновение нового, опытного естествознания и его дальнейшее развитие в направлении формирования современной системы дифференцированных наук внесли существенные изменения в предмет теоретического мышления, и прежде всего в предмет философского знания. Наряду с общей исторической тенденцией к расширению философской проблематики по мере развития научного знания, все явственнее стала обнаруживаться противоположная тенденция — тенденция к сужению предмета философского знания. Внимание философов сосредоточивается на проблемах методологии научного знания и на общих проблемах гносеологии.

Существенно изменяется содержание и первой исторической тенденции — тенденции к расширению сферы философского знания. В борьбе против теологического, церковно-схоластического мировоззрения буржуазные философы XVII—XVIII вв. начинают пользоваться не столько логическими, сколько естественнонаучными аргументами. В системе их мировоззрения все большее место занимает научный элемент — философское обобщение открытий опытного естествознания. Но этот элемент был специфическим: он представлял собой универсализированные понятия и законы рождавшихся в то время наук, преимущественно механики. Открытые в XVII—XVIII вв. механические закономерности природы рассматривались как универсальные, предельно общие, философ-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 508.

ски значимые закономерности. Таковыми они были и для естествознания и для философии. Отсюда неизбежное смешение предмета естествознания и философии. Различные отрасли науки приобретали видимость различных отраслей философии. Все это способствовало развитию взглядов на философию как на универсальную «науку наук», призванную дать всеохватывающее, исчерпывающее объяснение всей «системы природы».

Противоположная тенденция — тенденция к сужению предмета философии — вела, в конечном счете, к выработке представления о философии как о теории познания, науке о путях и способах постижения истины. Такая тенденция явственно обнаружилась уже в XVII—XVIII вв. В этот период проблема единства и многообразия мира, стоявшая в центре внимания натурфилософов XV—XVI вв. (Н. Кузанский, Б. Телезио, Дж. Бруно и др.), постепенно отодвигается на задний план, а ее место занимает проблема единства мышления и бытия, исследование вопросов гносеологии. В связи с новыми общественными потребностями философы все более настойчиво стремятся проникнуть в тайны рождения научного знания, постичь закономерности процесса познания, выработать новое учение о путях постижения истины, новый метод познания. Об этом сосредоточении внимания философов на проблемах теории познания свидетельствуют сами названия их работ: «Новый Органон» (Ф. Бэкон), «Рассуждение о методе» (Р. Декарт), «Трактат об усовершенствовании интеллекта» (Б. Спиноза), «Опыт о человеческом разуме» (Д. Локк), «Новые опыты о человеческом разуме» (В. Лейбниц), «Исследование о человеческом уме» (Д. Юм), «Критика чистого разума» (И. Кант) и др.

Однако все это ни в коем случае не означало, что философы совсем перестали интересоваться другими проблемами философии, в частности проблемами онтологии. Скорее наоборот — повышение интереса к теории познания, к методологии науки стимулировало интерес к онтологии, порождало естественное стремление философов объяснить природу и весь окружающий мир при помощи новых, научных методов познания. Больше того, интерес к методологии научного познания часто вызывался стремлением сделать философское знание таким же достоверным, как и конкретно-научное (математическое, механическое и т. п.), — применить к решению философских проблем методы конкретно-научного выведения и обоснования. Отсюда тенденция к универсализации методов опытного естествознания и математики, попытки представить их как универсально действующие, всеобщие методы познания. Универсализация методов опытного естествознания и математики оказывала огромное влияние на все миропонимание философов и прежде всего на разрабатывавшиеся ими «системы природы». Так, создавая свою индуктивную логику, Ф. Бэкон стремился найти основания ее в самой «природе вещей» и, исходя из этого, разрабатывал свое учение о «простых природах» и «формах» вещей. Р. Декарт, формулируя принципы рационалистической deduction,

ставил перед собой задачу преобразовать при помощи этого метода все здание философии, дедуктивно вывести всю систему мира из аксиоматических основоположных начал. Над умами философов XVII—XVIII вв. еще довлела онтология.

Таким образом, выдвижение на передний план теоретической деятельности философов гносеологии, проблемы единства мышления и бытия следует рассматривать не как сведение всех вопросов философии к вопросам теории познания, а как изменение в связях, в субординации основной, исторически сложившейся к тому времени философской проблематики. При этом следует учитывать, что в самом ходе развития философской мысли в XVII—XVIII вв., в возникавших в то время философских системах сосредоточение внимания на вопросах теории познания выступает не как нерушимый, непреложный закон, а как более или менее устойчивая тенденция, постоянно наталкивающаяся на противодействие других факторов развития философской мысли. В частности, к ним относится борьба материализма против религиозно-теологического мировоззрения, которая на передний план ставила преимущественно онтологические проблемы — материального единства мира, его несотворимости и неуничтожимости, конечности и бесконечности и т. д. Если развитие науки обращало взор философов к проблемам методологии научного познания, к вопросам теории познания, то столкновение материалистического и религиозного мировоззрений, материалистическая критика религии требовали от них также разработки системы антирелигиозных, материалистических взглядов на сущее, на мир как таковой. Взаимопроникая и взаимоопосредуясь, эти две потребности прогрессивного развития философии XVII—XVIII вв. и обусловили, в конечном счете, общий круг проблем философского мышления рассматриваемого исторического периода.

Первоначально тенденция к сосредоточению внимания философов на вопросах теории познания выражала заинтересованность буржуазии как нового, восходящего класса в развитии научного познания, в вооружении науки плодотворной методологией. В дальнейшем она приобрела относительную самостоятельность и стала все больше определяться неуклонно возрастающим воздействием науки на духовную и материальную жизнь общества.

Исходным пунктом систематического исследования проблем теории познания в буржуазной философии XVII—XVIII вв. была идея нового метода, новой логики познания. В отличие от логических идей предшествующей эпохи (Луллий и др.) эта идея была непосредственно связана с задачами нового естествознания — ее принципом было требование разработки таких логических форм и способов мышления, которые способствовали бы «открытию наук», служили бы средством теоретического обобщения экспериментальных исследований явлений природы. Одним из условий возникновения этой идеи было осознание непригодности старой, схоластизированной логики Аристотеля для решения новых науч-

ных задач. Логика Аристотеля, в особенности в ее схоластической интерпретации, была логикой отвлеченного рассуждения, основанного на умозрительном подходе к явлениям действительности, а здесь требовалась логическая обработка аналитического изучения и экспериментального «испытания» природы.

Философом, в творчестве которого идея нового метода нашла свое первое «логическое бытие» — теоретически осознанную постановку вопроса, является Ф. Бэкон. Именно его К. Маркс назвал истинным родоначальником «всей современной экспериментирующей науки».

§ 1. «НОВЫЙ ОРГАНОН» Ф. БЭКОНА

Отражая интересы и запросы буржуазного развития Англии конца XVI — начала XVII вв., Бэкон выдвинул требование превращения научного познания в средство технического прогресса. Наука, указывал он, должна служить практике, вооружать человека и человечество новыми открытиями и изобретениями. «Подлинная же и надлежащая мета наук не может быть другой, чем наделение человеческой жизни новыми открытиями и благами»¹. В другом месте — истинные цели науки познать природу «ради пользы для жизни и практики»². Научное знание — орудие власти человека над природой, источник его могущества. «Пусть никто не надеется, — писал английский мыслитель, — что он сможет управлять природой или изменять ее, пока должным образом ее не поймет и не узнает»³. Отсюда одна из основоположных идей всего философского учения Бэкона — идея господства человека над природой путем познания и практического использования ее законов. Власть человека над природой достигается не молитвами, не умиловлением сверхъестественных сил, а познанием собственных сил природы; могущество человека совпадает с его знаниями. «Человек, слуга и истолкователь природы, столько совершает и понимает, сколько постиг в порядке природы делом или размышлением; и свыше этого он не знает и не может. Никакие силы не могут разорвать или раздробить цепь причин; и природа побеждается только подчинением ей»⁴. Исходя из этих материалистических установок, Ф. Бэкон пришел к выводу, что сила и могущество человека состоят в преобразовании вещей природы, а средством этого преобразования является техническое использование открытий науки. «Дело и цель человеческого могущества, — писал он, — в том, чтобы порождать и сообщать данному телу новую природу или новые природы. Дело и цель человеческого знания в том, чтобы

¹ Бэкон Ф. Новый Органон. М., 1938, Кн. перв., аф. LXXXI, с. 65.

² Там же, с. 14.

³ Бэкон Ф. Новый Органон. Л., 1935, Кн. вт., аф. VI, с. 203.

⁴ Там же, с. 100.

открывать форму данной природы...»¹. Наука должна давать открытия и изобретения, вооружать практику, иначе она будет схоластикой, — вот смысл бэконовского подхода к проблеме связи науки с практикой. Этот подход выражал собой новые общественные потребности, потребности промышленного развития рождавшегося в то время буржуазного общества.

Взгляды Ф. Бэкона на роль науки в общественной жизни, при всей их прогрессивности, не выходили за границы идей буржуазного техницизма. Не в преобразовании общественных отношений, а в техническом прогрессе общественного производства как средстве максимального увеличения общественного богатства усматривал Бэкон панацею от всех зол и пороков современного ему общества. Этим обусловлена и ограниченность бэконовского понимания практики. Среди буржуазных философов того времени Ф. Бэкон является, пожалуй, единственным, кто поставил, правда, в самой общей форме вопрос о связи научного познания с практикой. Однако, исходя из идей буржуазного техницизма, не понимая опосредованности производственной деятельности общественными отношениями, он сводил практику всецело к сфере отношений человека к природе.

Вообще для буржуазной философии XVII—XVIII вв. чрезвычайно характерно сведение всей объективной действительности к природе, а отношений человека к миру — к его отношениям к этой природе, к естественному миру вещей. С точки зрения этой философии общественные связи должны быть природными, чтобы быть разумными, т. е. соответствовать человеку. При этом в качестве «природных» отношений интерпретировались буржуазные отношения. Буржуазное сознание по своей сущности является фетишистским. Для него антиподом культа бога мог быть только культ «антибога» — Природы. Культ природы, недооценка, а то и просто игнорирование качественных особенностей *социального бытия* как человекообразующего фактора были своеобразным отражением овещствления общественных отношений в условиях капитализма. Буржуазная действительность порождала сознание, что единственно реальным миром является мир вещей, что он «естественный», природный, вечный и неизменный. Этим и объясняется, почему для буржуазного сознания единственная наука, достойная столь высокого имени, — «естествознание», т. е. наука о природе. Либо естествознание, либо богословие, либо и естествознание и богословие — вот сферы знания, которые признает и в границах которых движется буржуазное сознание, во всяком случае при своем возникновении. Эта форма классового сознания уже способна подняться к пониманию, что опорой человека в мире является не бог, но она не в состоянии усматривать эту опору в самом человеке, в его практической преобразующей деятельности и всегда ищет ее в силах, стоящих над человеком, — если не в бо-

¹ Бэкон Ф. Новый Органон. Кн. вт., аф. I, с. 197.

ге, то в природе. Соответственно, не преобразование, а познание и *использование* выступают главными средствами утверждения человека в мире. Поэтому *общественно-историческая* практика как *основа познания* осталась вне поля зрения буржуазных философов XVII—XVIII вв. Процесс познания рассматривался ими вне истории познания, без учета его общественно-практической обусловленности, исключительно как процесс индивидуальный, в котором субъектом познания выступает отдельный, абстрактно взятый индивид с извечными, неизменными, от природы данными познавательными способностями, а объектом — такая же вечная в своих неизменных законах, единая для всех исторических эпох, природа. Это суживало возможности научного решения гносеологических проблем, в том числе и основной проблемы философского творчества Бэкона — проблемы всеобщего метода познания.

Создавая «Новый Органон», Ф. Бэкон поставил перед собой задачу произвести «великое восстановление наук» — разрушить то, что считалось наукой, но не было таковой, расчистить пути и заложить прочные основы развития действительной науки, способной делать открытия и изобретения. Великой заслугой английского философа является его блестящая критика схоластики, отрыва науки от практики, бесплодия схоластических способов мышления, но еще большее его достижение — разработка в процессе этой критики «должных оснований» «восстановления наук» — методологических принципов развития опытного, экспериментального познания природы. Разоблачая бесплодие традиционных схоластических «наук», их неспособность быть орудием власти человека над природой, Ф. Бэкон доказывал, что единственный путь к «восстановлению наук» лежит через обращение к опытному исследованию природы. Но для такого исследования необходимы соответствующие логические формы и принципы мышления. Никакая наука не может успешно развиваться, если мышление, которым она пользуется, не имеет прочного, правильно построенного логического фундамента. Существующая логика этим фундаментом служить не может. «Как науки, которые теперь имеются, бесполезны для новых открытий, так и логика, которая теперь имеется, бесполезна для открытия наук... Она более вредна, чем полезна»¹. Главный недостаток «обычной», то есть традиционной аристотелевской, логики Бэкон усматривал в том, что в ней «почти вся работа сосредоточена в силлогизме», между тем силлогизм превращается в источник заблуждений, если его основа — понятия, которыми он оперирует, не соответствует истине. «Силлогизмы, — писал Бэкон, — состоят из предложений, предложения из слов, а слова суть знаки понятий. Поэтому если сами понятия, составляя основу всего, спутаны и необдуманно отвлечены от вещей, то нет ничего прочного в том, что построено на них»².

¹ Бэкон Ф. Новый Органон. Кн. перв., аф. XI—XII, с. 34—35.

² Там же, аф. XIV, с. 35.

Исходя из этих, в принципе правильных, соответствующих потребностям нового естествознания установок, Ф. Бэкон делал важнейший гносеологический вывод: для того чтобы исследование природы приобрело прочный логический фундамент, необходимо вскрыть пути образования истинных понятий, разработать метод выработки наукой этих понятий. Отсюда сосредоточение внимания автора «Нового Органона» на индукции как форме мышления, его попытка построить новую логику, положив в ее основу принцип «наведения». «Хотя мы,— указывал он,— оставляем за Силлогизмом и тому подобными знаменитыми и прославленными доказательствами их права в области обыденных искусств и мнений..., однако по отношению к природе вещей мы во всем пользуемся наведением как для меньших предложений, так и для больших. *Наведение* мы считаем той формой доказательства, которая считается с данными чувства и настигает природу и устремляется к практике, почти смешиваясь с нею»¹. Обоснование индукции как формы обобщения опытного исследования природы — определяющая черта бэконовского учения о методе. Но было бы ошибкой сводить это учение к теории индукции. Метод Бэкона, его «логика» содержат нечто большее, исторически более важное, чем просто разработка принципа индукции. В общем плане Бэкон предпринял попытку построить логику образования научных понятий. Отсюда его известное учение о «призраках», идея единства эмпирического и рационального познания, целый ряд методологических установок о том, в каком состоянии должна браться природа в процессе ее познания, и т. п. И хотя индукция была исходным принципом разработки Бэконом его учения о методе, ставя задачу создания новой универсальной логики научного познания, он настолько расширил проблематику этого учения, что она вышла далеко за пределы решения задач индуктивной логики.

Гносеологической основой метода Бэкона является материалистический принцип отражения. Познание — это *отражение* объективного мира в сознании людей, и задача состоит в том, чтобы сделать это отражение соответствующим действительности. Знание, указывает Бэкон, «есть изображение бытия»². «Мы строим в человеческом разуме образец мира таким, каков он оказывается, а не таким, как подсказет каждому его мышление»³. Эти исходные материалистические установки определили содержание учения Бэкона о принципах научного познания, все основные требования его метода.

Началом познания, тем, с чего начинается отражение объективной действительности в сознании человека, Бэкон считал чувственное созерцание. Только опираясь на чувственные восприятия и представления, человеческий разум может образовывать истин-

¹ Бэкон Ф. Новый Органон, с. 18.

² Бэкон Ф. Новый Органон. Кн. перв., аф. СХХ, с. 92.

³ Там же, аф. СХХIV, с. 96.

ные понятия о природе вещей. Всякое познание, «всякое истолкование природы,— писал английский мыслитель,— начинается от чувства и по прямой, постоянной, верной дороге ведет от восприятий чувств к восприятиям разума, каковыми являются истинные понятия и аксиомы ... Чем более обильны и точны были представления самого чувства, тем легче и удачнее будет достигнуто все остальное»¹. Однако Ф. Бэкон был далек от того, чтобы переоценивать роль и значение чувств в процессе познания. Весьма показательно в этом отношении следующие его заявления: «...непосредственному восприятию чувства самому по себе мы не придаем много значения, но приводим дело к тому, чтобы чувство судило только об опыте, а опыт о самом предмете»². И в другом месте: «Чувство само по себе слабо и заблуждается, и немного стоят орудия для расширения и обострения чувств. Всего вернее истолкование природы достигается посредством наблюдений и соответствующих, целесообразно поставленных опытов. Здесь чувство судит об опыте, опыт судит о природе и о самой вещи»³. Таким образом, сенсуализм Ф. Бэкона еще лишен той метафизической односторонности, которую он приобрел у Локка, Кондильяка и некоторых других философов XVII—XVIII вв. Хотя чувства, в понимании Бэкона,— первые осведомители человека о внешнем мире, их свидетельства — не окончательное мерило истинности. Непосредственным источником достоверных научных знаний является не чувственность как таковая, а целесообразно организованные опыты — наблюдения и эксперименты.

Теоретические интересы Ф. Бэкона были сосредоточены на эмпирическом, опытным познании. Отсюда его обращение к индукции как методологической основе этого познания, положившее начало развитию теоретико-познавательного эмпиризма в учениях английских философов XVII—XVIII вв. Тенденция к эмпиризму заметна и в теории познания самого Ф. Бэкона (абсолютизация роли и значения индукции). Но при всем этом Бэкон не был классическим представителем эмпиризма. Существеннейший момент его учения о методе — требование единства эмпирического исследования и теоретического обобщения данных этого исследования. «Наш путь и наш метод,— писал он,— состоит в следующем: мы извлекаем не практику из практики и опыты из опытов (как эмпирики), а причины и аксиомы из практики и опытов и из причин и аксиом — снова практику и опыты как верные истолкователи природы»⁴. С этим связана и критика Бэконом односторонностей эмпиризма и рационализма («догматизма»): «Те, кто занимались науками,— указывал он,— были или эмпириками или догматиками. Эмпирики, подобно муравью, только собирают и пользуются

¹ *Бэкон Ф.* Новый Органон. Кн. вт., аф. XXXVIII, с. 294.

² *Там же*, Кн. вт., с. 92.

³ *Там же*, Кн. перв., аф. L, с. 44.

⁴ *Там же*, аф. CXVII, с. 90.

собранным. Рационалисты, подобно пауку, из самих себя создают ткань. Пчела же избирает средний способ, она извлекает материал из цветов сада и поля, но располагает и изменяет его собственным умением. ...Итак, следует возложить добрую надежду на более тесный и нерушимый (чего до сих пор не было) союз этих способностей (т. е. опыта и рассудка)»¹. Эти методологические установки «Нового Органона» Бэкона — выдающееся достижение материалистической философской мысли XVII в., значительно опередившее возможности их теоретической реализации в системе науки логики.

Представление Бэкона о путях познания истины: опыты — теоретическое обобщение, «выведение» «понятий и аксиом» — экспериментальная проверка обобщений, новые опыты — в общем и целом соответствует действительному ходу научного познания. Однако разработанная Бэконом логическая система средств теоретического вывода «причин и аксиом» свелась, по существу, к различным приемам индукции. Суть этих приемов Бэкон сформулировал следующим образом: «Итак, необходимо разделение и разложение тел, конечно, не огнем, но посредством размышления и истинного наведения с помощью опытов, а также посредством сравнения с другими телами и сведения к простым природам и их формам, сходящимся и слагающимся в сложном»². Логической реализацией подобного подхода к познанию природы вещей является учение Бэкона о пяти ступенях отбора и теоретического анализа опытного материала (в частности, известные таблицы присутствия, отсутствия и степеней), которое оказало значительное влияние на развитие идей индуктивной логики в новое время³. Таким образом, конкретное содержание решения Бэконом проблемы единства эмпирического и теоретического пошло по линии обоснования и разработки логических форм и способов преимущественно эмпирического познания. Эту сторону метода Бэкона блестяще вскрыл К. Маркс в работе «Святое семейство». С точки зрения Бэкона, указывал он, наука «есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент суть главные условия рационального метода»⁴.

Как уже отмечалось, Бэкон первым в новое время приступил к систематическому исследованию процесса познания с целью выработать наиболее действенный и плодотворный метод научного мышления. И как всегда, первый опыт систематического исследования носил аналитический характер, характер расчленения и абстрагирования отдельных сторон и моментов единого, внутренние противоречивого целого. Именно на этой основе складывался одно-

¹ Бэкон Ф. Новый Органон. Кн. перв., аф. XCV, с. 78.

² Там же. Кн. вт., аф. VII, с. 108.

³ См.: Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

сторонний, метафизический подход как к объекту познания, так и к самому процессу познания. Абсолютизация Бэконом индукции, ускользание с его поля зрения дедуктивных форм мышления было не чем иным, как выражением этого, формировавшегося в научном познании XVII—XVIII вв. метафизического подхода к изучению действительности, метафизического способа мышления. Однако, как заметил К. Маркс, у Бэкона метафизические представления еще переплетаются с элементами наивно-диалектических воззрений. Это касается и его взглядов на природу (у него «материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку»¹), и его учения о методе.

Важнейшим диалектическим моментом методологических требований «Нового Органона» является мысль о том, что истинное познание природы достигается при изучении не покоящихся, а «движущихся» «оснований вещей». «Человеческий ум,— указывал он,— по природе своей устремляется к отвлеченному и текучее мыслит, как постоянное»². Но постоянное — это готовый результат, в котором породившая его причина скрыта. Между тем высшей целью научного познания является открытие «законов действия», оснований, «посредством которых происходят вещи». Это же возможно при рассмотрении не готовых результатов деятельности природы, а самих процессов этой деятельности. «Вообще,— писал Бэкон,— необходимо как бы подстерегать природу, ибо ночью она лучше поддается рассмотрению, чем днем»³. Многие заблуждения проистекают от того, что природа созерцается «только обрывками, с промежутками и после того, как тела стали окончательными и завершенными, а не во время ее работы»⁴. Эти методологические установки «Нового Органона» представляют собой уже зачатки требований диалектики как теории познания. Они прямая противоположность односторонне индуктивного подхода к изучению действительности, предпосылкой которого является рассмотрение не процессов, а вещей. «У Бэкона,— указывал К. Маркс,— как первого своего творца, материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития»⁵. Эти слова Маркса можно отнести как к характеристике общих материалистических воззрений Бэкона, так и к его учению о методе.

Во всем ходе рассуждений Бэкона о методе обращает на себя внимание следующее: универсальный метод познания рассматривается как логический фундамент мышления, т. е. как наука логики, а последняя в свою очередь выводится из исследования путей научного познания, т. е. ее принципы формулируются как принципы теории познания. Именно в рассмотрении логики как

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 143.

² Бэкон Ф. Новый Органон. Кн. перв., аф. LI, с. 44.

³ Там же. Кн. вт., аф. XLI, с. 307.

⁴ Там же, с. 306.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

теории научного познания Бэкон усматривал коренное отличие своего метода от старой, «обычной» логики. И действительно, современная Бэкону схоластическая логика, сводившая все дело логики к формулировке правил построения силлогизма, была оторвана от теории познания. Она не занималась логическими формами вывода знаний из опыта, поэтому ее и не интересовали общие пути познания истины. Другое дело логика Бэкона, логика, формулировавшая принципы *опытного познания*. Здесь первостепенное значение приобретали общие вопросы теории познания: о роли чувственного созерцания в процессе познания, о соотношении чувственного и рационального, эмпирического и теоретического и т. п. Поэтому Бэкон и стал на путь исследования вопросов теории познания. Он стремился создать логику, принципы которой были бы выведены из объективного процесса познания истины.

И поскольку он первым взялся за систематическое исследование процесса научного познания в целях создания *логики* этого процесса, то результат его исследования — *его теория научного познания* — *выступает как логика*.

В методе Бэкона логика и теория познания еще сливаются в нерасчлененном единстве. «Наша логика, — писал он, — учит и наставляет разум к тому, чтобы он не старался тонкими ухищрениями уловлять отвлеченности вещей (как это делает обычно логика), но действительно рассекал бы природу и открывал свойства и действия тел и их определенные в материи законы; так как, следовательно, эта наука исходит не только из природы ума, но и из природы вещей, то неудивительно, если она будет всюду усюпанна и освещена созерцаниями природы и опытами»¹. Таким образом, поскольку логика перестает заниматься только «отвлеченностями», а сосредоточивает внимание на *действительном* процессе познания, на открытии законов вещей, она учит не только мышлению, но и опытному познанию. В таком понимании логика мало чем отличается от теории познания.

Однако принципы своей логики Бэкон выводил не из истории познания, а из конкретных особенностей научного познания современной ему эпохи. И поскольку в научном познании XVI—XVII вв. господствующее положение занимало анализирование, «рассечение» природы, индукция, то и созданная Бэконом теория познания оформилась в принципах индуктивной логики. Эта логика была, по существу, одной из исторических разновидностей традиционной формальной логики. Она совпала у Бэкона с теорией познания лишь постольку, поскольку последняя разрабатывалась как теория *эмпирического, опытного* познания. Попытка же Бэкона вывести ее «не только из природы ума, но и из природы вещей» объективно вела к метафизическому возведению законов и принципов формальной логики в законы и принципы существования

¹ Бэкон Ф. Новый Органон, Кн. вт., аф. LII, с. 366.

вещей. Так, стремясь привести в соответствие принципы индукции с «природой вещей», Бэкон создал метафизическое учение о «простых природах» вещей и их вечных, неизменных, независимых друг от друга «формах» (законах).

В целом теория познания Бэкона, как теория опытного, эмпирического познания, положила начало систематическому исследованию предпосылок согласования мышления и бытия со стороны содержания. Она показывала, что мышление может давать истину, т. е. согласовываться с бытием, лишь постольку, поскольку его содержание имеет чувственное, опытное происхождение. Истинным знанием может быть только опытное знание, его источником являются, в конечном счете, чувства, чувственное созерцание. Однако сам Бэкон, как указывал Маркс, не дал еще развернутого обоснования опытного происхождения всех знаний. Эта задача была разрешена в процессе дальнейшего развития материалистической философии.

§ 2. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ. ЭМПИРИЗМ И РАЦИОНАЛИЗМ

Выдающуюся роль в обосновании принципов материалистического сенсуализма и в дальнейшей разработке теории эмпирического познания сыграли Д. Локк и французские материалисты XVIII века. Подвергнув всесторонней критике идеалистическую концепцию врожденного знания, они на довольно обширном фактическом материале показали, что источник всех человеческих понятий и представлений — чувственный опыт, что в человеческом уме нет и быть не может ничего такого, чего бы прежде не было в чувствах. Общие понятия и идеи — продукт абстрагирующей деятельности рассудка, состоящей в сравнении, сочетании и отвлечении чувственно данных общих признаков отдельных вещей. Учение об опытном происхождении всех человеческих знаний было важнейшим достижением материалистической философии XVII—XVIII вв. Это учение вооружало науку правильным в своей основе подходом к объяснению природы научного знания, требовало от ученых систематического опытного, экспериментального исследования явлений и процессов объективной действительности.

Материализм XVII—XVIII вв. вел решительное наступление на идеалистические представления о субстанциональности мышления, отстаивал прогрессивные идеи о природном происхождении сознания, о его зависимости от телесной организации и от внешнего мира. Локковская концепция опытного происхождения всего содержания человеческой психики (от рождения человеческая душа — *tabula rasa*) обосновывала важнейший вывод материали-

стической философии XVIII в. о зависимости нравственного мира человека, его представлений о добре и зле, справедливости и несправедливости и т. п. от обстоятельств его воспитания, т. е. в конечном итоге от исторических условий. Все это наносило ощутимый удар по господствовавшим теологическим взглядам на происхождение сознания, морали, способствовало утверждению научного подхода к проблемам психики в философии, психологии, педагогике. Но в теоретическом плане представления материалистов XVII—XVIII вв. о мышлении как о природной данности (способность мышления дана человеку от природы вместе с его телесной организацией) в неявном, скрытом виде содержали априоризм, ибо если мышление дано человеку от природы, то от природы дан и его категориальный аппарат, посредством которого реализуется способность к обобщению, абстракции. Локковское же представление о душе новорожденного как о *tabula rasa* было полуистинной — душа, не имеющая в себе никакого содержания, есть ничто, чистая возможность. Человек не рождается с психикой («душой»), а лишь с ее органом; последний также формируется как орган сознания и мышления в процессе первичной социализации, усвоения языка, форм человеческой деятельности и культуры. Это и есть «рождение» человеческой души, человеческого сознания и мышления. Декарт с его концепцией врожденных идей прав в том отношении, что если «душа» (психика) есть, то этим уже дано и некоторое содержание в ней. Но Декарт не знал, что это содержание — продукт социализации человека, что «от природы» человек еще в возможности человек и, следовательно, никакой человеческой души не имеет.

При всей своей прогрессивности развитое в XVII—XVIII вв. учение об опытном происхождении знания было метафизически односторонне. Оно более или менее удовлетворительно объясняло только происхождение содержания мышления. Материализм XVIII в., указывая Ф. Энгельс, «ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта...»¹. Трактую опыт как чувственное созерцание отдельного познающего индивида, Локк и французские материалисты XVIII в. не могли научно раскрыть происхождение *форм мышления*, в особенности логических категорий. Они обосновывали их чувственное происхождение путем метафизического сведения понятий к общим представлениям, форм мышления — к формам чувственного созерцания. «Всякая абстракция, — утверждал Д. Дидро, — не что иное, как пустой знак представления»². В другом месте: «...абстракция состоит лишь в том, чтобы отделять в мысли чувственные качества тел или друг от друга, или от самого того тела, которое служит им основой; заблуждение получается, либо если это отделение сделано плохо, либо если оно

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 581.

² Дидро Д. Сочинения, т. I. М.—Л., 1935, с. 433.

сделано некстати»¹. То же самое у Гельвеция: «...в нашей способности замечать сходства и различия, соответствия и несоответствия различных предметов и заключаются все операции нашего ума. Но эта способность есть не что иное, как физическая чувствительность: все, значит, сводится к ощущению». И как вывод — «...суждение...есть в сущности лишь ощущение,.. я могу одинаково сказать: я сужу или я ощущаю»². К подобным выводам приходил и Гольбах в своей «Системе природы».

Стирание качественных граней между формами мышления и формами чувственного созерцания приводило в конечном итоге к отрицанию объективности всеобщего и необходимого в формах мышления. Это явно выразилось уже у систематизатора бэконовского материализма Т. Гоббса, утверждавшего, что общее понятие («универсалия») не обозначает «ни существующей в природе вещи, ни всплывающего в уме представления или образа, а является лишь именем имени»³. Отрицание объективности всеобщего — характерная черта и теории познания Д. Локка. «Всеобщность,— писал он,— не принадлежит самим вещам, которые по своему бытию все единичны»⁴.

Номиналистические тенденции сенсуализма Локка оказали значительное влияние на французских материалистов, в особенности на Кондильяка и Гельвеция.

Логическим следствием номинализма было распространение в философии XVII—XVIII вв. агностических утверждений о непознаваемости объективно всеобщего — внутренней сущности, субстанции вещей. Односторонний эмпиризм неизбежно должен был перерастать в агностицизм. Даже у материалистов XVII—XVIII вв. можно встретить заявления, что сущности вещей непостижима, что опыт знакомит нас только с единичным, а всеобщее, субстанциональное находится по ту сторону знания. «Сущность,— утверждал, например, Локк,— относится в действительности не столько к бытию отдельных вещей, сколько к их общим наименованиям... Наши способности в познании и различении субстанций не могут привести нас дальше собраний тех чувственных идей, которые мы в них замечаем. А с какой бы тщательностью и точностью ни было образовано последнее, оно всегда бывает не дальше от истинного внутреннего строения, определяющего качества вещей, чем идея... крестьянина от внутреннего механизма...часов, которых он видит только внешние очертания и движения»⁵.

Отрицая объективность всеобщего в формах мышления, сенсуалисты XVII—XVIII вв. столкнулись с вопросом об источнике всеобщего и необходимого в знаниях о вещах. Если всеобщее в опыте непосредственно не дано, то откуда оно берется в мышле-

¹ Дидро Д. Сочинения, т. 1, с. 237.

² Гельвеций. Об уме. М., 1938, с. 4—5.

³ Гоббс Т. Избранные сочинения. М., 1926, с. 17.

⁴ Локк Д. Опыт о человеческом разуме. М., 1898, с. 408.

⁵ Там же, с. 439.

нии? Этот вопрос приобрел особую остроту после того, как Д. Юм показал невозможность вывести понятие причинности и необходимости непосредственно из чувственного созерцания последовательной смены явлений. Исходя из обычной для XVIII в. метафизической трактовки опыта как чувственного созерцания, Юм выдвинул положение, что опыт знакомит нас только с последовательностью смены отдельных явлений, но отнюдь не с их всеобщей и необходимой связью. Из опыта мы знаем только, что одно следует за другим, но не одно *вследствие* другого. В общем, Юм здесь был прав. Действительно, всеобщее и необходимое, выражающее существенные связи в явлениях, не лежит на их поверхности и не выступает в знаниях как продукт чувственного опыта. Оно постигается с помощью логических форм мышления. Юм же, сводя мышление к движению представлений, а опыт — к чувственному созерцанию, не мог прийти ни к какому иному выводу, кроме того, что причинность и необходимость, поскольку они не даны непосредственно в чувственном опыте, являются фактами сознания, выражают привычку к той или иной повторяющейся смене явлений. Но откуда же берется всеобщность и необходимость в формах мышления, в логических связях понятий? На этот вопрос Юм ответа не дал.

В общем и целом все сенсуалисты XVII—XVIII вв. склонялись к мнению, что всеобщее в формах мышления, в понятиях и категориях является результатом привходящей деятельности мышления и словесных обозначений однородных представлений. Всеобщее создается, конструируется самим мышлением. Отсюда неизбежное противопоставление мышления бытию, отрыв форм мышления от форм бытия.

Таким образом, общей тенденцией исследования предпосылок согласования мышления и бытия со стороны содержания был в конечном счете отрыв мышления от бытия. Форма мышления противопоставлялась бытию как нечто чисто субъективное, не имеющее аналога в действительности. Поэтому теория познания даже наиболее выдающихся представителей материалистической философии XVII—XVIII вв. не могла стать основой построения адекватного действительности всеобщего метода познания. Тем более не могла быть такой основой теория познания идеализма XVII—XVIII вв.

Теоретико-познавательный идеализм в рассматриваемый период находил свое выражение как в эмпиризме (Беркли, Юм), так и в его антиподе — рационализме (Декарт, Лейбниц и др.). Первая попытка выработать всеобщий метод познания на теоретической почве рационализма принадлежит Р. Декарту.

Как и Бэкон, Декарт выступил с решительной критикой схоластической философии и ее методологии. В этой философии, указывал он, нет ничего достоверного, очевидного, ничего такого, в чем нельзя было бы усомниться. Она похожа на грудку сведений, разобраться в которых, отделить ложь от истины труднее, чем в куче песка отыскать крупницу золота. Причиной такого неудовле-

творительного состояния философских знаний Декарт, как и Бэкон, считал отсутствие правильного, соответствующего природе познания, метода. Обычная логика, указывал он, не может служить таким методом. Она только помогает разъяснять то, что уже известно, причем в ней правильные предписания так переплетены с вредными и ненужными, что отделить одно от другого настолько же трудно, как разглядеть в глыбе мрамора изящную статую Дианы или Минервы. Критика Декартом схоластической логики — результат осознания бесплодия этой логики, ее никчемности по сравнению с методами, складывавшимися в процессе развития научно-го знания.

Насколько шаткими и сомнительными были положения схоластической философии, настолько ясными, очевидными и достоверными казались положения математики, механики и других отраслей научного знания. Вот почему вполне естественным было стремление развить положения философии с помощью новой, научной методологии, применить к философскому знанию те же способы выведения и обоснования, какие применялись в конкретно-научном познании. Это стремление было свойственно почти всем прогрессивным мыслителям XVII—XVIII вв., однако как принцип оно впервые оформилось в философии Бэкона и Декарта. В отличие от Бэкона, Декарт сосредоточил свое внимание на методологии математики, в частности геометрии. Его интерес вызвала математическая дедукция. Огромное преимущество геометрии Декарт усматривал в том, что в ней из немногих самоочевидных аксиом выведена вся система знания. Каждое из ее положений казалось не подлежащим сомнению, поскольку оно прочно обосновывалось всем предыдущим и служило основанием выведения последующего. Тот, кто допустил основания (аксиомы) евклидовой геометрии, должен признать вместе с ними и всю ее систему. Этот принцип дедуктивирования (выведения) из немногих самоочевидных положений всей системы знания Декарт и принял за всеобщий, универсальный метод познания, с помощью которого следует преобразовать все здание философии. Философия, указывал он, «должна быть выведена из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть ею, начинал с исследования этих первых причин, именуемых первоначалами. Для этих начал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что хотя начала и могли быть познаны помимо познания прочих вещей, однако, обратно, эти последние не могли бы быть познаны без познания начал»¹. Таким образом, предложенный Декартом метод построения системы философского знания сводится в основном к следующему: 1) вся система философских знаний выводится из немногих само-

¹ Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950, с. 412.

очевидных аксиоматических положений или первоначал. Эти первоначала должны быть самыми простыми, чтобы их познание не требовало предварительного познания ничего другого; 2) из первоначал дедуктивным путем, двигаясь от простого к сложному, выводится вся система знаний о мире; 3) каждое из выводимых положений должно проверяться критерием ясности и очевидности.

Общие принципы своего метода Декарт сформулировал в известных четырех правилах: 1) «Не принимать за истинное что бы то ни было, прежде чем не признал это несомненно истинным, т. е. старательно избегать поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению». 2) «Делить каждую из рассматриваемых мною трудностей на столько частей, на сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить». 3) «Руководить ходом своих мыслей, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном порядке вещей не предшествуют друг другу». 4) «Делать всюду настолько полные перечни и такие общие обзоры, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено»¹.

Из этих четырех правил наибольший интерес представляют первое и третье. Первое правило формулирует декартовское понимание критерия истинности, третье — выдвинутый Декартом принцип дедукции. Мерилом истинности суждений разума, по мнению Декарта, является их *ясность и отчетливость*. Истинно то, что ясно и отчетливо мыслится как истинное, в чем нельзя усомниться. В этом сущность рационализма Декарта. Если сенсуалисты усматривали истинность мышления в соответствии мыслимого чувственно данному, то Декарт выдвигает нечто прямо противоположное — истинность мышления проверяется не чувственным опытом, а самим мышлением, прямым усмотрением разума. Последовательно проведенный рационализм столь же неизбежно ведет к отрыву мышления от бытия, как и последовательно проведенный эмпиризм. Но рационалистический отрыв мышления от бытия выражается прежде всего в отрыве содержания мышления от содержания чувственного опыта. Идеал познания рационализма — познание посредством уже готовых, наличных в мышлении понятий. Он заранее предполагает, что содержание мышления (его понятийный состав) дано в самом мышлении и все дело заключается в правильном логическом построении этого содержания, в логическом постижении действительности посредством наличного понятийного состава мышления. В связи с этим исходными посылами рационализма в теории познания являются: 1) предположение наличия в разуме знаний, не опосредованных процессом по-

¹ Декарт Р. Рассуждение о методе. Л., 1953, с. 22—23.

знания (различные вариации учения о «врожденных идеях»); 2) перенесение критерия истинности в мышление — интеллектуальная интуиция; 3) сведение познания к логическому выведению знания (различные виды логической дедукции).

Чтобы обосновать возможность дедуктивного выведения системы знания из мышления, Декарт вынужден был прежде всего предположить, что в мышлении имеется необходимое адекватное знание («врожденные идеи»), которое и делает возможным логическое выведение новых знаний из самого разума.

Учение о «врожденных идеях» было метафизической абсолютизацией того несомненного факта, что логические формы человеческого мышления во всей своей содержательности отнюдь не являются приобретением отдельного индивида в процессе его индивидуального опыта. Они общественно даны человеку и формируются у него в процессе овладения формами человеческой деятельности, языком и культурой. Но поскольку все мыслители XVII—XVIII вв., в том числе и Декарт, рассматривали процесс познания внеисторически, исключительно как процесс индивидуальный, то происхождение категориального состава человеческого мышления было для них необъяснимо. Отсюда возможность вывода о его врожденности и о врожденности вместе с ним и присущего ему содержания — определенных всеобщих знаний. Этот вывод — необходимая предпосылка Декартова учения о методе.

С антиисторическим подходом к процессу познания связано и учение Декарта о ясном и отчетливом представлении разума — интуиции как средстве непосредственного постижения истинности аксиоматических начал знания. Самоочевидная истинность некоторых суждений мышления, в частности определенных аксиом логики и математики, — это результат длительного исторического развития человеческих знаний, совершенствования логической структуры человеческого мышления. Способность к интуитивному усмотрению истинности некоторых элементов научного знания является продуктом закрепленного в логических формах мышления исторического опыта человечества. Однако достоверность интуиции (в том ее понимании, которое выдвинули рационалисты XVII—XVIII вв.) весьма относительна. То, что на определенном этапе развития научных знаний кажется несомненным, «ясным и самоочевидным», на другом, более высоком этапе оказывается весьма сомнительным, подвергается уточнению, конкретизации и т. п. Яркий пример тому — аксиомы евклидовой геометрии. Поэтому критерий ясности и самоочевидности не может служить надежным мерилom истинности знания. Провозглашение его таковым неизбежно ведет к идеалистическим срывам в теории познания.

В качестве способа отыскания самоочевидных аксиоматических начал, а также исходного пункта дедуктивного движения мысли Декарт предложил сомнение. Нужно и можно подвергнуть сомнению все; при этом несомненно только то, что я сомневаюсь;

мое сомнение удостоверяет факт моего мышления, и, дальше, знаменитое «*cogito, ergo sum*».

Сомнение Декарта, когда оно было направлено против схоластики, выражало прогрессивную сторону рационализма великого французского мыслителя, но как исходный пункт дедукции оно неизбежно вело к идеализму, к выведению бытия из мышления. На таком выведении и построена вся «метафизика» Декарта.

Исторической заслугой Декарта является постановка вопроса о методе как о способе систематизации научного знания. Он первым в новое время попытался осмыслить принципы построения научных теорий, что нашло выражение в разработке логических основ дедукции как восхождения от простого к сложному, от абстрактного к конкретному.

Значение рационалистической дедукции Декарта состоит также в том, что она положила начало исследованию предпосылок согласования мышления и бытия со стороны *логической формы*. Из нее непосредственно вытекал вопрос, как и почему логическое движение мысли от простого к сложному, от абстрактного к конкретному в сфере самого мышления, без вмешательства чувственного опыта, способно давать новое знание, и притом знание, адекватное бытию? Как само мышление, оперируя понятиями в соответствии с законами логики, способно давать и даст истину? Чтобы ответить на эти вопросы, Декарт вынужден был прибегнуть к «теологическим костылям», выводить единство и согласование мышления с бытием непосредственно из бога как творца и «мыслящей» и «протяженной» субстанции. Естественно, что дальнейший прогресс философской мысли в решении поставленных Декартом проблем требовал преодоления этих теологических построений. Первым, кто попытался это сделать, сохраняя рационалистические принципы Декарта, был Б. Спиноза. Стремясь устранить дуализм Декарта, он выдвинул плодотворный принцип объяснения единства мышления и бытия единством материальной субстанции. Мышление и противостоящее ему протяжение (бытие) являются атрибутами единой субстанции, то есть выражают одну и ту же сущность, а потому и согласуются между собой. Логическое движение мышления и объективный ход вещей в природе тождественны.

Из разработанного Спинозой учения о мышлении как атрибуте единой субстанции непосредственно вытекал вывод о тождестве законов мышления с законами бытия. Но этот вывод был чем-то только «просвечивающимся». Для Спинозы, как и для Декарта, логический строй мышления, его категориальный состав, обеспечивающий адекватное познание действительности посредством наличных в нем понятий, казался извечным, не опосредованным познанием. Идеалом познания Спиноза, подобно Декарту, считал прямое интуитивное усмотрение разума — логическую ясность и самоочевидность. Однако если для Декарта категориальный состав мышления от рождения наличен в душе, то для Спинозы он

выражает извечную сущность мышления как атрибута природы, душа же — только модус этого атрибута.

Идея, что мышление отдельного человеческого индивида — это «модус» сверхиндивидуального, атрибутивного мышления, содержит важнейший момент истины, поскольку индивидуальное мышление действительно не является порождением своего природного органа, а формируется через практическое освоение общественно данного (в системе языка) мышления, будучи его своеобразной модификацией. Органом мышления несомненно является мозг, но в своих логических формах, в категориальных структурах мышление порождается не мозгом. Оно — сверхиндивидуально. Эту истину и осознал Спиноза, утверждая, что мышление — атрибут не телесной организации индивида, а того, что порождает и саму эту организацию — природы в целом как субстанции сущего. Спиноза близко подошел к существу дела, но буржуазное мирозерцание с его культом природы (природа — это и есть бог) помешало ему вскрыть *общественную* природу мышления, понять, что мышление — это необходимый атрибут не природы как таковой, а общественно-исторической практики.

В тезисах о Фейербахе Маркс писал: «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»¹.

Поскольку философия Спинозы исходила из ложного представления, что человеческое мышление не возникает и не образуется в процессе исторического развития человечества, а является только индивидуализацией, модусом извечного атрибутивного мышления природы, то и дуализм мышления и бытия, порожденный рационализмом, оставался по существу непреодоленным. Следующую попытку преодолеть дуализм мышления и бытия, но уже с позиций идеализма, предпринял третий выдающийся представитель рационализма XVII—XVIII вв. Готфрид Вильгельм Лейбниц. Под влиянием критики рационализма со стороны сенсуалистов XVII в., в особенности Д. Локка, а также бурного развития опытного естествознания Лейбниц вынужден был искать способы соединения рационализма с признанием опытного происхождения истин естествознания. С этой целью он вносит в принцип сенсуализма — «нет ничего в интеллекте, чего бы не было прежде в чувстве» — рационалистическую поправку: «в интеллекте нет ничего, чего бы не было в чувстве, кроме самого интеллекта». Таким образом, человеческое знание имеет два принципиально разных источника: 1) чувства или, шире, опыт и 2) сам интеллект, разум. В соответствии с этим истинное знание делится Лейбницем на

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1—2.

два рода: истинное знание, или истина опыта, «факта», и истинное знание, или истина разума.

В трактовке истин разума Лейбниц исходил, по существу, из декартовского принципа признания наличия в человеческом разуме истинных знаний еще до познания. Но если Декарт представлял эти знания как «врожденные идеи», то Лейбниц связывал их с «неосознанными представлениями разума». Истины разума, по мнению Лейбница, выводятся непосредственно логическим путем из наличного в разуме неосознанного знания, «неосознанных представлений разума». В соответствии с общей концепцией идеалистической монадологии Лейбница в монадах человеческой души содержатся все возможные знания о мире. Каждая монада мира, в том числе и монада человеческой души, — замкнутая внутри себя субстанция, непрерывная деятельность которой состоит в непрестанной смене представлений, выражающих смутно или отчетливо (в зависимости от «ранга» монады) все многообразие мира. Действительная реальность находится лишь в монадах и их представлениях. Материя — только смесь смутных представлений. С этой точки зрения человеческое познание есть, по существу, превращение неосознанного в осознанное, ибо душа как самосущая, замкнутая субстанция не имеет «окон», не взаимодействует ни с чем, а только разворачивает из себя изначально наличное в ней богатство представлений. Несомненной заслугой Лейбница, безусловно, является постановка вопроса о самодвижении субстанции, о единстве конечного и бесконечного (в конечной монаде весь бесконечный мир), но все это развито на идеалистической основе, разбавлено изрядной дозой мистики и телеологии. В гносеологическом плане идеалистическая монадология Лейбница была своеобразной попыткой обосновать исходные принципы рационализма, в частности выведение бытия из мышления.

В качестве критерия различения истин разума от истин опыта, основанных на чувственных представлениях, Лейбниц выдвинул принцип всеобщности и необходимости и логической непротиворечивости. Истины, выводимые из самого разума, по его мнению, обладают всеобщностью и необходимостью, и для их установления достаточно закона противоречия аристотелевской логики. Противоположное тому, что утверждает всеобщая и необходимая истина, например «А есть А» — «А не есть А», логически невозможно, оно — логическое противоречие. Принцип противоречия Лейбниц считал необходимым и достаточным критерием установления истинности суждений разума.

Допуская наличие в человеческом разуме необходимого непосредственного знания, Лейбниц рассматривал процесс логического познания как процесс исключительно аналитический. В каждом суждении предикат только раскрывает то, что уже содержится в субъекте. В связи с этим принцип противоречия (логический принцип непротиворечивости) принимает у Лейбница значение принципа аналитического познания. Однако этот принцип Лейбниц считал

достаточным только для выведения истин разума, обладающих признаком всеобщности и необходимости. Для истин опыта, или «факта», выводимых индуктивным путем из исследования единичного и случайного, закон противоречия недостаточен. Здесь нужно искать оснований не в разуме (логическая непротиворечивость), а в фактах, в причинных связях. Придя к этому выводу, Лейбниц формулирует в качестве дополнительного логического принципа закон достаточного основания.

Средством нахождения «истин факта» Лейбниц считал индукцию, а самими истинами подобного рода — законы естествознания. Истины естествознания, утверждал он, нельзя вывести путем умозаключения на основе закона противоречия. Они логически не необходимы, т. е. не вытекают из логического определения предмета. Так, например, закон инерции не может быть выведен из определения понятия протяженного тела. Для этого нужна индукция и закон достаточного основания (поиски причин, оснований). В противоположность истинам разума, обладающим логической необходимостью, «истины факта» Лейбниц называл «случайными» истинами.

Как и все выдающиеся мыслители XVII—XVIII вв., Лейбниц считал традиционную аристотелевскую логику весьма узким и ограниченным средством познания. Эта логика, по его мнению, является главным образом инструментом доказывания, а не методом открытия. Для того чтобы существенно расширить сферу знания, необходимо создать новую логику, логику, обеспечивающую научные открытия. Поддерживая эту идею, Лейбниц пошел в ее разработке иными путями, чем Бэкон и Декарт. Новая логика представлялась ему как универсальное «наукознание» — наука о законах научного мышления, применение которых непосредственно давало бы новое знание. Путем к такой логике Лейбниц считал применение в построении рассуждений математики, размышление как исчисление истинного. Выражаясь современной терминологией, наука нахождения истины должна свестись к законам комбинирования предложений универсального символического языка, где новое знание явится результатом правильного применения принципов логического исчисления к символизированному языку существующих наук. Таким образом, разрабатывая идею новой логики, Лейбниц стал на путь поисков принципов построения математической логики. Но, как известно, эта логика является определенным этапом развития формальной логики, которая по своему содержанию не может быть философским методом познания. Выдвигая идею создания математической логики, Лейбниц явно переоценивал возможности этой науки.

Гносеология и логическое учение Лейбница поставили ряд новых философских проблем. К ним относится прежде всего проблема единства логической всеобщности и необходимости и всеобщности и необходимости, данных в истинах естествознания, за которыми признано опытное происхождение. С точки зрения Лейб-

ница, всеобщность и необходимость — определяющий признак истин логического и математического знания (« $A=A$ », «прямая — кратчайшая» и т. д.), что же касается истин естествознания, то они, по его мнению, являются «случайными» истинами, т. е. логическая всеобщность в них не дана. Но вместе с тем было очевидно, что основоположные истины естествознания (законы науки) также обладают признаком всеобщности и необходимости. Например, суждение «всякое действие равно противодействию» есть суждение всеобщее, а связь, выраженная в нем, мыслится как необходимая. Где же источник всеобщности и необходимости этих истин, за которыми признано их индуктивно-опытное происхождение?

Лейбниц пытался ответить на этот вопрос посредством своей известной концепции «возможных миров». Истины разума истинны для всех «возможных миров». Истины же опытного происхождения истинны для некоторых из «возможных миров», и установление их истинности является, по существу, нахождением этих миров. Но здесь проблема оборачивалась другой стороной: как некоторый предикат вообще может быть присущ некоторому субъекту, если возможных миров бесконечное множество? Универсальное разнообразие разрывает универсальную всеобщность.

Второй важнейшей проблемой, возникавшей на почве философии Лейбница, была проблема места и роли синтеза в познании. Рассматривая логический процесс познания как всецело аналитический, Лейбниц тем самым объективно ставил вопрос о месте синтеза в деятельности мышления. Если принципы логики обеспечивают только аналитическое познание, то какими принципами обеспечивается синтетическое познание?

Лейбниц предпринял одну из первых попыток решения проблемы единства мышления и бытия на основе объединения принципов рационализма с принципами эмпиризма. Но это объединение дано у него как механическое сочетание разнородного. Истинные знания, т. е. знания, согласующиеся с бытием, имеют два совершенно различных, не связанных между собой источника — разум и опыт. Опытные истины согласуются с бытием, поскольку они индуктивным путем выведены из самого чувственно данного бытия. Истины разума истинны потому, что они непротиворечивы, всеобщи и необходимы, потому, что противоположное им мыслится как ложное. Но в силу каких оснований знание, выводимое логически из самого разума, согласуется с бытием? Почему логический ход идей соответствует ходу вещей? Чтобы ответить на эти неизбежно вытекающие из рационализма вопросы, Лейбниц, как и Декарт, вынужден был обращаться к теологии. Творя наш мир, бог создавал его как один из возможных миров. Но как всемудрый и всеблагий, он, естественно, избрал самый лучший из всех возможных, а именно тот, в котором все гармонично. В нем связь идей такая же, как связь вещей, ибо бог предустановил идентичную смену представлений во всех монадах: как в монадах души, так и в монадах тела. Поэтому ход идей не может не соответствовать ходу вещей,

это — предустановленная гармония, обеспечивающая тождество мыслимого и действительного.

В результате дальнейшего развития философской мысли в разработке данной проблемы было установлено отсутствие «предустановленной гармонии» между мыслимым и действительным и намечены иные пути ее решения.

Первым, кто занялся специальным исследованием различия логического и реального и показал отсутствие здесь «предустановленной гармонии» был И. Кант. Формирование гносеологических воззрений Канта в ранний период его творчества проходило под сильным влиянием опытного естествознания, господствовавших в нем идей механического материализма и теоретико-познавательных принципов эмпиризма. Но вместе с тем над мышлением Канта довели и догмы рационализма Лейбница — Вольфа, усвоенные им из университетских курсов философии и логики. На всем творчестве Канта «докритического» периода глубоко отразилась борьба двух противоречивых тенденций в его взглядах — рационалистической и эмпирической. Господство метафизического способа мышления, склонность к компромиссу в борьбе двух противоположных партий в философии (материализма и идеализма) — все это обусловило то, что Кант был неспособен ни последовательно развивать принципы материалистического сенсуализма, преодолевая идеалистическую односторонность рационализма, ни принять рационализм и отказаться от основоположных принципов эмпиризма. В конечном итоге он стал искать пути и способы объединения одного с другим, не «снятия», выражаясь гегелевским языком, а именно объединения, сочетания разнородного, что намечилось уже в философии Лейбница. Эта особенность взглядов Канта выражала классовые основы его мировоззрения как идеолога политически незрелой, склонной к компромиссу с феодализмом немецкой буржуазии XVIII в.

Основной тенденцией кантовского решения проблемы рационального и эмпирического является попытка провести четкое разграничение между сферами чисто умозрительного, логического познания и познания опытного, эмпирического. Логическое познание уже с самого начала, в силу традиции, представлялось Канту как познание «из чистого разума», т. е. внеопытное, априорное. Вопрос заключался только в том, каковы границы этого познания, где сфера его приложения? Мысль о границах человеческого познания первоначально возникла у Канта именно как мысль о границах логического познания.

Первой работой, которая непосредственно подвела Канта к выводу об ограниченности сферы логического познания, была его диссертация «Новое освещение первых принципов метафизического познания», защищенная в 1755 г. Поводом к написанию этой работы послужила полемика между вольфианцами и профессором теологии и философии Лейпцигского университета Крузием. Вольфианцы, исходя из систематизированного Вольфом рационализма

Лейбница, считали, что закон достаточного основания имеет всеобщий характер и распространяется как на сферу познания, так и на сферу бытия. Все происходящее имеет достаточные основания. Предпосылкой универсализации закона достаточного основания было полное отождествление оснований познания с основаниями бытия, логической связи мыслей — с реальной причинной связью вещей. Каков ход мыслей, таков и ход вещей, между тем и другим «предустановленная гармония». Но отождествление оснований познания с основаниями бытия имело и другую сторону — подведение под закон причинности всей психической деятельности, прогрессивное значение которого состояло в неосознанном подрыве теологической интерпретации свободы воли. Против этой тенденции учения Лейбница — Вольфа и выступил Крузий. Пытаясь обосновать теологическую интерпретацию свободы воли, он выдвинул мысль, что закон достаточного основания не распространяется на деятельность человеческой души, поскольку основания, определяющие эту деятельность, имеют не «реальный», а «идеальный» характер. Предложенное Крузием различие «идеального» и «реального» оснований было подхвачено Кантом и стало предметом специального исследования в его диссертации.

Уже в этой ранней работе Канта отразилось характерное для него стремление занять примирительную, компромиссную позицию, найти точку объединения прямо противоположных взглядов. Не отрицая всеобщности закона достаточного основания, он пытается отыскать такие способы его действия, которые бы согласовывались с признанием свободы воли. С этой целью он проводит различие между «физико-механическими», т. е. объективно-реальными, причинами и психологическими побуждениями, определяемыми представлениями. Поскольку человеческие действия побуждаются идеальными мотивами, то разум свободен в выборе этих мотивов и человеческая воля свободна. Все в мире имеет определенные основания, и определяющим основанием поступков человека является разум. Новой была здесь и постановка вопроса о различии оснований действия воли и оснований действия вещей, имевшая весьма важные последствия. Применяя ее к процессу познания, Кант вскрывает существенное различие между основаниями познания и основаниями бытия.

Основание познания, по Канту, это то, из чего познается бытие вещи, основание же бытия — то, чем определено бытие вещи в самой действительности. Разъясняя это различие, Кант ссылаясь на пример установления Ремером скорости света по запаздыванию оптических явлений, по-разному протекающих в системе спутников Юпитера, в зависимости от того, находится ли Юпитер дальше или ближе от Земли. В открытии Ремера основанием познания (установление скорости света) послужили оптические явления, наблюдаемые в системе спутников Юпитера, позволившие заметить наличие у света скорости и вычислить ее, реальным же основанием, или основанием бытия, скорости света выступают не эти наблю-

даемые оптические явления, а определенные свойства эфира. Основания бытия — *предшествующие* основания, от них зависит, почему вещь существует так, а не иначе. Основания познания — основания *последующие*, от них зависит возможность *познания*, почему вещь существует так, а не иначе. Этим устанавливалось различие между связью мыслей и связью вещей, между логическим ходом познания и реальным ходом объективных процессов, а в более широком плане устанавливалось различие между мышлением и бытием.

Исходя из своего открытия, Кант подверг критике развитое Декартом и поддержанное Лейбницом так называемое онтологическое доказательство бытия бога. В этом доказательстве, указывал он, смешано реальное и идеальное основания — из понятия бога выводится его бытие. Между тем основание бытия есть нечто иное, чем понятие. Но опять-таки, вскрывая порочность «онтологического» доказательства, Кант пытается замазать пробитую им брешь иными «аргументами», доказать бытие бога, исходя из различения мыслимого и реального. Однако это доказательство оказывается чисто рационалистическим. Согласно постановке вопроса Кантом, бытие бога доказывается тем, что отрицание этого бытия немыслимо, т. е. включает в себе логическое противоречие.

В предложенном Кантом различении оснований познания от оснований бытия еще не было агностического противопоставления логически мыслимого объективно реальному. Логическое познание представлялось в то время Канту как познание и из логических оснований, и из оснований реальных. Иначе говоря, Кант считал тогда логически постижимым и данное в мышлении (идеальное основание), и данное в действительности (реальное основание). Но дальнейшее исследование этого вопроса с позиций непреодоленного рационализма неизбежно вело к агностицизму.

Агностическая тенденция уже отчетливо выступает в следующей логической работе Канта «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма», написанной в 1762 г. В этом небольшом сочинении Кант, подвергая дальнейшему пересмотру закон достаточного основания, приходит к выводу, что познание из логических оснований имеет чисто аналитический характер и не может отразить реальную объективную существующую причинную связь. Познание посредством логических оснований — это познание, в котором связь причины и следствия можно вывести логически. Например, суждение «всякое сложное тело делимо». Здесь сложность тела служит основанием для вывода о том, что оно делимо. Но в понятии «сложное тело» уже мыслится его разделенность, т. е. делимость. В силу этого противоположное утверждение «сложное тело неделимо» явно мыслится как логическое противоречие. Отсюда Кант делал вывод, что логическое основание постигается посредством законов логики путем применения их к простому анализу понятий. В свете этого вывода логическое познание представало как процесс суждения, где предмету приписываются признаки

которые отчетливо мыслятся в понятии об этом предмете, в связи с чем для установления истины здесь достаточно обычных законов логики. Но отсюда же вытекал и другой вывод — логическое познание, т. е. познание из логических оснований, применимо только там, где и связь причины и следствия может быть выведена логически, и неприменимо там, где ее нельзя установить посредством простого анализа понятий. Следовательно, познание из реальных оснований, при котором связь основания и его следствия выводится не через анализ понятий, а через познание природы вещей, не является логическим познанием. Для обозначения его Кант вводит понятие «реальное познание». О сущности этого познания, о его связи с деятельностью мышления и с чувственным опытом Кант еще не говорит ничего определенного. В центре его внимания в рассматриваемой работе стоит вопрос об ограниченности, формальной узости логического познания, под которым понимается познание одними средствами формальной логики. Тенденция к агностическому противопоставлению логически мыслимого объективно-реальному здесь выступает еще, по существу, как следствие сведения логического познания к формальнологическому познанию и рассмотрению его в духе рационалистических принципов познания из чистых понятий.

Работа «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» представляет интерес прежде всего с точки зрения критики Кантом формальной логики. Именно здесь Кант впервые в истории философии вплотную подходит к выводу о формальном характере логического знания (познания из логических оснований посредством самих законов логики) и противопоставляет ему «реальное познание» как сферу рождения содержательного научного знания. Существующая, традиционная логика не может дать действительно научного знания, все попытки получить такое знание посредством самой логики не могут вести ни к чему иному, как к «ложным мудрствованиям в четырех фигурах силлогизма». Силлогистику формальной логики Кант образно сравнивал с колоссом, «голова которого скрывается в облаках древности, а ноги сделаны из глины». Но, как уже отмечалось, в рассматриваемом сочинении Кант пока ограничивается «разрушительной» работой. Задачи создания новой логики он еще не ставит.

Такой же характер носит и следующая его логическая работа «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин» (1763). В этом сочинении Кант поставил перед собой задачу дать обоснование невозможности познания логическими средствами объективно-реальных причинных связей, «реального основания». Для осуществления поставленной задачи ему казалось вполне достаточным доказать, что реальное основание не есть логическое основание и, следовательно, его нельзя постичь теми средствами, которыми постигается необходимая логическая связь. Это доказательство Кант осуществляет путем введения понятия «отрицательных величин».

Реальное основание, указывает он, может быть положительным или отрицательным. В положительном основании утверждается: так как есть нечто, то вследствие этого есть и другое (так как был дождь, то вследствие этого стало сыро). В отрицательном — так как есть нечто, то вследствие этого не может быть другого (так как был дождь, то не может быть сухо). Положительным и отрицательным бывает и логическое основание. Положительное логическое основание выражается в формуле закона тождества: «А есть А», отрицательное — в формуле закона противоречия: «А не есть не-А». Исходя из этого различения, Кант делает вывод: если можно доказать, что отрицательное реальное основание не есть логическое противоречие, то тем самым можно доказать, что и положительное реальное основание не есть логическое тождество.

В такой постановке вопроса суть доказательства сводилась к установлению различия между реальным отрицанием и отрицанием логическим. Это различие Кант обнаруживает путем анализа отрицательных величин. В математике отрицательная величина, например, «—10» есть не просто «не 10» (т. е. небытие 10), а вполне реальная величина (одно дело «я не имею десяти» и совсем другое — «я должен 10»). Логическое отрицание в соответствии с принципом «А не есть не-А» означает просто небытие, отсутствие, реальное же отрицание есть полагание противоположного, некоторой противоположной реальности. Логически «не-сухо» означает небытие сухости, реальное «несухо» — это «влажно». Логически «неудовольствие» означает небытие удовольствия, реальное неудовольствие есть полагание чувства, противоположного удовольствию. Логическое неудовольствие, замечает Кант, имеет вкус воды, реальное — вкус полыни. Таким образом, в отличие от логического отрицания реальное отрицание есть и отрицание и утверждение, т. е. выражает реально сущую противоположность в вещах. Здесь противоположности «суть истинные предикаты одной и той же вещи, присущие ей одновременно»¹. Но поскольку это так, значит логический закон противоречия, основанный на логическом отрицании, не в состоянии отразить того, что есть в действительности, а именно реальной противоположности в вещах. Хотя Кантово понимание противоположности носило в основном механистический характер, уже сама постановка вопроса о реальном наличии этой противоположности и о логических средствах ее постижения является выдающимся достижением философской мысли.

Реальное отрицание в рассуждениях Канта выступает как необходимый момент отрицательного реального основания (так как есть нечто, то не может быть другого). Поэтому, показав, что реальное отрицание не есть логическое отрицание, т. е. не подчинено закону противоречия, Кант делал вывод, что реальное отри-

¹ Кант И. Сочинения в 2-х т., т. II. М., 1940, с. 139.

цательное основание не есть логическое отрицательное основание и как такое логически непостижимо. Этот же вывод он распространяет и на положительное реальное основание. Логическое положительное основание предполагает *тождество* основания и следствия, реальное же, наоборот, *различие*. Формулой реального основания является не «А есть А», а «поскольку есть нечто, то есть и *другое*». Поэтому суть вопроса здесь состоит в том, «как должен я понять, что *в силу того, что есть нечто одно, есть также и нечто другое*». Логически вывести из одного нечто другое, если это другое не мыслится в одном (что предполагает реальное основание), невозможно: «Я,— пишет Кант,— очень хорошо понимаю, как некоторое следствие вытекает из какого-либо основания по закону тождества, потому что через расчленение понятий становится очевидным, что оно уже содержится в этом основании... Но как нечто одно вытекает из чего-либо другого не по закону тождества,— объяснение этого я охотно бы послушал»¹. Невозможность логического постижения (т. е. постижения посредством законов формальной логики) реального основания Кант объяснил известным примером связи дождя с западным ветром. Наблюдение, говорил он, показывает, что после западного ветра часто бывает дождь. Но как бы мы ни анализировали понятие «западный ветер», мы логически не выведем из него понятие о дождевых тучах, ибо «реальное основание никогда не может быть логическим основанием, и дождь обусловливается ветром не в силу закона тождества»².

Общий вывод логических исследований Канта начала 60-х годов состоял в утверждении непознаваемости объективно-реальных причинных связей средствами формальной логики. В связи с этим непосредственно возникал вопрос о том, какими же средствами, если не формальнологическими, постигается реальная причинная связь, где сфера познания из реальных оснований? Закономерным ответом на этот вопрос было признание сферой «реального познания» опыта, опытного познания. И у Канта, действительно, намечается все большая склонность к признанию опыта необходимым, если не решающим, средством познания. Но то понимание опыта, которое господствовало в XVII—XVIII вв., само исторически и логически приводило к агностическому выводу о невозможности опытного постижения причинных (необходимых) связей явлений.

Этот вывод в середине XVIII в. попытался обосновать Д. Юм, работы которого оказали существенное влияние на формирование взглядов Канта уже в 60-х годах. В 1766 г. в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» Кант прямо утверждает, что опыт в состоянии дать только знание факта существования тех или иных явлений, но объяснить факт этого существования,

¹ Кант И. Сочинения в 2-х т., т. II, с. 169.

² Там же, с. 170.

³ См.: там же, с. 364.

показать, почему если есть одно, то в силу этого есть и другое, он не в состоянии³. Таким образом, признавая значение опыта, Кант уже не мог рассматривать его как источник знания причинных связей явлений. Где же берутся эти знания? Где их источник? Ведь вся наука, все естествознание базируются на принципе причинности и подлинно научным признается только то знание, которое является знанием причин. Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо было исследовать логическую структуру всего сущего *существовавшего в то время научного знания*. И Кант первым приступает к выполнению этого великого исторического дела, однако приступает, усвоив ложные, идеалистические по своей сущности, взгляды на природу самого научного знания.

Гносеологической сущностью взглядов Канта на процесс познания, сложившихся у него в процессе его логических исследований 60-х годов, был *агностицизм*, причем агностицизм, так сказать, двойной, агностицизм как логическое завершение и рационализма, и эмпиризма.

Логические исследования Канта 60-х годов приводили его к выводу, что ход идей и ход вещей непосредственно не совпадают, что здесь нет абсолютно никакой «предустановленной гармонии». Больше того, логическое существенно отличается от реального, основания познания и основания бытия образуют прямую противоположность. Вот почему исходные рационалистические посылки, усвоенные Кантом из философии Лейбница — Вольфа, вели прямо к агностицизму. Если логическое знание имеет свой источник в самом разуме — выводится из разума, то разум, оперируя законами логики, не в состоянии познать объективной действительности, его идеи не согласуются с бытием. Но, усвоив исходные посылки рационализма (признание возможности познания из «чистого разума»), Кант, как уже отмечалось, пытался сочетать их с признанием опытного происхождения естественнонаучных знаний. Это создавало возможность выхода из агностицизма, порождавшегося рационализмом, путем признания опыта средством согласования мышления с бытием. Однако выработанное эмпиризмом XVII—XVIII вв. и усвоенное Кантом метафизическое понимание опыта само вело к отрыву мышления от бытия, порождало агностические представления о невозможности опытного происхождения всеобщего и необходимого в человеческих знаниях. Метафизический эмпиризм также неизбежно перерастал в агностицизм, как и идеалистический рационализм. Отрыв мышления от бытия по форме (эмпиризм) и отрыв его по содержанию (рационализм) в равной мере неизбежно ведут к агностицизму. Из раздувания метафизических односторонностей эмпиризма вырос агностицизм Юма.

К агностическим выводам из метафизического истолкования опыта, не без влияния Юма, пришел и Кант. Здесь мы столкнулись с весьма интересным явлением философского развития XVIII в.: в этот период метафизический эмпиризм и идеалистиче-

ский рационализм сомкнулись на почве агностицизма. Принципом их объединения стал агностицизм, и на этом принципе выросла философская система Канта.

В философии Канта отрыв мышления от бытия достигает того предела, где он превращается в свою противоположность — в идеалистическое тождество мышления и бытия. С этим связаны новые аспекты исследования мышления, его форм и законов, новые плоскости рассмотрения проблемы единства мышления и бытия. При всей порочности исходных теоретических посылок обращение Канта к изучению системы научного знания в целях выявления логических средств постижения причинных и вообще всеобщих и необходимых связей ставило проблему создания новой логики на реальную почву конкретного научного исследования категориального строя человеческого мышления, его «чистого разума». Поскольку это исследование осуществлялось с позиций агностицизма и имело определенную идеологическую нацеленность (ограничить сферу знания, чтобы дать место вере), то в своем конкретном виде оно приняло форму «критики чистого разума», т. е. критики познавательных способностей человека с целью установить их возможности и границы.

ГЛАВА 2 «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА» И. КАНТА

Гносеологические основы философии Канта исключительно противоречивы. «Основная черта философии Канта,— отмечал В. И. Ленин,— есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений»¹. На общественно-политические взгляды Канта оказали значительное влияние идеи французского Просвещения, в особенности республиканские идеи «Общественного договора» Ж.-Ж. Руссо. По образному выражению К. Маркса, Кант «переводил идеи французской революции на немецкий язык», т. е. на язык немецкой действительности. Но этот язык был далеко не революционным. Немецкая буржуазия в силу своей экономической слабости и политической отсталости не была способна стать на путь решительной борьбы против феодального строя. Она искала мирные, реформистские пути постепенного преобразования феодальных отношений в буржуазные на основе компромисса, соглашения с классовыми силами феодального общества. Отсюда ее резко отрицательное отношение к «крайностям» идеологической борьбы. Будучи заинтересованной в развитии науки, усматривая в научном и техническом прогрессе весьма важное общественное благо, она тем не менее испытывала традиционное уважение

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 206.

и к теологии; сочувствуя антифеодальным идеям просветителей, она с благочестивым содроганием отвергала их критику религиозных основ феодальной идеологии, усматривая в ней подрыв всех устоев нравственности. В атмосфере этих противоречивых умонастроений и зародилась идеологическая тенденция к примирению знания с верой, науки с теологией, просветительских идеалов с отсталой феодальной действительностью. Эта тенденция в той или иной форме нашла свое отражение во всей немецкой идеалистической философии конца XVII — начала XVIII в. Она же определила развитие и гносеологических взглядов родоначальника этой философии И. Канта. Однако компромиссный характер философских воззрений Канта был обусловлен социальной действительностью только как склонность, как общее умонастроение. Теоретическая форма этого компромисса была обусловлена самим развитием философской мысли в специфических условиях XVIII в.

§ 1. ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА»

Как уже отмечалось, определяющей тенденцией развития гносеологических взглядов Канта, наметившейся уже в его ранних работах, была тенденция к объединению принципов рационализма с принципами эмпиризма. Теоретической почвой этого объединения в конечном итоге стал агностицизм. В повороте Канта к агностицизму, результатом которого явилась постановка вопроса о границах человеческого познания, решающую роль, на наш взгляд, сыграли два обстоятельства. Во-первых, установление невозможности постижения средствами формальной логики объективно-реальных причинных связей (невозможность логического познания реальных оснований) и, во-вторых, выработка представления о невозможности опытного постижения всеобщих и необходимых связей. Это обобщение Кант сделал под влиянием изучения работы Лейбница «Новые опыты о человеческом разуме», впервые изданной в 1765 г.

Кант любил повторять, что из «догматической спячки» его вывел Юм, что именно знакомство с юмовской критикой понятия причинности явилось толчком к его собственным «критическим» исследованиям. Действительно, знакомство с идеями Юма было существенно важным моментом в процессе выработки Кантом основных идей его «Критики чистого разума», в частности идеи об априорном характере понятий о всеобщих и необходимых связях. Выдвинутое Юмом положение, что опыт знакомит нас только с последовательностью явлений, а не с их необходимой связью, натолкнуло Канта на мысль, что источником наличного в науке знания необходимых связей служит не опыт, а разум. Обратившись затем к анализу системы научного знания (математики, естествознания), а также философии, он пришел к выводу, что не только

понятие причинности, но и все другие понятия, выражающие всеобщие и необходимые связи, имеют не опытный, а априорный характер. «Сначала я попробовал,— пишет Кант,— нельзя ли представить возражения Юма в общем виде (т. е. скептические аргументы Юма относительно причинности.— В. III.), и скоро нашел, что понятие связи причины и действия далеко не единственное, посредством которого рассудок мыслит себе а priori связи между вещами, и что, собственно говоря, вся метафизика состоит из таких понятий. Я постарался удостовериться в их числе, и, когда мне это удалось, и при том так, как я хотел, а именно исходя из одного принципа, я приступил к дедукции этих понятий, относительно которых я теперь убедился, что они не выведены из опыта, как этого опасался Юм, а возникли из чистого рассудка»¹. Так агностицизм превратился в теоретический источник априоризма.

Но на выработку Кантом представления об априорном характере понятий о всеобщих и необходимых связях оказал влияние не только Юм, но и Лейбниц, его «Новые опыты о человеческом разуме», где принцип всеобщности и необходимости выступает как критерий различения «истин разума» от опытного знания. Любопытно, что В. И. Ленин, конспектируя книгу Л. Фейербаха «Изложение, анализ и критика философии Лейбница», особо подчеркнул то место в ней, где говорится о связи априоризма Канта с рационализмом Лейбница: «Таким образом, основная мысль «Новых опытов о человеческом разуме» — подобно основной мысли «Критики чистого разума» — заключается в том, что *всеобщность и неотделимая от нее необходимость* выражают собственную природу разума или сущности, способной иметь представления, и поэтому не могут своим источником иметь органы чувств, или опыт, т. е. приходиться извне»².

Однако Кант не остановился на том понимании всеобщности и необходимости, которое сформулировал Лейбниц. У Лейбница всеобщность и необходимость являлись признаками логического и математического знания и мыслились как всеобщность и необходимость *логической связи*. Кант же искал объяснения происхождения всеобщности и необходимости во всех знаниях, и прежде всего в тех, которые связаны с опытным изучением действительности. Суть проблемы для него заключалась в отыскании источника всеобщности и необходимости, мыслимой как объективная связь, т. е. как связь между предметами опыта.

В отличие от Лейбница Кант считал, что необходимым условием всякого человеческого познания является опыт — без опыта нет познания. «Без сомнения,— писал он,— всякое наше познание начинается с опыта; в самом деле, чем же пробуждалась бы к деятельности познавательная способность, если не предметами, кото-

¹ Кант И. Сочинения, т. 4 (1). М., 1965, с. 74—75.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 72.

рые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают наш рассудок сравнивать их, связывать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемое опытом? Следовательно, никакое познание не предшествует *во времени* опыту, оно всегда начинается с опыта»¹. Это представление о познании выражало общую точку зрения эмпиризма XVII—XVIII вв. Исходя из нее, Кант делал вывод, что априорное знание следует искать не вне опытного познания, а в нем самом. Хотя все наше познание, указывал он, и начинается из опыта, но это не означает, что все в нем происходит из опыта. «Вполне возможно, что даже наше опытное знание складывается из того, что мы воспринимаем посредством впечатлений, и из того, что наша познавательная способность (только побуждаемая чувственными впечатлениями) дает от себя самой, причем это добавление мы отличаем от основного чувственного материала лишь тогда, когда продолжительное упражнение обращает на него наше внимание и делает нас способными к обособлению его»². В такой постановке вопроса проблема об источнике всеобщего и необходимого в знаниях приобретала значение проблемы об источнике всеобщего и необходимого в самом опытном познании. Идея, к которой пришел Кант, стремясь решить эту проблему, состояла в том, что всеобщность и необходимость являются априорной формой *объективной* связи между предметами, данными в самом опыте,— формой, изначально присущей рассудочному мышлению и вносимой во внешние связи между предметами опыта.

Идея априорного происхождения всеобщих и необходимых связей стала одним из основоположных принципов всей системы «трансцендентального идеализма» Канта. По своей гносеологической сущности она явилась закономерным продуктом развития метафизических представлений о процессе познания, господствовавших в XVII—XVIII вв. Процесс познания тогда рассматривался исключительно как процесс индивидуальный, где субъектом опыта выступает отдельная, взятая вне истории формирования человеческого мышления, созерцающая и рассуждающая личность.

Категориальные формы человеческого мышления, отражающие всеобщие и необходимые связи объективного мира, действительно внеопытны в том смысле, что они не являются продуктом опыта отдельного «робинзона» познания. И если взять общественно сформировавшуюся человеческую личность, какой она выступает в процессе научного познания (познающий ученый), то категориальный состав ее мышления будет выступать здесь как нечто предваряющее научное познание и обеспечивающее саму его возможность. Ведь для того чтобы поставить вопрос, в чем причина данного явления, необходимо иметь понятие причинности, руководство-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3. М., 1964, с. 105.

² Там же.

ваться представлением, что у явлений есть причины и что для их познания очень важно знать эти причины. Понятие причинности, как и все прочие категории мышления, не являются врожденным или данным от природы, оно исторически сформировалось вместе с формированием человеческого мышления (на основе общественно-исторической практики); отдельный индивид только *усваивает* его, притом усваивает бессознательно, овладевает им тогда, когда он научается говорить и рассуждать, и прежде чем стать ученым, он должен пройти возраст «почемучки». Кант, как и все буржуазные мыслители XVII—XVIII вв., не учитывал ни общественно-исторического происхождения человеческого мышления, ни его формирования в процессе становления человеческой личности. Он брал готового уже сформировавшегося человеческого индивида и рассматривал его как субъект всего познавательного опыта. Естественно, что поэтому он не мог вскрыть опытное происхождение категориальных форм мышления, обеспечивающих познание всеобщих и необходимых связей. Отсюда и возникало представление об их априорности.

Это представление закреплялось дальше метафизическим пониманием *самого индивидуального опыта*, играющего существенно важную роль в познании. В этом опыте получает свою реализацию весь общественно-исторический процесс познания. Каждое новое поколение людей, усваивая в процессе воспитания и образования общественно закрепленные (в языке и системе знаний) формы познавательного опыта предыдущих поколений, реализует свои познавательные способности в новом общественно-историческом опыте. Новый опыт, как более высокая ступень познания, корректирует опыт прежних поколений, и то, что не подтверждается в нем, забывается или живет только как традиция. Следовательно, для того чтобы приобретенное сохранялось, оно должно подтверждаться в новом опыте, ибо даже традиции, сколь бы они ни были живучи, все же отмирают. Из всех человеческих знаний, передающихся из поколения в поколение и закрепляемых в опыте каждого нового поколения, категориальные формы мышления наиболее древние. Это произошло потому, что такие формы мышления по своему происхождению связаны с самым существенным в опыте — с трудовой, практически-производительной деятельностью. Именно на основе труда сформировалось человеческое мышление, его основной категориальный состав. «Как естествознание, так и философия до сих пор,— писал Энгельс,— совершенно пренебрегали исследованием влияния деятельности человека на его мышление. Они знают, с одной стороны, только природу, а с другой — только мысль. Но существеннейшей и ближайшей основой человеческого мышления является как раз *изменение природы человеком*, а не одна природа как таковая, и разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»¹. Практиче-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 545.

ская деятельность, направленная на изменение вещей, формирует человеческое мышление и в общественно-историческом, и в индивидуальном плане. Отдельный индивид усваивает в процессе воспитания и образования категориальный состав мышления, научается мыслить, рассуждать на основе освоения деятельного, человеческого отношения к вещам¹. И именно здесь в самом процессе овладения *человеческими* формами деятельности индивидуальный опыт практически удостоверяет и закрепляет выработанные человечеством формы мышления, отражающие всеобщие и необходимые связи между вещами. Поэтому только исходя из понимания опыта как активного, деятельного, человеческого отношения к вещам можно объяснить опытное происхождение всеобщих и необходимых знаний, и в частности знания причинных связей. «Эмпирическое наблюдение само по себе,— указывал Энгельс,— никогда не может доказать достаточным образом необходимость... Это до такой степени верно, что из постоянного восхождения солнца утром вовсе не следует, что оно взойдет и завтра, и действительно, мы теперь знаем, что настанет момент, когда однажды утром солнце *не взойдет*. Но доказательство необходимости заключается в человеческой деятельности, в эксперименте, в труде: если я могу *сделать* некоторое *post hoc*, то оно становится тождественным с *propter hoc*»².

Между тем то понимание опыта, из которого исходили буржуазные мыслители XVII—XVIII вв., и в том числе Кант, как раз сводилось в основном к пониманию его как эмпирического наблюдения. Столкнувшись с невозможностью вывести из простого эмпирического наблюдения всеобщие и необходимые связи, Кант сделал вывод, что всеобщность и необходимость имеют своим источником не опыт, а само мышление. Выдвинув идею об априорном характере всеобщих и необходимых связей, Кант положил ее в качестве принципа разграничения априорного знания от опытного. «Хотя мы из опыта и узнаем, что объект обладает теми или иными свойствами, но мы не узнаем при этом, что он не может быть иным. Поэтому, *во-первых*, если имеется положение, которое мыслится вместе с его *необходимостью*, то это априорное суждение; если к тому же это положение выведено исключительно из таких, которые сами в свою очередь необходимых, то оно безусловно априорное положение. *Во-вторых*, опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции), так что это должно, собственно, означать следующее: насколько нам до сих пор известно, исключений из того или иного правила не встречается. Следовательно, если какое-

¹ По поводу усвоения детьми человеческого отношения к вещам Гегель остроумно заметил, что «самое разумное, что дети могут сделать со своей игрушкой, состоит в том, что они ее ломают».— *Гегель*. Сочинения, т. III. М., 1956, с. 91.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 544.

нибудь суждение мыслится как строго всеобщее, т. е. так, что не допускается возможность исключения, то оно не выведено из опыта, а есть безусловно априорное суждение... Итак, необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом»¹.

Гносеологическая ошибка, на которой основывается априоризм Канта, состоит в истолковании данных в суждениях науки всеобщности и необходимости как не отражающих объективно существующих всеобщности и необходимости, а представляющих собой нечто присущее только мышлению. В действительности же суждения науки (формулы ее законов) отражают объективно существующие закономерные, «всеобщие и необходимые» связи между предметами. Логическими средствами этого отражения выступают категориальные формы человеческого мышления (понятия причинности, необходимости, возможности, действительности и т. п.), которые могут это делать потому, что *сами отражают* всеобщие и необходимые связи объективной реальности. Но формируются они в человеческом мышлении не на основе индивидуального опыта, и тем более простого эмпирического наблюдения, а на основе общественно-исторической практики. Практика есть решающий фактор превращения опытного в «априорное» и «априорного» в опытное.

Хотя выдвинутая Кантом идея об априорном происхождении всеобщих и необходимых связей извращала действительность, давала неверное, идеалистическое представление как об объекте познания, так и о самом процессе познания, все же она послужила толчком к более углубленному исследованию логического строя научного знания. Исходя из нее, Кант предпринял попытку выяснить сущность логических связей, посредством которых обобщается опытное знание и формулируются законы науки.

Логический строй человеческого мышления можно изучать только в его объективизированном виде. Наиболее общими формами объективизации мышления являются: 1) язык (система языка); 2) система знания, и прежде всего система научного знания; 3) техника, технический строй общественного производства.

Исторически первой предметом логического анализа стала система научного знания². В новое время некоторые ее структуры были подвергнуты исследованию Декартом (геометрия Евклида), Лейбницом (преимущественно математика) и др., но в общем виде, именно как система знания, она впервые была подвергнута логическому анализу Кантом.

Из всей совокупности знаний, сложившихся к середине XVIII в., Кант выделил в качестве предмета логического исследова-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 106—107.

² Что касается языка и техники, то они стали предметом логического анализа, по существу, только в XX в.

дования прежде всего математику, естествознание и философию («метафизику»). Цель, которую он поставил перед собой в этом исследовании, состояла в том, чтобы вскрыть присущие данным областям знания логические средства постижения всеобщих и необходимых связей, установить логическую природу принципов, на которых основывается здесь научное знание. Однако следует подчеркнуть, что эта цель была подчинена у Канта решению более общей задачи — обоснованию идеи априорного происхождения всех всеобщих и необходимых связей, а в общепhilософском плане — установлению «границ» человеческого знания.

К исследованию логического строя системы научного знания Кант подошел чисто аналитически («анатомически»), рассматривая его как нечто изначально присущее познающему мышлению. Субъектом этого мышления у него выступает отдельно взятый человеческий индивид, прилагающий свои познавательные способности к внешним предметам. Иначе говоря, систему научного знания Кант рассматривал не как продукт исторического развития человеческого познания, а как результат познавательной деятельности отдельного индивида, обладающего уже сложившимся логическим строением мышления, который и нашел свое выражение в логических связях научного знания. Этот метафизический подход уже сам по себе неизбежно приводил к абсолютизации и идеалистическому извращению отдельных сторон внутренне противоречивого процесса познания. Собственно, только опираясь на него, можно было обосновывать априорное происхождение общих принципов научного познания. Но как первый опыт систематического исследования, тем более в условиях XVIII в., он и не мог быть иным.

В качестве элементарной логической связи, в которой выражается научное познание, Кант выделил *суждение*. И это не было ошибкой, поскольку система научного знания, вообще говоря, представляет собой систему понятий. Но сами эти понятия являются знанием, только раскрываясь в форме суждений. Вне суждений нет понятия, но само суждение еще не есть понятие. Суждение — необходимый элемент *образования* понятия как формы научного знания, и оно же необходимый элемент *раскрытия* этого понятия. Именно в таком плане — в плане элементарной логической формы, посредством которой осуществляется *образование и раскрытие* понятия, — Кант и рассматривает суждение¹. Суждения, раскрывающие наличные понятия, он обозначил термином «аналитические»; суждения, в которых к наличному понятию добавляется новый элемент знания, он назвал «синтетическими». «Во всех суждениях, — пишет он, — в которых мыслится отношение субъек-

¹ Взгляд на понятие, как на результат суждений (отчетливое понятие возможно только посредством суждения, завершенное — посредством умозаключений) Кант развил еще в работе «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма».

та к предикату..., это отношение может быть двояким. Или предикат В принадлежит к субъекту А как нечто содержащееся (в скрытом виде) в этом понятии А, или же В целиком находится вне понятия А, хотя и связано с ним. В первом случае я называю суждение *аналитическим*, а во втором — *синтетическим*. ...Первые можно было бы назвать *поясняющими*; вторые — *расширяющими* суждениями, так как первые через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путем расчленения на подчиненные ему понятия, которые уже мыслились в нем (хотя и смутно), между тем как синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нем и не мог бы быть извлечен из него никаким расчленением»¹.

Деление Кантом суждений на аналитические и синтетические было произведено в целях выделения из них таких, в которых реализуется факт познания — факт образования нового знания, новых понятий о предметах. «Познание, — писал Кант, — есть суждение, из которого происходит понятие, имеющее объективную реальность, т. е. такое понятие, которому может быть дан соответствующий предмет в опыте»².

Несомненно, абсолютное противопоставление суждений, в которых выражается логический анализ (раскрытие) уже существующих понятий и суждений, образующихся на основе синтеза нового знания в понятия о предметах как чисто аналитических и чисто синтетических, имеет метафизический характер. В реальном процессе познания эти суждения образуют тождество противоположностей и взаимопереходят.

Выделение в качестве элементарной логической формы познания синтетического суждения — суждения, выражающего синтез нового знания в понятие, — вело к постановке проблемы о средствах и формах синтеза научного знания в понятиях. Перед самим Кантом эта проблема предстала в виде вопроса: «Как возможны синтетические суждения априори?»

Все аналитические суждения Кант считал априорными. В этих суждениях предикат присоединяет к субъекту нечто такое, что уже мыслился в самом понятии предмета, о котором идет речь, и может быть логически выведено из этого понятия. Например, в суждении «все тела протяженны» признак «протяженность» уже содержится в самом понятии тела и для констатации наличия у тела этого признака нет нужды обращаться к опыту. Непротяженное тело не есть вообще тело. Аналитические суждения, по мнению Канта, не выходят за пределы *уже наличного* в понятиях содержания³.

Совсем иной характер имеют синтетические суждения. В них предикат определяет такой признак предмета, который не содер-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 111—112.

² *Kants Imm. Werke*, B. VIII, Berlin, 1923, S. 244.

³ См.: Кант И. Сочинения, т. 3, с. 111.

жится в наличном понятии об этом предмете. В качестве примера подобного рода суждений Кант приводит суждение «все тела имеют тяжесть». Признак тяжести, как полагал Кант, «не мыслится в понятии тела», поэтому присоединение его к понятию тела требует выхода за это понятие и изучения самих реальных тел¹. «...Хотя в понятие тела вообще я вовсе не включаю предикат тяжести, однако этим понятием обозначается некоторый предмет опыта через какую-то часть опыта, к которой я могу, следовательно, присоединить другие части того же самого опыта сверх тех, которые имеются в первом понятии. Я могу сначала познать *аналитически* понятие тела через признаки протяженности, непроницаемости формы и пр., которые мыслятся в этом понятии. Но вслед за этим я расширяю свое знание и, обращаясь к опыту, из которого я вывел это понятие тела, нахожу, что с вышеуказанными признаками всегда связана также тяжесть, и таким образом присоединяю *синтетически* этот признак к понятию тела как [его] предикат. Следовательно, возможность синтеза предиката тяжести с понятием тела основывается именно на опыте...»². Но опыт, по мнению Канта, обуславливает возможность только некоторых синтетических суждений. Опытные суждения, будучи синтетическими, все же не имеют строгой всеобщности и не выражают необходимой связи между предметами, поскольку последняя, как это представлял себе Кант, вообще в опыте не дана. Отсюда вывод: кроме опытных суждений в научном познании существуют еще суждения, синтез которых основан не на опыте, а на априорных формах самого познания.

К априорным синтетическим суждениям Кант относил все основоположные принципы и законы науки. Он считал, что научное познание состоит в постижении таких необходимых связей, которые, хотя в опыте и не даны, но тем не менее являются связями не между понятиями, а между предметами опыта (ведь законы науки мыслятся как *объективные* связи, связи между реальными предметами). Признавая, что наука дает знание необходимых связей, относящихся к связям между реально существующими предметами, но вместе с тем, отрицая возможность объективного, опытного происхождения этих связей («в опыте дана лишь последовательность явлений, а не их необходимая связь»), Кант оказался

¹ Некоторые логики (А. Тренделенбург и др.) отрицали правомерность произведенного Кантом деления суждений на аналитические и синтетические на том основании, что для одного, например для математика, в понятии «тело» мыслится протяжение и не мыслится тяжесть, для другого же, например для физика, в этом понятии мыслится и тяжесть. Вообще, момент условности в делении Канта, несомненно, имеется. Мысленное содержание понятий об одних и тех же предметах меняется и в различных науках может быть разным. Этого и не учитывал Кант. Однако при всем том следует иметь в виду, что у Канта идет речь не о *восприятии понятия* (один воспринимает мысленное содержание понятия так, а другой иначе), а об *образовании понятия*.

² Кант И. Сочинения, т. 3, с. 112—113.

в кругу таких противоречий, выход из которых мог быть либо в признании, что все научные знания являются *отображением* объективной действительности и, таким образом, не могут иметь априорного характера, либо в истолковании самой объективной действительности (предметов опыта) как порождения сознания. Исходные посылки гносеологии Канта толкали его на последний путь: априоризм неумолимо вел к субъективному идеализму.

Камнем преткновения априоризма Канта стал вопрос: на чем основывается истинность суждений, предваряющих всякий опыт и тем не менее относящихся к предметам опыта? Этот вопрос по своему объективному смыслу равнозначен вопросу: «как можно знать что-либо, не зная этого «что-либо»? В поисках ответа на него Кант пришел к идеалистическому выводу — признание наличия априорных знаний требует признания того, что не знания согласуются с предметами, а предметы со знаниями. «До сих пор,— писал он,— считали, что всякие наши знания должны сообразоваться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием,— а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны»¹.

Таким образом, априоризм привел Канта к идее об обусловленности предметов познания самим процессом познания. Он стал рассматриваться не как процесс *отражения* объектов познания, а как процесс созидания, конструирования этих объектов. Отрыв мышления от бытия здесь стал превращаться в свою противоположность, в отождествление бытия с мышлением. *В философии Канта проблема единства (согласования) мышления и бытия приняла идеалистическую форму проблемы единства (согласования) бытия с мышлением.* В такой форме эта проблема и получила свое развитие в немецкой идеалистической философии конца XVIII — начала XIX в. Она переносила центр теоретического исследования на момент активности человеческого сознания, мышления, на его способность не только отражать, но и творить, преобразовывать объект познания. Но эта активная, деятельная сторона сознания исследовалась немецким идеализмом с ложных исходных позиций, с позиций признания мышления абсолютным демиургом, творцом действительности. В общефилософском плане *превращение проблемы единства мышления с бытием в проблему единства бытия с мышлением привело к превращению проблемы объяснения мира в проблему объяснения процесса его познания.*

Однако следует отметить, что у самого Канта принцип выведе-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 87.

ния объекта познания из процесса познания еще не проведен вполне последовательно. Он постоянно наталкивается на противоречащее ему признание существования независимых от процесса познания «вещей в себе» — объектов, действующих на органы чувств человека и приводящих в движение его познавательные способности. Но и это противоречие также находит объяснение в априоризме Канта.

Априоризм предполагает противопоставление доопытного знания знанию опытному, т. е. он основывается на признании *участия* опыта в познании. Да и возник он как своеобразная попытка соединения рационализма с эмпиризмом. Формулой этого соединения стало известное положение Канта о том, что *всякое познание начинается из опыта*, но не все в нем *происходит* из опыта. Такой взгляд на познание предполагал, что в продуктах процесса познания есть нечто от опыта и нечто внесенное в опыт самим познанием. Под влиянием эмпиризма XVII—XVIII вв. Кант твердо усвоил представление, что непосредственным источником всякого опытного знания являются ощущения, образующие *содержание* всех знаний. Отсюда его вывод — содержание знания может быть только опытным, ибо только в опыте познающий субъект сталкивается с внешними предметами и получает от них чувственные впечатления (ощущения). Априорной, предвещающей опыт может быть только форма познания (форма чувственного созерцания и форма мышления), содержание же всегда опытно. Так возник дуализм формы и содержания, пронизывающий гносеологию Канта.

На понимании Кантом содержания опытного познания (чувственных данных, ощущений) сказалось прямое влияние *идеалистической* линии метафизического эмпиризма XVIII в., и прежде всего влияние Юма. Из философии Юма Кант воспринял как аксиому представление, что непосредственные чувственные данные, ощущения являются только субъективными впечатлениями, не имеющими абсолютно никаких объективных прообразов и поэтому совершенно не позволяющими судить о свойствах внешней действительности. Такое понимание ощущений создавало возможность для вывода, что образная форма чувственного восприятия и представления является не отображением внешнего мира, а субъективной принадлежностью самой познавательной способности (способности созерцания), формирующей чувственные впечатления в *образы* реальных предметов. Этот вывод вполне отвечал априоризму и был сделан Кантом как обоснование априорности формы чувственного представления. Характеризуя сущность своего понимания «чистых» (априорных) представлений, он писал: «Я называю *чистыми*... все представления, в которых нет ничего, что принадлежит к ощущению. Сообразно этому чистая форма чувственных созерцаний вообще, форма, в которой созерцается при определенных отношениях все многообразное [содержание] явлений, будет находиться в душе a priori. Сама эта чистая форма чувственности также будет называться *чистым созерцанием*. Так, когда

я отделяю от представления о теле все, что рассудок мыслит о нем, как-то: субстанцию, силу, делимость и т. п., а также все, что принадлежит в нем к ощущению, как-то: непроницаемость, твердость, цвет и т. п., то у меня остается от этого эмпирического созерцания еще нечто, а именно протяжение и образ. Все это принадлежит к чистому созерцанию, которое находится в душе а priori также и без действительного предмета чувств или ощущения, как чистая форма чувственности»¹.

Итак, в чувственном образе предмета от предмета «зависимо» (т. е. связано с ощущениями) все, за исключением самого его образа («протяжение» есть, по существу, момент образа). Но если образ предмета самим предметом не дан, то что же дано, что «представляет» предмет в чувственных данных? Некий хаос, неопределенная совокупность чувственных впечатлений «непроницаемости», «твердости», «цвета» и т. п. Здесь априоризм прямо и непосредственно совпадает с агностицизмом. Последовательное развитие юмистского понимания ощущений превращает агностицизм в априоризм, а последовательное развитие априоризма превращает последний в агностицизм. Если видимый предмет, тот, который предстает перед нами в образе, скажем, дерева, дома, стола и т. п., приобретает эту свою видимую нами форму в нашем созерцании, а до того не имеет ее, то что же он есть на самом деле? Каков он сам по себе до нашего восприятия? Очевидно, «вещь по себе», абсолютно непостижимая, потусторонняя.

В отличие от Юма Кант считал, что человеческое познание немислимо без воздействия на органы чувств человека внешних вещей. Но приняв эту исходную посылку материалистической теории познания, он смог совместить ее с априоризмом только через агностицизм. Признание того, что знания являются знаниями независимых от человека объективных вещей, абсолютно несовместимо с априоризмом, т. к. оно предполагает, что знания согласуются с вещами, а априоризм, наоборот, что вещи согласуются со знаниями. Априоризм и привел Канта к утверждению, что все наши знания относятся не к внешним предметам самим по себе, а только к их «явлениям» — видимым, чувственно данным предметам опыта, которые, как представлял Кант, образуются в процессе созерцания внешнего мира. Только эти последние могут согласовываться с априорными знаниями, ибо сами они являются продуктом приложения априорных форм познания (априорных форм созерцания и мышления) к чувственно данному.

По своему гносеологическому смыслу категория «явление» в философии Канта чрезвычайно противоречива. Явление предполагает то, что *является*. На этом основании Кант решительно выступал за признание существования вещей вне сознания, «вещей самих по себе», *являющихся* познающему человеку. Но вместе с тем существенной посылкой философии Канта есть признание,

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 128.

что в явлении то, что является, не дано, оно находится «по ту сторону» явления и, следовательно, «по ту сторону» знания. В этом плане объективная вещь мыслилась как какая-то «трансцендентная», потусторонняя сущность, по отношению к которой явление выступает только как видимость, а не действительность. Знание явления абсолютно исключает знание сущности («вещи в себе»). Это метафизическое противопоставление явления сущности, в котором явление выступает только как пустая, субъективная видимость, нечто противоположное тому, что есть сущность, подметил и подверг критике еще Гегель. Он указал, что если сущность *не видима*, не дана в видимости, то она только пустая абстракция, а не действительная сущность.

Противоположение явления вещи в себе как видимого действительному непосредственно вело к логическому выводу, что явление извращает сущность и что, следовательно, знание явления представляет собой извращенное, неистинное знание сущности. Но построить на таком основании здание науки, конечно, невозможно. *Взгляд на явление как на субъективную видимость, превращал агностицизм в скептицизм.* Однако поскольку скептицизм был неприемлем для Канта, необходимо было дать такое толкование явления, которое исключало бы представление о нем как о субъективной видимости, противостоящей и противоречащей действительности. Собственно говоря, выход из скептицизма был весьма прост. Он заключался в признании явления объективной действительностью, данной в чувственном созерцании (ощущении и восприятии) познающего субъекта. Но признание объективности явления требовало преодоления априоризма. Кант же развивал свое понимание явления именно исходя из него. Поэтому он пытается выйти из скептицизма, *сохраняя* взгляд на явление как на *продукт процесса познания*, но наделяя его атрибутом *предметности*. Явление, указывал он, есть «неопределенный предмет эмпирического созерцания»¹, т. е. явление — это не само опытное представление (чувственно данный образ действительности), а *предмет* этого представления. Но вместе с тем этот предмет не существует вне представления воспринимающего его субъекта (в противном случае он был бы объективной вещью, «вещью в себе»).

Необходимым предварительным условием такого решения проблемы (признания предметности явления и вместе с тем отрицания его объективного существования вне воспринимающего субъекта) была выработка идеалистического понимания самих форм предметного существования явлений — пространства и времени, как субъективных, находящихся в воспринимающем субъекте априорных форм созерцания внешнего мира.

Все предметы чувственно воспринимаемого мира находятся в пространстве и времени. И если мы признаем, что пространство

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 127.

и время существуют объективно, независимо от воспринимающего их субъекта, то мы должны также признавать, что и все предметы, имеющие пространственно-временное существование, *независимы* от воспринимающего их субъекта. Но в таком случае никакое априорное познание предметов чувственного мира невозможно. Поэтому априоризм Канта прямо и непосредственно связан с выработкой идеалистического взгляда на пространство и время как на субъективные условия видимого, данного в восприятии и представлении, пространственно-временного существования предметов. Предметы чувственно воспринимаемого мира (явления) существуют в пространстве и во времени, но сами эти пространство и время являются не более как субъективными условиями, априорными формами видения (представления) предметов, существующими в пространстве и во времени.

Субъективно-идеалистическое истолкование Кантом пространства и времени опиралось на господствовавший в XVII—XVIII вв. механистический отрыв пространства и времени от материи, нашедший свое выражение в представлениях об абсолютном пространстве и абсолютном времени. Пространство и время рассматривались тогда как нечто более фундаментальное, чем сама движущаяся материя, поскольку предполагалось, что они могут существовать безотносительно к материи, а материя немыслима вне пространства и времени. Отсюда возникла возможность вывода, что материя в своем существовании определяется пространством и временем, зависит от них.

Этот вывод Кант сделал в «докритический» период в работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768 г.). Обосновывая абсолютность пространства, он писал: «...абсолютное пространство обладает собственной реальностью независимо от существования...всякой материи и даже в качестве первого основания ее композиции...»¹. В качестве объективной реальности абсолютное (чистое) пространство является условием существования внешних предметов, в качестве же «некоторого основного понятия», общего наглядного представления, оно обуславливает возможность пространственного восприятия предметов (пространственное существование предметов в представлении). Хотя здесь Кант еще не отрицает объективной реальности пространства, однако развитый им взгляд о чистом пространстве, якобы предвещающем и обуславливающим возможность существования предметов, создавал необходимые теоретические предпосылки для возникновения у него идеи об априорности этого пространства (а вместе с ним и времени).

Впервые эта идея была высказана Кантом в его профессорской диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770 г.). Она родилась у него в результате метафизического противопоставления *видимого, чувственно*

¹ Кант И. Сочинения в 2-х т., т. II, с. 384.

данного и действительного, «каково оно постигается по своей сущности», умопостижаемого. Проведение различия между предметами, какими они выступают в чувственном восприятии («являются»), и предметами, какими они есть сами по себе, по своей сущности, является несомненным свидетельством глубины мысли Канта. Сущность вещей — то, каковы вещи сами по себе, независимо от того, как они являются (воспринимаются, представляются), — действительно, постигается не чувством, а умом, мышлением. Но это их умственное постижение возможно только при условии, что они какой-то своей стороной даны чувственно. Кант же, будучи в плену метафизических представлений о процессе познания, понимал умопостижаемое как объект, чувственно не данный никакой своей стороной. Отсюда его полное противопоставление чувственного мира и мира умопостижаемого. Если умопостижаемый мир — мир скрытых за чувственной видимостью сущностей — независим от субъекта, то чувственно данный, видимый мир, именно потому, что он чувственно данный (данный в чувствах), существует в субъекте. Но вместе с тем он чувственно дан как находящийся в пространстве и во времени. Следовательно, пространство и время как атрибуты, «принципы» чувственного мира — мира видимых предметов — также субъективны. И, исходя из выработанного ранее представления о пространстве и времени как об условиях существования предметов, Кант делал вывод, что они являются условиями видимого пространственно-временного существования предметов в чувственном мире. *«Время, — писал он в своей диссертации, — не есть что-либо объективное и реальное, ни субстанция, ни акциденция, ни отношение, но субъективное условие, необходимое по природе человеческого духа для координации между собой по известному закону всего чувственного...», оно — «чистое созерцание»*¹. Равно и пространство *«не есть что-либо объективное и реальное, ни субстанция, ни акциденция, ни отношение, но оно субъективно и идеально: оно есть как бы происходящая из природы духа по постоянному закону схема, чтобы координировать вообще все, воспринятое извне»*².

Идея об априорности пространства и времени была поворотным пунктом в формировании априоризма Канта, поскольку, только опираясь на нее, можно было разрабатывать теорию познания, исходя из принципа, что не знания согласуются с предметами, а предметы со знаниями (т. е. произвести субъективизацию самих предметов познания). Поэтому профессорской диссертацией Канта вполне справедливо датируется начало «критического» периода в его творчестве.

Придя к выводу, что пространство и время являются не объективными, а субъективными, идеальными формами бытия предметов, Кант начал истолковывать их как «чистые представления».

¹ Кант И. Сочинения в 2-х т., т. II, с. 410.

² Там же, с. 413.

Представление пространства и представление времени — это, с точки зрения Канта, *единственно возможное пространство и единственно возможное время*. В результате такой субъективизации этих основных форм бытия материального мира объективные вещи оказались вне пространства и времени, все же существующее в пространстве и времени было провозглашено только явлением — продуктом подведения чувственных данных (ощущений), получаемых от внешних объектов, под *представления* пространства и времени. Таким образом, явления *конструируются, оформляются в видимые предметы* чувственного мира в процессе созерцания внешних объектов *как находящихся* в пространстве и времени. Предметы получают пространственно-временное бытие только в процессе их созерцания. Сами же по себе они находятся *по ту сторону* пространственно-временного бытия и в связи с этим совершенно не доступны познанию. Видимый, находящийся в пространстве и времени предмет — это только явление, всю свою определенность этого предмета (дерева, дома, цветущего луга и т. п.) он получает от субъекта; действительный предмет, предмет до познания и вне познания — это некоторый *x*, дающий о себе знать только эффектом получения от него ощущений. Что он собой представляет — об этом не говорят ни ощущения, ни представления, ни мышление. Резюмируя свое истолкование чувственного восприятия действительности, Кант пишет: «...Всякое наше созерцание есть только представление о явлении, что вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и что отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются, и если бы мы устроили наш субъект или же только субъективные свойства наших чувств вообще, то все свойства объектов и все отношения в пространстве и времени и даже само пространство и время исчезли бы: как явления они могут существовать только в нас, а не в себе. Каковы предметы в себе.., нам совершенно неизвестно. Мы не знаем ничего, кроме свойственного нам способа воспринимать их... Мы имеем дело только с этим способом восприятия. Пространство и время суть чистые формы его, а ощущение вообще есть его материя. Пространство и время мы можем познавать только а priori, т. е. до всякого действительного восприятия, и потому они называются чистым созерцанием; ощущения же суть то в нашем познании, благодаря чему оно называется апостериорным познанием, т. е. эмпирическим созерцанием»¹.

Так представлял себе Кант процесс чувственного познания. Собственно, это не процесс познания, а процесс создания предмета «познавания», который (предмет) *постольку и может согласовываться со знаниями, поскольку знание его — это и есть он сам*. Действительный предмет, предмет вне сознания не имеет отношения к этим знаниям, с ним они не согласуются, ибо он для них потусторонен, трансцендентен. В той мере, в какой Кант последо-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 144.

вательно проводил свой априоризм, он развивал точку зрения субъективного идеализма. Высшим выражением этой точки зрения является его учение об априорности пространства и времени. Но, признавая вместе с тем существование объектов вне сознания, вещей самих по себе, он превращал свою идеалистическую позицию в позицию теоретико-познавательного *дуализма*.

Признание существования объектов вне сознания, способных воздействовать на органы чувств человека, т. е. материальных объектов, несовместимо с утверждением, что существовать в пространстве и во времени — значит существовать только в восприятии. Если материальные объекты (объекты вне сознания) находятся вне пространства и времени, значит, их существование не материально, а идеально. Тогда действительное существование — это существование только в идеальной (субъективной) форме. Если же внешние объекты являются не идеальными, а материальными объектами, объектами, действующими на органы чувств человека, тогда они существуют в пространстве и во времени, ибо *они находятся вне субъекта и, следовательно, занимают с ним разное пространство, действуют не все одновременно, а в разное время, значит, их действие есть временное действие*. В этом — одно из глубочайших противоречий гносеологии Канта, выход из которого требовал либо отрицания существования объектов вне сознания (последовательное проведение линии субъективного идеализма), либо признания пространства и времени объективными формами существования «вещей самих по себе». Для Канта это противоречие было неразрешимо. Он не мог отказаться ни от признания априорности пространства и времени, ни от признания объективного существования противостоящих явлениям (видимым предметам) «вещей в себе». Первое было для него лишь логическим развитием общей идеи априоризма, второе — исходным пунктом основной идеи его философии — *идеи критического установления границ человеческого познания*.

Удвоение предметов познания на вещи в себе и явления не было просто гносеологической ошибкой Канта. Это удвоение дано в самом процессе познания. Вещь, какой она выступает в восприятии и вообще в знании познающего субъекта, и вещь, какой она существует сама по себе, — это и одно и то же и вместе с тем совершенно разное. Вещь, данная в восприятии или вообще в знании, — это то в объективной вещи, что вошло в сферу познания, *стало достоянием субъекта*. Это — *знаемая вещь*. В восприятии, в знании всегда существует субъективный момент, уже хотя бы потому, что знание никогда не совпадает полностью с действительностью, а лишь только бесконечно приближается к такому совпадению, двигаясь по пути от относительных истин к абсолютной истине. Иначе говоря, вещь в восприятии, в знании не совсем такова, какова она в действительности. Различие точки зрения диалектического материализма и кантианства здесь состоит в том, что, если диалектический материализм утверждает, что вещи *не*

совсем (не полностью) таковы, как они нам представляются, то кантианство утверждает, что вещи *совсем не* таковы, какими они являются. Это различие имеет принципиальный характер. С точки зрения диалектического материализма следует, во-первых, что в наших знаниях дано (отображено), хотя и не полностью, с отходом, с моментом несовпадения, то, что есть в действительности, и, во-вторых, что знание о вещи и знаемая вещь (то в объективной вещи, что отражено в знаниях) различаются тем, что знание о вещи существует в голове, а знаемая вещь — вне головы. Точка же зрения кантианства исходит из того, что в наших знаниях объективная действительность абсолютно не дана и знание о вещи и знаемая вещь, *будучи продуктами сознания*, существуют в голове. Точка зрения диалектического материализма вооружает науку, а кантианства подрывает сами ее основы.

Гносеологическая ошибка Канта заключается в том, что он отождествил *объективную вещь с вещью в себе*. Вещь в себе в отличие от знаемой вещи (вещи, данной в знаниях) действительно есть некоторый *x*, нечто *незнаемое*. Сказать, каковы вещи сами по себе в отличие от того, какими мы их на данном этапе познания знаем, действительно, нельзя. Ибо сказать это — значит высказать некоторое новое, более истинное знание и тем самым стать выше существующих знаний. Но если мы и высказали это новое знание, то ведь и по отношению к нему можно опять-таки поставить вопрос: наше знание выражает то, как мы представляем себе вещи, а каковы же они сами по себе? Если бы люди когда-либо могли сказать: «Мы наконец постигли вещь в себе!», они с полным правом могли бы тогда также сказать: «Мы постигли абсолютную истину, нам теперь нечего познавать, все в вещах нам известно!». «Вещь в себе» является тем *моментом объективной вещи*, который на данной ступени познания не вошел в сферу положительного знания, находится *пока еще* «по ту сторону» этого знания. Он — *известное неизвестное в вещах*. Он — *проблема*. Если к процессу познания подойти метафизически, рассматривать его вне истории познания, как это делал Кант, то незнаемая вещь в себе сразу же превращается в *непознаваемую вещь*. Но, как указывал В. И. Ленин, в теории познания «следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным»¹.

Если к вещи в себе подойти диалектически, то эта вещь оказывается вполне *постижимой*. Процесс познания является как раз процессом *превращения* вещей в себе в знаемые вещи, в «вещи для нас». То, что в объективной вещи на одной ступени познания есть вещь в себе, на другой ступени становится знаемой вещью. Поэтому абсолютно никакой непреодолимой стены между вещью

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 102.

в себе и знакомой вещью («явлением») не существует. Критикуя кантианский тезис о непознаваемости вещей в себе, В. И. Ленин писал: «Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что еще не познано, а философские измышления насчет особых граней между тем и другим, насчет того, что вещь в себе находится «по ту сторону» явлений (Кант), или что можно и должно отгородиться какой-то философской перегородкой от вопроса о непознанном еще в той или иной части, но существующем вне нас мире (Юм), — все это пустой вздор, Schrulle, выверт, выдумка»¹.

Диалектика процесса познания состоит в том, что только с высоты знания становится видным незнание, только постигнув то, что раньше было вещью в себе, человеческое познание выявляет в объективной вещи нечто неизвестное, нечто такое, что подвергает сомнению соответствие знания известному и ставит проблему — а какова же вещь сама по себе с учетом этого неизвестного? Решение этого противоречия рождает новое, и так без конца. В результате, как гениально подметил В. И. Ленин, происходит «передвижка мира в себе все дальше и дальше от мира явлений»².

Установив различие между знакомой вещью (вещью, данной в знаниях) и вещью самой по себе, Кант подошел к рассмотрению этого различия чисто метафизически. Различие между известным (тем, что дано в знаниях) и неизвестным (тем, каково оно само по себе) он истолковал как противоположность постигаемого и непостижимого. То, какова вещь сама по себе в отличие от того, какой она представляется (является в знаниях), — не просто неизвестно (на данной ступени познания), а совершенно непостижимо. Вещь в себе познанию недоступна. отождествив вещь в себе с объективной вещью вообще, Кант пришел к дуалистическому противопоставлению известного и действительного как субъективного (находящегося в субъекте) и объективного (находящегося вне субъекта). Объективная вещь приобрела у него значение непознаваемой вещи в себе, а известная вещь — значение субъективного явления.

Однако при всей ошибочности метафизическое противопоставление Кантом вещи, данной в знаниях, и вещи, какой она существует сама по себе, сыграло в историческом развитии философской мысли определенную положительную роль. До Канта в философии господствовало представление, что человеческое мышление постигает вещи такими, каковы они в действительности. Поэтому казалось само собой разумеющимся, что действительный мир и есть тот, который представляется и мыслится. То, что есть в действительности, и есть то, что мы *знаем* как действительное, если, конечно, наше знание признано как истинное знание. Этот взгляд выражал наивную, непосредственную уверенность в истинности познания.

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 102.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 138.

совпадения мысли с объектом убежденность прогрессивных мыслителей XVII—XVIII вв. в силе и могуществе человеческого разума, в его способности постигать мир таким, каким он есть в действительности. Вместе с тем он был односторонним, так как приводил к смешению мыслимого с действительным; существующее в знании в нем догматически принималось за существующее само по себе, т. е. за объективную реальность.

Заслугой Канта является то, что он первым в новое время четко противопоставил знаемое и действительное, существующее в представлении и понятия и существующее само по себе. Но противопоставив их, он впал в другую крайность — в метафизический отрыв знаемого от действительного. Знаемое есть только знание того, каким существующее само по себе *является* в восприятии и представлении познающего субъекта, каково же оно само по себе — это знанию недоступно. Крайность, в которую впал Кант, несомненно, дальше отстоит от истины, чем «догматизм» предшествовавших ему философов. Тем не менее перед философской мыслью был поставлен ряд новых, неизвестных ранее вопросов.

Теоретические принципы, положенные Кантом в основу его «Критики чистого разума», требовали рассмотрения объекта знания, т. е. знаемого объекта в его опосредованности процессом познания. Предмет, как объект *для* знания, если к нему подойти с точки зрения этих принципов (априоризма и агностицизма), не может существовать вне процесса познания, он — порождение процесса созерцания, дающего ему видимое пространственно-временное бытие, и процесса мышления, подводящего его под понятия и превращающего его, таким образом, в *объект* суждений. Ясно, что подобное толкование объекта знаний в корне ошибочно. Но тем не менее оно в извращенной, идеалистической форме схватывает и выпячивает нечто наличное в самом действительном процессе познания, а именно — момент творческой активности процесса отражения. Как известно, отражение и, в особенности, отражение в процессе мышления не являются зеркально мертвым актом. Оно отражает не все наличное в предмете, а только некоторые его стороны. Какие именно стороны обнаруживаются в предмете в процессе его отражения, что видит в нем человеческий глаз и человеческая мысль — это зависит от ступени развития (исторического и индивидуального) процесса познания. Вода есть вода, но вода как объект знания, например, современного физика существенно отличается от воды как объекта знания, скажем, Архимеда. Современный физик видит в воде несравненно больше, чем мог увидеть Архимед, и это, конечно, не потому, что вода изменилась — как внешняя вещь она осталась одной и той же. Следовательно, объект знания, действительно, опосредован процессом познания. То, что может схватить человеческая мысль в предмете на данном этапе развития человеческого познания, определяется со стороны мышления его наличным понятийным составом, подводящим предмет под определенные роды и виды бытия. Эту определяющую роль

человеческого мышления по отношению к предметам познания и подметил Кант, но, подметив, извратил ее в духе априоризма и агностицизма. Предмет как объект знания, *то, что мы знаем в предмете*, было представлено им как абсолютно независимое от самого объективного предмета, а предписываемое чувственному явлению этого предмета самим мышлением. Предметы опыта потому и могут согласовываться с априорными знаниями, что они относятся к понятиям как определяемое к определяющему. «...Опыт сам,— пишет Кант,— есть вид познания, требующий [участия] рассудка, правила которого я должен предполагать в себе еще до того, как мне даны предметы, стало быть, а priori; эти правила должны быть выражены в априорных понятиях, с которыми, стало быть, все предметы опыта должны необходимо сообразоваться и согласоваться»¹.

Таким образом, при всей своей ошибочности априоризм Канта имел то положительное следствие, что он вскрывал и делал предметом специального исследования активную, творческую сторону деятельности человеческого мышления. Поскольку же эта активная, творческая сторона деятельности человеческого мышления выражается в методологической функции понятийного, точнее, категориального состава мышления, при помощи которого предметы познания подводятся под определенные роды и виды бытия, а их связи и отношения под связи и отношения, отражаемые логическими категориями, то исследование этой стороны человеческого мышления ставило вопрос о новой логике, *логике, изучающей познавательные функции категориального состава мышления*. Идея этой логики и нашла свою первую теоретическую разработку в «Критике чистого разума» Канта.

В XVII—XVIII вв. познавательные способности человека рассматривались в основном как способности ощущать, воспринимать, представлять и мыслить объект знания, т. е. как формы деятельности органов познания познающего индивида. Этот подход сохраняется и у Канта. Основными познавательными способностями он считает «чувственность», под которой понимает способность «образовывать представления, вследствие действия на нас внешних предметов», и мышление — способность познавать предметы посредством представлений и понятий. Канту принадлежит ряд глубоких мыслей о качественных различиях между этими способностями и об их единстве. Но главные достижения его «Критики чистого разума» связаны с попыткой соотнести указанные познавательные способности с системой знания, в которой они реализуются. Ставя вопрос, как возможно познание априори, и исследуя с этой точки зрения систему современного ему математического, естественнонаучного и философского знания, Кант ищет в познавательных способностях человека формообразующие начала, принципы, которые делают возможным процесс познания в каждой из

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 88.

этих областей знания. В связи с этим он переходит к рассмотрению познавательных способностей не только со стороны их формы как способностей представления и мышления, но и со стороны их содержания, ставит вопрос, что именно в этих познавательных способностях выполняет функцию формообразующих начал, принципов познания, *какие* представления, *какие* понятия обеспечивают процесс познания, обуславливают его возможность.

При таком подходе познавательная способность стала мыслиться как способность давать определенные принципы познания, выполняющие функцию необходимых, обуславливающих саму возможность познания форм постижения объекта. Подобного рода принципами «чувственности» Кант считал чистые, априорные представления пространства и времени, которые, по его мнению, обуславливают возможность априорного познания в математике, принципами мышления — чистые понятия (категории) рассудка, на которых основывается априорное познание в естествознании, и принципы (идеи) разума, служащие основой философского познания. Наукой о принципах чувственности а priori в «Критике чистого разума» выступает «трансцендентальная эстетика», наукой об априорных принципах мышления — «трансцендентальная логика». Ими охватывается все «трансцендентальное общее учение» Канта.

Как видно из этого общего деления Кантом «наук» о познавательных способностях, каждая из них призвана объяснить возможность априорного познания в определенных областях знания: «трансцендентальная эстетика» — в области математики, «трансцендентальная логика» — в области естествознания и философии. Основным «трансцендентальным вопросом» всей «Критики чистого разума» Кант считал вопрос, «как возможны синтетические суждения а priori». В соответствии с этим «трансцендентальная эстетика», по его замыслу, должна была ответить на вопрос, как возможны синтетические суждения а priori в математике, «трансцендентальная логика» — как возможны эти суждения в естествознании и философии. Таким образом, каждая из «трансцендентальных наук» соотносит определенные познавательные способности с определенной системой знания, является учением об общих принципах познания определенных областей знания. Это был новый подход к объяснению познания, который мы рассмотрим более подробно.

Прежде всего следует отметить, что идея исследования познавательных способностей как принципов, обеспечивающих познание в определенных областях знания, безусловно, плодотворна. Теория познания, действительно, должна исследовать методологические основы и специфические формы постижения объекта во всех областях знания, в том числе и в тех, которыми занимался Кант, — в математике, естествознании и философии. Эта задача особенно актуальна в современную эпоху, когда важнейшее значение в научном познании приобрели вопросы формализации научного знания и моделирования процессов мышления. Но суть дела в том,

что, выдвинув весьма плодотворную идею, Кант подошел к ее реализации с порочных методологических позиций — с позиций априоризма и агностицизма. Поэтому разработанная им система «критики» познавательных способностей в целом неприемлема. Она имеет в основном только историческую ценность, как первый подход к решению проблемы.

Априорными формами чувственности, на которых будто бы основывается математическое познание, Кант, как известно, считал априорные представления пространства и времени. Без этих представлений, по его мнению, априорный синтез знания в математике невозможен. Действительно, чтобы произвести какое-либо вычисление количественных отношений между геометрическими фигурами, скажем, вывести положение, что сумма углов треугольника равна прямой, необходимо, чтобы было дано представление пространства, в котором можно было бы мысленно произвести определенные геометрические построения. Выработка абстрагированного от реальных предметов представления пространства, несомненно, важнейшее условие возникновения и развития науки о пространственных измерениях. Но именно *выработка*. Представление пространства, равно как и представление времени, не является чем-то изначально присущим самой способности восприятия и представления. Они — субъективные образы объективного мира (объективно существующих пространства и времени) и, следовательно, не могут возникнуть до и вне процесса отражения. Оперированию человеческого мышления с представлениями пространства предшествовало длительное практическое оперирование с пространственными отношениями между вещами. «Как и все другие науки, — указывал Ф. Энгельс, — математика возникла из *практических потребностей* людей: из измерения площадей земельных участков и вместимости сосудов, из счисления времени и из механики»¹.

Только на этой практической основе и выработалась способность отвлекаться от реальных предметов и представлять одни только пространственно-временные количественные отношения. «Чтобы считать, надо иметь не только предметы, подлежащие счету, но обладать уже и способностью отвлекаться при рассмотрении этих предметов от всех прочих их свойств кроме числа, а эта способность есть результат долгого, опирающегося на опыт, исторического развития. Как понятие числа, так и понятие фигуры заимствованы исключительно из внешнего мира, а не возникли в голове из чистого мышления»².

Таким образом, утверждения Канта об априорности представлений пространства и времени являются не чем иным, как идеалистической ошибкой. Гносеологические корни этой ошибки связаны с метафизическим подходом немецкого мыслителя к самому

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 37—38.

² Там же, с. 37.

процессу познания. Если мы совершенно отбросим историю познания и возьмем сформировавшегося человеческого индивида, каким он выступает в процессе научного познания, например размышляющего над количественными отношениями математика, то наличие у него «чистых» представлений пространства и времени — необходимое предварительное условие его познания. Мы, действительно, способны «априорно», т. е. без обращения к реальным предметам, данных в ощущениях, производить сложные математические вычисления мыслимых предметов, строить в своем представлении различные количественные отношения между различными фигурами и величинами, но мы способны это делать потому, что этому *научились*, потому что мы сформировали свое мышление на основе усвоения системы понятий и представлений, исторически выработанных человечеством на базе общественной практики. Эти исторически выработанные понятия и представления служат для нас инструментами познания, необходимой, *предваряющей наш процесс познания* опорой в добывании новых знаний.

Кант, исследуя методологическую, познавательную функцию наличных у человека понятий и представлений, в частности представлений пространства и времени, подошел к истолкованию их чисто метафизически, взял их как нечто изначально присущее сознанию, и поскольку они, действительно, предваряют и обуславливают исторически данный процесс познания, отсюда сделал вывод, что эти понятия и представления являются априорными формами познания.

Но, хотя кантовское понимание представлений пространства и времени как *априорных форм* познания и ошибочно, выдвинутая им идея исследования этих представлений как определенных *средств* познания была, несомненно, крупным шагом в развитии философской мысли. Исследование познавательной функции представлений пространства и времени, их участия и роли в синтезе научного знания — важная задача теории познания. Никто из философов до Канта этой проблемой не занимался. Пространство и время рассматривались в основном в онтологическом плане, как формы существования вещей. Кант впервые поставил вопрос о пространстве и времени как формах чувственного постижения мира, о *представлениях* пространства и времени и о *познавательных функциях* этих представлений. Его мысль, что без наличия у человека абстрагированных представлений пространства и времени невозможно было бы априорное, т. е. не связанное с непосредственным восприятием вещей, познание, если ее очистить от идеализма, вполне правильна. Теоретическое познание в науке — познание средствами «абстрактного мышления» — стало возможным только тогда, когда человек на основе общественно-исторической практики выработал в себе способность отвлекаться от непосредственной действительности и «работать» со своими представлениями, «строить мир» в представлении, а для этого ему необходимо было выработать абстрактные, отвлеченные от отдельных вещей

и процессов, «чистые» представления пространства и времени. Конечно, сами эти представления не являются чем-то неизменным, раз и навсегда данным, как их понимал Кант. С развитием науки они изменяются, приобретают различную форму в зависимости от конкретного познавательного материала. Об этом ярко свидетельствует, например, развитие представлений пространства и времени в современной науке, в частности в теории относительности. Однако изучение процесса изменения пространственно-временных представлений в связи с углублением познания объективно существующих пространства и времени является проблемой, которую могла поставить и решить только теория познания диалектического материализма.

Разрабатывая свое учение о пространстве и времени как априорных формах чувственности, Кант пытался доказать, что наличие в человеческом сознании чистых представлений пространства и времени — необходимое условие априорного познания *в математике*, что именно математика является той наукой, где априорный синтез знания осуществляется при помощи чистых представлений пространства и времени. Несомненно, что представления пространства и времени играют весьма существенную роль в математике. Но рассматривать их как специфические средства *математического* познания — значит неправомерно сужать их познавательную функцию. Представления пространства и времени являются *всеобщими формами чувственного постижения* объектов. Они — необходимое условие теоретического познания во всех областях науки. Не только математик, но и астроном, физик, химик, биолог, историк и т. д. не могут теоретически мыслить, не создавая в своем представлении чувственных образов постигаемого в мысли, образов, которые воспроизводят пространственно-временное бытие познаваемых объектов. Астроном строит в своем представлении пространственно-временную картину движения космических объектов, физик — различные модели строения и движения тел, молекул, атомов, «элементарных» частиц, полей и т. п., химик — химических связей и т. д. Без и вне пространственно-временных представлений процесс научного творчества невозможен. Все существующее существует в пространстве и времени, и постигнуть его пространственно-временное бытие можно только через соответствующие представления пространства и времени.

Чувственные образы пространственно-временного бытия объектов, *создаваемые на основе понятий*, т. е. на основе постигнутой в мышлении сущности этих объектов, являются формами синтеза научного знания, участвующими в познании во всех без исключения науках. Что касается математики, то, за исключением геометрии, пространственно-временные представления играют здесь как раз меньшую роль, чем в других науках, ибо математика в основном имеет дело не с чувственными формами пространственно-временного бытия предметов, а с отвлеченными от них количественными отношениями между величинами.

Итак, важным достижением «Критики чистого разума» Канта является введение в предмет теории познания исследования познавательных функций определенных форм чувственного постижения мира. «Трансцендентальная эстетика» в «Критике чистого разума» — это наука не вообще о чувственности, а о формах и принципах чувственного познания, обеспечивающих синтез научного знания. В качестве таких форм и принципов Кант выделил чистые представления пространства и времени. Постановка вопроса о познавательных функциях представлений пространства и времени — несомненная заслуга Канта. Однако в решении этого вопроса немецкий мыслитель остался на позициях идеализма. Его учение о принципах «чувственности» («трансцендентальная эстетика») обедняло и идеалистически извращало действительный процесс познания.

Объяснение природы математического познания и обоснование априорности математики — это лишь один аспект «трансцендентальной эстетики», которая, будучи первой частью «Критики чистого разума», имела своим назначением также объяснение природы явлений как продуктов созерцания чувственно данного в априорных формах пространства и времени.

Согласно «трансцендентальной эстетике» Канта чувственные данные, многообразные ощущения, возникающие в результате действия внешних вещей на органы чувств, еще не есть знание или познание. Благодаря чувственности лишь *дается* предмет для познания — явления. Знание этих явлений — продукт мыслительной деятельности. Поэтому, с точки зрения Канта, действительной наукой о познании является наука о мышлении, логика.

Таким образом, в структуре предмета «Критики чистого разума» «трансцендентальная эстетика» выполняет двойную функцию. С одной стороны, она отвечает на вопрос, как возможна математика, а с другой — служит своего рода гносеологическим введением в логику.

§ 2. СИСТЕМА

«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ»

И. КАНТА. ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА

ПРЕДМЕТ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ЛОГИКИ»

По замыслу Канта «трансцендентальная логика» как составная часть «Критики чистого разума» должна осветить вопросы, «как возможно чистое естествознание» и «как возможна метафизика». Иначе говоря, если «трансцендентальная эстетика» исследует принципы априорного синтеза знаний в математике, то «трансцендентальная логика» исследует принципы этого синтеза в естествознании и философии.

И здесь опять-таки Кант велик постановкой вопроса, а не его решением. Глубокой и плодотворной является его идея превратить принципы научного познания (принципы синтеза научного знания) в предмет логики, создать логику, которая была бы «наукой о науках» — теорией научного познания, но узкой и метафизически ограниченной выглядит его попытка свести объект изучения этой логики к принципам синтеза научного знания только в естествознании и философии. К подобному ограничению предмета своей «трансцендентальной логики» Кант мог прийти только в результате буржуазно-сциентистского сведения науки к естествознанию, а последнего к чисто эмпирическому познанию. Как уже указывалось, естествознание представлялось ему наукой всецело эмпирической, опирающейся в своем познании на рассудочные формы мышления, философия же рассматривалась им как область чисто теоретического знания, как исключительный и единственный продукт *теоретического мышления*.

Положительным следствием соотнесения Кантом познавательных способностей человеческого мышления (рассудка и разума) с естествознанием и философией является то, что наука об этих познавательных способностях, логика, стала представляться наукой о принципах мышления (рассудка и разума), обеспечивающих процесс эмпирического (естествознание) и теоретического (философия) познания. На этой основе и возникла у Канта идея разделения логики на «общую», занимающуюся изучением форм и законов мышления безотносительно к предмету мышления, и «трансцендентальную», изучающую принципы мышления, обеспечивающие познание предметов эмпирического наблюдения (естествознание) и теоретического мышления (философия).

«Общая» логика, по мнению немецкого мыслителя, «содержит безусловно необходимые правила мышления, без которых невозможно никакое применение рассудка, и потому исследует его, не обращая внимания на различия между предметами, которыми рассудок может заниматься»¹. «Как общая логика, она отвлекается от всякого содержания рассудочного познания и от различий между его предметами, имея дело только с чистой формой мышления»². Иначе говоря, «общая» логика является логикой формальной, изучающей логическую форму связи между мыслями, какой она выступает в рассуждении о любом и каждом предмете, т. е. безотносительно к содержанию рассуждения. Эта логика, подчеркивал Кант, «отвлекается... от всякого содержания познания, т. е. от всякого отношения его к объекту, и рассматривает только логическую форму в отношении знаний друг к другу, т. е. форму мышления вообще»³. Такой чисто формальной логикой Кант считал обычную логику, формулирующую правила непротиворечивости,

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 155.

² Там же, с. 156.

³ Там же, с. 157.

последовательности и обоснованности мышления в процессе рассуждений (законы тождества, противоречия, исключенного третьего и достаточного основания). Законы этой логики обеспечивают истинность мышления со стороны его логической формы, а не со стороны его содержания. Всякое рассуждение, нарушающее законы правильной логической связи между мыслями, не может быть истинным. Но не всякое рассуждение, соблюдающее эти законы, является истинным. «В самом деле, знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету»¹. Поэтому «общая» логика дает только отрицательный, логический критерий истины: что противоречит ее правилам, то не может быть истинно, «дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания»².

Выведенная Кантом интерпретация традиционной логики как логики чисто формальной, обеспечивающей только правильную логическую форму связи мыслей в процессе рассуждения, была важнейшим шагом на пути теоретического выделения формальной логики в самостоятельную логическую науку с четко очерченной сферой ее применения. До Канта, как справедливо отмечал П. В. Копнин в своей книге «Диалектика как логика», «сфера формальной логики не была строго определена, и это мешало прогрессу как в области формальной логики, так и возникновению новой логики. Не определив строго предмета формальной логики, нельзя выяснить границы применения ее критериев, их роли в достижении истины... Ограничив предмет формальной логики и сферу ее применения в достижении истины, Кант создает предпосылки для прогресса самой формальной логики. Но, что еще очень важно, строгое очерчивание предмета формальной логики и понимание границ, сферы ее применения оказало чрезвычайно благотворное влияние на формирование новой логики. И в этом деле Кант был одним из пионеров»³.

Характерной чертой кантовской интерпретации формальной логики является резкое, по существу метафизическое, противопоставление логической формы мышления содержанию мышления. Логическая форма мышления представлялась как нечто совершенно независимое от содержания. Отсюда делался вывод, что логическая форма не дает абсолютно никакой возможности судить о содержании мышления и, следовательно, о его предметной истинности. Этот вывод, хотя и содержит определенное зерно истины (в формальной логике действительно нет положительных критериев установления истинности суждений, эти критерии находятся вне логики, в сфере чувственного, материально-практического отношения к предметам познания), в целом является односторонним.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 160.

² Там же.

³ Копнин П. В. Диалектика как логика, с. 74.

Та логическая форма связи мыслей в процессе рассуждения, которую изучает формальная логика, представляет собой логическую форму строго определенного содержания — содержания, отражающего некоторые общие отношения между предметами, находящимися в относительной устойчивости своего качественного бытия. Поэтому в *определенных границах* формальная логика является важным инструментом, *методом* познания. «Даже формальная логика, — указывал Ф. Энгельс, — представляет собой прежде всего метод для отыскания новых результатов, для перехода от известного к неизвестному...»¹. Кант же, метафизически отрывая логическую форму мышления от содержания мышления, приходил к полному отрицанию методологической функции формальнологического знания. «Общая» логика, по его мнению, может быть только каноном, а не органом мышления. «В самом деле, так как она («общая» логика. — В. III.) ничего не говорит нам о содержании знания и указывает только формальные условия соответствия с рассудком, совершенно безразличные к предмету, то всякое предложение пользоваться ими как орудием (органом) для расширения (по крайней мере по словесному обещанию) своих знаний приводит лишь к болтовне, к разглагольствованию о чем угодно с некоторой видимостью [правоты] или к спору о чем угодно»².

Использование формальной логики в качестве метода познания Кант считал средством софистической подделки сомнительных рассуждений под логическую основательность. В качестве метода познания формальная логика может быть только логикой видимой, кажущейся истинности. Эту логику видимого, а не действительного познания Кант назвал «диалектикой». В качестве органа, указывал он, «общая» логика «всегда есть логика видимости, т. е. имеет диалектический характер»³.

Полное отрицание Кантом методологического значения принципов формальной логики связано с непониманием им объективного происхождения логической формы мышления, того, что логическая форма мышления является *отображением* определенных отношений между предметами материального мира и потому может служить средством познания этого мира в *сфере отображаемых ею отношений*. Непонимание этого — прямое следствие априоризма Канта, истолкования им форм мышления как *чистых* форм, наличных в мышлении до всякого возможного познания.

Однако при всей своей ошибочности представления Канта о познавательном значении формальной логики имели ту положительную сторону, что они подрывали укоренившийся в XVII—XVIII вв. взгляд на законы этой логики как универсальные законы самого бытия, самих материальных вещей и явлений природы, что, собственно, и составляло логическую основу метафизического

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20 с. 138.

² Кант И. Сочинения, т. 3, с. 161.

³ Там же.

подхода к познанию этих вещей и явлений. Формальная логика, действительно, не является методом познания в смысле универсального логического метода постижения природы вещей, поскольку ее законы не представляют собой универсальные законы развития этих вещей, а отображают только некоторые весьма общие отношения между ними. Только в сфере этих отношений законы формальной логики и могут служить методом постижения действительности. Ошибка Канта заключалась в том, что вместе с претензией формальной логики на универсальный метод познания он отбросил и ее действительное методологическое значение.

Как уже отмечалось, в отличие от «общей» логики, изучающей логическую форму мышления, безотносительно к его содержанию, «трансцендентальная логика», по мнению Канта, должна исследовать формы и принципы мышления в их отношении к предметам познания. Центральный вопрос этой логики — вопрос о соответствии знания его предмету, т. е. вопрос об истине. Ее задача состоит в установлении форм и принципов мышления, обеспечивающих *предметную истинность* мышления, истинное постижение предметов. Реализация этой задачи предполагает исследование *происхождения и объективного (предметного) значения* истинных знаний, что совершенно не входило в предмет «общей» логики и было специфическим предметом «трансцендентальной логики». Ведь именно «трансцендентальная логика», по замыслу Канта, должна ответить на вопрос, *как возможны*, т. е. чем обуславливаются, *на основе каких принципов возникают* всеобщие и необходимые знания («синтетические суждения априори») в сфере мышления (рассудка и разума). Ответ на этот вопрос — установление форм и принципов мышления, на основе которых *возникают* всеобщие и необходимые, т. е. *объективные, относящиеся к предметам всякого возможного опыта*, знания, составляет цель и задачу «трансцендентальной логики». Поскольку устанавливаемые «трансцендентальной логикой» формы и принципы мышления — это *необходимое условие возникновения* истинных знаний, поскольку без этих форм и принципов *никакое постижение невозможно*, то «трансцендентальная логика» является вместе с тем *логикой истины*. «...Никакое знание не может противоречить ей («трансцендентальной логике» — В. III.), не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, всякой истины»¹.

Идея создания логики, изучающей формы и принципы мышления, являющиеся необходимым условием постижения предметной истинности знаний, т. е. идея создания «логики истины», — одна из тех гениальных идей Канта, которые ставят его в ряд зачинателей новой, диалектической логики. Исследование закономерностей процесса возникновения научного знания с точки зрения выявления в этом процессе форм и принципов мышления, обеспе-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 162.

чивающих постижение истины (являющихся всеобщим и необходимым условием истинного постижения предметов), — это и есть предмет диалектической логики, логики, совпадающей с теорией познания, тождественной теории познания.

Однако у Канта эта идея уже с самого начала извращена априоризмом и агностицизмом. Для него «постигание предмета» в мысли — это не адекватное отображение средствами мышления объективно существующего предмета, а *подведение* под изначально присутствующее сознанию формы мысли некоторого данного в опыте чувственного содержания — определенных представлений («явлений»). Поэтому вопрос о формах и принципах истинного постижения предметов принял для него значение вопроса о формах и принципах мышления, а priori относящихся к предметам и обуславливающих возможность априорного познания этих предметов. Отсюда наука о формах и принципах мышления, обеспечивающих истинное постижение предметов, стала представляться ему как наука о происхождении, объеме и объективном значении *априорных* знаний. «Такая наука, определяющая происхождение, объем и объективную значимость подобных (т. е. априорных) знаний, — писал он, — должна называться *трансцендентальной логикой*, потому что она имеет дело только с законами рассудка и разума, но лишь постольку, поскольку она а priori относится к предметам в отличие от общей логики, которая рассматривает отношение их к эмпирическим знаниям, и к основанным на чистом разуме знаниям без различия»¹.

И «общая» логика, по мнению Канта, также априорная наука, т. е. ее принципы — «общие правила рассудка» — имеют безусловно априорный характер, однако принципы этой логики являются такими правилами рассудочной деятельности, которые в равной мере относятся и к опытным познаниям, и к познаниям из «чистого разума». Всякое рассуждение (и основанное на опыте, и основанное на принципах «чистого разума»), для того чтобы быть логически правильным, должно подчиняться правилам «общей» логики. С другой стороны, познание на основе самих принципов «общей» логики, хотя и является, с точки зрения Канта, «безусловно априорным», имеет исключительно аналитический характер — законы «общей» логики обеспечивают только анализ уже наличных понятий (как выведенных из опыта, так и созданных на основе априорного синтеза знания). Поэтому выводимые с помощью принципов «общей» логики определенные суждения, будучи суждениями аналитическими, не являются действительными познаниями, они не расширяют наличных знаний, а только разъясняют их. В отличие от «общей», «трансцендентальная логика» имеет дело, во-первых, с действительными познаниями (не с аналитическими, а с синтетическими суждениями) и, во-вторых, со знаниями априорными, возникающими на основе априорного син-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 158—159.

теза определенных суждений и понятий. Предмет этой логики — формы и принципы мышления, обеспечивающие *априорный синтез знания*. «Трансцендентальная логика», по замыслу Канта, должна объяснить «происхождение, объем и объективное значение» познания (определенных понятий и суждений), возникающих на основе априорного синтеза знаний, ее задача — раскрыть те формы и принципы мышления, которые в процессе познания выступают как формы и принципы априорного синтеза истинных знаний о внешних предметах познания.

Несомненно, что представления Канта об априорности форм и принципов мышления, как изучаемых «общей» логикой, так и изучаемых логикой «трансцендентальной», в корне ошибочны, основаны на идеалистическом отрыве форм мышления от их объективного содержания. Все формы мышления — продукт общественно-исторической практики, и сложились они в человеческом мышлении как отражение предметных отношений в процессе практической деятельности людей. Но, возникнув на этой материальной основе, формы мышления приобрели относительную самостоятельность, начали выступать в процессе познания как логические средства постижения еще не познанного, т. е. стали *предварять и обуславливать* возможность дальнейшего процесса познания. Вот этот момент относительной самостоятельности форм мышления, момент обусловленности ими процесса познания (объект не может быть постигнут без наличия у субъекта определенных форм мышления, обеспечивающих его постижение) и абсолютизировал Кант, истолковав формы мышления как априорные средства постижения мыслящим субъектом мыслимого объекта.

Такой же идеалистический характер носят и представления Канта об априорности процесса логического познания. Важнейшая познавательная роль форм мышления состоит в том, что они обуславливают возможность *теоретического* рассмотрения предмета. Выработав на основе *эмпирического* изучения предмета определенные понятия и представления, познающий субъект (человек, человечество) применяет к эмпирическому материалу определенные формы и принципы теоретического (логического) рассмотрения предмета, строит *теорию* предмета, посредством которой постигается внутренняя сущность предмета и объясняются ее эмпирические явления. В этом процессе непосредственное обращение к эмпирическим, чувственно данным объектам играет лишь вспомогательную роль, главную познавательную функцию здесь выполняют формы и принципы теоретического мышления (формы и принципы синтеза эмпирических знаний в научные понятия и теории). Эту *относительную независимость* теоретического рассмотрения предмета от его непосредственного эмпирического восприятия Кант и представил как *априорность* логического познания. А объективные результаты этого познания (познания, которое действительно вносит в наши эмпирические знания нечто совершенно новое, а именно знание общих и необходимых, *закономер-*

ных связей) были истолкованы им как результаты *априорного* познания (априорные знания). Поэтому то, что Кант изображал как формы и принципы априорного синтеза, является в действительности формами и принципами *теоретического* синтеза эмпирических знаний.

Ставя перед собой задачу установления форм и принципов «априорного» синтеза знаний (логических условий образования синтетических суждений *a priori*), Кант подверг исследованию с этой точки зрения прежде всего логический процесс *рассуждения*, который представлялся ему как выражение деятельности особой познавательной способности человеческого мышления — *рассудка*. И здесь он натолкнулся на формообразующую роль логических категорий, обеспечивающих синтез эмпирического содержания понятий и представлений в логическую форму суждений *по принципу всеобщей и необходимой связи*. Обнаружив эту логическую функцию категорий, Кант стал рассматривать их как формы мышления, *вносящие* в эмпирическое содержание понятий и представлений объективную (всеобщую и необходимую) связь, т. е. как *априорные формы синтеза объективных, всеобщих и необходимых связей*¹. Отсюда возникла идея выделения категорий в качестве специального предмета исследования «трансцендентальной логики». Эта идея была реализована Кантом в первой части его «трансцендентальной логики» — в так называемой «трансцендентальной аналитике» «чистых понятий рассудка» и соответствующих им основоположений априорного синтеза опытных знаний. Аналитику «чистых понятий» (категорий) и основоположений рассудка Кант считал единственно возможной «логикой истины». Ее задача — указать «составные части чистого познания рассудка» и принципы, без которых невозможно мышление о каком-либо предмете.

Переходя дальше к исследованию форм и принципов теоретического мышления (разума), Кант обратил внимание на синтезирующую роль идей. Посредством идей постигаются не отдельные закономерные связи между предметами опыта, выражаемые

¹ Категории действительно являются тем, что формирует логические связи между мыслями (понятиями и суждениями) по принципу всеобщей и необходимой связи. Несомненно также, что в процессе познания категории *предваряют и обуславливают* возможность постижения всеобщего и необходимого в предметах опыта. Ошибка Канта заключалась в том, что он оторвал методологическую (логическую) функцию категорий как форм мышления от их гносеологической функции как *форм знания*, т. е. как форм логического отображения объективной действительности. Между тем категории потому и могут формировать мышление, «вносить» определенные (всеобщие и необходимые) связи в мысли, что сами они являются отображением такого же рода связей в объективной действительности. Непонимание этого, представление о категориях как о «чистых» понятиях, лишенных какого бы то ни было объективного содержания, и составляет основу идеалистической интерпретации Кантом категорий как форм мышления, якобы *вносящих* закономерные связи в предметы опыта.

в суждениях (функция категорий), а системы закономерных связей и отношений, выражаемые в научных теориях. Поэтому предмет, синтезируемый идеей (система закономерных связей и отношений некоторой действительности), всегда выходит за сферу, доступную непосредственному чувственному восприятию и представлению. Иначе говоря, то, что синтезирует идея, не имеет своего непосредственного чувственного аналога, который бы мог быть дан в опыте (т. е. в эмпирическом наблюдении). Подметив эту сторону идей, Кант стал рассматривать их как понятия, выходящие за сферу всякого возможного опыта и потому якобы не дающие никакого знания о мыслимых в них объектах. На этой гносеологической почве у него возникла мысль объяснить познавательную функцию философских понятий («чистых» понятий разума) синтезирующей функцией идей. Общефилософские, мировоззренческие понятия — не больше, чем идеи, обеспечивающие высший синтез рассудочного знания, но не дающие абсолютно никакого знания о тех объектах, которые в них мыслятся. Эту функцию философских понятий как идей «чистого разума» Кант и выделил в качестве предмета исследования второй части «трансцендентальной логики» — «трансцендентальной диалектики», которая, по его замыслу, должна определить границы действительного, а не видимого познания из принципов чистого разума.

Таким образом, непосредственным предметом «трансцендентальной логики» Канта выступают: 1) категории и соответствующие им основоположения «чистого рассудка»; 2) идеи «чистого разума» и принципы их применения. И то и другое истолковывается как априорные формы априорного же синтеза знаний. На этой идеалистической основе Кант и дал первую систематическую разработку форм и принципов мышления, составляющих предмет изучения не формальной, а диалектической логики. Чтобы выяснить, что у него из этого получилось, рассмотрим более подробно созданную им систему «трансцендентальной логики».

«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ АНАЛИТИКА»

В структурном отношении «трансцендентальная логика» Канта делится на «трансцендентальную аналитику», состоящую из аналитики «чистых» понятий рассудка и аналитики его основоположений, и «трансцендентальную диалектику», в которую входят учение о понятиях (идеях) «чистого разума» и учение о «диалектических умозаключениях» этого разума. Основным содержанием первой части является учение о категориях как априорных формах рассудочного мышления, а второй части — учение об идеях и «диалектических» противоречиях (антиномиях) «чистого разума».

Главная проблема, с которой связана разработка Кантом его учения о категориях как априорных формах мышления, — это

проблема происхождения объективного (всеобщего и необходимого) знания в естествознании. Будучи крупнейшим представителем естествознания XVIII в., Кант прекрасно понимал, что естественнонаучное познание базируется на экспериментальном, опытным исследовании природы. Без опыта познание природы невозможно — эта истина не вызывала сомнений и у Канта. Но как же в таком случае согласовать признание опытного происхождения естественнонаучных знаний с противоречащими этому признанию исходными посылками агностицизма? Как можно признавать, что все познание природы базируется на опыте и вместе с тем считать, что все естественнонаучные знания, имеющие всеобщий и необходимый характер, т. е. выражающие постижение всеобщих и необходимых связей, являются априорными? Пытаясь найти выход из этого противоречия, Кант пошел по пути идеалистического истолкования самого понятия опыта, а вместе с ним и понятия природы, мыслимой как предмет естествознания.

В полном соответствии с принципами априоризма и агностицизма Кант стал рассматривать сферу опыта как сферу отношений *мышления* познающего субъекта к *данным восприятия и представления*. В связи с этим действительная сфера опыта — сфера отношений познающего субъекта как материального существа к находящимся вне его материальным же вещам — стала представляться как нечто внешнее опыту, хотя и участвующее в нем (получение ощущений). Отрицая всякую возможность познания того, что находится вне познающего субъекта, Кант неизбежно должен был прийти к ограничению сферы опыта сферой отношений к чувственным данным. В противном случае нужно было либо вообще отказаться от рассмотрения опыта как источника познания, либо признать его таковым и отказаться от агностицизма. Но, сведя опыт к сфере отношений к чувственным данным, Кант столкнулся с некоторыми проблемами, по существу, неразрешимыми для идеализма. Если данные в опыте предметы являются не объективно существующими предметами, а лишь восприятиями и представлениями познающего субъекта, то откуда происходит представление об объективности этих предметов? Почему предметы научных знаний выступают в познании как объективные предметы, не зависящие от субъективных восприятий того или иного воспринимающего их субъекта? Далее. Если опыт представляет собой закономерную связь явлений, а именно таким он выступает в процессе познания (в противном случае он не был бы источником научных знаний как знаний о закономерном), то откуда происходит эта закономерная связь? Где ее источник в *самом опыте*, ибо в непосредственном чувственном созерцании, в простом эмпирическом наблюдении она не дана. И, наконец, если опыт есть нечто субъективное, то и знания, возникающие из него, должны бы иметь субъективный характер. Откуда же в таком случае берется *объективность* научных знаний? Где источник и критерий *объективной истинности* знаний?

Пытаясь решить вопрос об источнике объективности предметов познания, Кант разработал сугубо идеалистическое учение о трансцендентальном единстве самосознания — трансцендентальной апперцепции — как единственно возможном источнике объективности предметов опыта и вообще всего данного в знании. Основное содержание этого учения сводится к следующему: предмет опыта, который мыслится нами как объективно сущий предмет, не может рассматриваться как вещь в себе, ибо о вещах в себе мы ничего знать не можем. Следовательно, источник мыслимой объективности предметов познания необходимо искать не в их объективном существовании, а в какого-то рода деятельности сознания. Чувственное созерцание (эмпирическое наблюдение) дает нам только многообразное содержание восприятий и представлений о чем-то совершенно неопределенном, о некотором *x*. Этому *x* соответствует «чистое» понятие о предмете как таковом. Но чтобы указанное многообразное содержание восприятий и представлений могло быть отнесено к одному и тому же предмету, необходимо единство самосознания, тождество моего «я», выражающееся в тождестве «чистого» представления «я мыслю», сопровождающего все мои восприятия и представления данного предмета. Трансцендентальное единство самосознания (трансцендентальная апперцепция) и есть то в сознании, что синтезирует многообразное содержание восприятий и представлений в некоторую целостность, в единый предмет, мыслимый как объективная реальность. Каждое из отдельных восприятий и представлений того или иного явления, например дерева, имеет разнообразное содержание (дерево может восприниматься и как высокое, и как низкое, такого цвета и другого, этой формы и иной и т. д.). По мнению Канта, связать, «синтезировать» все это содержание субъективного чувственного восприятия в понятие о некотором определенном предмете (например, о том же дереве) может лишь трансцендентальная апперцепция. Она есть предваряющее всякое познание условие познания. Без нее невозможно ни мышление, ни опыт как таковой. Предметы опыта, мыслимые как объективные предметы, независимые от того или иного их восприятия, являются не более чем продуктами синтетического единства самосознания. «...Не предмет заключает в себе связь, которую можно заимствовать из него путем восприятия, только благодаря чему она может быть усмотрена рассудком, а сама связь есть функция рассудка, и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное [содержание] данных представлений под единство апперцепции. Этот принцип есть высшее основоположение во всем человеческом знании»¹.

Все рассуждения Канта об обусловленности предметов познания трансцендентальной апперцепцией основаны на совершенно ошибочном представлении о том, что единство многообразного

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 193.

содержания наших чувственных восприятий дано не самими воспринимаемыми предметами, а вносится в них единством самосознания. Несомненно, единство самосознания играет важную роль в процессе познания. Без этого единства осознание тождества воспринимаемого и мыслимого в разное время и в разных условиях было бы, вообще говоря, невозможным. Но само это осознание возможно только как результат объективного, независимого от сознания тождества (единства) воспринимаемых объектов. Не единство самосознания обуславливает тождество воспринимаемого, а, наоборот, тождество (единство) воспринимаемых и вообще познаваемых объектов обуславливает единство в многообразном содержании восприятий, представлений, знаний о них. Как остроумно заметил Энгельс, от того, что мы отнесем в своем сознании сапожную щетку к классу млекопитающих, у нее еще не вырастут молочные железы. Только объективное единство воспринимаемых вещей обуславливает единство их в сознании, и известное единство может быть истинным лишь тогда, когда оно соответствует действительному единству. Идея об обусловленности единства познаваемого (воспринимаемого) единством самосознания познающего (воспринимающего) могла возникнуть у Канта лишь на почве отрицания познаваемости действительных объектов познания.

Синтез многообразного чувственного материала на основе трансцендентального единства самосознания Кант рассматривал как «высший принцип рассудочной деятельности». Из этого принципа он пытался вывести все формы рассудочного синтеза, прежде всего самую логическую форму суждения, а через нее и логические категории.

Всякое суждение, по мнению Канта, отличается от простой ассоциативной связи представлений тем, что в нем отношение между сказуемым и подлежащим выступает и осмысливается как *объективная* связь. «По законам ассоциации,— писал он,— я мог бы только сказать: если я несу какое-нибудь тело, я чувствую давление тяжести, но не мог бы сказать: оно, это тело, есть нечто тяжелое, следовательно, утверждать, что эти два представления связаны в объекте, т. е. безотносительно к состояниям субъекта, а не существуют вместе только (как бы часто это ни повторялось) в восприятии»¹. Но соединение различных признаков в одном предмете, мыслимом как объективный предмет, предполагает, с точки зрения Канта, трансцендентальный синтез самосознания, без которого вообще никакой предмет не может быть мыслим как объективный предмет. Отсюда вывод: суждение о том или ином предмете предполагает подведение данных чувственного представления под «необходимое единство самосознания», синтезирующее этот предмет. В подведении разнообразного содержания представлений под трансцендентальное единство самосознания Кант усма-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 198—199.

тривал сущность рассудочной деятельности. Суждение, указывая он, «есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции»¹. Способ, каким многообразное содержание представлений «возводится» к объективному единству самосознания, определяется *логической формой суждения*, в свою очередь всегда имеющей под собой некоторое понятие о «предмете вообще», определенную логическую *категорию*. Категории являются теми понятиями о предмете вообще, посредством которых осуществляется трансцендентальный синтез предметов и объективных связей между ними на основе необходимого единства самосознания. Иначе говоря, синтез предметов на основе необходимого единства самосознания (трансцендентальной апперцепции) осуществляется посредством категорий, и именно они придают связям, выражаемым в суждениях, объективно необходимый характер. «Возможность или, лучше, необходимость таких категорий,— пишет Кант,— основывается на отношении чувственности, а также и всех возможных явлений, к первоначальному самосознанию: все в нем должно согласоваться с условиями совершенного тождества, т. е. подчиняться синтезу на основании понятий, в которых самосознание проявляет свое всеобщее и необходимое тождество a priori. Так, причина есть не что иное, как синтез (того, что случается в порядке времени вместе с другими явлениями) на основании понятий; без этого синтеза, в котором выражается общее правило a priori и которое подчиняет себе все явления, мы не могли бы всеобщим и необходимым образом объединять в сознании разнообразные черты восприятий. В таком случае они не могли бы входить в состав опыта, следовательно, были бы беспредметны и составляли бы одну игру представлений...»²

Категории, по мнению Канта,— это формы рассудочного синтеза объективных (всеобщих и необходимых) связей в предметах опыта. Непосредственным выражением этого синтеза является подведение посредством категорий многообразного содержания представлений под определенные логические формы суждений. Категории суть «понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* суждения»³. Это подведение означает придание содержанию суждений характера объективной связи. Отсюда вывод: категории «предписывают» законы явлениям, вносят в них закономерную связь явлений. «Но явления,— предупреждает Кант,— суть лишь представления о вещах, относительно которых остается неизвестным, какими они могут быть сами по себе»⁴. Возможность предписывания законов явлениям основывается именно на том, что они — не более чем представления.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 198.

² Там же, с. 204. (Курсив наш.— В. Ш.).

³ Там же, с. 189.

⁴ Там же, с. 213.

«Просто как представления они не подчиняются никакому закону связи как закону, предписывающему связующую способность. Многообразное [содержание] чувственного созерцания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого. Так как от синтеза схватывания зависит всякое возможное восприятие, а сам этот эмпирический синтез в свою очередь зависит от трансцендентального синтеза, стало быть, от категорий, то все возможные восприятия и, значит все, что только может дойти до эмпирического сознания, т. е. все явления природы, что касается их связи, должны подчиняться категориям, от которых природа (рассматриваемая только как природа вообще) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности...»¹.

Таково в общих чертах основное содержание «трансцендентального вывода» («дедукции») Кантом логических категорий как «чистых понятий рассудка», априори предписывающих законы явлениям природы.

Следует прежде всего отметить, что сама идея вывода категорий посредством какого-то единого принципа является, несомненно, правильной. Категории, как указывал В. И. Ленин, «надо вывести» (а не произвольно или механически взять) (не «рассказывая», не «уверяя», а *доказывая*)...»². Однако выдвинув эту идею, Кант не мог ее практически реализовать, ибо тот принцип, который он положил в основу вывода — необходимое синтетическое единство самосознания (трансцендентальная апперцепция), — исходил не из природы объекта, отображаемого категориями, а из субъективных условий познавательной деятельности субъекта. Логически необходимого вывода категорий из синтетической деятельности самосознания у Канта не получилось, да и не могло получиться. Отрицая за категориями какое бы то ни было объективное содержание, рассматривая их как «чистые понятия рассудка», он не мог объяснить ни того, где они взялись в сознании, ни того, почему многообразное содержание представлений возводится к «необходимому единству самосознания» в одном случае посредством одной категории, а в другом — посредством другой и т. п. Вместо действительного вывода категорий у него получилось привязывание объективности предметов к самосознанию, объективности суждений об этих предметах к «необходимому единству самосознания», «необходимого единства самосознания» к категориям, а последних к логическим формам суждений и, через них, к «объяснению» происхождения законов природы. Идея, на которой основано все это привязывание, состоит в том, что объяснить происхождение объективности предметов познания и объективно-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 213.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 86.

сти закономерных связей между ними можно, лишь признав источником их деятельность самого сознания (самосознания и рассудка), ибо *объективность, находящаяся вне сознания, не может быть предметом познания*, она — вещь в себе. Таким образом, вся «трансцендентальная дедукция» Канта логически построена на абсолютно ложной посылке — на утверждении о непознаваемости объектов вне сознания.

Однако было бы ошибочным усматривать в «трансцендентальной дедукции» категорий Канта только логическую цепь идеалистических вымыслов. Несомненно, что эта дедукция является идеалистическим «пустоцветом», но, употребляя известное выражение В. И. Ленина, «пустоцветом» «на живом дереве» человеческого познания. Пытаясь обосновать субъективное происхождение объективных закономерных связей между явлениями, Кант тщательно исследовал те формы мыслительной деятельности человека, в которых выражается и посредством которых осуществляется *превращение субъективного в объективное* в процессе познания. И поскольку эти формы связаны прежде всего с познавательными функциями логических категорий, то последние и стали в центре внимания Канта. Категории действительно являются средствами «возведения» многообразного чувственного материала в форму объективного научного знания. Они действительно «объективизируют» наши мысли, придают нашим суждениям логическую форму всеобщего и необходимого, превращают их из суждений субъективного восприятия в суждения объективного существования. И то, что по отношению к ним вся сфера многообразных данных чувственного опыта является чем-то субъективным, — это также не просто вымысел Канта. Хотя чувственные восприятия, будучи отображением объективных предметов (отрицание этого — коренная ошибка Канта), имеют объективный характер, однако их объективность существенно отличается от объективности логического знания.

Знание, обработанное человеческой мыслью и выраженное в общих понятиях об объективных предметах, является знанием того, каковы эти предметы сами по себе, безотносительно к тому, как они воспринимаются в том или ином случае тем или иным воспринимающим субъектом. По отношению к этому знанию чувственные восприятия и вообще чувственные данные выступают как нечто субъективное. (Отсюда различие «моего» — личных восприятий, впечатлений, представлений, и «действительного», каким оно существует независимо от тех или иных восприятий). Чувственное отражение действительности — это отражение сквозь призму личных впечатлений, и зависит оно от той связи, в которой находится воспринимающий субъект с воспринимаемым объектом. В нем всегда содержится момент видимости — противоположного тому, что есть в действительности. Поэтому логическая обработка чувственного материала в определенных отношениях выступает как преодоление субъективности чувственных данных, в частности

наличной в них субъективной видимости, и выработка *объективного* научного знания¹.

Таким образом, в соотношении мыслимого (логического) и чувственно данного действительно имеется момент соотношения субъективного и объективного. Однако это соотношение является относительным: чувственные восприятия субъективны не сами по себе, а по отношению к высшей форме объективности, к объективности, которая дается мышлением и достигается посредством применения к постижению объекта логических категорий. Абсолютное противопоставление чувственного логическому как всецело субъективного единственно объективному неизбежно ведет к идеалистическому *выведению* объективного из субъективного и тем самым к извращению действительного процесса познания. На этот путь и стал Кант.

Рассматривая ощущения и вообще чувственные данные как нечто абсолютно субъективное, Кант вынужден был истолковывать объективность научных знаний исключительно как логическую объективность, т. е. как всеобщность и необходимость, и искать происхождение ее в субъекте познания — в самосознании и категориях. Однако «объективность», выводимая из субъекта, является объективностью только по названию. Объективность логических форм и продуктов мышления, противопоставленная субъективности чувственных восприятий и представлений как *абсолютной* субъективности, превращается в свою противоположность. Поскольку ощущения — единственный источник знаний, то отрицание объективности, данной в ощущениях, превращает объективность, данную в мышлении, в фикцию. Где берется объективность научных знаний, если ощущения, чувственные данные, являющиеся непосредственным источником знаний, всецело субъективны? Этот вопрос был камнем преткновения в гносеологии Канта, над ним же продолжает бесплодно биться и весь современный неопозитивизм.

Многие школы современного субъективного идеализма так или иначе признают ощущения, чувственные данные единственным источником знаний. «Индивидуальные восприятия, — писал Б. Рассел, — являются основой всего нашего познания»². Но как Б. Рассел, так и все другие представители неопозитивизма рассматривают

¹ Отсюда такая характеристика научного знания, как *общезначимость*. Общезначимость научного знания выражает то, что в *системе* этого знания объект постигается таким, каким он есть в действительности, независимо от индивидуальных восприятий и представлений о нем. Хотя общезначимость и есть характеристика объективности научного знания, однако *отождествление* ее с объективностью как такой недопустимо. В понятии «объективность» содержится не только момент независимости от отдельного индивида, но и независимости от человечества — содержание научного знания объективно потому, что оно независимо ни от человека, ни от человечества. Сведение объективности к общезначимости ведет к концептуализму и всячески используется для борьбы против материалистической теории отражения.

² Рассел Б. Человеческое познание. М., 1957, с. 43.

ощущение вполне в духе Канта — как всецело субъективные впечатления, лишенные объективного содержания. Вот здесь и возникает неразрешимая проблема: какими путями может наука «устранить субъективность ощущения и заменить его знанием, которое бы было одним и тем же для всех воспринимающих»? ¹

Однако следует признать, что Кант намного глубже понимал объективность научных знаний, чем современные неопозитивисты. Стремясь объяснить ее, он не прибегал ни к концептуализму, ни к пресловутому принципу «верификации». Больше того, в отличие от современных неопозитивистов, он обратился к изучению *категориального* строя человеческого мышления, т. е. к исследованию познавательных функций тех понятий, которые не поддаются никакой «верификации» и с порога отбрасываются неопозитивизмом, в особенности его логическими направлениями. В обнаружении и описании познавательных функций логических категорий как форм мышления, обеспечивающих объективное постижение действительности, — несомненная заслуга Канта. Правда, будучи агностиком, он не мог объяснить происхождение этих категорий и, считая их априорно присущими сознанию, выводил из них субъективное происхождение закономерных связей между явлениями. Однако сам вопрос о том, где взялись они в человеческом мышлении, он предпочитал оставлять открытым, решительно отмежевываясь от теологического объяснения их происхождения ².

Особенностью «трансцендентального вывода» категорий Кантом является то, что это не вывод категорий самих по себе, не построение их системы, а вывод их *необходимости* как форм априорного мышления, обоснование *невозможности* без их участия никакого научного знания, никакого опыта вообще. Этот вывод предполагает, что сами по себе категории известны, известно также, что они априори присущи рассудку, задача состоит в том, чтобы объяснить: «каким образом получается, что *субъективные условия мышления имеют объективную значимость...*» ³. Поэтому в системе «трансцендентальной логики» Канта «трансцендентальному выводу» категорий предшествует их «открытие», т. е. установление и систематизация. Однако подход Канта к этому «открытию» был определен его общим взглядом на категории, на их сущность и роль в процессе познания, т. е. основными идеями, изложенными в «трансцендентальной дедукции».

Аналитика «чистых понятий» рассудка (категорий) в кантовской «трансцендентальной логике» прямо начинается с их «открытия». Причем оно понимается не как открытие категорий самих по себе, а как открытие той *систематической связи*, в которой они находятся в рассудке, как открытие их *системы*. Полноту науки

¹ Рассел Б. Человеческое познание, с. 44.

² См.: Кант И. Сочинения, т. 3, с. 130—131.

³ Там же, с. 185.

о «чистых понятиях» рассудка, указывал Кант, «нельзя с достоверностью признать агрегатом [знаний], составленным лишь путем опытов; она возможна только посредством *идеи* априорного рассудочного знания *как целого* и благодаря определяемому отсюда разделению понятий, составляющих эту идею целого, стало быть, она возможна только благодаря тому, что она *связывается в одну систему*»¹. Такой идеей, позволяющей вскрыть систему всех «чистых понятий» рассудка, Кант считал идею единства логических действий рассудка в суждении с априорным синтезом многообразного содержания представлений посредством категорий, т. е. идею одноактности подведения многообразных представлений под какое-либо одно общее им всем понятие (процесс суждения) с подведением их содержания под определенную логическую форму суждения. Исходя из этой идеи Кант делал вывод, что «путеводной нитью к открытию всех чистых понятий рассудка» является логическая функция рассудка в суждении — система категорий может быть вскрыта через систему логических форм суждений.

Таким образом, выдвинутые Кантом методологические требования к «аналитике» категорий сводятся в основном к следующим: 1) полнота научного охвата категорий может быть достигнута только в том случае, когда будет открыто их систематизирующее единство, т. е. когда будет схвачена «идея целого», в познаниях разума, 2) такая полнота достигается лишь в виде *системы* (системы категорий), 3) «путеводной нитью» к открытию системы категорий является единство логических действий рассудка в суждении. Эти положения «трансцендентальной аналитики» Канта положили начало подходу к пониманию внутреннего единства и закономерной системообразующей связи между всеми логическими понятиями. Они послужили толчком к поискам закономерных логических связей между категориями, которые в конце концов привели к построению системы логики Гегеля.

Однако выдвинув плодотворную идею «открытия» системы категорий, Кант подошел к ее реализации чисто метафизически. Система категорий представлялась ему как нечто застывшее, изначально присущее рассудку. Открытие ее означало для него извлечение ее из недр рассудка сразу, в готовом виде, как из колодца ведро с водой. Отсюда его попытка «вытащить» систему категорий посредством наличной (только несколько видоизмененной) «системы» суждений.

Дополняя в некоторых пунктах существовавшую в то время логическую классификацию суждений, Кант выдвигает известную схему деления суждений на суждения *количества*: всеобщие, особенные, единичные; суждения *качества*: утвердительные, отрицательные, бесконечные; суждения *отношения*: категорические, гипотетические, дизъюнктивные; суждения *модальности*: проблематические, ассерторические, аподиктические. В этой схеме дополне-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 164.

ния, сделанные Кантом, касаются в основном полноты перечня суждений в подгруппах (выделение в особые виды суждений в суждениях количества единичных, в суждениях качества — бесконечных, в суждениях отношения — дизъюнктивных) ¹. Однако с точки зрения принципов классификации эти дополнения имеют существенное значение. Суть дела в том, что, разрабатывая свою схему классификации, Кант исходил из учета различий не только в логической форме суждений, но и в их познавательном содержании. Например, выделяя в особый вид количественных суждений суждения единичные, он указывал, что «при употреблении суждений в умозаключениях единичные суждения можно ставить наравне с общими. ...Но если сравнить единичное суждение с общезначимым только как знание по количеству, то оно относится к нему как единица к бесконечности и, следовательно, само по себе существенно отличается от него» ². То же самое с бесконечными суждениями. Со стороны логической формы эти суждения идентичны утвердительным. Поэтому «общая» логика не выделяет их в особый вид суждений. «Трансцендентальная же логика рассматривает суждения с точки зрения ценности или содержания этого логического утверждения посредством чисто отрицательного предиката и определяет, прибавляет ли оно что-нибудь ко всей совокупности знания. ...Эти суждения, бесконечные по своему логическому объему, в действительности имеют только ограничительное значение по содержанию знания вообще...» ³ Таким образом, хотя представленная Кантом схема классификации суждений только дополняла в некоторых пунктах сложившуюся к тому времени формальнологическую схему деления, тем не менее с точки зрения примененных в ней принципов классификации она выходила за рамки такого деления. При разработке своей схемы Кант вводит *критерии познавательного значения* (познавательной ценности) *суждений*, выдвигает мысль, что «трансцендентальная логика» в отличие от «общей» должна рассматривать суждения не только со стороны формы, но и со стороны «значения, или содержания». Это было важнейшим шагом на пути выработки новых, «неформальных» критериев оценки форм мышления.

В целом введение Кантом критерия познавательного значения суждений было связано с соотношением логических форм суждений с выраженными в них категориями. Логическая форма суждений, по мнению Канта, зависит от того, под какой категорией осуществляется рассудочный синтез содержания представлений в суждении. Акт подведения содержания суждений под определенную логическую форму является одновременно актом категориального синтеза знания о предмете, актом *познания*. Поскольку же предмет «трансцендентальной логики» — формы априорного синтеза

¹ См.: *Пашкевич П. Д.* Теория познания Иммануила Канта. М., 1960, с. 141.

² *Кант И.* Сочинения, т. 3, с. 168—169.

³ Там же, с. 169—170.

знаний, и в частности категории как формы рассудочного синтеза, то она и рассматривает суждения именно как акт познания. Отвлекаясь от эмпирического содержания суждений, она оценивает их с точки зрения выраженного в них «трансцендентального» содержания — содержания, которое вносится в них категориальным синтезом, т. е. категориями.

Рассматривая логическую форму суждения как нечто производное от категориального синтеза, Кант приходит к выводу, что категорий может быть ровно столько, сколько логических форм суждений, и порядок их такой же, как и порядок логических форм суждений. Отсюда его попытка вывести систему категорий из логической схемы классификации суждений. В соответствии с общим делением суждений выводится следующее деление категорий: категории количества — единство, множество, всеобщность; качества — реальность, отрицание, ограничение; отношения — субстанция и акциденция, причина и действие, взаимодействие между действующим и испытывающим действием; модальности — возможность и невозможность, существование — несуществование, необходимость и случайность. Этими категориями, по мнению Канта, ограничивается круг *основных* или «первоначальных» понятий рассудка, все другие наличные в мышлении категории являются производными, «выводными» из этих.

Кант считал, что предложенное им деление категорий «систематически выведено из общего принципа, т. е. способности суждения (ее можно назвать также способностью мышления)». В какой-то мере это действительно так. Кант «вывел» свою таблицу категорий из разработанной им таблицы суждений, положив в основу этого вывода единство логической и «трансцендентальной» функций рассудка, т. е. единство акта суждения с актом категориального синтеза содержания суждения. Но этот «вывод» является чисто формальным, он замкнут в круге: логические формы суждения такие потому, что такие категории, а категории такие потому, что наличны именно такие формы суждений. Чтобы выйти из этого круга, необходимо было взять категории как всеобщие логические формы определения предмета, его объективных связей и отношений, т. е. взять их как определенные *знания того, что есть* в самом предметном (объективном) мире. Тогда система их выступила бы как система знания, а их логическая функция в суждении — как производная от их функции всеобщего знания о том, что есть. Однако Канту, исходившему из агностицизма и априоризма, такое понимание категорий было чуждым.

Поэтому единственной логической опорой их систематизации для него могла быть лишь функция суждения — некоторая соотносительная схема (таблица) форм суждения. Видимый охват этой схемой всех форм суждения создавал видимость исчерпывающего охвата одной схемой всех логических категорий.

Однако при всем своем формализме предложенный Кантом вывод логического деления категорий (построения их логической

схемы) способствовал развитию теоретических знаний о формах мышления. Весьма важным является уже то, что Кант не ограничился простым перечислением категорий, а попытался взять их в определенной систематической связи друг с другом, координировать и *субординировать* их. Правда, эта координация и субординация получились у него скорее в результате соотнесения категорий с логическими формами суждений, чем друг с другом, тем не менее в ней обнаружились некоторые существенные, диалектические связи.

Соотнося категории с логическими формами суждений, Кант располагал их перечень в том порядке, в каком находились соответствующие им суждения в общей таблице суждений. В результате получилось четыре группы («классы») категорий с тремя категориями в каждой (непарными в первой и второй группах и парными в третьей и четвертой). Связь между группами категорий оказалась соответствующей принципу координации, т. е. осталась в принципе той же, что и связи между суждениями в таблице суждений, но в связях между категориями внутри групп обнаружилось нечто большее — здесь оказалось, что каждая третья категория выступает как синтетическое единство первой и второй. *Связи между категориями внутри групп оказались диалектическими.*

В оценке таблицы категорий Канта существуют две крайности. Некоторые авторы полагают, что Кант, будучи метафизиком, не показал «момента движения категорий, субординации, т. е. соподчинения их с точки зрения их места и роли в процессе познания...»¹. Другие же, например Шашкевич, считают, что «Кант в своей таблице не просто перечисляет одну категорию за другой, а старается расположить их по принципу субординации и связи, *выводя одну из другой*»². Относя последнее к связям внутри групп, он утверждает, что «при развертывании каждого класса Кант сознательно руководствуется принципом триадичности, трихотомии...»³

На наш взгляд, оба цитируемых автора решают вопрос односторонне, впадают в крайности. Неверно считать, что Канту было чуждым понимание субординации категорий, «соподчинения их с точки зрения их места и роли в процессе познания». Даже при рассмотрении отношений между группами категорий, расположенными в таблице по принципу координации, Кант выделяет первые две группы как относящиеся к «наглядному представлению» и называет их «математическими», две же последние группы он относит к познанию «бытия предметов» (в отношении их друг к другу, или к рассудку) и называет «динамическими»⁴. Следова-

¹ Категории материалистической диалектики. М., 1956, с. 49.

² Шашкевич П. Д. Теория познания И. Канта, с. 151. (Курсив наш.— В. III.).

³ Там же, с. 152. (Курсив наш.— В. III.).

⁴ См.: Кант И. Сочинения, т. 3, с. 178.

тельно, уже здесь он пытается установить отношения между категориями «с точки зрения их места и роли в процессе познания». Что же касается отношений между категориями внутри групп, то здесь принцип субординации обнаруживается вполне явственно. Однако было бы ошибкой считать, что при «развертывании каждого класса» Кант *сознательно* руководствовался диалектическим принципом триадичности отрицания и выводил одну категорию из другой. Триадичность и субординированность категорий внутри групп у него получились в результате построения схемы перечня категорий на основе схемы перечня логических форм суждений. Категории Кант выводил не из категорий (одну из другой), а из логических форм суждений. Он взял категории в той «систематической связи», в которой она дана схемой форм суждений, считая, что число и порядок категорий должны быть такими же, как число и порядок форм суждения. Но рассматривая дальше то, что получилось, он обнаружил закономерную *позторяемость триадичности* в каждой из групп и *синтетическую, субординационную* связь каждой третьей категории с первой и второй, и, обнаружив их, указал на них как на заслуживающие внимания и размышления.

В параграфе, посвященном замечаниям по предложенному перечню категорий (кстати, введенному только во втором издании «Критики чистого разума»), Кант среди прочих особенностей перечня указывает и на следующее: «Каждый класс содержит одинаковое число категорий, а именно три, и это обстоятельство также побуждает к размышлениям, так как в других случаях всякое априорное деление с помощью понятий должно быть дихотомическим. Сюда надо, однако, прибавить, что третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса.

Так, *целокупность* (тотальность) есть не что иное, как множество, рассматриваемое как единство, *ограничение* — реальность, связанная с отрицанием, *общение* (т. е. взаимодействие. — В. Ш.) — причинность субстанций, определяющих друг друга, наконец, *необходимость* есть не что иное, как существование, данное уже самой своей возможностью (т. е. обусловленное объективной закономерной связью явлений. — В. Ш.). Не следует, однако, думать, будто третья категория есть только производное, а не основное понятие чистого рассудка. Это соединение первой и второй категорий, образующее третье понятие, требует особого акта рассудка, не тождественного с актом рассудка в первой и второй категории»¹.

Приведенное замечание Канта — это, по существу, все, что он говорит о принципе триадичности и о синтетическом единстве каждой третьей категории. Из этого замечания видно, что к указанному принципу Кант подходит как к определенному факту, содержащемуся в схеме перечня категорий. Он обращает внимание на

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 178.

этот факт, констатирует его, но не объясняет, а лишь подчеркивает его важное значение, которое могло бы «привести к важным выводам относительно научной формы всех основанных на разуме знаний»¹. Этим, собственно, и ограничивается роль Канта в разработке принципа отрицания отрицания. Дальнейшее обнаружение диалектической природы этого принципа и сознательное применение его к определенным логическим построениям стало делом последующих представителей классической немецкой философии — Фихте, Шеллинга и, в особенности, Гегеля.

В заключение следует отметить, что свой перечень категорий Кант рассматривал как основу «будущей теоретической науки». Этот перечень, указывал он, «содержит все первоначальные понятия рассудка и даже форму системы их в человеческом рассудке», «указывает все моменты спекулятивной науки, которую следует создать, и даже *порядок ее*»². Оценивая таким образом свой перечень, Кант, несомненно, ошибался. Его схема категорий, взятая в целом, страдает формализмом и метафизической окостенелостью. Диалектический момент в ней «просвечивается» только в частностях, в элементах схемы. Тем не менее, ставя вопрос о разработке системы категорий как задачу «будущей теоретической науки», Кант подавал своим последователям идею о необходимости создания такой науки. В этом отношении Гегель является прямым продолжателем дела Канта.

Предметом второй части «трансцендентальной аналитики» Канта — «аналитики основоположений» — являются правила приложения «чистых понятий рассудка» (категорий) к познанию предметов опыта, т. е. явлений. Ее задача: «Указывать способности суждения правила для верного употребления чистого рассудка». Выполняя эту задачу, «аналитика основоположений» дает способности суждения «канон», который учит ее применять к явлениям рассудочные понятия»³.

При разработке своей «аналитики основоположений» Кант исходил из предпосылки, что познание основывается на применении способности мышления к данным чувственного восприятия и представления. Вне такого применения мышление само по себе не может дать никакого действительного знания. «Мыслить себе предмет и *познавать* предмет не есть, следовательно, одно и то же. Для познания необходимо иметь, во-первых, понятие, посредством которого вообще мыслится предмет (категория), и, во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается; в самом деле, если бы понятию вовсе не могло быть дано соответствующее созерцание, то оно было бы мыслью по форме, но без всякого предмета и посредством него не было бы возможно никакое знание о какой бы то ни было вещи, потому что в таком случае, насколько мне

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 178.

² Там же, с. 177.

³ Там же, с. 217.

известно, не было бы и не могло бы быть ничего, к чему моя мысль могла бы быть применена»¹. Отсюда, как вывод: «Мысль о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться у нас в знание лишь тогда, когда это понятие относится к предметам чувств»².

В утверждениях Канта о единстве процесса мышления и процесса чувственного созерцания в актах познания содержится много ценного и плодотворного. Мышление, если его брать в отрыве от чувственного созерцания, как нечто существующее само по себе, действительно не может быть познавательным мышлением, способным давать некоторые новые знания. Необходимое условие и предпосылка познания средствами мышления — чувственное восприятие внешнего мира. Без чувственного восприятия и представления, как справедливо отмечал Кант, не мог бы быть дан никакой предмет мышления. Однако вместе с тем кантовское понимание единства мышления и чувственного созерцания основано на метафизическом противопоставлении мышления как «чистой» формы познания чувственному восприятию и представлению как единственно возможному содержанию мышления. Для Канта процесс познания предполагает соединение мыслительной способности со способностью чувственного созерцания потому, что мышление, понятия, которыми оно оперирует, являются, с его точки зрения, только чистыми формами, лишенными какого бы то ни было объективного содержания. Чтобы они приобрели это содержание, необходимо соединять их с наглядными представлениями. Главная причина ошибки Канта заключается в том, что он, как уже отмечалось, единственными объектами познания считает данные чувственного восприятия и поэтому упускает из вида собственное содержание мышления, его понятийный состав, отображающий то в предметах, что не дано в непосредственном чувственном восприятии (внутренние стороны внешних предметов, их сущность).

Безусловно, процесс мышления опирается на процесс чувственного созерцания, исходит из него, несомненно также, что в процессе познания понятия соотносятся с наглядными представлениями тех предметов, которые они отображают. Однако, соотносясь с наглядными представлениями, понятия выступают не как чистые формы, получающие свое содержание из представлений, а как *знания* существенных сторон, закономерных связей и отношений предметов, данных в представлении. То, что отображают научные понятия в предметах, не может быть представлено наглядно. И тем не менее, научные абстракции, понятия и категории мышления отображают действительность глубже, полнее, чем наглядные чувственные образы. Во многих случаях познание имеет дело с такими объектами, которые вообще не могут быть чувственно представимыми. Ставя вопрос об отношении представления к реальности,

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 201.

² Там же.

В. И. Ленин писал: «Представление *б л и ж е* к реальности, чем мышление? И да и нет. Представление не может схватить движения *в ц е л о м*, например, не схватывает движения с быстротой 300 000 км. в 1 секунду, а *мышление* схватывает и должно схватить»¹. Поэтому содержание мышления несводимо к содержанию чувственных представлений, между ними существует качественное различие. Переход от чувственного отображения действительности к отображению ее в мысли (в понятии) означает качественный скачок от постижения явления к постижению сущности.

Не понимая специфичности содержания мышления, рассматривая содержание мышления как нечто внешнее самому мышлению (наглядное представление), Кант превратно понимал роль и значение категориальных форм мышления. В его понимании категории формируют не содержание понятий, а лишь содержание наглядных представлений, поэтому, с его точки зрения, они могут относиться не к предметам, данным в знании вообще, а только к предметам, данным в наглядном представлении. Сами по себе категории «суть лишь формы мысли без объективной реальности, потому что в нашем распоряжении нет никаких созерцаний, к которым синтетическое единство апперцепции, содержащее только эти понятия, могло бы быть применено, так что они могли бы определить предмет. Только наши чувственные и эмпирические созерцания могут придать им смысл и значение»².

Здесь Кант прав лишь в том отношении, что сами по себе категории еще не дают нам конкретного знания отдельных предметов, что для постижения специфической сущности того или иного предмета необходимо, чтобы он был каким-то способом (прямо или опосредованно) дан в нашем чувственном восприятии и представлении. Но Кант несомненно ошибался, когда он считал, что сами по себе категории лишены «смысла и значения» и что эти смысл и значение дают им наглядные представления. В действительности категории имеют собственный смысл и значение, и этим смыслом является *знание* всеобщих сторон и отношений предметной действительности. То, что предмет имеет *качество, величину, форму*, имеет свою *сущность*, которая *проявляется* в его *отношениях* с другими предметами, и т. д.— это и есть *знание* предмета. Другое дело, что это знание является слишком общим для того, чтобы на основании его судить о том, каков этот предмет в отличие от других. Однако без этого общего знания достижение знания отдельного невозможно. Имея свой собственный «смысл», категории служат логическими средствами *осмысливания* познаваемых предметов. Но для познания последних недостаточно ни категорий, ни чувственных восприятий и представлений. Чувственные восприятия и представления предметов *осмысливаются* и приобретают «значение» посредством *понятийного состава мышления*, разрабо-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 209.

² Кант И. Сочинения, т. 3, с. 202—203.

танного в процессе исторического познания той сферы действительности, к которой принадлежат данные предметы. Категории относятся к предметам не прямо и непосредственно через наглядные представления, а посредством понятийного состава мышления, выраженного и закрепленного в языке, в значениях слов и предложений. Именно поэтому сфера приложения категорий к предметам познания, по существу, безгранична; Кант же хотел ее ограничить сферой непосредственно чувственно воспринимаемого.

Абстрагируя из процесса познания понятийный состав мышления и рассматривая этот процесс как соединение чистых форм мышления (категорий) с содержанием, доставляемым им «чувственностью» в виде многообразных представлений, Кант столкнулся с проблемой несоответствия («неоднородности») чувственных представлений категориям. «При всяком подведении предмета под понятие, — писал он, — представление о предмете должно быть *однородным* с понятием, т. е. понятие должно содержать в себе то, что представляется в подводимом под него предмете, так как именно такое значение имеет выражение *предмет подчинен понятию*. Так, эмпирическое понятие *тарелки* однородно с чистым геометрическим понятием *круга*, так как круглость, которая в понятии тарелки мыслится, в чистом геометрическом понятии созерцается. Но чистые рассудочные понятия совершенно *неоднородны* с эмпирическими (и вообще чувственными) созерцаниями, и их никогда нельзя встретить ни в одном созерцании. Отсюда возникает вопрос, как возможно *подведение* созерцаний под чистые рассудочные понятия, т. е. *применение* категорий к явлениям...»¹. Пытаясь решить эту проблему в духе априоризма, Кант разрабатывает свое учение о «трансцендентальных схемах», создаваемых воображением и служащих средством непосредственного подведения наглядных представлений под категории. Это учение образует первый отдел его «аналитики основоположений».

Промежуточным, связывающим звеном между категориями и наглядными представлениями, по мнению Канта, может быть только время. «Трансцендентальное временное определение однородно с *категорией* (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет *общий* характер и опирается на априорное правило. С другой же стороны, трансцендентальное временное определение однородно с *явлением*, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном. Поэтому применение категорий к явлениям становится возможным при посредстве трансцендентального временного определения, которое как схема рассудочных понятий опосредствует подведение явлений под категории»².

Разъясняя свое понимание «схемы», Кант указывал, что она — отнюдь не чувственный образ предмета. Ее следует рассматривать

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 220—221.

² Там же, с. 221.

лишь как *представление о том способе, посредством которого наше воображение изображает понятие в чувственном образе*. Например, схемой понятия треугольник является не конкретный образ треугольника, а представление о способе его построения в воображении. Никакой образ треугольника, утверждал Кант, не может быть адекватным понятию треугольник вообще. Конкретный образ треугольника — это образ данного треугольника. То же, что выступает в нашем воображении, когда мы осмысливаем понятие треугольник, есть некоторая общая схема его построения в воображении. Схема «соединяет образы с понятиями, с которыми они не вполне однородны»¹.

Несомненно, что создаваемые в воображении образы понятий имеют характер схем. Эти схемы играют весьма важную роль в процессе познания, и попытка осмыслить их познавательное значение — достижение Канта. Однако Кант заблуждался, когда он усматривал в способности создавать эти схемы «некоторое искусство, скрытое в недрах человеческой души». Создаваемые в воображении мысленные образы понятий (например, образ человека вообще, дерева вообще и т. д.) являются в принципе такими же отображениями действительности, как и наши обычные наглядные представления, и отличаются от последних только способом образования (мышление и воображение) и степенью обобщенности. Они возникают не из недр «души», а имеют свой объективный источник — отображаемые предметы внешнего мира.

По мнению Канта, создаваемые воображением схемы делают возможным подведение наглядных представлений не только под эмпирические понятия, но и под «чистые» понятия — категории. Но в отличие от схем опытных понятий схемы категорий имеют «трансцендентальное» происхождение, т. е. основываются на априорном синтезе воображения и формой этого синтеза выступают чистые представления времени. «Трансцендентальные схемы» «чистых» понятий — это схемы времени. «Схема каждой категории, — указывает Кант, — содержит и дает возможность представлять: схема количества — порождение (синтез) самого времени в последовательном схватывании предмета, схема качества — синтез ощущения (восприятия) с представлением о времени, т. е. наполнением времени, схема отношения — отношение восприятий между собой во всякое время (т. е. по правилу временного определения), наконец, схема модальности и ее категорий содержит и дает возможность представлять само время как коррелят определения предмета в смысле того, принадлежит ли он времени и как он ему принадлежит. Вот почему схемы суть не что иное, как априорные *определения времени*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду, к содержанию времени, к порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*»².

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 223.

² Там же, с. 225—226.

Нетрудно заметить, что предложенные Кантом схемы времени как «трансцендентальные схемы» категорий представляют собой искусственное построение, цель которого связать категории с явлениями, сделать возможным их непосредственное приложение к этим явлениям (т. е. к наглядным представлениям предметов опыта). Отрицая познаваемость объективных предметов, Кант сводил весь чувственный мир к временной смене явлений в «чистом» представлении пространства. Поэтому единственной субстанцией явлений для него могло быть только время. Отсюда и возникла попытка изобразить категории как некоторого рода определения временных отношений, а сами эти определения временных отношений — как схемы, посредством которых сменяющиеся во времени представления подводятся под категории. Ясно, что представления временных отношений играют важную роль в процессе познания объективного мира. Но основой приложения категорий к предметам действительности являются не они, а те объективные стороны, связи и отношения предметов, которые *отображаются категориями*. Отрицая наличие у категорий объективного содержания, рассматривая их как «чистые» понятия, Кант, естественно, вынужден был искать субъективную опору их приложения, и в качестве такой опоры (чего-то постоянно пребывающего в смене явлений) он и выдвигает время, при этом истолковывая его как неотделимое от сознания «внутреннее чувство души».

«Трансцендентальные схемы» времени Кант считал необходимым условием, при котором категории могут относиться к предметам и таким образом получать «смысл и значение». Поскольку же предметы, существующие во времени, с его точки зрения, лишь явления, а не вещи в себе, то отсюда делался вывод, что применение категорий ограничивается сферой явлений (сферой «опыта»), вне этой сферы они якобы не имеют никакого познавательного значения. Таким образом, «трансцендентальный схематизм» Канта является выражением его агностицизма.

Обосновав, как ему казалось, опытное приложение категорий, Кант переходит дальше к формулировке правил этого приложения. Основная задача, которую он ставит здесь перед собой, — это установление принципов, посредством которых реализуется способность «чистого» рассудка к познанию предметов априори. Рассматривая категории как чистые формы мышления, Кант не считал их знаниями. Знания, с его точки зрения, — это определенные суждения. Априорные знания реализуются в априорных суждениях, а априорное *познание* — в *синтетических* суждениях априори. Поскольку же процесс познания представлялся Канту как результат приложения априорных форм мышления к явлениям, то всякое возникающее из этого процесса познание рассматривалось им как эмпирическое. В связи с этим единственно возможными синтетическими суждениями априори в сфере опытного познания он считал *сами правила опытного приложения категорий*. Они-то, по его

мнению, и являются «синтетическими основоположениями» — определяющими законами «чистого рассудка», на которых базируется все естествознание. Это — и законы познания, и законы самой природы, априори «предписываемые» ей рассудком.

Следует отметить, что, с точки зрения Канта, априорное происхождение имеют не все законы природы, а только ее *всеобщие* законы, определяющие *условия познания всех ее явлений*. В своей «трансцендентальной дедукции» категорий Кант подчеркивал, что «даже и способность чистого рассудка не в состоянии а priori предписывать явлениям посредством одних лишь категорий большее количество законов, чем те, на которых основывается *природа вообще* как закономерность явлений в пространстве и времени. Частные законы касаются эмпирически определенных явлений и потому не могут быть *целиком выведены* из категорий, хотя все они им подчиняются. Для познания частных законов *вообще* необходим опыт, хотя в свою очередь знание об опыте вообще и о том, что может быть познано как предмет опыта, дается нам только упомянутыми априорными законами»¹. Такими всеобщими законами природы, являющимися вместе с тем и законами ее познания, Кант считал «синтетические основоположения» рассудка — правила приложения категорий к познанию природы как закономерной связи явлений.

Представление о зависимости каких бы то ни было законов природы от познающего их субъекта основывается на идеалистическом извращении процесса познания и означает отход от науки в сторону поповщины. Это вполне относится и к представлениям Канта об априорном происхождении всеобщих законов природы. Но при всем своем идеализме утверждения Канта о совпадении всеобщих законов природы с законами ее познания содержат глубокое «рациональное зерно». Это «зерно» отчетливо просвечивается в идее Канта о том, что всеобщие законы природы, являясь «основоположениями» ее познания, *составляют предмет науки логики* («трансцендентальной логики») и должны рассматриваться как правила приложения категорий к познанию всех предметов опыта. Эта идея — одна из важнейших идей «трансцендентальной логики» Канта.

В связи с постановкой вопроса об «основоположениях чистого рассудка» и об их системе Кант специально останавливается на законе противоречия (недопустимости противоречия) формальной логики. Его мысли о месте и значении этого закона в науке логики представляют особый интерес, поскольку под влиянием традиционной неокантианской интерпретации логического учения Канта у многих логиков и философов, и не только зарубежных, но и у некоторых советских, укоренились неверные представления о его взглядах на познавательную ценность формальной логики и ее принципов.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 213.

Всеобщим и необходимым условием всякого познания, по мнению Канта, является строгое соблюдение логической непротиворечивости суждений, т. е. подчинение суждения закону противоречия. Этот закон «...есть общий, хотя только негативный, критерий всякой истины и относится лишь к логике потому, что действительно для знания только как знания, безотносительно к его содержанию, и указывает лишь на то, что противоречие совершенно устраняет и уничтожает знание»¹. Однако, будучи отрицательным условием истинности по отношению ко всем познаниям, закон противоречия является вместе с тем положительным условием (критерием) истинности по отношению к логически выводным знаниям («аналитическим суждениям»). «Впрочем, этому положению,— пишет Кант,— можно дать также и позитивное применение, т. е. пользоваться им не только для того, чтобы изгнать ложность и заблуждение (поскольку они возникают из противоречия), но и для того, чтобы познать истину. В самом деле, *если суждение аналитическое*, все равно утвердительное оно или отрицательное, истинность его должна быть всегда и в достаточной мере установлена на основании закона противоречия... Поэтому необходимо признать, что закон противоречия есть всеобщий и вполне достаточный принцип всякого аналитического знания; но далее этого его значение и пригодность как достаточного критерия истины не простираются»².

Таким образом, в той сфере, которую Кант считал сферой формальной логики, принципы этой логики обеспечивают, по его мнению, не только формальную правильность, но и истинность мышления. В «аналитическом познании», т. е. в познании из уже образованных, истинных понятий, соблюдение принципов и законов формальной логики вполне обеспечивает познание истины. Следовательно, утверждения, будто бы с точки зрения Канта логика есть «наука о необходимых, но недостаточных условиях знания (об одной формальной правильности)»³, искажают действительную позицию Канта. Основной порок понимания Кантом предмета формальной логики состоит не в противопоставлении формальной правильности мышления его истинности, а в метафизическом сведении логики выводного познания к чисто «аналитическому познанию», т. е. к логическому раскрытию содержания готовых, ранее образованных понятий. С этим сведением связано отрицание Кантом и методологического значения формальной логики, ибо «аналитическое познание» он не считал собственно познанием. Действительное познание представлялось ему как синтез знания — понятий и суждений — посредством опыта и априорных форм созерцания и мышления.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 229.

² Там же, с. 230.

³ Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания, с. 141.

Закон противоречия Кант вводит в свою аналитику основоположений как «высшее основоположение всех аналитических суждений». Это означало, что в области «аналитического познания» он должен рассматриваться как *закон познания истины*. Но только в этой области. В области же «синтетического» познания, которое изучает «трансцендентальная логика», он выступает как необходимое, но *отрицательное* условие истины. Иначе говоря, закону противоречия подчиняются синтетические суждения, однако на основании этого закона нельзя судить положительным образом об их истинности. «Так как здесь (в «трансцендентальной логике». — В. III.) мы, — пишет Кант, — собственно, занимаемся только синтетической частью нашего знания, то мы, правда, всегда стараемся не нарушать этого неприкосновенного основоположения, но по вопросу об истинности синтетических знаний мы не будем ожидать от него никаких разъяснений»¹.

В отличие от основоположений «аналитического» познания, основоположения «синтетической части познания» Кант называет «синтетическими основоположениями». Рассматривая их как правила объективного приложения категорий к явлениям, он подразделяет их на четыре рода, соответственно четырем группам категорий: 1) аксиомы наглядного представления, 2) предварения (антиципации) восприятия, 3) аналогии опыта и 4) постулаты опытного мышления вообще.

Принципом аксиом наглядного представления Кант считает основоположение: «Все наглядные представления суть величины протяженные»; принципом предварений восприятия — «Во всех явлениях реальное, составляющее предмет ощущения, имеет интенсивную величину, т. е. степень».

Оба эти основоположения Кант формулирует как принципы, на которых основывается познание в математике («математические основоположения»). Они, по его мнению, указывают на то в явлениях, к чему прилагаются «математические» категории и что может быть предметом синтетических суждений априори. Относительно величин, пишет он, «мы можем познать а priori только одно их *качество*, а именно непрерывность, а во всяком качестве (в реальном [содержании] явлений) мы познаем а priori только интенсивное *количество* их, т. е. то, что они имеют степень; все же остальное предоставляется опыту»².

Аналогии опыта, по Канту, основываются на принципе: «Опыт возможен посредством представления необходимой связи». В соответствии с модусами времени — постоянством, последовательностью и одновременностью — они подразделяются на три основоположения: основоположение постоянства субстанции, основоположение временной последовательности по закону причинности и основоположение одновременного бытия по закону взаимодействия.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 230.

² Там же, с. 248.

Основоположением первой аналогии является закон: «*При всякой смене явлений субстанция постоянна, и количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается*»¹. Обосновывая этот закон, Кант высказывает ряд глубоких мыслей о диалектическом единстве устойчивости и изменений. Нельзя мыслить изменений, указывает он, не предполагая их противоположности — устойчивости. Изменение предполагает изменение чего-то, какого-то предмета. «Изменение есть один способ существования, следующий за другим способом существования того же самого предмета. Поэтому то, что изменяется, есть *сохраняющееся*, и *сменяются* только его *состояния*. Так как эта смена касается только определений, которые могут исчезать или возникать, то мы можем высказать следующее положение, кажущееся несколько парадоксальным: только постоянное (субстанция) изменяется; изменчивое подвергается не изменению, а только *смене*, состоящей в том, что некоторые определения исчезают, а другие возникают»².

Постоянство, пребывание при изменениях и делает возможным познание предметов как определенных сущностей: «Постоянность есть необходимое условие, при котором только и можно определить явления как вещи или предметы в возможном опыте»³. Поэтому закон постоянства субстанции является и законом природы, и законом познания, правда, по Канту, «предписываемым» явлениям рассудком.

Основоположение второй аналогии гласит: «Все изменения происходят по закону связи причины и действия». Это — закон причинно-следственных связей явлений. Всякое изменение явлений во времени, по мнению Канта, подчинено правилу: «В том, что предшествует, должно находиться условие, при котором событие всегда (т. е. необходимо) следует»⁴. Только руководствуясь этим правилом, человеческое мышление способно определять объективные отношения между следующими друг за другом явлениями. Поэтому принцип причинности — необходимое условие «объективного знания явлений касательно отношения их во временной последовательности»⁵. Однако, признавая принцип причинности одним из основоположных законов познания закономерных связей между явлениями, Кант толковал причинность сугубо идеалистически. С его точки зрения, причинные связи между явлениями *не открываются* посредством закона причинности, а *вносятся*, «синтезируются» самим мышлением путем подведения временных связей между явлениями под понятие причинности. Именно отрицание объективного существования причинно-следственных связей, идея «внесения» причинных связей в явления мышлением являются одной из реакционных тенденций гносеологии Канта, всячески

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 252.

² Там же, с. 257.

³ Там же, с. 258.

⁴ Там же, с. 267.

⁵ Там же.

используемых многими школами современной буржуазной философии в их борьбе против научного мировоззрения.

Третью аналогию опыта Кант формулирует следующим образом: «Все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии». Само взаимодействие сущностей Кант рассматривал как динамическую всеобщую связь между ними, посредством которой они обнаруживают себя и делают возможным познание. Каждая субстанция, писал он, «должна содержать в другой субстанции причинность тех или иных определений и вместе с тем содержать в себе действия причинности другой субстанции, иными словами, субстанции должны находиться в динамическом общении (непосредственно или опосредствованно)»¹. Как и закон причинности, принцип взаимодействия является, по Канту, основоположным принципом опытного познания, необходимым условием постижения предметов. Такое понимание принципа взаимодействия составляет несомненную заслугу Канта. Но как и причинность он толковал взаимодействие сущностей идеалистически, усматривал источник его в познавательной деятельности субъекта.

Постулатами эмпирического мышления вообще, по мнению Канта, являются следующие три основоположения: «1) То, что согласно с формальными условиями опыта (если иметь в виду созерцание и понятия), *возможно*; 2) То, что связано с материальными условиями опыта (ощущения), *действительно*; 3) То, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта, существует *необходимо*»². Эти определения возможности, действительности и необходимости вытекают из основных принципов гносеологии Канта. Рассматривая предметы опыта как *продукты процесса познания*, Кант неизбежно должен был прийти к выводу, что возможность этих предметов кроется в познавательных способностях, их действительность — в реализации этих познавательных способностей, а их необходимость — в факторах, обуславливающих сам опыт как *закономерную* связь явлений.

Такова система «синтетических основоположений чистого рассудка» в трансцендентальной аналитике Канта. Она содержит в себе ряд исторически ценных, плодотворных идей, оказавших значительное влияние на последующее развитие диалектики в немецкой классической философии. К этим идеям относится прежде всего мысль Канта о том, что практическое применение категорий в процессе познания связано с выражением их в некоторых общих принципах, имеющих значение всеобщих законов природы, т. е. мира явлений и всеобщих законов (принципов) познания истины. Эта мысль наиболее отчетливо выступает в аналогиях опыта, при разработке основоположений постоянства субстанций, временной последовательности явлений по закону причинности и одновре-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 274.

² Там же, с. 280.

менного бытия явлений по закону взаимодействия. Именно здесь Кант в какой-то мере приблизился к формулировке действительных принципов познания, лежащих в основе науки. Однако в целом Кант только поставил проблему, но не решил ее. Главным препятствием, о которое разбивались все его попытки отыскать всеобщие и необходимые принципы познания истины, был его же априоризм, представление о категориях как о «чистых», бессодержательных понятиях. Между тем установление подобного рода принципов предполагает рассмотрение категорий как содержательных форм, ибо эти принципы и есть *само объективное содержание* категорий, т. е. те всеобщие и необходимые связи объективной действительности, которые отображаются категориями и знание которых имеет всеобщее методологическое значение, являются необходимым условием познания истины. Исторически установление этих принципов стало возможным лишь после открытия законов диалектики, законов, действительно тождественных и для объективного мира, и для его познания. Аналитика основоположений Канта только ставила проблему такого рода законов. Но и постановка этой проблемы — большое достижение философской мысли.

В исторической перспективе выдвинутая Кантом идея тождества «общих законов природы» и основоположных принципов ее познания вела к идее тождества логики, диалектики и теории познания, т. е. к одной из фундаментальных идей «Науки логики» Гегеля.

Другим важным моментом аналитики основоположений Канта, непосредственно связывающим ее с логикой Гегеля, является систематический анализ отношений между категориями в процессе познания. Кроме категорий, фигурирующих в таблице «чистых понятий рассудка», в аналитике основоположений рассматривается ряд других категорий, в частности так называемые рефлексивные понятия, к которым Кант относит тождество и различие, единство (согласие) и противоречие, внутреннее и внешнее, содержание и форму. Однако анализ всех этих категорий у Канта идет в основном в плане различения того, что относится к характеристике предметов чувственного представления (различие, противоречие, внешнее, содержание), и того, что относится к характеристике мыслимых предметов рассудка (тождество, единство, внутреннее, форма). Метафизическое отнесение этих полярных противоположностей к различным сферам познания исключало возможность открытия диалектических связей между ними. Тем не менее, определенная систематизация их и постановка вопроса о их месте и соотношении в процессе познания способствовали более широкому логическому охвату категорий как узловых пунктов познания.

Аналитика основоположений вместе с аналитикой «чистых понятий» (т. е. категорий) рассудка образует то, что Кант называл «логикой истины». Эта логика устанавливает формы и принципы мышления, без которых «невозможно мышление о каком-либо пред-

мете». «...Никакое знание не может противоречить ей, не утрачивая вместе с тем всякого содержания, т. е. всякого отношения к какому бы то ни было объекту, стало быть, всякой истины»¹.

Следует признать, что логические условия познания, исследуемые Кантом в его «трансцендентальной аналитике» (категориальный синтез многообразного содержания эмпирического наблюдения в понятия о предметах, постижение посредством категорий и соответствующих им принципов закономерных сторон, связей и отношений между этими предметами), действительно являются необходимыми условиями объективного «мышления предметов», постижения их предметной истины. Однако в субъективистской интерпретации Канта эти условия выступают не как условия истинного *отображения* предметов, а как условия их *образования* в сознании воспринимающего и мыслящего субъекта. Мышление предмета предполагает, с точки зрения Канта, подведение многообразного содержания наглядных представлений под трансцендентальное единство самосознания, что достигается посредством категорий как «чистых» понятий, априори относящихся к предметам. Трансцендентальный синтез самосознания превращает данные субъективного восприятия в «объективные» предметы и при помощи тех же категорий придает суждениям о них объективный характер, характер законов природы. Средствами подведения чувственных восприятий (наглядных представлений) под категории являются «трансцендентальные схемы» времени и способами (правилами) этого подведения — синтетические основоположения рассудка. Они-то непосредственно и обуславливают возможность опыта как закономерной связи явлений, постигаемой естествознанием. Ясно, что при таком понимании познавательной функции категорий и выводимых из них основоположений всякое «противоречие» им не просто исключает возможность познания предметов, но и вообще «уничтожает всякое отношение к предметам», делает невозможными сами предметы. Таким образом, «логика истины» Канта в гносеологическом плане является субъективно-идеалистической теорией конструирования сознанием предметов познания и закономерных связей между ними. В лоне этой теории идея «содержательной» логики, логики, совпадающей с теорией познания, приняла весьма уродливый вид.

«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ДИАЛЕКТИКА»

Разрабатывая свою аналитику основоположений, Кант настойчиво проводит мысль, что категории могут применяться к познанию предметов только через наглядные представления. Без наглядных представлений все рассудочные определения *беспредметны* — неиз-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 162.

вестно, к чему они относятся. То, к чему они относятся, дается непосредственно чувственностью и выражается в некоторой наглядно представляемой реальности, существующей в пространстве и времени. Но, как известно, пространственно-временное существование Кант считал областью явлений, а не вещей в себе (пространство и время — «априорные формы созерцания»). Исходя из этого он делал вывод, что, поскольку категории только через наглядные представления могут прилагаться к предметам (явлениям), то вещи в себе, будучи недоступными наглядному представлению, остаются вне сферы как чувственного, так и рассудочного познания. *Они находятся за всяким возможным опытом.* «Трансцендентальная аналитика, — пишет Кант, — приводит к следующему важному выводу: единственное, что рассудок может делать а priori, — это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление (т. е. вещь в себе. — *В. III.*), не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы. Основоположения рассудка суть лишь принципы описания явлений...»¹. Иначе говоря, категории могут обеспечивать познание предметов только в приложении к явлениям (т. е. к предметам, данным в наглядном представлении); в приложении к вещам в себе они никакого знания дать не могут.

Тем не менее, поскольку вещи в себе все же существуют и дают о себе знать (получение ощущений), то существует и рассудочное понятие о них. Это понятие некоторого «ноумена» — мыслимой сущности, обуславливающей явления (явление предполагает существование чего-то, что не есть лишь явление, а есть сущность). Смысл этого понятия состоит, по мнению Канта, в том, «чтобы ограничить объективную значимость чувственного познания», указать тот рубеж, где кончается область чувственно данного и начинается область лишь «мыслимого рассудком»². Вообще говоря, категория «вещь в себе» действительно имеет указанный здесь Кантом смысл как сущность чувственно воспринимаемых и представляемых предметов, т. е. как *являющаяся* в чувственном познании сущность. Кант же рассматривал ее как *не являющуюся, не данную* в явлении сущность. Поэтому реальный предмет раскололся у него на два совершенно разных, по существу, не связанных между собой предмета: на *предмет-сущность* (вещь в себе) и *предмет-явление* (явление). Исходя из этого метафизического разрыва двух сторон *одного и того же* предмета Кант приходил к нелепому выводу, что категориальные формы мышления, поскольку они относятся к чувственно данным предметам, не могут относиться (с пользой для познания) к предметам — вещам в себе. Применение категорий действительно предполагает применение их к реальным, так или иначе данным в представлении

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 305.

² Там же, с. 310.

предметам. Но эти предметы есть не только явления, а единство явления и сущности, *являющиеся сущности*. Именно к таким предметам и прилагаются категории. Какой смысл имела бы, например, категория «сущность», если бы предмет, к которому прилагаются категории, был бы только явлением, лишенным сущности? Ошибка Канта заключается в том, что он представил сущность как находящуюся вне предмета — где-то там, по ту сторону реально существующих, чувственно данных предметов. С этой сущностью он и отождествил *объективные, действующие на органы чувств предметы*. В результате оказалось, что вещь в себе — *и только сущность* и вместе с тем некоторый реальный предмет, — вещь, действующая на органы чувств, вещь вне сознания. Это противоречие существенно отразилось на всей системе «трансцендентальной логики».

Противопоставляя вещь в себе (сущность) явлениям как единственно данным реальным предметам, Кант, естественно, пришел к выводу, что категории приложимы только к явлениям и не приложимы к вещам в себе (для приложения категорий необходимы реальные предметы, а не чистые мыслимые сущности). Отсюда: сфера приложения категорий — опыт. Но вещи в себе как объективные вещи — тоже предметы, и притом реальные предметы. Следовательно, категории к ним приложимы и *прилагаются*. (О том, что категории прилагаются к познанию объективных вещей, свидетельствовала вся практика научного познания, и Кант не мог этого не учитывать). Отсюда вывод: прилагая категории к вещам в себе, рассудок выходит за сферу всякого возможного опыта. Однако, поскольку вещи в себе «непознаваемы», этот выход может дать только видимое, а не действительное знание, подобное тому, какое дает софистическая диалектика, пытающаяся посредством одних только принципов формальной логики постигнуть реальные предметы. «...Так как кажется очень заманчивым и соблазнительным, — указывал Кант, — пользоваться одними этими чистыми рассудочными знаниями и основоположениями, выходя даже за пределы опыта, хотя только опыт дает нам материю (объекты), к которой можно применить чистые рассудочные понятия, то рассудок рискует посредством пустых умствований применять формальные принципы чистого рассудка как материал и судить без различия о предметах, которые нам не даны и даже, может быть, никаким образом не могут быть даны. Следовательно, так как трансцендентальная аналитика должна быть, собственно, только каноном оценки эмпирического применения [рассудка], то ею злоупотребляют, если ее считают органом всеобщего и неограниченного применения [рассудка] и отваживаются с помощью одного лишь чистого рассудка синтетически судить, утверждать и выносить решения о предметах вообще. В таком случае применение чистого рассудка становится диалектическим»¹.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 162—163.

Итак, ограничив сферу познания сферой явления (область опыта) и совершенно исключив из этой сферы познание сущности, Кант столкнулся с фактом применения категорий к познанию тех предметов, которые он считал чистыми сущностями, непознаваемыми вещами в себе, *находящимися вне сферы опыта*. Пытаясь объяснить этот факт, он вполне в духе агностицизма объявляет все познания, возникающие в результате такого применения категорий и принципов рассудка, «диалектической видимостью» познания. На этой гносеологической почве и возникла задача «критики» «диалектической видимости» познания, возникающей, якобы, из сверхопытного применения рассудка. Решению этой задачи Кант посвящает вторую часть своей «трансцендентальной логики». «...Вторая часть трансцендентальной логики,— пишет он,— должна быть критикой этой диалектической видимости и называется трансцендентальной диалектикой... как критика рассудка и разума в сверхфизическом применении разума, имеющая целью вскрыть ложный блеск его беспочвенных притязаний и низвести его претензии на изобретение и расширение [знаний], чего он надеется достигнуть исключительно с помощью трансцендентальных основоположений, на степень простой оценки чистого рассудка и предостережения его от софистического обмана»¹.

Сущность *трансцендентальной* критики Кант усматривал в том, что она должна указать *происхождение* критикуемого из определенных познавательных способностей. (Всякое «трансцендентальное» рассмотрение знания, с точки зрения Канта, есть рассмотрение тех познавательных способностей, из которых оно возникает). Отсюда задача *трансцендентальной* диалектики — установить познавательные способности, рассчитанные на *сверхопытное применение и обуславливающие возможность возникновения «диалектической видимости» познаний*, т. е. возможность сверхопытного употребления категорий и основоположений «чистого» рассудка. Такого рода познавательные способности Кант пытается отыскать в формах и принципах *теоретического*, и прежде всего *философского*, мышления, которое он, в отличие от «рассудочного» (эмпирического), называет «разумным» (в смысле способности разума). В связи с этим трансцендентальная диалектика приобрела у него значение *науки о познавательных способностях разума*.

Следуя традиции, Кант рассматривает разум как способность *умозаключать*, в отличие от рассудка как способности *судить*. Однако в ходе исследования форм и принципов теоретического мышления (в соответствии с задачами трансцендентальной диалектики) понятие «разум» приобретает у него более широкий смысл, чем просто логическая способность мышления к умозаключению. В итоге оказывается, что разум есть *способность, образующая принципы высшего (теоретического) синтеза определенной цепи умозаключений*.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 163.

Разум, указывает Кант, можно назвать «способностью давать принципы». Сам принцип — это некоторое всеобщее суждение, «под которое могут быть подведены многообразные случаи». Поэтому познание на основе принципов есть «то, в котором посредством понятий я познаю частное из общего». Поскольку все познания разума — это познания *посредством принципов*, то «всякое умозаключение (разума.— В. Ш.) есть форма вывода знания из принципа»¹. При логическом употреблении разум, пишет Кант, «ищет общее условие своего суждения (вывода), и само умозаключение есть не что иное, как суждение, построенное путем подведения его условия под общее правило (большая посылка). Так как это правило в свою очередь становится предметом такой же деятельности разума и потому должно искать условия для условия (посредством просиллогизма), восходя настолько, насколько это возможно, то отсюда ясно, что собственное основоположение разума вообще (в его логическом применении) состоит в подыскании безусловного для обусловленного рассудочного знания, чтобы завершить единство этого знания»². В подведении условного под безусловное, охватывающего всю цепь определенных умозаключений, и состоит, по мнению Канта, логическая функция разума. Назначение разума — обеспечить высший синтез рассудочного знания. Отсюда принципиальное отличие разума от рассудка. «Если рассудок,— пишет Кант,— есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам. Следовательно, разум никогда не направлен прямо на опыт или на какой-нибудь предмет, а всегда направлен на рассудок, чтобы с помощью понятий а priori придать многообразным его знаниям единство, которое можно назвать единством разума и которое совершенно иного рода, чем то единство, которое может быть осуществлено рассудком»³.

Такое понимание разума совпадает с пониманием его как теоретического мышления вообще и является важнейшим достижением трансцендентальной диалектики Канта. Теоретическое мышление (мышление, направленное на построение научных теорий) действительно представляет собой познание из принципов, ибо научные теории строятся на основе определенных принципов, объединяющих и подчиняющих себе некоторый ряд рассуждений (умозаключений) в систему знания. Подобного рода принципы — это прежде всего научные идеи, посредством которых осуществляется синтез научного знания в теории. В идеях Кант и усматривает специфические понятия «чистого разума». Высшее единство достигаемого рассудком эмпирического знания достигается, по его мнению, только посредством идей. «Под управление разума,—

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 341.

² Там же, с. 346.

³ Там же, с. 342.

писал он, — наши знания вообще должны составлять не отрывки, а систему, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им. Под системой же я разумею единство многообразных знаний, объединенных одной идеей. А идея есть понятие разума о форме некоторого целого, поскольку им а priori определяется объем многообразного и положение частей относительно друг друга. Следовательно, научное понятие разума содержит в себе цель и соответствующую ей форму целого. Единством цели, к которому относятся все части [целого] и в идее которого они соотносятся также друг с другом, объясняется то, что, приобретая знание, нельзя упустить из виду ни одной части, а также нельзя сделать никакого случайного добавления... Следовательно, целое расчленено (*articulatio*), а не нагромождено (*coacervatio*); оно может, правда, расти внутренне (*per intussusceptionem*), но не внешне (*per appositionem*), в отличие от тела животного, рост которого состоит не в присоединении новых членов, а в том, что каждый орган без изменения пропорциональности становится более сильным и более приспособленным к своим целям»¹. Таким образом, идея, с точки зрения Канта, является организующим и целенаправляющим началом теоретической систематизации эмпирического (рассудочного) знания. Как такая, она, по его мнению, есть «научное понятие разума», то, посредством чего разум возводит к высшему единству «многообразные познания рассудка».

Однако наряду с пониманием разума как способности познания на основе принципов, объединяющих в единое целое (систему) ряд или, точнее, цепь умозаключений, у Канта все же сохраняется и понимание его как логической способности умозаключать, производить «опосредованные» умозаключения. «Разум, — пишет он, — рассматриваемый как способность определенной логической формы познания, есть способность умозаключать, т. е. строить суждения опосредствованно (через подведение условия возможного суждения под условие данного суждения)»². Правда, как только Кант начинает раскрывать «действия» разума в умозаключении, то оказывается, что эти действия сводятся в конечном итоге к подведению условного (частного) под безусловное (некоторое всеобщее суждение, имеющее значение принципа) в ряду умозаключений. И все же логической формой разумного познания он считает именно умозаключение. Это противоречие объясняется тем, что логическая форма умозаключений была взята им в качестве основы («руководящей нити») для выведения «чистых понятий» разума. Тот же способ, каким были выведены «чистые понятия» рассудка (логическая функция суждения), Кант пытается применить и к выведению «чистых понятий» разума. Отсюда определение логической функции разума как умозаключения.

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 680.

² Там же, с. 360.

Деятельность мышления в умозаключении состоит, по мнению Канта, в том, что выводимое знание определяется через полноту условий, выражаемую некоторым общим правилом. Например, суждение «Кай смертен» определяется как знание через правило «все люди смертны» путем подведения его под *условие* правила («Кай — человек»). Из этого Кант делал вывод, что различия между разными видами умозаключений определяются различиями форм отношений между знанием (выводом) и его условием, выражаемым большей посылкой как правилом. В соответствии с тремя категориями отношений умозаключения делятся на: 1) категорические, 2) гипотетические и 3) разделительные. Дальнейший ход рассуждений Канта примерно следующий. Поскольку действия разума в умозаключениях состоят в подведении условного под безусловное (т. е. под некоторый всеобщий принцип), то это безусловное, в зависимости от вида умозаключений, может быть либо безусловным субъектом (категория субстанции), либо безусловной полнотой ряда условий (категория причинности), либо безусловной полнотой всей системы частей. «Сколько есть видов отношения, которые рассудок представляет себе посредством категорий,— пишет Кант,— столько же должно быть и чистых понятий разума. Иными словами, мы должны искать, *во-первых*, безусловное категорического синтеза в субъекте, *во-вторых*, безусловное гипотетического синтеза членов ряда и, *в-третьих*, безусловное разделительного синтеза частей в системе»¹. Безусловное в «субъекте» Кант усматривает в «безусловном единстве мыслящего субъекта», безусловное в «ряде» — в «безусловном единстве ряда условий явления», безусловное в «системе» — в «безусловном единстве условия всех предметов мышления вообще». Из этого непосредственно выводятся сами «чистые понятия» или идеи разума: безусловное единство мыслящего субъекта находит свое выражение в понятии или идее души, безусловное единство ряда условий явлений — в понятии или идее мира, безусловное единство условия всех предметов мышления вообще — идеал разума или бог. Таковы, по Канту, три «трансцендентальные» идеи чистого разума.

Искусственность логических построений Канта, с помощью которых он пытался вывести их из трех различных видов умозаключений идеи души, мира и бога, бросается в глаза. Если даже принять его принцип выведения, то из категорических умозаключений следует, что безусловное под категорией «субстанция» (а не «субъект») может мыслиться только как всеобщая субстанция (первооснова) всего сущего, из гипотетических (под категорией причинности), — что безусловное есть конечная причина, причина самой себя (известное определение субстанции Спинозой), из разделительных (под категорией взаимодействия), — что это безусловное есть универсальное взаимодействие всего существующего или, точнее, субстанциональная основа этого взаимодействия. При чем

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 356.

же здесь идея души, мира и бога? Из кантовской постановки вопроса следовало, что идеи души, мира и бога являются атрибутами самой логической способности умозаключения. Но «выводить» идею бога из самой логической формы умозаключения — замысел, несомненно, реакционный.

Логические формы умозаключения были привлечены Кантом для «обоснования» трансцендентального происхождения тех идей, которые он нашел в современной ему онтологии и которые представлялись ему понятиями, выходящими за сферу всякого возможного опыта. Такими идеями у него оказались понятия бога, мира и души потому, что именно *эти* понятия были средоточием интересов господствовавшей в его время метафизики, *идеями* систем «рациональной психологии», «рациональной космологии» и «рациональной теологии». Ставя вопрос: «Как возможны синтетические суждения априори в метафизике?», Кант, естественно, должен был рассмотреть предмет этих суждений (душу, бога и мир). Здесь-то и оказалось, что эти суждения касаются такого рода предметов, которые в непосредственном чувственном созерцании не даны и вообще, очевидно, выходят за сферу всякого возможного опыта (в созерцании не даны ни душа как такая, ни мир в целом, ни, тем более, бог). Но где же взялись понятия об этих предметах и какая функция этих понятий в познании? Стремясь решить эти вопросы, Кант приходит к выводу, что понятия души, бога и мира являются не более чем *идеями* разума, посредством которых он систематизирует, возводит к высшему единству эмпирические знания о мыслящем субъекте (идея души), о всех явлениях природы (идея мира) и, наконец, о первооснове и первоисточнике всех вещей (идея бога). Дальше возникала задача установления источника этих идей и достоверности основанного на них знания. Решая первую часть этой задачи, Кант пытается вывести их из логических форм умозаключения как некие «чистые понятия» разума, аналогичные «чистым понятиям» рассудка (т. е. категориям).

Подобно категориям, идеи, по мнению Канта, являются априорными формами мышления. Но если категории относятся к реальным предметам опыта и служат определению (познанию) этих предметов, то для идей никакой опыт не дает реальных, соответствующих им предметов. «Под идеей,— писал Кант,— я разумею такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан никакой адекватный предмет. Следовательно, чистые понятия разума, о которых мы говорим, суть *трансцендентальные* идеи. Это понятия чистого разума, так как в них всякое опытное знание рассматривается как определенное абсолютной целокупностью условий. Они не вымышлены произвольно, а даны природой самого разума и потому необходимо имеют отношение ко всему применению рассудка. Наконец, эти понятия трансцендентны и выходят за пределы всякого опыта, в котором, следовательно, никогда не бывает предмета, адекватного трансценденталь-

ной идее»¹. В этом определении идеи Кант прав в том отношении, что объект идеи не может быть дан как некоторый чувственный предмет (единичная вещь или явление), ибо идея как *форма мышления* отображает некоторую фундаментальную закономерность, лежащую в основе всех связей и отношений между отдельными предметами в определенной области (системе) действительности. Несомненно также, что предмет, синтезируемый идеей в мышлении (некоторая система закономерных связей и отношений), никогда не может совпасть с эмпирической действительностью (если бы система объективных закономерностей была непосредственно дана в эмпирическом наблюдении, тогда бы не нужно было теоретическое мышление). Больше того, теоретически воссоздаваемый предмет иногда прямо противоречит тому, что непосредственно дано в эмпирическом наблюдении (например, эмпирическое наблюдение движения Солнца и система Коперника). Но Кант глубоко ошибался, когда утверждал, что идеи являются «чистыми понятиями» разума, которым вообще ничего не соответствует в предметном мире. Как и всякие понятия, идеи являются отражением действительности и в конечном итоге имеют опытное происхождение. Для возникновения той или иной идеи необходимо накопление определенного эмпирического материала, некоторых фактов, не укладывающихся в старое теоретическое объяснение данной области действительности и требующих нового. На основе теоретического осмысливания этих новых фактов и пересмотра старых теоретических представлений и возникают новые идеи, служащие основой построения новых теорий.

Главная ошибка кантовской интерпретации идей заключается в отрыве их логической функции (функции форм мышления) от их гносеологической функции (функции форм знания, отображения действительности). Поскольку последнюю функцию (служащую основой) Кант совершенно отбрасывал, то создавалась видимость, что формы мышления, как «чистые понятия», конструируют предметную действительность. На самом же деле, чтобы стать формами мышления, т. е. быть способными синтезировать эмпирические знания в теории, идеи сами должны прежде всего выступить как некоторые общие знания того, что есть. Представление, что идеи являются не знаниями, а лишь только формами мышления, — глубочайшее заблуждение Канта.

Идеалистическое понимание идей как «чистых понятий», разума, якобы совершенно лишенных объективного содержания, обусловило внутреннюю противоречивость взглядов Канта на *познавательную* роль идей и на познавательную роль теоретического мышления вообще.

Исследуя познавательную роль разума, Кант пришел к выводу, что принципы теоретического мышления рассчитаны на опосредованное познание, т. е. на познание посредством уже добытых зна-

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 358—359.

ний (доставляемых разуму рассудочным мышлением). «Разум,— писал он,— никогда не имеет прямого отношения к предмету, а имеет всегда отношение только к рассудку и посредством него — к своему собственному эмпирическому применению; следовательно, он не *создает* никаких понятий (об объектах), а только *упорядочивает* их и дает им то единство, которое они могут иметь при максимальном своем расширении, т. е. в отношении к целокупности рядов; рассудок обращает внимание не на эту целокупность, а только на ту связь, *посредством которой* повсюду *возникают ряды* условий согласно понятиям. Следовательно, разум имеет своим предметом, собственно, только рассудок и его целесообразное применение; и подобно тому как рассудок объединяет многообразие в объекте посредством понятий, так и разум со своей стороны объединяет многообразное [содержание] понятий посредством идей...»¹. Мысль Канта, что познание разума (теоретического мышления) опосредуется рассудочным (эмпирическим) познанием и что, только опираясь на последнее, разум может способствовать достижению истины, отнюдь не является выражением его идеализма. Теоретическое мышление вообще, и философское мышление в особенности, действительно постигает предметный мир лишь опосредованно — через эмпирические знания. Несомненно также, что только опираясь на эти эмпирические знания, оно может быть содержательным и давать определенные новые знания. Идея опосредованности теоретического и философского познания эмпирическим познанием действительности — одна из важнейших идей трансцендентальной диалектики Канта. Правда, разработка этой идеи дана на идеалистической основе, однако уже само выдвижение ее составляет немаловажную заслугу Канта.

Серьезным достижением Канта является и то, что он указал на зависимость рассудочного познания от форм и принципов теоретического мышления (разума). Сам по себе рассудок, по мнению Канта, дает лишь разрозненные знания об отдельных предметах. Для того же чтобы эти знания достигли единства, охватили целостность предметных связей опыта, необходимо, чтобы рассудок руководствовался принципами и идеями, доставляемыми ему разумом. Разум, утверждал Кант, «имеет отношение только к применению рассудка», «для того чтобы предписать ему направление для достижения такого единства, о котором рассудок не имеет никакого понятия и которое состоит в соединении всех действий рассудка в отношении каждого предмета в *абсолютное целое*»². В этом и состоит роль идей как *руководящих принципов* опытного познания. Идея «не показывает нам, какими свойствами обладает предмет, а указывает, как мы должны, руководствуясь им, *выявлять* свойства и связи предметов опыта вообще»³. Назначение

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 552—553.

² Там же, с. 358.

³ Там же, с. 571.

идей — выполнять роль «регулятивных принципов систематического единства многообразного [содержания] эмпирического познания вообще»¹.

В общем правильно определяя роль идей в опытном познании, Кант все же явно недооценивал их роль в собственно теоретическом познании. Собственная деятельность разума, по его мнению, состоит в придании эмпирическим познаниям систематического единства. «Рассматривая все наши рассудочные знания во всем их объеме, мы находим, что то, чем разум совершенно особо располагает и что он стремится осуществить, — это *систематичность* познания, т. е. связь знаний согласно одному принципу. Это единство разума всегда предполагает идею, а именно идею о форме знания как целого, которое предшествует определенному знанию частей и содержит в себе условия для априорного определения места всякой части и отношения ее к другим частям. Таким образом, эта идея постулирует полное единство рассудочных знаний, благодаря которому эти знания составляют не случайный агрегат, а связную по необходимым законам систему»². Все это правильно, но является ли систематизация знания, осуществляемая посредством идей, процессом *познания* предметной действительности, открытием в ней такого, что недоступно эмпирическому познанию? Состоит ли функция идей в познании самой действительности? На эти вопросы Кант отвечает отрицательно.

Идеи ничего нового не открывают в предметном мире — их функция не «определятельная», а «регулятивная». Поэтому в теоретической области разум не дает никаких новых («синтетических») познаний: «всякое синтетическое познание чистого разума в его спекулятивном (т. е. теоретическом. — В. III.) применении совершенно невозможно»³. Эти выводы Канта являются по существу отрицанием теоретического познания именно *как познания*.

Рассчитанные на руководство в опытном познании, идеи, указывает Кант, превращаются в источник заблуждений, как только их начинают применять в «трансцендентальном» значении, т. е. в значении понятий о «действительно существующих предметах»⁴. Поскольку предмет идей не может быть дан ни в каком возможном опыте, то рассуждения об этом предмете принимают «диалектический характер». Это, по мнению Канта, случается неизбежно, ибо в своих умозаклключениях разум, заключая от условного к безусловному (не данному в опыте), придает этому безусловному предметное значение, значение некоторого предмета, о котором также можно рассуждать (умозаклчивать). «Следовательно, бывают умозаклключения, которые не содержат в себе никаких эмпирических

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 571.

² Там же, с. 553—554.

³ Там же, с. 655.

⁴ Там же, с. 367.

посылок и посредством которых мы от чего-то известного нам заключаем к чему-то другому, о чем у нас нет никакого понятия, но чему тем не менее из-за неизбежной видимости мы приписываем объективную реальность. Поэтому такие выводы... это софистика не людей, а самого чистого разума; даже самый мудрый из людей не в состоянии отделаться от них и разве только после больших усилий может отречься от заблуждений, но не в силах избавиться от непрестанно дразнящей его и насмехающейся над ним видимости»¹. Подобного рода умозаключениями Кант считал все рассуждения о предметах «трансцендентальных идей», т. е. о душе, мире и боге.

Здесь следует отметить, что свои выводы о роли идей как принципов систематизации рассудочного знания Кант переносит на понятия души, мира и бога не вполне правомерно. Эти понятия отнюдь не являются всегда и во всех отношениях идеями. Они выполняют функцию идей не как «чистые понятия» (душа вообще, бог вообще, мир вообще), а как определенные понятия о душе, боге и мире. Только определенное понимание, например, бога может служить основой для построения какой-то теологической или философской концепции. Кант рассматривал понятия души, мира и бога *безотносительно к их определенному содержанию* потому, что он ввел их в свою трансцендентальную диалектику как *формы мышления, аналогичные категориям рассудка*. В этом выразилось, во-первых, непонимание специфической природы идей как форм мышления и, во-вторых, стремление подвести под логические формы мышления именно понятия о боге, мире и душе для целей «ограничения разума, чтобы дать место вере». В отличие от категорий, обеспечивающих процесс мышления *в своей систематической связи*, идеи никакой систематической связи в процессе мышления не образуют. В системе человеческих знаний нет системы таких понятий, которые бы постоянно выполняли функцию идей во всех процессах теоретического мышления. В каждом процессе теоретического мышления роль идеи выполняет всегда определенное знание, и для новых теоретических познаний нужны новые идеи. Особенностью идей как форм мышления, которой совершенно не учитывал Кант, является то, что они обеспечивают процесс познания как процесс научного *творчества*. Идея вообще есть мысль, которая, отобразив некоторые существенные связи действительности, становится руководящим началом, ложится в основу какого-то процесса человеческого творчества — научного, художественного, общественно-исторического и т. п. Идея всегда несет идеальный образ того, что должно быть построено, сделано, осуществлено. И поскольку творчество тогда творчество, когда создается нечто новое, то и идея до тех пор идея, пока она не реализована. Поэтому нет таких идей, которые подобно категориям (качество, количество, бытие, сущность и т. д.), обеспечивали бы

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 367.

все процессы творчества. Не являются таковыми и «трансцендентальные» идеи Канта, т. е. понятия о душе, мире и боге.

В соответствии с тремя трансцендентальными идеями Кант различал три вида «диалектических умозаключений». Это: 1) умозаключения от трансцендентального *понятия* субъекта (идея безусловного субъекта) к безусловному единству *самого субъекта*, о котором нельзя ничего знать (он — вещь в себе); 2) умозаключения, имеющие дело с понятием безусловной полноты ряда условий для данного явления: «исходя из того, что я всегда имею противоречащее самому себе понятие о безусловном синтетическом единстве на одной стороне ряда, я заключаю к правильности противоположного ему единства, хотя у меня нет о нем даже никакого понятия»; 3) умозаключения от целостности условий предметов вообще к безусловному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще, т. е. я заключаю «от вещей, которых я на основании одного лишь их трансцендентального понятия не знаю, к сущности всех сущностей, которая мне посредством трансцендентального понятия еще менее известна и о безусловной необходимости которой я не могу составить себе никакого понятия»¹. Первые умозаключения Кант называет паралогизмами чистого разума, вторые — антиномиями, третьи — идеалом чистого разума.

На этих трех видах ложных умозаключений и построены, по мнению Канта, три «метафизические науки» — «рациональная психология», «рациональная космология» и «рациональная теология». Первая из них пытается обосновать логическими средствами разума бессмертие души, вторая судит о мире, о его конечности и бесконечности, о его строении и законах, третья пытается доказать существование бога как первопричины и первотворца всех конечных вещей. Разбирая подробно умозаключения каждой из этих «наук», Кант показывает, что все они являются заключениями к неизвестному и основаны на применении рассудочных категорий к тому, к чему они неприменимы, — к вещам в себе. Такого рода умозаключениями являются и паралогизмы рациональной психологии, где от понятия (идеи) души заключается к душе как некоторой субстанции духовных явлений, и умозаключения рациональной космологии, где судится о мире в целом, т. е. о предмете, который не дан ни в каком опыте, и, наконец, умозаключения рациональной теологии, где на основании понятия о «всереальнейшем» существе заключается к первооснове существования всех вещей, которая ни в каком опыте не дана и о которой вообще ничего не известно. Ни рациональная психология, ни рациональная космология, ни тем более рациональная теология как науки невозможны. Таков вывод Канта.

Следует признать, что вывод вполне правильный. Все три критиковавшиеся им «науки» действительно являются метафизическими (догматическими) и судят о вещах, которые не даны ни

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 368.

в каком опыте. Не говоря уже о душе (как субстанции духовных явлений) и о боге, которые не даны потому, что вообще не существуют, не дан ни в каком опыте и мир в целом (т. е. всеохватывающая вселенная). Поэтому никакая особая наука о нем невозможна. Однако критика Кантом этих псевдонаук, будучи явлением в общем прогрессивным, имела по крайней мере два существенных недостатка. Во-первых, она была направлена на ограничение сферы разума, чтобы «дать место вере». И во-вторых, отсутствие опытного знания о душе как субстанции духовных явлений, о боге и мире в целом использовалось Кантом как один из аргументов для обоснования непознаваемости объективных вещей. Здесь догмы религии (бессмертная душа, бог) были поставлены Кантом на службу агностицизму. Нерациональность применения рассудочных категорий к таким «предметам», как «душа» и бог, стала одной из посылок для вывода о неприменимости категорий к объективным вещам, будто бы так же не данным в опыте.

Из всех трех разбиравшихся Кантом «диалектических» умозаключений чистого разума наибольший интерес представляют антиномии. *Открытие антиномичности суждений разума о мире в целом и связанное с ним выдвижение идеи о диалектических противоречиях, возникающих необходимым образом в мышлении,— самое важное достижение трансцендентальной диалектики Канта.*

По мнению Канта, стремление чистого разума к познанию безусловной полноты причинного ряда на основе идеи о мире приводит к тому, что этот мир начинает мыслиться как некий реальный предмет, требующий своего определения и познания. Но поскольку мир как такой ни в каком опыте не дан, суждения о нем приобретают диалектический характер. Что бы мы ни утверждали о мире в целом, какие бы мнения о нем ни высказывали, все они повисают в воздухе, ибо никакой опыт их не может ни подтвердить, ни опровергнуть. Но поскольку мы все же судим о мире, наши суждения по законам логики распадаются на утверждения и отрицания, тезисы и антитезисы, которые можно доказать с одинаковой мерой логической обоснованности. «Не ограничиваясь приложением разума к предметам опыта для того, чтобы ввести в дело основоположения рассудка, и простирая употребление их за пределы опыта, мы,— пишет Кант,— получаем положения, которых опыт не может ни доказать, ни опровергнуть, при этом, каждое из них не только не заключает противоречия в самом себе, а, напротив, выводится необходимо из природы разума, так что и противоположное мнение имеет на своей стороне столь же необходимые основания»¹. Эти противоречащие друг другу суждения Кант и называет антиномиями.

О таком предмете, как мир, указывал Кант, мы можем судить только синтетически, т. е. подводя свои суждения под рассудочные категории. Поэтому сколько существует родов категорий, столько

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 355.

же образуется и противоречивых суждений о мире. Прилагая к миру категории количества, мы судим о величине мира, о его конечности или бесконечности, прилагая категории качества, — о его простоте или сложности, на основании категорий отношения судим о причинности или свободе безусловного ряда условий мира и, наконец, на основе категорий модальности судим о необходимости или случайности мира. В результате этого, по мнению Канта, образуются следующие антиномии:

первая: тезис — «мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве», антитезис — «мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве»;

вторая: тезис — «всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого»; антитезис — «ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, вообще в мире нет ничего простого»;

третья: тезис — «причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (*Causalität durch Freiheit*)»; антитезис — «нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»;

четвертая: тезис — «к миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность»; антитезис — «нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины».

Кант приводит доказательства как в пользу тезиса, так и в пользу антитезиса, показывая, что и тот и другой логически обосновываются с одинаковой убедительностью. Причем тезис обосновывается через опровержение антитезиса, а антитезис — через опровержение тезиса.

Рассмотрим, для примера, первую антиномию. Обосновывая тезис, т. е. конечность мира, Кант указывает: допустим, что мир не имеет начала во времени. Значит, до каждого данного мгновения времени протекла уже целая вечность — бесконечный ряд сменявших друг друга состояний вещей в мире. Но протекшая бесконечность есть окончившаяся бесконечность, т. е. невозможная бесконечность. Следовательно, «начало мира есть необходимое условие его существования». Антитезис доказывают так: допустим, что мир имеет начало. Поскольку начало есть существование, которому предшествует время, когда вещи не было, то миру, в случае если он имеет начало существования, должно предшествовать время, когда его не было, т. е. пустое, ненаполненное время. Но в пустом, ненаполненном времени ничего не возникает. Следовательно, возникновение мира предполагает наполненное время, а наполненное время есть существование. Значит, мир существовал во все времена.

Как доказательство тезиса, так и доказательство антитезиса, по мнению Канта, вполне соответствуют правилам логического доказательства, и с точки зрения логики они не уязвимы. Подобный же способ обоснования Кант дает и в других антиномиях.

Основа, на которой построены кантовские доказательства тезисов и антитезисов в каждой из четырех антиномий, — это абсолютное противопоставление взаимополагающих противоположностей, способных превращаться друг в друга, когда они берутся как исключающие друг друга крайности (т. е. по формуле «либо — либо»). В первой антиномии такими категориями являются конечность и бесконечность, во второй — дискретность и непрерывность (простое и сложное), в третьей — необходимость и свобода, в четвертой — необходимость и случайность. Бесконечность, например, противопоставлена конечности как исключающая конечность, абсолютная бесконечность сама превращается в свою противоположность — в конечность. Действительно, мир конечен и бесконечен, ограничен и безграничен. Решение кантовских антиномий возможно только путем установления диалектического единства разорванных в них противоположностей конечного и бесконечного, дискретного и непрерывного, естественной необходимости и свободы, необходимости и случайности. Однако сам Кант до раскрытия диалектики этих противоположностей еще не поднялся. Он подходил к ним соответственно рассудочной формуле «либо — либо».

Историческое значение разработанного Кантом учения об антиномиях чистого разума заключается прежде всего в том, что оно впервые выдвигало идею о необходимом возникновении в мышлении противоречий, образующихся без нарушения законов логики. Назвав такие противоречия диалектикой разума, Кант тем положил начало пониманию диалектики как учения о необходимых противоречиях в мышлении. И хотя его антиномии и не были еще действительными диалектическими противоречиями, тем не менее, они отражали эти противоречия, ставили вопрос о них. Попытки решения этих антиномий толкнули последователей Канта в немецкой классической философии на путь обнаружения тождества противоположностей, который привел их к открытию диалектики понятий. «Кантовские антиномии — писал Гегель, — навсегда останутся важной частью критической философии; они преимущественно и привели к ниспровержению предшествующей метафизики и могут быть рассматриваемы как главный переход к новейшей философии...»¹. Ими было «обращено внимание на диалектическое движение мышления»². Кант впервые освободил диалектику от «видимости произвола, который согласно обычному представлению присущ ей, и изобразил ее как некоторое *необходимое делание разума*»³. В антиномиях Канта Гегель усматривал

¹ Гегель. Сочинения, т. V. М., 1937, с. 204.

² Гегель. Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935, с. 97.

³ Гегель. Сочинения, т. V, с. 35.

также подход к идее «необходимости противоречия, принадлежащего к природе определений мысли»¹.

В историческом плане антиномии Канта представляли собой подход к основному принципу диалектической логики — принципу тождества противоположностей, согласно которому сущность предмета постигается путем диалектического синтеза противоположных определений. Кантовским антиномиям недоставало именно «синтезиса», формулы «и то и другое». Но решение их *требовало* введения этой формулы. Намеки на нее содержались уже в самой философии Канта, в принципе триадичности категорий.

Однако при всем историческом значении антиномий Канта в развитии диалектики их все же нельзя считать диалектикой. Поэтому точку зрения, что Кант является «основателем диалектического способа мышления», выдвигаемую П. Д. Шашкевичем, вряд ли можно считать соответствующей истине². По способу своего мышления Кант был в общем метафизиком. В антиномиях он усматривал не противоречия движения познания к истине, а необходимые продукты заблуждений, в которые впадает разум, пытаясь постигнуть непознаваемые вещи в себе. С его точки зрения, они — результат догматического применения разума и неразрешимы только с позиций этого догматического подхода. Если же к ним подойти с учетом необходимого различия между вещами в себе (непознаваемые сущности) и явлениями (единственно возможные объекты познания), то они вполне разрешимы. Тогда как тезисы, так и антитезисы первой и второй антиномий равно окажутся ложными (противоречащие суждения о неизвестном), тезисы и антитезисы третьей и четвертой антиномий могут быть оба истинными, но в разных отношениях — один для мира явлений, другой для мира вещей в себе. Таким образом, *диалектическое* решение антиномий предполагало преодоление того решения, которое дал им Кант, что в свою очередь требовало выхода из философии Канта, *преодоления его агностицизма*.

Для самого Канта его учение об антиномиях было одним из моментов обоснования неспособности человеческого разума научно решить важнейшие, кардинальные вопросы философии ни в духе материализма, ни в духе идеализма. Немецкий философ сознательно подчеркивал, что тезисы и антитезисы антиномий выражают два противоположных взгляда на мир. В них, указывал он, заключена «противоположность между *эпикуреизмом и платонизмом*. Каждая из этих сторон утверждает больше, чем знает, однако так, что *первая* поощряет знание и содействует ему, хотя и в ущерб практическому, а *вторая* дает превосходные принципы практическому интересу, но именно в силу этого разрешает разуму во всем, в чем нам дозволено только спекулятивное знание, следовать за идеальными объяснениями явлений природы и потому пренебре-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 36.

² См.: Шашкевич П. Д. Теория познания Иммануила Канта, с. 224.

гать физическим исследованием»¹. Только «критика чистого разума», по мнению Канта, дает правильное решение вопроса. Она ограничивает область научного знания сферой опыта (миром явлений) и указывает, что в этой сфере все должно объясняться естественными закономерностями, в то же время она ставит вето на суждения разума по вопросам религии и переносит их решение в сферу практического разума, т. е. в сферу нравственности.

Таким образом, посредством раскрытия антиномичности суждений разума о мире Кант пытается указать пределы возможностей научного познания с тем, чтобы оградить науку от религии и религию от науки, найти точку их примирения. Это «примирение» состоялось за счет философии — человеческий разум не в состоянии выработать соответствующего науке философского мировоззрения, равно как неспособен он обосновать и религиозное мировоззрение. Как мировоззрение научная философия невозможна, она возможна только в виде «системы чистого разума». Естественно, что такое «решение» проблемы не могло устроить ни представителей науки, ни представителей теологии, ни материалистов, ни идеалистов. Отсюда неизбежная критика Канта «слева» и «справа».

Выводом о невозможности «метафизики» как науки заканчивается разбор Кантом «диалектических» умозаключений чистого разума — последняя часть его «трансцендентальной логики». Далее следует «трансцендентальное учение о методе», в котором рассматриваются методологические основы построения трансцендентальной науки о разуме, т. е. системы понятий чистого разума.

* * *

Итак, система «трансцендентальной логики» Канта — исторически первая система логики, в которой намечены, правда в самом общем виде, главные *контуры* предмета новой, диалектической логики, более или менее отчетливо указывающие на то в мышлении, что не входит в предмет формальной логики и составляет предмет логики качественно от нее отличной. Это — категориальные формы мышления и их познавательные функции; закономерные связи между ними; принципы мышления, совпадающие со всеобщими законами бытия (природы); формы и принципы теоретического синтеза эмпирических знаний; познавательная роль идей как специфических форм теоретического мышления; закономерности систематизации научного знания, наконец, подход к принципу тождества противоположностей — основному принципу диалектической логики, выразившийся в разработке учения об антиномиях чистого разума. Однако «трансцендентальная логика» Канта ни по своему предмету, ни тем более по своему методу не является какой бы то ни было вариацией диалектической логики. Ее значение

¹ Кант И. Сочинения, т. 3, с. 438.

лишь в том, что она указала, сделала предметом рассмотрения то формы и принципы мышления, которые *стали* предметом диалектической логики. Но *чтобы* они *стали* таким предметом, нужно было взять их диалектически, постигнуть присущие им *диалектические* связи и отношения, вскрыть в них и посредством их диалектические закономерности. Действительный процесс становления *диалектической* логики начался с того, чем кончил Кант и перед чем он остановился, — с разработки принципа тождества противоположностей. К предмету новой логики Кант подошел чисто «анатомически», отсюда метафизическая окостенелость его системы. И как анатомию нельзя назвать наукой о живом, функционирующем организме, так и «трансцендентальную логику» Канта нельзя назвать диалектической логикой. В ней не хватает именно «живой души» — диалектики, а есть лишь намеки на нее.

Вторая черта «трансцендентальной логики» Канта, имеющая историческое значение, — ее растворенность в гносеологии и притом, конечно, в идеалистической гносеологии (объяснение процесса познания в соответствии с принципами априоризма и агностицизма). Однако сама по себе она не является теорией познания, а имеет теоретико-познавательное значение лишь постольку, поскольку *теория познания* разрабатывалась в *части объяснения процесса мышления* как логика. «Трансцендентальная логика» — часть «критики чистого разума», она целиком и полностью подчинена идее этой критики. Ее «истина» могла быть извлечена историческим ходом развития философской мысли только путем разрушения кантовской теории познания и построения принципиально новой теории. Исторически необходимым предварительным условием этого было изменение самого предмета теории познания. Система «Критики чистого разума» Канта — закономерный продукт истолкования процесса познания как процесса сугубо индивидуального, опирающегося на эмпирическое наблюдение действительности отдельного «робинзона» познания. Априоризм Канта и его агностицизм — необходимое следствие этого подхода к объяснению процесса познания. Но диалектическая логика могла быть выведена только из исторического процесса познания, ибо те формы и принципы мышления, которые она изучает, являются продуктом опирающегося на общественную практику исторического развития познавательной деятельности всего человечества.

Разложение гносеологии И. Канта и выработка новых представлений о предмете теории познания, диалектике и логике были осуществлены на почве самой кантовской философии его учениками и последователями — представителями немецкого классического идеализма конца XVIII — начала XIX вв.

ГЛАВА 3

ИДЕЯ ДИАЛЕКТИКИ КАК ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА ПОЗНАНИЯ

Философия Канта положила начало немецкому классическому идеализму, определила его исходные принципы, наметила круг занимавшей его философской проблематики. Однако при всем том «духовным отцом» немецкого классического идеализма был, конечно, не Кант, а исторический процесс буржуазного развития Германии в условиях назревания и разворачивания французской буржуазной революции конца XVIII в. и связанного с ней подъема антифеодального движения в Западной Европе вообще и в Германии в частности.

В своем историческом развитии немецкий классический идеализм отразил противоречивую эволюцию умонастроений немецкой буржуазии периода начала и конца французской буржуазной революции. В канун этой революции немецкая буржуазия была еще по существу «классом в себе». Она уже сознавала необходимость экономических и политических изменений в существовавшем феодальном строе, но ее устремления не шли дальше общего недовольства существующим и выражения надежд на его изменение сверху. Германия того времени представляла собой сравнительно отсталую феодальную страну. В политическом отношении она была конгломератом свыше трехсот мелких княжеств, королевств, в каждом из которых господствовал феодальный деспотизм. Промышленность страны в основном была местного значения, развитие торговли и создание единого националь-

ного рынка существенно тормозилось политической раздробленностью страны, многочисленными таможенными перегородками и иными экономическими и политическими барьерами. Характеризуя состояние общественных порядков в Германии конца XVIII в., Ф. Энгельс писал: «Это была отвратительная гниющая и разлагающаяся масса. Никто не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие страны были доведены до самых ничтожных размеров. Крестьяне, ремесленники и предприниматели страдали вдвойне — от паразитического правительства и от плохого состояния дел. Дворянство и князья находили, что, хотя они и выжимали все соки из своих подчиненных, их доходы не могли поспевать за их растущими расходами. Все было скверно, и во всей стране господствовало общее недовольство. Ни образования, ни средств воздействия на сознание масс, ни свободы печати, ни общественного мнения, не было даже сколько-нибудь значительной торговли с другими странами — ничего кроме подлости и себялюбия; весь народ был проникнут низким, раболепным, жалким торгашеским духом. Все прогнило, распаталось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому что нация не имела в себе силы даже для того, чтобы убрать разлагающийся труп отживших учреждений»¹.

Таким образом, в конце XVIII в. феодализм в Германии уже изжил себя, но в стране не было общественной силы, которая бы могла свалить его и расчистить пути для развития нового, буржуазного общественного строя. Немецкая буржуазия в силу своей экономической и политической отсталости была неспособна к решительным революционным действиям. Распыленная по отдельным княжествам и королевствам, она долгое время не могла консолидироваться в класс, выйти из состояния феодального бюргерства. Буржуазия была кровно заинтересована в развитии торговли, промышленности, в ликвидации таможенных барьеров, в политическом объединении страны. Но она была слишком слаба и политически незрела, чтобы стать на путь открытой политической борьбы за осуществление своих классовых интересов. Практическая неспособность немецкой буржуазии к решительным действиям рождала в ней иллюзии о возможности постепенного изменения общественной жизни без революционной борьбы и политических потрясений. С такими умонастроениями и застала немецкую буржуазию великая французская революция.

Французская буржуазная революция оказала огромное влияние на общественную жизнь всех стран Западной Европы. Вызванный ею мощный подъем антифеодального движения захватил и Германию. Немецкая буржуазия и вообще все прогрессивные силы Германии восторженно приветствовали политические идеи и лозунги этой революции, усматривая в них начало торжества разума над феодальным деспотизмом. Однако, как указывал Ф. Энгельс,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 561—562.

«это был энтузиазм на немецкий манер, он носил чисто метафизический характер и относился только к теориям французских революционеров. Но как только теории оказались отодвинутыми на второй план силой неоспоримых фактов; как только согласие французского двора и французского народа стало на практике невозможным... и в особенности когда теорию окончательно заставили умолкнуть свержением жирондистов 31 мая 1793 г., — тогда этот энтузиазм Германии сменился фанатической ненавистью к революции». С этого времени немецкая буржуазия и ее идеологи «предпочитали свою старую спокойную священную римскую невозможную кучу грозной активности народа, который смело сбросил цепи рабства и кинул вызов всем деспотам, аристократам и попам»¹.

Резкая смена политических умонастроений немецкой буржуазии от восторженного приветствия антифеодальных демократических идей в начале французской буржуазной революции к примирению с феодальной действительностью из-за страха перед грозными силами восставшего народа к концу этой революции наложила глубокий отпечаток на всю идеологическую жизнь Германии, в том числе и на развитие немецкой классической философии. Все крупнейшие представители немецкого классического идеализма после Канта — и Фихте, и Шеллинг, и Гегель, — начав с попыток переосмыслить идеи французской буржуазной революции сквозь призму внутренних задач общественной жизни Германии, стали в дальнейшем на путь примирения с современной им немецкой действительностью, сохраняя в лучшем случае лишь весьма вылинявший буржуазный либерализм. Эта эволюция политических взглядов представителей немецкого классического идеализма нашла свое отражение и в созданных ими философских системах, определила нарастание противоречий и консервативных тенденций в этих системах по мере отхода их творцов на позиции умеренного либерализма.

Одной из исторических особенностей буржуазной идеологии в Германии конца XVIII — начала XIX в. является доминирование в ней философского идеализма. Это объясняется в конечном итоге экономическими и политическими условиями Германии как сравнительно отсталой страны с незрелыми классовыми противоречиями. Но кроме этого здесь сказалось и влияние исторической традиции. Немецкой буржуазии, в отличие от французской, удалось осуществить религиозную реформацию. На протяжении веков она вела ожесточенную борьбу против римско-католической церкви за утверждение «своей» религии — протестантизма. Осуществление реформации и принятие протестантизма феодальным дворянством многих княжеств и королевств Германии, в том числе и наибольшего из них — Пруссии, привело к тому, что немецкая буржуазия и возникавшее немецкое просветительство XVIII в. не видели

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 562—563.

в господствующей религии главной идеологической опоры феодализма. Когда же во Франции в середине XVIII в. поднялась мощная волна просветительской критики религии и атеистическая литература оттуда распространилась и в Германию, немецкая буржуазия стала усматривать в материализме и атеизме идейного противника своих собственных религиозных убеждений. Это не могло не отразиться на творчестве немецких буржуазных философов того времени. Они начинают активно выступать в защиту основ религиозной догматики. Уже И. Кант открыто провозгласил, что его философское учение имеет своей целью ограничить сферу знания, чтобы дать место вере. По существу, весь классический немецкий идеализм, начиная от Канта и кончая Гегелем, выступил как теоретическое, философское обоснование религиозного вероучения, направленное против французского материализма и атеизма. Хотя ленинское определение сущности идеалистического мировоззрения как «рафинированной поповщины» вполне распространяется и на немецкий классический идеализм, последний нельзя свести только к этой характеристике. В нем в форме извращенного мировоззрения содержались важнейшие достижения философской мысли, был сделан крупнейший шаг в развитии философского познания.

Выведенную Кантом идею создания новой, «трансцендентальной» философии, предметом которой стала «система понятий чистого разума», подхватили его непосредственные последователи в немецкой классической философии — Фихте, затем Шеллинг. У Фихте и Шеллинга (в его философии тождества) объяснение мира уже всецело выступает как объяснение процесса познания. С их точки зрения, никакого мира вне сознания и до сознания нет и быть не может. Все, что существует, весь естественный, предметный мир является продуктом сознания, поэтому ключ к объяснению мира лежит в изучении деятельности сознания. Поскольку же деятельность сознания (созерцания, мышления) — это познавательная деятельность, то единственно возможной теорией объяснения мира является теория его познания. Таким образом, «трансцендентальная философия» — лишь наука о познавательной деятельности разума.

§ 1. «СИНТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД» ФИХТЕ

Необходимой предпосылкой извлечения из философии Канта принципа объяснения мира путем объяснения процесса его познания (познание = созданию объекта познания, предметного мира вообще) было устранение из этой философии признания объективного существования вещей в себе. Проблема встала так: либо признание объективного существования вещей в себе — тогда действительный объект познания не может быть *продуктом* познания, либо признание опосредованности объектов познания процессом познания — тогда никакой вещи в себе вне познания существовать не может.

Последовательное проведение принципа дедуцирования объекта познания из процесса познания требовало отрицания наличия чего-либо *до* и *вне* познавательной деятельности сознания. На путь этого отрицания и стали непосредственные продолжатели «трансцендентального идеализма» Канта в немецкой классической философии.

С понятием вещи в себе связано основное противоречие агностицизма Канта. Признание существования объективных вещей *несовместимо* с отрицанием их познаваемости. Если мы утверждаем, что объективные вещи *существуют*, то этим самым мы выражаем свое *знание* их, ибо *установление факта существования* предмета уже есть акт его *познания*. Если же мы считаем, что объективные вещи непознаваемы и, следовательно, мы о них *ничего не знаем*, то на каком основании мы делаем вывод о их существовании? Таким образом, либо мы способны познавать объективные вещи, тогда мы от признания их существования должны идти к признанию их познаваемости, либо мы не способны познавать эти вещи, тогда мы должны признать, что непознаваемым есть и сам факт их существования. Далее. Если свойства вещей конструируются нашим сознанием, то, очевидно, такой же конструкцией сознания являются и сами эти вещи, ибо что такое вещь вне ее свойств? Пустая абстракция. Следовательно, либо постигаемые свойства вещей принадлежат самим вещам, тогда знание свойств есть знание самих вещей, либо эти свойства не принадлежат вещам, а являются конструкцией сознания, тогда такой же конструкцией сознания являются и сами эти вещи.

Сознавая невозможность согласования исходных принципов «трансцендентального идеализма» Канта с признанием существования объективных вещей, Иоганн Готлиб Фихте объявил это признание следствием неправильного понимания философии Канта. Никаких вещей вне сознания Кант, по его мнению, не признавал. Вещь в себе — не более чем мысль: это мы мыслим вещь как нечто вызывающее у нас ощущения, реальна мысль о действующей вещи, а не сама эта вещь. Кант, правда, возражал против такой интерпретации его понимания вещей в себе, но это не мешало Фихте заявить, что только он один правильно понял истинный смысл философии своего учителя.

Устранение из философии Канта понятия о вещах в себе или, точнее, интерпретация этих вещей как продуктов собственной деятельности сознания, превращало гносеологию Канта в более или менее последовательный субъективный идеализм. Теперь задача состояла лишь в том, чтобы вывести из собственной деятельности сознания не только форму, но и *содержание* знания, происхождение которого Кант связывал с воздействием внешних вещей на органы чувств познающего субъекта. Без решения этой задачи устранение из системы «критического» идеализма понятия о вещах в себе разрушало ее строение, она теряла свою связность, переставала быть системой. Отождествив вещь в себе с мыслью о дей-

ствующей вещи, Фихте занялся переработкой «трансцендентального идеализма» Канта в систему субъективного идеализма, построенную на выведении из деятельности сознания и формы и содержания знания. При этом он считал, что выполняет дело, предначертанное «Критикой чистого разума» Канта, — создает систему «трансцендентальной философии», истинное наименование которой, по его мнению, должно быть «наукоучение».

Философия, утверждал Фихте, есть наука и чтобы быть таковой, она должна принять научную форму — стать системой знания, развитой из единого основополагающего принципа. «Наука, — писал он, — имеет систематическую форму; все положения в ней связываются в одном единственном основоположении и в нем объединяются в одно целое...»¹. Но философия является не наукой вообще, а особой наукой, исследующей основания, на которых строятся все другие науки. Она — наука о науках, наукоучение.

В понимании научной формы философии как *системы* знания, а также в определении ее предмета как учения о принципах научного познания Фихте, по существу, лишь развивал идеи Канта. В «Критике чистого разума» Кант указывал, что «обыденное знание именно лишь благодаря систематическому единству становится наукой, т. е. из простого агрегата знаний превращается в систему»². Следовательно, философия как *наука* «должна изложить это (философское. — В. Ш.) знание в таком систематическом единстве»³. Такое систематическое единство достигается посредством *идеи*, в которой как в «зародыше» «заключены все части» системы знания⁴. Истинный предмет философии — не объективная действительность, а разум, система его «чистых» понятий и основоположений. Новым, что вносит Фихте в кантовское понимание предмета философии, является определение философии как науки о науках — наукоучения. Предметом философии Фихте считает не просто систему «чистых» понятий, т. е. философских категорий разума, а систему наук, «систему человеческого знания вообще»⁵. Философия должна, по его мнению, ответить на вопрос: «Как возможно вообще содержание и форма науки, т. е. как возможна сама наука?»⁶

Каждая «частная» наука, поскольку она является *системой* знания, опирается на некоторое исходное положение, лежащее в основе и определяющее собой все другие положения. Содержание этого основоположения и есть, по Фихте, «внутренним содержанием» науки. Форма же науки — способ, которым основоположение передает другим положениям свое содержание⁷, иначе говоря, фор-

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I. М., 1916, с. 11.

² Кант И. Сочинения, т. 3, с. 680.

³ Там же, с. 688.

⁴ Там же, с. 682.

⁵ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 30.

⁶ Там же, с. 16.

⁷ См.: там же.

ма науки — это способ ее построения в систему знания из какого-то одного определенного основоположения. Задачей философии как наукоучения является прежде всего *обоснование основоположений наук* и тем самым их «внутреннего содержания». «Каждая возможная наука,— писал Фихте,— имеет *основоположение*, которое не может быть доказано в ней, но должно быть до нее заранее достоверным. Где же должно быть доказано это основоположение? Безусловно, в той науке, которая должна обосновать все возможные науки. В этом отношении наукоучение должно сделать два дела. Прежде всего оно должно обосновать возможность основоположений вообще; показать, как, в какой мере, при каких условиях, и, может быть, в какой степени что-либо может быть достоверным и вообще, что это значит быть достоверным; далее оно должно, в частности, вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих»¹. Но кроме обоснования основоположений в задачу наукоучения входит *обоснование систематической формы наук*, способа их построения как определенных систем знания². «Каждая наука, если она должна быть не отдельным, оторванным положением, но целым, состоящим из многих отдельных частей, имеет систематическую форму. Эта форма, условие связи выведенных положений с основоположением и основанием правомочия — заключать из этой связи, так что первые положения необходимо должны быть такими же достоверными, как и последние, также не может быть доказана в отдельной науке, если только эта последняя должна иметь единство, а не заниматься чуждыми, не принадлежащими ей предметами... Общее наукоучение обязано, таким образом, обосновать систематическую форму для всех возможных наук»³. Выполняя эти задачи, наукоучение дает, по мнению Фихте, ответ на вопрос, «как возможно содержание и форма науки?»

Выдвинутое Фихте понимание предмета философии (наукоучения) целиком и полностью основывается на субъективно-идеалистической интерпретации философского знания как якобы имеющего отношение не к познанию объективного мира, а только к формам познавательной деятельности сознания. Отсюда полное игнорирование мировоззренческой функции философии и сведение всех ее задач к задачам теории познания. *Предмет наукоучения Фихте — это идеалистически интерпретированный предмет теории познания*. Предметом философии как теории познания является не объективная действительность (т. е. обращена она не на объяснение внешнего мира), а *система научного знания*, в которой она исследует общие принципы, обеспечившие возникновение и развитие этой системы. Идея разработки теории познания на базе исследования закономерностей образования системы научного знания —

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 19.

² См.: там же.

³ Там же.

важнейшее достижение философских взглядов Фихте. У Канта еще не было этой идеи. Он шел от системы научного знания (математика, естествознание, философия) к выявлению «познавательных способностей», считая предметом теории познания сами эти познавательные способности. Фихте же утверждает, что предметом наукоучения является сама наука, «система человеческого знания вообще». Исследованию подлежат принципы (основоположения) наук и формы, способы построения систем научного знания.

Значение утверждений Фихте относительно того, что задача философии (наукоучения) — обосновать основоположения всех возможных наук, противоречиво. С одной стороны, эти утверждения в какой-то мере схватывали действительные задачи философии, ибо определение места каждой отдельной науки в общей системе наук по ее специфическому содержанию, будучи задачей философии, выступает в определенных отношениях как теоретическое обоснование необходимости каждой из этих наук, необходимости именно такого, а не иного их содержания. В этом выражается теоретико-познавательная функция объективной научной классификации различных отраслей знания. Однако в общем выдвигение Фихте в качестве задачи наукоучения обоснования основоположений всех возможных наук носило субъективно-идеалистический характер. Обосновать для Фихте означало *вывести*, а первоначалом, из которого он пытается вывести все возможные знания, было не что иное, как деятельность сознания — Я. Отсюда интерпретация всей системы наук как чисто дедуктивной системы, базирующейся на некотором исходном всеохватывающем основоположении. Каждая отдельная наука в этой общей дедуктивной системе наук выступает как частная дедуктивная система, опирающаяся на свое основоположение. Основоположение отдельной науки изображалось в виде первоначала, из которого выводится и на котором строится вся система данной науки. Обоснование же этого первоначала метафизически переносилось из строящейся на нем системы знания (отдельная наука) в общую систему знания, где оно выступает уже не как основоположение, а как выводное (обоснованное) положение. Наукоучение обосновывает основоположения всех возможных наук, поскольку эти основоположения выводятся как положения из первоначала самого наукоучения — вот смысл «обоснования основоположений» в системе субъективного идеализма Фихте.

Истолкование основоположений отдельных наук как выводных положений наукоучения превращало наукоучение в науку наук, обнимающую собой все науки. В наукоучении, утверждал Фихте, «содержится все возможное человеческое знание»¹. Правда, Фихте пытается выделить наукоучение в особую науку, науку, *обосновывающую* другие науки, но, задавшись целью вывести все человеческое знание из деятельности сознания (Я), он неизбежно должен

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 35.

был истолковывать всю систему знания как продукт основоположений, устанавливаемых наукоучением, т. е. основоположений, выводимых из деятельности сознания. Хотя Фихте и ставил перед своим наукоучением задачу обоснования основоположений всех возможных наук, никакого обоснования никаких наук у него не получилось. Науки как чисто дедуктивные системы, выводимые из субъективно-идеалистических принципов наукоучения, существовали только в представлении Фихте. И он оперирует именно этими, *воображаемыми науками, совершенно игнорируя содержание действительных наук. Идея исследования закономерностей образования системы научного знания и обоснования содержания всех возможных наук осталась у Фихте только идеей.* Если Кант, ставя вопрос о познавательных способностях человеческого разума, обращался к конкретным областям знания (математике, естествознанию, философии), то Фихте, ставя вопрос об обосновании основоположений всех возможных наук, ни к каким конкретным наукам не обращался, да и не мог обращаться, ибо реальное содержание реальных наук в корне противоречило его концепции. Наукоучение Фихте было учением о науках только по идее, а не по конкретному исследованию самих наук и их системы.

По общему замыслу Фихте, наукоучение кроме обоснования «основоположений» наук, т. е. их содержания, должно было дать также обоснование научной формы знания. Выполнение этой задачи Фихте представлял себе так, что форма построения наукоучения (выведения его системы из единого основоположения) будет вместе с тем обоснованием единственно возможной формы всех наук. Наукоучение, утверждал он, «должно дать форму не только себе *самому*, но и *всем другим возможным наукам* и твердо установить значимость этой формы для всех»¹. Форма научного знания, по мнению Фихте, определяется содержанием этого знания. И поскольку наукоучение обосновывает содержание всех возможных наук, оно обосновывает вместе с тем и их форму. Обоснование формы всех наук, писал Фихте, «немыслимо иначе, как при условии, что все, что должно быть положением какой-либо науки, уже содержится в каком-либо положении наукоучения, а следовательно, уже установлено в нем в подобающей ему форме»². Таким образом, обоснование формы научного знания Фихте ставит в зависимость от построения наукоучения как науки наук, содержащей в себе все возможные науки. И как не реализовал он идею обоснования основоположений (содержания) всех возможных наук, так же нереализованной осталась у него и идея обоснования их формы. Никакие конкретные формы построения научного знания никаких конкретных наук в наукоучении Фихте не рассматриваются. Больше того, Фихте сознательно исключал из своего наукоучения всякое рассмотрение логической формы построения современ-

¹ *Фихте. Избранные сочинения*, т. I, с. 23.

² *Там же.*

ного ему научного знания, поскольку с его точки зрения научная форма определяется не отдельными науками, а наукоучением. Не наукоучение у наук, а науки у наукоучения должны заимствовать свою форму. «Наукоучение,— писал Фихте,— должно, поскольку оно само есть наука, ...иметь *систематическую форму*. Но оно не может ни заимствовать эту систематическую форму от какой-либо другой науки в отношении ее *определения*, ни сослаться на доказательство ее в другой науке в отношении ее *значимости*, ибо оно само должно установить для всех прочих наук не только основоположения и через это — их внутреннее содержание, но также и форму и тем самым — возможности связи многих положений в них. Оно должно поэтому иметь эту форму в самом себе и обосновывать ее через самого себя»¹. Ясно, что при такой постановке вопроса потребность в исследовании конкретных форм реально существующего научного знания совершенно отпадает. Все дело сводится к конструированию формы самого наукоучения.

Концепция Фихте о наукоучении как науке наук содержала и некоторые рациональные моменты. К ним относился прежде всего мысль о том, что все человеческое знание образует *систему* и что как единая система оно само должно стать предметом научного познания. Познание того, что все человеческое знание «представляет одно единственное связанное в себе самое знание,— указывал Фихте,— само должно быть частью человеческого знания...»². В этом плане наукоучение Фихте ставило перед теорией познания новую задачу — задачу охвата научным исследованием всего человеческого знания как *единой системы*. В нем выдвигалась *идея теории познания как науки о закономерностях образования всей системы человеческого знания*. «Объект наукоучения,— писал Фихте,— есть... система человеческого знания. Она дана независимо от науки о ней, но устанавливается последнею в систематической форме»³.

Отличие формы наукоучения как науки о системе человеческого знания от формы самой этой системы знания Фихте усматривал в том, что наукоучение берет человеческое знание как результат определенных «способов действий» человеческого духа. Наукоучение — это «возведенная к сознанию», т. е. познанная система способ (законов) действий человеческого духа, результатом которых является система человеческого знания. Каждому положению, устанавливаемому наукоучением, соответствует определенный способ действия человеческого духа, поэтому *знания*, доставляемые наукоучением, есть *законы познания*.

Таким образом, закономерности возникновения системы человеческого знания Фихте пытается вывести из «способов действия» человеческого духа, т. е. из самой деятельности сознания. В этом

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 20—21.

² Там же, с. 33.

³ Там же, с. 43.

коренной методологический порок его наукоучения. Действительным объектом рассмотрения оказывается не исторический процесс возникновения и развития системы человеческого знания, а некая спонтаннейшая деятельность человеческого духа, производящая из самой себя все возможные знания. Законы познания (способы действия духа) здесь рассматриваются как нечто предваряющее систему знания, а не возникающее в *процессе* ее образования и развития. Поэтому сама система человеческого знания (по выражению Гегеля, субстанция духа) практически оказывается вне сферы исследования, а человеческий дух испаряется до весьма тощей абстракции «Я есть Я».

Исходный принцип всего наукоучения Фихте был задан идеей объяснения процесса познания как такого, в котором *объект познания* является *продуктом деятельности сознания* как со стороны формы, так и со стороны содержания. С отрицанием существования объективных вещей (вещей в себе) реальный мир *до* и *вне* сознания принял призрачную форму. Единственной абсолютной реальностью осталось само *сознание* — созерцающее и мыслящее Я. Деятельность этого Я Фихте и берет в качестве основы объяснения процесса познания как *процесса созидания объекта познания и постижения созданного*.

Однако то, что было задано идеей, нужно было обосновать, возвести в «форму науки». Этой цели и служила разработка системы наукоучения. Как и всякая система знания, наукоучение, указывал Фихте, должно строиться на каком-то основоположении. Это основоположение должно быть *началом* и *основой* всей системы. Но если основоположения всех отдельных наук обосновываются в наукоучении как науке о науках, то основоположение самого наукоучения должно быть взято как *абсолютно первое* основоположение, обосновывающее все человеческие знания, а потому и не имеющее своего собственного обоснования. «Мы,— писал Фихте,— должны *отыскать* абсолютно-первое, совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть *доказано* или *определено* оно не может, раз оно должно быть абсолютно-первым основоположением»¹.

Любое основоположение является, вообще говоря, положением, т. е. некоторым суждением. Как такое, оно должно иметь содержание и форму. Содержанием положения есть то, о чем мы нечто знаем, формой — то, что мы об этом знаем. «Никакое положение невозможно без формы и содержания. Должно быть нечто, о чем мы знаем, и нечто, что мы об этом знаем. Первое положение всякого наукоучения должно поэтому иметь и то, и другое содержание и форму»². Поскольку для Фихте всякий акт познания являлся прежде всего актом *делания предмета* знания и затем уже познания (сознания) сделанного, то *содержание* познаваемого представля-

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 67.

² Там же, с. 21.

лось ему в виде разного рода «дел-действий» духа. Отсюда как вывод: содержанием абсолютно-первого положения должно быть абсолютно-первое «дело-действие» духа. Это «дело-действие» (т. е. действие духа, полагающее предмет знания) должно лежать в основе всех возможных *эмпирических* «дел-действий». Абсолютно первое положение наукоучения, писал Фихте, «должно выражать собою то *дело-действие* (*Thathandlung*), которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только оно делает его возможным»¹.

Таким абсолютно первым «делом-действием» духа (Я) Фихте считает полагание духом (Я) своего собственного бытия: «*Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие*»². Иначе говоря, Я первоначально полагает в качестве предмета (объекта) знания самого себя, и только себя. Поэтому первое основоположение наукоучения гласит: «*Я есть Я*» или «*Я = Я*».

Представляет определенный интерес способ выведения Фихте этого основоположения. Считая, что первое «дело-действие» лежит в основе всех эмпирических проявлений (познавательной деятельности сознания), Фихте делал из этого вывод, что единственно возможным способом установления этого первоначального «дела-действия» является заключение от *достоверности* какого-либо эмпирического факта (факта эмпирической деятельности сознания) к *истинности* того, что делает этот факт возможным. Мы, указывая на то, что должны отправиться от какого-либо такого положения, которое не откажется признать каждый человек. ...Раз только это положение будет признано,— вместе с ним должно быть признано как дело-действие также и то, что мы хотим положить в основу всего наукоучения; и размышление должно показать, что его, как такое, надлежит признать *одновременно с этим положением*»³.

В качестве самоочевидного факта эмпирического сознания Фихте берет известный логический закон «А есть А» («А = А»). Положение «А есть А» «безусловно достоверно, т. е. *без всякого дальнейшего основания на то*»⁴. Истинность его самоочевидна для каждого. Это — факт сознания. Он означает, что наше сознание (Я) обладает способностью *полагать* нечто как существующее, не прибегая ни к каким иным основаниям, кроме самого сознания, мышления. Истинность суждения «А есть А» положена самим сознанием и только сознанием. Причем в этом суждении утверждается (полагается) как существующее не «А», а связь «если есть А, то А есть», ибо утверждение существования «А» выражается в положении «А есть», означающем совсем иное, чем суждение «А есть А». Последним утверждается не больше как то, что всякий предмет, если он есть, то он есть тот, который есть. Следовательно,

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 67—68.

² Там же, с. 75.

³ Там же, с. 68—69.

⁴ Там же, с. 69.

в утверждении «А есть А» сознание непосредственно полагает как существующее не «А», а некий Х — какую-то необходимую связь между мыслимым и действительным (если есть, то есть то, что есть, а не другое). Это Х дано самим сознанием и через сознание. «Х,— пишет Фихте,— по меньшей мере полагается в Я и *через посредство Я*,— ибо в вышеупомянутом суждении («А есть А».— В. III.) судит ведь Я и судит согласно Х, как некоторому закону. Этот последний, следовательно, дан Я; а так как он устанавливается безусловно и без всякого дальнейшего на то основания, то он должен быть дан Я самим же Я»¹. Но если Х полагается в Я и через посредство Я, то тем самым через Я полагается и А, ибо полагание Х возможно только через полагание А. «Х возможно лишь в отношении к какому-нибудь А, но Х действительно полагается в Я; стало быть и А должно полагаться в Я, поскольку с ним соотносено Х»². И дальше, как вывод: «Если А полагается в Я, оно полагается, или же оно существует»³. Условием же мышления существующего А как тождественного себе является тождество мышлящего Я⁴. Иначе говоря, полагание «А есть А» предполагает «Я есть Я». Условием полагания «А есть А» является полагание Я самого себе как себе равного субъекта всех возможных полаганий. «Соответственно с этим основанием для объяснения всех фактов эмпирического сознания является то, что прежде всякого положения в Я должно быть положено само Я»⁵. Отсюда первое основоположение: «Я первоначально полагает безусловно свое собственное бытие».

Ход рассуждений Фихте при выведении первого основоположения (равно как и следующих) строится на заключении: 1) от достоверности логического закона к априорности (положенности через Я) формы связи, выражаемой этим законом, 2) от априорности (положенности через Я) формы связи к положенности через Я реального существования предметов этой связи (т. е. А), 3) от полагания Я единства, тождества между предметами к полаганию Я тождества с самим собой и 4) от полагания простого тождества «Я есть Я» к полаганию Я своего бытия как первоначального и абсолютного условия бытия всего другого. Все эти заключения ложны. Первое — потому, что самоочевидность не является основанием априорности. Все аксиоматические положения, в том числе и положение «А = А», возникают в сознании как отображения объективной действительности и имеют в конечном итоге опытное происхождение. Второе заключение прибавляет к ложности первого ложность заключения от мыслимого существования (существования в мышлении) к действительному существованию. Однако от того, что нечто *полагается* существующим, оно еще не становится

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 70.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См.: там же, с. 70.

⁵ Там же, с. 71.

действительно существующим. Если бы полагание предметов в мысли было достаточным для обеспечения их реального существования, людям не нужно было бы заниматься практической деятельностью по обеспечению себе средств существования, они бы только занимались мышлением. Третье заключение воспроизводит идеалистическую ложь трансцендентальной апперцепции Канта (тождество мыслящего Я — условие объективного единства предметов). В четвертом синтезируется ложь всех предыдущих в субъективно-идеалистическом представлении: поскольку предметы и связи между ними полагаются Я, то для этого полагания нужно, чтобы Я прежде всего положило свое собственное бытие как условие бытия всего другого.

Однако способ выведения Фихте бытия мыслящего субъекта как абсолютного первоначала содержит в себе в *логическом отношении* и некоторый рациональный момент, что оказало влияние на последующее развитие идеалистической диалектики. Этим моментом является утверждение мысли, что непосредственная достоверность есть еще не истина познания, а лишь факт познания, истина же постигается как основа, делающая возможным этот факт. «Мы, — писал Фихте, — отправились из положения $A=A$ не в том предположении, чтобы, исходя из него, можно было бы доказать положение: Я есм, а потому, что нам необходимо было отправиться от чего-нибудь *достоверного*, данного в эмпирическом сознании. Но само наше исследование показало нам, что не положение: $A=A$ служит основанием для положения Я есм, а, наоборот, это последнее положение обосновывает собою первое»¹. Этим был намечен один из принципов гегелевской диалектики — поступательное движение мысли вперед есть возвращение назад в основание предположенного и обоснование.

Другим важным моментом выведения Фихте бытия Я как абсолютного первоначала, также оказавшим значительное влияние на последующее развитие идеалистической диалектики, является выведение полагания Я своего собственного бытия как «дела-действия», которым Я делает себя тем, чем оно есть. Я как субъект есть продукт своей собственной деятельности. «Оно, — указывал Фихте, — является в одно и то же время и тем, что совершает действие, и продуктом этого действия; — действующим началом и тем, что получается в результате этой деятельности. Действие и дело суть одно и то же, и потому Я есм есть выражение некоторого дела-действия...»². Идея субъекта как продукта своего дела (субъект есть и то, что совершает действие и продукт этого действия) непосредственно ставила вопрос о первостепенной роли практики в становлении и развитии субъекта познания. Исходя из нее, Фихте выдвигал мысль, что в основе теоретического познания лежит *практическая* деятельность Я, под которой он, правда, подразумевал

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 75

² Там же, с. 72.

лишь действия Я, определяющие Не-я, т. е. понимал ее как чисто духовную деятельность, деятельность самого сознания. В таком идеалистическом понимании идея практики и получила свое развитие в немецком классическом идеализме, в особенности в системе идеализма Гегеля.

Второе основоположение своего наукоучения Фихте выводит как «дело-действие» Я, лежащее в основе *противоположения* «А — не-А». В логическом положении «не-А не есть «А» действие мышления состоит в противопоставлении А некоторого не-А. Это не-А полагается как противоположное А, и акт такого полагания требует единства полагающего и противопоставляющего. «Противоположение возможно лишь при условии единства сознания полагающего и противопоставляющего. Если бы сознание первого действия не было связано с сознанием второго, то второе полагание не было бы *противоположением*, а лишь просто полаганием. Только через отношение к некоторому полаганию оно становится *противоположением*»¹. Но если условием *полагания* А является полагание Я своего собственного бытия (Я есть Я), то условием противопоставления «А — не-А» является *противоположение* Я своей собственной противоположности — Не-я. Поэтому второе основоположение «всего человеческого знания» гласит: «Я полагает Не-я». Противоположение столь же необходимый принцип деятельности Я, как и полагание.

Я и Не-я, поскольку они противоположны друг другу, находятся в отношении взаимоисключения. Я есть все то, что не есть Не-я, Не-я есть все то, что не есть Я. «В силу простого противоположения, Не-я должно быть присуще противоположное всему тому, что присуще Я»². Но и Я и Не-я положены одним и тем же Я: Я полагает Я и оно же противопоставляет этому Я Не-я. *Положить* для Я значит дать *реальность*. *Противоположить* нечто положенному значит подвергнуть это положенное *отрицанию*. Следовательно, противопоставление Я — Не-я есть *отрицание* Я. Таким образом, основоположение «Я полагает (дает реальность) Не-я», по-видимому, означает, что Я само себя уничтожает, ибо полагание реальности (бытия) Не-я есть отрицание реальности (бытия) Я. Но Я не может уничтожиться, так как акт противопоставления является актом противопоставления Я себе Не-я. Я в себе самом противопоставляет Я — Не-я. Взаимоотрицание Я и Не-я в самом Я (в том, которое полагает свое бытие как абсолютное бытие) может быть постигнуто только под категорией *взаимоограничения*. «Ограничить что-нибудь значит уничтожить его реальность путем отрицания не *всцело*, а только *отчасти*. Следовательно, в понятии границ, кроме понятий реальности и отрицания, заключается еще понятие *делимости* (способности количественного определения вообще, не какого-либо *определенного* количества)»³. Полагаемое Я и проти-

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 80.

² Там же, с. 81.

³ Там же, с. 85.

вополагаемое ему Не-я взаимоограничивают друг друга, т. е. взаимоуничтожаются только в какой-то своей части. Условием этого *частичного* их взаимоуничтожения является их *делимость*. Отсюда третье основоположение наукоучения гласит: «Я *противополагаю* в Я делимому Я — делимое Не-я»¹.

Третье основоположение Фихте лежит в основе деления наукоучения на *теоретическую* и *практическую* части. Из этого основоположения, по его мнению, вытекают два прямо противоположных положения: 1) «Я *полагает* Не-я, как *ограниченное* через Я» и 2) «Я *полагает* себя *самого ограниченным* через Не-я»². Первое положение выразит практическое отношение — процесс определения Не-я через Я. Результатом этого процесса является постижение Не-я как продукта собственной деятельности Я. Второе положение выражает теоретическое отношение, в котором Не-я мыслится как нечто независимое и определяющее собой содержание Я. Всякий акт познания основывается на том, что постигаемый предмет выступает как нечто независимое, находящееся вне Я. Правда, будучи постигнутым, он превращается в достояние Я и тем самым Я снимает свою ограниченность некоторым Не-я, но поскольку один акт познания сменяется другим, то возникает новое ограничение и так до бесконечности. В сфере познания независимость предмета (Не-я) от Я не может быть снята. Это возможно только в практической сфере, где активность исходит от субъекта и предмет полагается как созданный Я («определен через Я»). Истинная природа Не-я раскрывается в практической сфере. Только здесь оказывается, что «не теоретическая способность делает возможной практическую, а наоборот, практическая — теоретическую (что разум по своей сущности только — практичен и что он лишь через применение своих законов к ограничивающему его Не-я становится теоретическим)»³.

Наукоучение Фихте положило начало идеалистическому использованию понятия практики как средства «снятия» независимости объекта от субъекта, объективной деятельности от сознания и обоснования идеалистических представлений о предметном мире как продукте собственной деятельности сознания («Я» — у Фихте, «Абсолютной идеи» — у Гегеля). Тем не менее, введение в теорию познания практики, даже в этой идеалистически извращенной форме, было крупнейшим достижением философской мысли. Оно открывало новый круг проблем, решение которых требовало отказа от метафизических представлений об объекте и субъекте познания как неизменных, внешних друг другу противоположностей и рассмотрения их в их *взаимоопосредованности*. Первый шаг к этому сделал уже Фихте, выдвинув идею о том, что субъект является продуктом своей собственной деятельности, а объект постольку есть *объект*, поскольку он *дан для субъекта* (для Я). Однако

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 87.

² Там же, с. 102—103.

³ Там же, с. 103—104.

у Фихте отношение субъекта и объекта еще полностью «субъективизировано»; объект, по существу, растворен в субъекте, его определения оказываются в конечном итоге определениями самого субъекта, собственной деятельности последнего. Преодоление субъективизма Фихте требовало выхода из сферы индивидуального сознания в сферу самой объективной действительности, постигаемой в *системе общественно данного знания*. По этому пути и пошло дальнейшее развитие классического немецкого идеализма.

В общих чертах система субъективного идеализма Фихте имеет следующий вид. Полагаемая независимость внешних объектов (вещей в себе) — не что иное, как определенное состояние нашего сознания. Мы просто не можем мыслить предметы иначе, как независимые от нас. Это состояние нашего сознания является закономерным этапом развития сознания вообще. Основоположным актом деятельности сознания (Я) Фихте, как уже отмечалось, считал полагание Я своего собственного бытия. Вторым актом — противопоставление Я — Не-я. Этот, последний, акт собственно и выступает у него как акт созидания противоположного сознанию внешнего мира: Я полагает (т. е. дает реальность) своей противоположности — Не-я. Однако полагание Не-я (предметной действительности) — это полагание в сфере самого сознания. Я и Не-я — лишь две стороны одного и того же всеполагающего Я, сознания вообще. Дальнейший ход рассуждений следующий: соединение противоположностей (Я и Не-я) в одном и том же Я есть противоречие — Я есть и Я и Не-я. Из этого противоречия возникает двойственное движение: Я ограничивает Не-я, Не-я ограничивает Я. В первом движении выражается практическая деятельность Я как такого, во втором — теоретическая. В теоретическом сознании предмет и выступает как нечто определяющее Я, мыслится как внешняя, действующая на нас вещь. Но это только мыслится так. В действительности то, что мы полагаем как воздействующее на нас, есть продукт эмпирически неосознаваемой деятельности Я. Не-я может существовать только для Я и через Я.

В этих абстрактных субъективно-идеалистических рассуждениях Фихте отчетливо выражена попытка подвести сознание и внешний мир, объективную действительность под взаимополагающие, полярные категории и тем самым обосновать невозможность их существования друг без друга. Несомненно, что Не-я может существовать только в отношении к Я. Однако внешний мир, предметная действительность не есть нашим Не-я. Нашим Не-я есть мысли, мысли о всем том, что противопоставляется нашему Я (самосознанию). Раздвоение нашего сознания на Я и Не-я есть противопоставление себя как субъекта мышления (переживаний, чувствований) предмету как объекту мышления — «Я мыслю предмет». Но мыслимый предмет — это не действительный, реально сущий предмет. Мыслимый предмет не может существовать вне мышления, реально сущий предмет существует до, вне мышления и независимо от него. Нашим Не-я предмет становится тогда, когда он освоен

нашим мышлением и когда мы мыслим его как объект наших знаний, стремлений, желаний и т. д. Однако и в этом случае мыслимый предмет есть лишь образ действительного предмета, образ, в который мы вкладываем свой смысл, свое «значение».

Противопоставив сознание и внешний мир как Я и Не-я (т. е. сведя их к противоположности «Я — Не-я»), Фихте истолковал процесс познания как процесс осознания тождества Не-я (внешнего мира) Я (сознанию). Я должно постичь продукты своей собственной деятельности, возвыситься к сознанию, что его противоположность — Не-я есть «отчужденный» результат его же деятельности. Возвышение к этому сознанию означает достижение высшей формы сознания, той, которая полагает свое бытие как абсолютное бытие. В толкованиях Фихте этого последнего сознания (Я) выразилась объективно-идеалистическая тенденция его философии.

Итак, развитие сознания в изображении Фихте проходит три ступени: полагание Я своего собственного бытия соответственно принципу тождества «Я есть Я»; раздвоение Я на противоположности Я и Не-я соответственно принципу противоположения, и, наконец, осознание тождества «Не-я — Я», возвышение к чистому самосознанию. Проходя эти ступени, человеческое сознание (Я) работает над самим собой, совершенствуется, обогащается и достигает в конце концов осознания себя как абсолютного (свободного) субъекта всей реальности. Этот процесс Фихте называл «прагматической историей человеческого духа». Идея развития человеческого сознания на основе движения присущих ему противоположностей, возникновения и преодоления внутренних противоречий, а также мысль, что это развитие должно быть взято как «прагматическая» (т. е. практически-дейтельная «история человеческого духа»), являются тем наиболее важным, плодотворным, что содержала при всем своем идеализме философия Фихте и что непосредственно подводило немецкий классический идеализм к созданию системы «Феноменологии духа».

С идеей раздвоения сознания на противоположности «Я — Не-я» связана разработка Фихте так называемого синтетического метода построения наукоучения. Придя к мысли, что объективные вещи (вещи в себе) есть лишь то, что сознание (Я) противопоставляет себя в самом себе (как свою противоположность), Фихте столкнулся здесь с проблемой единства, тождества противоположностей. Решая эту проблему, он стал на путь исследования тех актов познания, в которых выражается противопоставление различных сторон предметов и установление единства между ними. «Различные вещи,— писал он,— могут быть противопоставлены или уподоблены друг другу в каком-либо признаке лишь при том условии, что они вообще равны или противоположны. ...То действие, которое в сравниваемых (вещах) ищет признака, в коем они *противопоставляются* друг другу, называется *антитетическим* приемом... *Синтетический* же прием состоит как раз в том, что в противоположностях ищется тот признак, в котором они равны друг другу. По

своей чисто логической форме, совершенно отвлеченной от всякого познавательного содержания, а также от того, как оно достигается, суждения, получающиеся первым путем, называются антитетическими или отрицательными, суждения же, получающиеся последним путем,—синтетическими или утвердительными»¹. Исходя далее из представления, что акты противоположения предполагают единство (тождество) противоположащегося, а акты «сочетания» противоположностей — их установления (противоположения), Фихте делает вывод, что «антитезис» и «синтез» находятся в единстве, «неразрывно связаны друг с другом и могут быть объединены лишь в рефлексии». «Никакой антитезис,— пишет он,— невозможен без синтеза, ибо антитезис ведь заключается в розыске у подобных элементов противоположного признака; но подобные элементы не были бы подобны, если бы не были уподоблены сначала некоторым синтетическим актам... Также и наоборот, никакой синтез невозможен без антитезиса. Противоположности должны быть объединены; но они не были бы противоположны, если бы они не были противоположены через некоторое действие Я, от которого в синтезе мы отвлекаемся, дабы путем рефлексии довести до сознания лишь основание отношения. Следовательно, по содержанию вообще не существует чисто аналитических суждений; и при их помощи нельзя не только далеко подвинуться вперед, как говорит Кант, но совсем нельзя двинуться с места»².

Однако антитезис и синтез, по мнению Фихте, невозможны не только друг без друга, но и без предваряющего их «тезиса», которым нечто полагается «просто как таковое». В соответствии с этим «подобно тому, как существуют антитетические и синтетические суждения, должны бы также существовать и тетические суждения, которые были бы в каком-либо определении прямо противоположны первым. И действительно, правильность суждений первых двух родов предполагает некоторое основание, именно двойное основание,— основание отношения и основание различия, которые оба могут быть указаны... Тетическое же суждение есть такое, в котором ничто не приравнивается и не противопоставляется ничему другому, а только полагается себе равным; оно, следовательно, не могло бы предполагать никакого основания отношения или различия. Тем третьим, что оно согласно логической форме все же должно предполагать, была бы просто некоторая задача, задаваемая некоторому основанию»³.

Логическая форма движения определений, согласно системе Фихте, выступает в виде триады: тезис — антитезис — синтез, или полагание, противопоставление, объединение противоположностей на некотором основании их отношения. Поскольку результативная сторона этого движения выражается в синтезе противоположностей,

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 88—89.

² Там же, с. 90.

³ Там же, с. 92—93.

то свой метод Фихте называет «синтетическим». Этот метод, по его мнению, проистекает из третьего основоположения наукоучения. Указывая на это, он писал: «Нашим постоянным приемом отныне (по крайней мере в теоретической части наукоучения...) будет синтетический прием; каждое положение будет содержать в себе некоторый синтез. Но ни один синтез невозможен без предшествовавшего ему антитезиса, от которого мы, однако, отвлекаемся, поскольку он является действием, и отыскиваем только его продукт, — противоположное. Мы должны, значит, при каждом положении исходить из указания противоположностей, которые подлежат объединению. ...в связанных этим первым синтезом противоположностях, нам надлежит опять искать новых противоположностей; эти последние вновь соединить через посредство какого-нибудь нового основания отношения, содержащегося в только что выведенном основании; и продолжать так, сколько нам будет возможно: пока мы не придем в конце концов к таким противоположностям, которых уже нельзя будет более как следует связать между собой, и благодаря этому перейдем в область практической части»¹.

В качестве примера того, как конкретно применялся этот метод в «Наукоучении» Фихте, возьмем первый синтез противоположностей, выраженных в положении: «Я полагает себя, как определенное через Не-я». Ход рассуждений здесь такой. Это положение, указывает Фихте, выведено из третьего основоположения, и если верно само основоположение, то должно быть верным и данное положение. Но основоположение не может быть неверным, ибо в противном случае уничтожилось бы сознание (через взаимоуничтожение Я и Не-я как противоположностей). Следовательно, должно быть верным и положение «Я полагает себя, как определенное через Не-я». Признав это, мы прежде всего «обязаны проанализировать его, т. е. посмотреть, содержатся ли в нем противоположности, и если да, то что это за противоположности»². Я полагает себя *определенным* через Не-я. Следовательно, Я не определяет, а определяется. Отсюда положение: «*Не-я определяет* (дейтельно) Я (которое постольку находится в страдательном состоянии)». Однако Я *полагает* себя определенным через Не-я. Следовательно, деятельность исходит именно от Я. Отсюда противоположное положение: «*Я определяет себя само* (путем абсолютной деятельности)». Очевидно, что «положения наши противоречат друг другу взаимно, что Я не может быть деятельным, раз оно должно пребывать в страдательном состоянии, и наоборот»³. Эти положения как противоречащие друг другу, заключенные в *одном* положении, уничтожают друг друга. Равным образом уничтожается и содержащее их положение. Следовательно, положение «Я полагает себя, как определенное через Я» уничтожает само себя. «Но оно не

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 91.

² Там же, с. 104.

³ Там же, с. 105.

должно уничтожать себя, раз только не должно быть разрушено единство сознания»¹. Значит, имеется и должна быть найдена «точка объединения» рассматриваемых противоположностей. Причем обнаруженное противоречие должно быть взято как истинное противоречие, т. е. «в том отношении, в котором Я получает определение, оно должно определять само себя; и в том же отношении, в котором оно себя определяет, оно должно получить определение»². Взятое таким образом это противоречие разрешается полаганием и отрицанием Я своей собственной реальности: «Я полагает в себе отрицание, поскольку оно полагает в Не-я реальность, и полагает в себе реальность, поскольку оно полагает в Не-я отрицание. Оно полагает, стало быть, себя, как *самоопределяющееся*, поскольку оно *получает* определение, и полагает себя *получающим* определение, поскольку оно само собою определяется»³. Как все это «получается», следует выяснить в ходе дальнейшего анализа.

Из изложенного видно, что «синтетический» метод Фихте разрабатывался как метод обоснования идеалистического тождества мышления и бытия, сознания и предметной действительности. Собственно, он и сложился в результате подведения сознания и предметной действительности под полярные категории Я и Не-я и поисков путей обоснования «синтетического» единства этих противоположностей. Поскольку исходное противоречие (противоположность сознания и предметной действительности как полярная противоположность Я и Не-я) было вымышленным, то и другие дедуцировавшиеся из него противоречия также не имели, по существу, никакого отношения к действительным противоречиям реального процесса познания. Это противоречия собственной системы Фихте, из которых он так и не смог выбраться. На невозможность разрешения дедуцированного Фихте противоречия между Я и Не-я *в рамках его системы* указал уже Гегель. Характеризуя взгляды Фихте на данное противоречие, он писал: «Я нахожу себя определяемым, и вместе с тем «я» равно самому себе, бесконечно, т. е. тождественно с собою. Это — противоречие, которое Фихте, правда, пытается примирить, но несмотря на эту попытку, он оставляет существовать основной порок, дуализм. Последним, на чем останавливается Фихте, является только некое должествование, а это не разрешает противоречия, ибо в то же время как «я» должно быть безусловно у самого себя, т. е. быть свободным, оно оказывается, согласно Фихте, вместе с тем также и у другого. Требование разрешить это противоречие получает, следовательно, у Фихте тот характер, что это разрешение есть только требуемое, что приходится мне все дальше и дальше устранять предел, двигаться все дальше и дальше, переходить и переходить границу, двигаться в дурную бесконечность и всегда наткнуться на новую границу...»⁴

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 105.

² Там же, с. 107.

³ Там же.

⁴ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 471.

Однако при всей своей гносеологической порочности «синтетический» метод Фихте вошел в историю философии как *первый подход* к разработке, правда, на идеалистической основе, исходных принципов *диалектического метода*. Фихте начал с того, чем окончил Кант, — с идеи закономерного возникновения противоречий в постигающем предмет мышлении. Но если Кант сводил эти противоречия к антиномиям (т. е. к неразрешимым в данной системе противоречиям) и рассматривал их как *результат*, притом как результат видимого, а не действительного познания, то Фихте приходит к идее *движущихся* противоречий, противоречий, возникающих в ходе познания и разрешающихся в ходе познания, противоречий, обнаружение и разрешение которых является *принципом постижения истины*. Если принципом Канта при разработке им своего учения об антиномиях был принцип *противопоставления* взаимоисключающих понятий (конечное — бесконечное, дискретное — непрерывное и т. д.), то Фихте, идя дальше, выдвигает принцип *синтеза* противоположностей («сочетания» обнаруживаемых противоположностей в чем-то третьем, являющимся основой их отношения). В принципе синтеза («сочетания») противоположностей Фихте уже намечены некоторые основные элементы диалектического *принципа тождества противоположностей*. Этими элементами являются: 1) понятие о раздвоении единого на противоположности (полагание и противопоставление, акт «антитезиса»), 2) представление о противоречии как отношении тождества противоположных определений одного и того же, 3) мысль о синтезе противоположных определений путем обнаружения основы отношения выраженных в этих определениях противоположностей, 4) логическая форма движения определений; тезис — антитезис — синтез (понятие о закономерном единстве тезиса, антитезиса и синтеза).

В этом принципе Фихте отсутствует то, что, собственно, составляет «душу» принципа тождества противоположностей, — «диалектика отрицательности», понимание *перехода* как *диалектического отрицания* и в связи с этим рассмотрение синтеза как отрицания отрицания, как *снятия* противоположностей. Хотя форма принципа тезис — антитезис — синтез и налична у Фихте в выведении основоположений, однако она просто *накладывается* на взятое порознь содержание. Основоположения выводятся не друг из друга, а каждое в отдельности из чего-то внешнего (логические законы). Поэтому, как отмечал Гегель, они просто «выдвигаются», что исключало «научную имманентность» рассмотрения.

«Синтетический» метод Фихте разрабатывался как метод построения системы наукоучения, т. е. науки о знании, *теории познания*. Противоположностями, которые в нем «синтезируются», являются различные определения отношения между субъектом и объектом (Я и Не-я), тем же, что постигается в результате этого синтеза и что выступает как цель применения метода, — природа объекта. Однако, поскольку для Фихте общее понимание объекта

было задано идеей рассмотрения процесса познания как процесса *созидания* объекта познания, то разработанный и примененный им метод построения теории выступает как метод обоснования субъективно-идеалистического представления об объекте как продукте собственной деятельности субъекта. Определения объекта оказываются в конечном итоге определениями субъекта, т. е. Я.

В этой идеалистической форме (объект — продукт деятельности субъекта) Фихте дал исторически первое выведение определений объекта как *ступеней познания*, фиксируемых и выражаемых *логическими категориями*. «Развитием теоретического разума» в «Наукоучении» Фихте, указывал Гегель, служит «продолжение многообразных отношений между «я» и «не я»; формы этого ограничения, которые Фихте теперь последовательно рассматривает, являются определениями объекта. Эти особенные определения мысли он называет категориями и стремится показать их в их необходимости, о чем после Аристотеля никто не думал»¹. В качестве подобного рода определений у Фихте выступают категории «реальность», «отрицание», «ограничение», «взаимодействие», «причинность», «субстанция» и некоторые другие. Как и у Канта, у Фихте еще нет выведения категорий *как перехода* их одна в другую. В его «Наукоучении» «...поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя»². Тем не менее, уже сама попытка вывести категории из различных форм отношений между субъектом и объектом и определить через них ступени постижения объекта была крупнейшим достижением философской мысли. Этим намечался теоретико-познавательный аспект рассмотрения категорий — рассмотрение их как определений объекта, являющихся историческими и логическими ступенями его познания. Введение категорий в этом их значении в предмет теории познания было важнейшим шагом на пути к идее тождества логики и теории познания.

В «Наукоучении» Фихте логика и теория познания еще рассматриваются как разные науки. В отличие от наукоучения, которое, по Фихте, есть наука о *содержании и форме* знания в их *единстве*, логика является наукой исключительно о *форме* знания. Как и всякая наука, она должна исходить из наукоучения, но те положения, которые она устанавливает и которые основываются на полном отвлечении логической формы знания от его содержания, не являются положениями наукоучения. «Если в положениях логики,— писал Фихте,— должна заключаться только форма, но не содержание возможных наук, то положения эти не суть вместе с тем положения наукоучения, но совершенно отличаются от них; а следовательно, и вся наука не есть ни само наукоучение, ни даже часть его; как бы странным ни показалось это кому-либо при со-

¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 470.

² Там же.

временном укладе философии, она — вообще не философская, но отдельная частная наука, отчего, конечно, достоинство ее не терпит никакого ущерба»¹. Однако, будучи положениями о форме знания, положения логики сами должны иметь форму и содержание². *Содержанием* логики, по мнению Фихте, должно стать то, что устанавливается наукоучением как *форма знания*, «и это содержание должно снова получить общую форму наукоучения, которая здесь однако определено мыслится как форма логического положения»³. Иначе говоря, содержанием логики является форма знания, устанавливаемая наукоучением, которая (форма знания) должна стать предметом логического рассмотрения и само это логическое рассмотрение («рефлексия») должно строиться согласно принципам построения (т. е. форме) наукоучения. Отсюда как вывод: наукоучение (т. е. теория познания) должно обосновывать и сделать возможным логику как истинную науку о форме знания — «...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»⁴.

Идея Фихте о том, что наукоучение дает логике ее содержание (обоснованную форму научного знания) и форму (принципы построения системы знания о форме знания), подводила к постановке вопроса о выведении законов и принципов логики из теории познания, построенной как наука, имеющая своим предметом *«систему человеческого знания вообще»*. Однако Фихте только поставил этот вопрос.

В общем и целом система наукоучения Фихте еще не вышла за рамки старого, традиционного понимания предмета теории познания как процесса индивидуального познания, в котором действующим субъектом выступает отдельный созерцающий и мыслящий индивид. Идея превращения в предмет теории познания всей *системы человеческого знания* и связанная с ней мысль о теории познания как «прагматической истории человеческого духа», выражаясь словами Гегеля, были только «выставлены», но не обоснованы и не реализованы. Для их реализации необходимо было новое понимание субъекта познания — понимание его как единства индивидуального и общественно-исторического, всеобщего и единичного. Правда, у Фихте уже имеется различие индивидуального и родового сознания («эмпирическое» и «чистое», или «абсолютное» Я), но эти две формы сознания у него, по существу, не связаны между собой. Как отмечал Гегель, «недостаток фихтевской философии» состоит в том, что Я «сохраняет значение единичного действительного самосознания, противоположного всеобщему, абсо-

¹ Фихте. Избранные сочинения, т. I, с. 39.

² См.: там же, с. 40.

³ Там же.

⁴ Там же.

лютому самосознанию или духу, в котором само оно есть только момент, ибо единичное самосознание тем-то и характеризуется, что оно остается в стороне, имеет рядом с собою некое другое. Поэтому, когда Фихте называл «я» абсолютной сущностью, это вызывало чрезвычайный соблазн, так как читатель в самом деле встречал у него «я» лишь в смысле единичного субъекта, противоположного всеобщему субъекту»¹.

Всеобщее сознание, абсолютное Я в системе наукоучения Фихте стоит в *начале* и в *конце* процесса познания, но сам этот процесс совершает не оно, а индивидуальное Я. Дедукция абсолютного Я из преодоления противоположности Я и Не-Я выступает как чистый результат движения, совершающегося в сфере отношений между индивидуальным субъектом и противостоящим ему эмпирическим объектом.

Такое понимание субъекта познания полностью исключало всякую возможность рассмотрения процесса познания как процесса возникновения и развития *системы человеческого знания*, ибо последняя является формой не индивидуального, а общественного сознания, продуктом общественно-исторического процесса познания. Поэтому в наукоучении Фихте система человеческого знания, хотя и прокламируется истинным предметом «науки о науках», в действительности совершенно не рассматривается.

Создавая свое «Наукоучение», Фихте исходил из принципа, что абсолютным бытием, истинным первоначалом всего сущего является Я. Нигде ничего не существует, кроме Я, и все, что существует, существует для Я и через Я. Этот идеалистический принцип требовал выведения всего сущего из актов деятельности Я. Во всяком случае, реализация его предполагала выведение из деятельности Я всей системы человеческих знаний о предметной действительности, о мире в целом. Необходимо было, как указывал Гегель, «развить объем знания всего мира, а затем показать, что это знание есть вывод из развития определений»². Это, собственно, означало изображение процесса постижения мира в системе знания о нем как процесса созидания этого мира. Однако, рассматривая действующим субъектом познания индивидуальное сознание и оставляя систему человеческих знаний о мире вне изображаемого процесса познания, Фихте оказался не в состоянии придать этому процессу видимость мирового, космического процесса. Многообразная предметная действительность, мир, каким он выступает в разветвленной системе знаний о нем, остались у Фихте вне сферы деятельности того Я, которое было провозглашено единственно реально сущим. В результате возникло противоречие между исходным принципом, предполагавшим изображение процесса познания как мирового, космического процесса, и *субъективно-идеалистической* формой его реализации. В рамках *развития идеалистической философии*

¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 475.

² Там же, с. 463.

преодоление этого противоречия требовало перехода от субъективного идеализма к идеализму объективному. Тенденция к такому переходу наметилась уже у самого Фихте, однако в развитой форме этот переход был совершен в философии Шеллинга.

§ 2. ДИАЛЕКТИКА В СИСТЕМЕ «ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ» ФИЛОСОФИИ ШЕЛЛИНГА

Исходным моментом развития взглядов Фридриха Вильгельма Иозефа Шеллинга послужила философская позиция Фихте. От нее он затем перешел к объективному идеализму и в процессе эволюции своих взглядов создал несколько философских систем, связанных между собой общими принципами объективного идеализма, однако существенно отличающимися друг от друга. Последним этапом его философской эволюции было построение системы так называемой философии откровения, проникнутой мистикой и обскурантизмом. На последующее развитие немецкого классического идеализма оказали влияние главным образом ранние произведения Шеллинга, в особенности его системы «трансцендентального идеализма» и «философии тождества».

Первые философские опыты Шеллинга относятся еще к периоду его совместной с Гегелем учебы в Тюбингенском теологическом институте («О возможности формы философии вообще» — 1795 г., «О «Я» как принципе философии» — 1795 г. и др.). Характеризуя эти опыты, Гегель писал: «Первые произведения Шеллинга еще носят совершенно фихтеанский характер, и лишь мало-помалу он освободился от фихтевской формы. Форма «я» имеет в себе ту двусмысленность, что она может означать либо абсолютное «я» или бога, либо «я» в моей особенности. Это дало толчок»¹. Толчок, о котором говорит здесь Гегель, был толчком к объективному идеализму, к истолкованию Я как духовного принципа вообще. Однако поворот от философии Фихте к выработке собственной системы «трансцендентального идеализма» связан у Шеллинга с его занятиями натурфилософией. Работая в 1796—1798 гг. домашним воспитателем в Лейпциге, он посещал университетские курсы лекций по математике, физике и медицине. Увлечение естествознанием и связанный с этим интерес к натурфилософии способствовали отходу молодого Шеллинга от субъективизма Фихте. Оставаясь идеалистом, он, однако, уже не мог удовлетвориться фихтеанским сведением многообразного естественного мира и всего разветвленного естественнонаучного знания о нем к абстрактному «Не-я». Привлекшая его интерес система естественнонаучного знания нуждалась в иных принципах объяснения, чем фихтовское «Я есмь все».

¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 486—487.

Во всяком случае было ясно, что если Я есть первооснова всего сущего и, следовательно, первооснова всего естественного мира (природы), то это Я есть не «мое я», а нечто существующее объективно, действующее в самом *мировом* процессе.

Переосмысливание исходного принципа философии Фихте в духе объективного идеализма приводило, во-первых, к пониманию абсолютного субъекта («абсолютного Я») как первоосновы или *субстанции* объективного мира (природы), во-вторых, к истолкованию этой субстанции как некоей *идеальной реальности*, порождающей материальную, телесную реальность, и, в-третьих, к рассмотрению этой идеальной реальности как *творящего и познающего* или *творящего знанием, актами познавательной деятельности*. Попытка преодоления субъективизма Фихте на почве объективного идеализма приводила, таким образом, к понятию субстанции как всеохватывающей первоосновы всего сущего, выдвинутого еще Спинозой. Но у Шеллинга это понятие приобретало принципиально иной, чем у Спинозы, объективно-идеалистический и вместе с тем диалектический смысл. В философии Шеллинга, как отмечал Гегель, «спинозовская субстанция» стала пониматься «не как неподвижная, а как интеллигентная субстанция, как некая форма, с необходимостью действующая внутри себя, так что она есть творящее начало природы, но вместе с тем также и знание и познание»¹.

Как и субъективный идеализм Фихте, объективный идеализм Шеллинга исходит из идеалистической интерпретации природы человеческого знания. Но если у Фихте знание отрывается от объекта и рассматривается как продукт спонтанной деятельности человеческого духа (Я), то у Шеллинга оно отрывается от постигающего мир человеческого мышления и переносится в сферу деятельности «мирового духа». Знание, утверждал Шеллинг, покоится на соответствии субъективного объективному, понятия — реальности. Единство понятия и реальности, при котором они полностью тождественны друг другу, так что понятие (идеальное) может мыслиться только как сущность, предшествующая противоположности природы как объективного и сознания как субъективного, — есть *абсолютное*, предшествующее всему конечному.

Если субъективный идеализм Фихте основывался на подведении сознания и объективной действительности под полярную противоположность «Я и Не-я» (Не-я предполагает Я), то объективный идеализм Шеллинга основывается на подведении противоположности природы и духа (интеллекта) под полярную противоположность *субъективного* и *объективного*. «Природой, — писал он, — мы можем назвать совокупность всего того, что лишь объективно в нашем знании; совокупность же всего субъективного, наоборот, назовем Я...»². Как субъективное и объективное являются лишь двумя «полюсами» единого знания, так и их содержание — природа

¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 489.

² Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 11.

и «Я» (дух, интеллект) — есть два нераздельных полюса абсолютного. Отношения между этими полюсами, по мнению Шеллинга, состоят в том, что природа «гонит себя» по направлению к духу, а дух — по направлению к природе. *Со стороны знания* противоположность субъективного и объективного, духа и природы выражается в противоположности двух «основных» наук: науки о природе — натурфилософии и науки о духе — «трансцендентальной философии». Если первым берется объективное, то знание этого объективного есть знание природы — естествознание. «Необходимая тенденция» естествознания заключается в том, чтобы «переходить от природы к интеллигенции»¹. В этом состоит стремление внести теорию в явления природы. Высшим усовершенствованием естествознания было бы полное одухотворение всех законов природы, превращение их в законы созерцания и мышления. Явления (материальные) должны полностью исчезнуть, и лишь законы (формальные) остаются. «...Завершенной теорией была бы та, в силу которой вся природа разрешилась бы в некий интеллект»². «Если же брать первым субъективное, то знание его есть знание «я», духа, интеллекта. Здесь задача будет заключаться в том, чтобы, исходя из субъективного как из «первого и абсолютного», «дать возникнуть из него объективному»³. Наука о духе, «трансцендентальный идеализм» — это «механизм возникновения объективного мира из внутреннего начала духовной деятельности»⁴.

Выдвигая мысль, что высшее (предельное) знание природы представляет собой знание духа (интеллекта), а высшее знание духа — знание природы, объективного мира вообще, Шеллинг пытался поставить свой идеализм на реальную почву науки. В естествознании конца XVIII — начала XIX в. уже явственно обнаружилась тенденция исторического подхода к объяснению природы. Космогоническая гипотеза Канта и эволюционные идеи в биологии подводили наиболее передовых мыслителей того времени к выводу, что человек с его сознанием и мышлением является высшим звеном в «естественной лестнице» живых существ и что, следовательно, человеческий дух — продукт эволюционного развития самой природы. К этой идее пришел и Шеллинг, но, будучи идеалистом, он увидел в саморазвитии природы к мыслящему духу самообнаружение духа как такового («мирового духа»). Возвышение природы к мыслящему духу представлялось ему продуктом собственной деятельности духа. Отсюда истолкование природных явлений как внешнего выражения бессознательной деятельности скрытых за ними духовных сил. В явлениях природы, утверждал он, «уже проглядывает», хотя «еще бессознательно», сам дух, интеллект. Мертвые, лишённые сознания продукты природы — это лишь «не-

¹ Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, с. 12—13.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

удавшиеся пробы» природы «отразить самое себя». Цель природы — возвыситься к сознанию, «стать для самой себя объектом». Эта цель достигается путем лишь «высшей и последней рефлексии, т. е. той, которая и есть не что иное, как человек или, говоря обще, сводится к тому, что именуется нами разумом»¹. Таким образом, высшее познание природы есть познание духа, потому что сама природа в процессе своего развития становится «интеллигентной», самопознающей природой, духом. Отсюда начинается обратный путь — путь познания духа как творческого начала природы, т. е. постижения «механизма» «возникновения объективного мира из внутреннего начала духовной деятельности».

Основной задачей, которую Шеллинг ставил перед своей натурфилософией, было объяснение «идеального реальным», т. е. выведение идеального — сознания из реального — природы. Принципом этого выведения стала у него идея диалектического развития природы от неживого к живому, от бессознательного к сознанию. И хотя эта идея приобрела у него с самого начала телеологический характер — развитие природы осуществляется в соответствии со скрытыми внутренними целями (бессознательное «стремление к идеалу» и т. п.), — она позволила Шеллингу во многих случаях угадать действительные закономерности развития природы — единство и взаимопревращение механических, физических и химических процессов, переходы от низшего к высшему на основе взаимодействия противоположных сил в одних и тех же процессах и некоторые другие. Шеллинг впервые сделал попытку диалектически осмыслить физические, химические и биологические процессы как процессы развития на основе взаимодействия и взаимоисключения внутренние присущих им *противоположных* сил и тенденций. При всем своем идеализме и многочисленных фантастических измышлениях натурфилософия Шеллинга оказала в общем положительное влияние на последующее развитие эволюционных идей в естествознании. Не вдаваясь в подробное рассмотрение ее (поскольку оно выходит за рамки нашего исследования), отметим, что в плане исторического генезиса диалектики как *теории познания* натурфилософия Шеллинга была первой попыткой опереть диалектику понятий (принципы развития «духа») на диалектику самих объективных процессов природы, вскрываемую в понятиях, законах и принципах естествознания. В натурфилософии Шеллинга *единство противоположностей* осмысливается как единство притяжения и отталкивания в механических, физических и химических процессах, как полярность в магнетизме, положительное и отрицательное в электричестве, внутреннее и внешнее в живом организме и т. п. Все это способствовало насыщению разрабатываемой идеалистической диалектики конкретным научным содержанием, хотя это содержание сразу же принимало в ней извращенную форму. Не выведение принципов диалектики из природы (естествозна-

¹ Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, с. 13.

ния), а *конструирование* диалектического развития природы на материалах, доставляемых естествознанием, которое (конструирование) лишь кое-где воспроизводит действительные диалектические связи — вот основная тенденция натурфилософии Шеллинга. И эта тенденция является прямым следствием идеализма — конструирования развития природы как продукта бессознательной деятельности скрытого за ней мирового интеллекта, постепенно возвышающегося к порождению все более адекватных себе форм, пока, наконец, не возникает человек и человеческий разум.

Рациональным моментом в идеалистических построениях Шеллинга, претендовавших на «объяснение идеального реальным», является постановка вопроса о природе как *становящемся объекте*. В процессе своего развития природа становится для самой себя объектом, и это происходит тогда, когда возникает человек и человеческое *сознание*. Если отбросить идеалистическую основу, на которой базируется эта идея (истолкование природы как продукта деятельности мирового духа), то сама по себе эта идея вполне правильная. Объектом природы становится лишь тогда, когда появляется познающий ее субъект — человек. И поскольку сам человек является «частью» природы, то в нем и через него природа становится объектом для самой себя.

В отличие от Фихте, который, исходя из признания абсолютным первоначалом всего сущего «абсолютного субъекта» (Я), считал, что все может существовать *либо как субъект, либо как полагаемый этим субъектом объект*, Шеллинг, пытаясь преодолеть этот субъективизм, выдвигает мысль, что противоположность субъекта и объекта, как *взаимоисключающая* противоположность предполагает наличие того, что не является ни субъектом, ни объектом, а лежит в их основе. Если мы, в соответствии с субъективно-идеалистическими установками Фихте, признаем, что «без субъекта нет объекта», равно как и «без объекта нет субъекта»¹, тогда мы должны признать, что и абсолютное Я до его раздвоения на Я и Не-я не может быть субъектом, ибо ведь «без объекта нет субъекта», субъект и объект взаимопредполагают друг друга. Это противоречие философии Фихте Шеллинг пытается преодолеть введением понятия о первоначале как абсолютном тождестве субъективного и объективного, раздваивающегося на субъект и объект *в процессе своего развития*. Лишь тогда, когда природа становится объектом для себя самой, т. е. когда появляется человек и его сознание, субъективное и объективное противостоят друг другу как внешние противоположности. Но в этой своей противоположности субъективное и объективное односторонни, они соответствуют друг другу только отчасти и только отчасти истинны (истина есть соответствие субъективного объективному). Формулируя эту идею Шеллинга, Гегель писал: «Конкретное единство состоит у Шеллинга в том, что конечное столь же мало, как бесконечное, субъек-

¹ См.: *Фихте*. Избранные сочинения, т. I, с. 194.

тивная идея столь же мало, как и объективная идея, суть нечто истинное, и что связи, объединяющие оба этих неистинных, как имеющих самостоятельное существование вне друг друга, суть также лишь связи неистинного. Конкретное единство можно понимать лишь в том смысле, что оно есть процесс и живое движение с одного разбега. Эта нераздельность имеется именно только в божестве, конечное же есть, напротив, то, что имеет в себе указанную раздельность. Поскольку оно есть некое истинное, оно также представляет собою такое единство, но в некоторой ограниченной сфере и именно поэтому в делимости этих двух моментов»¹.

В «Системе трансцендентального идеализма» принцип тождества субъективного и объективного как абсолютного первоначала выражен еще в понятиях и категориях «Наукоучения» Фихте. Как и Фихте, Шеллинг начинает с постулирования существования Я. Это непосредственно существующее, ничем не обусловленное Я, по его мнению, есть «точка, в которой субъект и объект непосредственно едины суть». Из этого первоначального неразличимого тождества и возникает противоположность субъекта и объекта (Я раздваивается на субъект и объект).

Сущность Я Шеллинг усматривал в бесконечной деятельности, отражаемой самосозерцанием. Рефлектируя свою деятельность, Я тем самым ограничивает ее. Поэтому каждый акт самосознания представляет собой синтез двух противоположно направленных действий: действия, направленного во вне (творческое созерцание), и действия, направленного во внутрь (рефлектирование созерцаемого, или созерцание созерцания). Деятельность созерцания Шеллинг называет «реальной», поскольку она, по его мнению, созидает объективную реальность; деятельность же самосозерцания, рефлексии он рассматривает как «идеальную», постигающую реальное. Обе эти деятельности неразрывны и взаимополагают друг друга. Ступенями развития сознания, «потенцируемыми» как акты синтеза двух противоположно направленных деятельностей Я, Шеллинг считает *ощущение*, *созидающее созерцание* и *рефлексию*. В акте ощущения, выступающем как ограничение производящей силы созерцания противоположной ей рефлектирующей силой, сознание испытывает состояние воздействия некоторого внешнего фактора как силы, идущей извне. Ощущение — состояние сознания, а именно — состояние пассивности, страдания. В нем Я еще не различает себя как субъекта ощущения от самого ощущения. Я = ощущению. Второй акт сознания — противопоставление Я себя как ощущающего ощущаемому. Это — созерцание ощущения. Именно здесь, по мнению Шеллинга, и возникает сознание противоположности субъективного и объективного, когда объективное (ощущаемое) мыслится как внешняя действительность, как вещь в себе. Я не отдает себе отчета, что мыслимая независимость внешнего мира есть лишь состояние сознания. На этой ступени застревает «обы-

¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 486.

денное сознание» и догматическая философия. Завершающую ступень развития сознания Шеллинг усматривает в актах *рефлексии* созерцаемого. Эти акты он изображает как акты созерцания интеллигенцией (Я) самое себя в созданном ею. Рефлектирующее сознание отвлекается от представлений и созидает понятия. Этой ступени соответствует «трансцендентальная философия».

В общем система «трансцендентального идеализма» Шеллинга во многом повторяет систему «наукоучения» Фихте. Различия касаются в основном истолкования Я и отношения актов деятельности этого Я к внешнему миру. В системе Шеллинга Я рассматривается с точки зрения выявления природы сознания вообще, духа как такого и по существу отождествляется с общественным сознанием (отсюда попытка изобразить ступени развития Я как исторические ступени, соответствующие определенным уровням общественного сознания). Второе отличие состоит в том, что акты деятельности Я Шеллинг пытается рассмотреть как ступени развития природы, в частности как ступени динамического процесса: магнетизм — электричество — химизм (ощущение — магнетизм, созерцание — электричество, рефлексия — химизм). Явная произвольность этого построения отражала основной порок как философии самого Шеллинга, так и развивавшихся в ней идеалистических принципов философии Фихте. Провозглашение Я абсолютным первоначалом действительности требовало выведения этой действительности из Я. Но «вывести» всю многообразную действительность, весь мир, каким он выступает в системе естественнонаучного знания, из актов деятельности Я можно лишь путем вымученных произвольных конструкций.

В «Системе трансцендентального идеализма» объективный идеализм Шеллинга еще «втиснут» в разработанную Фихте форму субъективного идеализма. Принцип Я — это принцип субъективного идеализма. И хотя Шеллинг пытается истолковать акт самополагания Я как абсолютное тождество, неразличимость субъективного и объективного, тем не менее, поскольку речь идет о Я, оно мыслится именно как субъект. Неразличимость субъективного и объективного в Я — это их неразличимость в субъекте, и так как признается, что субъект предполагает объект, т. е. немислим без объекта, то противоречие философии Фихте восстанавливается и в «трансцендентальном идеализме» Шеллинга. Если Я есть тем абсолютно первым, что раздваивается на субъект — объект, то оно само не может быть субъектом, ибо субъект предполагает объект («без объекта нет субъекта»), если же оно есть субъект (а по своему понятию оно является таковым), то оно не есть абсолютно первое.

В дальнейшем Шеллинг пытается выйти из этого противоречия путем замены принципа «Я» (абсолютно первым есть Я) принципом «мирового разума» (абсолютно первым есть мировой разум). Этот принцип лег в основу разработки им системы «философии тождества».

Идея о мировом разуме как истинной первооснове всего сущего возникла у Шеллинга в результате понимания разума как субстанции духовного. В соответствии с системой «трансцендентального идеализма» высшей «потенцией» (т. е. ступенью) в развитии сознания есть рефлексия (созерцание созерцания), в актах которой «интеллигенция» (духовная сущность Я) созерцает самое себя в созданном ею. Здесь обнаруживается, что субстанцией всего сущего является сама же интеллигенция. (Как и Фихте, Шеллинг связывал с актами деятельности Я определенные категории: с ощущением — взаимодействие, с творческим созерцанием — причинность, с рефлексией — субстанцию). Интеллигенция и есть то первое, в чем субъективное и объективное не различаются больше и что своей собственной деятельностью дифференцирует себя на субъективное и объективное. Как форма познавательной деятельности *интеллигенция есть разум*. Она не останавливается на чисто рассудочном противопоставлении противоположностей (конечного и бесконечного, субъективного и объективного, положительного и отрицательного и т. п.), а схватывает их в их единстве, тождестве. Она — созерцание («интеллектуальное созерцание») тождества противоположностей, и прежде всего тождества субъективного и объективного.

Понятие о рассудочной деятельности как деятельности мышления, закрепляющей постигаемое в неподвижных, устойчивых формах, было введено еще Фихте. Указывая на текучесть, изменчивость чувственных впечатлений (данных чувственного созерцания), он постулировал из этого необходимость наличия в «разуме» способности закрепления изменчивого. Эта способность, писал он, есть «способность», «в которой приобретает устойчивость (*besteht*) изменчивое, в которой оно как бы становится вразумительным (*verständigt*) (как бы останавливается) и которая потому по праву носит имя рассудка (*Verständ*).— Рассудок есть рассудок лишь постольку, поскольку в нем что-либо закрепляется; и все, что закрепляется, закрепляется единственно в рассудке»¹. И дальше: «Рассудок ...есть покоящаяся, бездеятельная способность духа, есть простое хранилище созданного силою воображения, определенного разумом и подлежащего дальнейшему определению»². Однако у Фихте еще нет понимания рассудка как способности «закрепления» путем различения и внешнего противопоставления противоположностей — конечного и бесконечного, субъективного и объективного, положительного и отрицательного и т. д., поэтому нет у него и понятия о разуме как способности постижения тождества противоположностей. В его «Наукоучении» разум еще не рассматривается как особая, высшая ступень единства субъективного и объективного в познании. «Фихте,— указывал Гегель,— не приходит к идее разума как завершенного реального единства субъек-

¹ *Фихте*. Избранные сочинения, т. I, с. 209.

² *Там же*.

та и объекта или «я» и «не-я». Это единство выставлено у него, как у Канта, лишь в качестве мысли об объединении в некоей веро...»¹

В истории философии понятие о разуме как способности постижения тождества противоположностей наметилось еще в эпоху Возрождения, в особенности в учении Николая Кузанского. Рассматривая процесс познания как процесс постижения «абсолютного максимума», совпадающего с «минимумом» («все во всем»), Николай Кузанский выводил такие четыре ступени этого познания: 1) чувственное восприятие, 2) рассудок, разделяющий противоположности, 3) разум, сопоставляющий эти противоположности, и 4) интуиция — непосредственное схватывание (созерцание) совпадения противоположностей. В интуитивном созерцании «абсолютного максимума», доступном только отдельным людям, постигается тождество максимума и минимума, конечного и бесконечного, субъективного и объективного. Взгляды Николая Кузанского на процесс познания нашли свое дальнейшее развитие в философии Джордано Бруно, который также противопоставлял разум (интеллект) рассудку как высшую познавательную способность и утверждал, что тот, кто хочет «познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей»². «Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения»³. В последующую историческую эпоху, когда в научном и философском познании стало доминировать метафизическое мышление, идеи Николая Кузанского и Джордано Бруно были забыты. Свое развитие в новое время они получили только на почве немецкого классического идеализма, главным образом у Шеллинга и у Гегеля.

В философии Шеллинга разум рассматривается как единство рассудка и интеллектуальной интуиции. По существу же под собственно разумом понимается интеллектуальная интуиция — непосредственное схватывание тождества противоположностей (субъективного и объективного, конечного и бесконечного) путем прямого усмотрения (созерцания). Таким образом, у Шеллинга понятие о разуме еще не освободилось от той первоначальной формы, в которой осмысливаем способностью постижения тождества противоположностей Николаем Кузанским и другими представителями философии Возрождения. Эта форма (прямое интуитивное усмотрение) исторически возникла на базе неразвитости конкретно-научного познания, когда основной формой философского постижения действительности было общее *умозрение*. В конце XVIII — начале XIX в. этот способ мышления уже не соответствовал уровню достигнутых знаний. Наука требовала разработки не принципов интуиции, а методов логического постижения и обоснования. Эта тенденция научного познания нашла свое выражение в критике

¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 475.

² Бруно Дж. Диалоги. М., 1949, с. 291.

³ Там же.

шеллингианской интуиции Гегелем, который назвал ее «самой удобной манерой основывать познание на том, что кому взбредет на ум»¹.

Придя к мысли, что абсолютное тождество субъективного и объективного, конечного и бесконечного достигается только в разуме (интеллектуальном созерцании), Шеллинг делает вывод, что разум и есть та духовная сущность, в которой субъективное находится в полной индифференции, т. е. неразличимости. Истинной субстанцией мира является мировой разум. Вне разума нет ничего, но в нем — все. Сущность мирового процесса состоит в самопознании и саморазвитии мирового разума.

Камнем преткновения «философии тождества» стала проблема выведения из абсолютного тождества различия, проблема дифференциации абсолютно индифферентного разума на субъективное и объективное. Если разум как абсолютное первоначально есть абсолютное тождество, в котором нет и быть не может никакого различия, то как образуется это различие? В силу каких факторов абсолютно неразличимое получает различие и где берется это различие? Ответа на эти вопросы «философия тождества» Шеллинга не давала. Пытаясь объяснить дифференциацию разума на субъективное и объективное, Шеллинг сводит различие между субъективным и объективным к чисто количественным различиям. Все есть тождество субъективного и объективного, но в одном количественно превалирует объективное, в другом — субъективное. Ступени, в которых количественно превалирует объективное, образуют реальный ряд, ступени же, в которых превалирует субъективное, — идеальный ряд. В качественном отношении они — один и тот же всеохватывающий мировой разум. Он во всем и все в нем.

Сведение различий между субъектом и объектом к чисто количественным различиям субъективного и объективного *в одной и той же субстанции* приводило к тому, что субъект как носитель познавательного отношения к внешним предметам, противостоящим ему как объекты, терял свое значение субъекта и превращался в субъект — объект, а объект, противостоящий субъекту, — в тождественный ему объект — субъект. Иначе говоря, принцип абсолютного тождества приводил к тому же, что и принцип «Я», — к разрушению познавательного отношения. Но если фихтеанский принцип делал это путем превращения объекта в субъект, то принцип Шеллинга осуществлял то же самое, превращая объект и субъект в неразличимый «субъект — объект». Тупик, в который зашел Шеллинг со своей «философией тождества», показал невозможность решения проблемы единства субъекта и объекта ни на путях субъективизации знания («Я есть все»), ни на путях его объективизации («все есть тождество субъективного и объективного»). Требовались поиски иных путей. Эти поиски и привели Гегеля к «Феноменологии духа».

¹ Гегель. Сочинения, т. XI, с. 492.

2 Проблема единства диалектики, логики и теории познания в философии Гегеля

ГЛАВА 1 ИЗМЕНЕНИЕ ПРЕДМЕТА
ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ.
«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»
ГЕГЕЛЯ

Гегель — один из тех великих мыслителей, которые смысл и цель человеческой жизни стали рассматривать под углом зрения смысла и целей жизни всего человечества, для которых проблема свободы и права человеческого индивида приобрела значение проблемы свободы и права человеческого рода. Однако, будучи обремененным традициями и предвзвешенными суждениями своего общества и своего класса, Гегель строил в своем сознании новый мир из форм и установлений старого мира. Провозгласив «снятие» всех форм отчуждения как высший принцип свободы, Гегель сам оказался в плену худших форм этого отчуждения. Но мы благодарны этому гениальному мыслителю за то, что он поставил эту проблему, сосредоточил на ней внимание лучших умов человечества. Кроме того, при оценке теоретических воззрений мыслителей прошлого мы должны строго различать принципы их воззрений и развитые на этих принципах системы миропонимания, которые строятся из категорий и форм старого или, в лучшем случае, рождающегося нового мира, новой общественной формации. Но то, что когда-то было новым миром, для нас может быть уже старым миром.

Рождающийся новый мир мыслитель в силу необходимости рассматривает как абсолютный мир, ибо выйти за границы этого мира в системе категорий, почерпнутых из самого этого мира, невозможно. Но если система миропонимания

ограничена горизонтом рождающегося нового мира, то ее принципы могут идти дальше, могут содержать в себе зародыши более широких воззрений, реализующихся только впоследствии.

Что касается философского наследия Гегеля, то оно представляет ценность не его системой миропонимания, где он выступал как сын своего времени и своего класса, а тем, что своей диалектикой он прорывался сквозь узкий горизонт рождавшегося буржуазного мира в будущее.

Увлечение молодого Гегеля антифеодальными идеями началось еще в студенческие годы (1788—1793), когда он под влиянием французской буржуазной революции стал искать пути преобразования общественной жизни Германии, установления в ней новых, республиканских порядков. Однако революционность Гегеля уже с самого начала приобрела чисто «теоретический» характер. Будучи восторженным поклонником французской революции и ее республиканских идей, юный Гегель не видел, да и не мог в то время видеть, таких же путей преобразования общественной жизни для Германии. Условий для революции, «революционного брожения» в Германии еще не было. Противоречие между воспринятыми под влиянием французской буржуазной революции республиканскими идеалами и незрелыми социальными условиями для их осуществления в Германии привело Гегеля к идее, что путь к обновлению общественной жизни Германии лежит не через политическую, а через духовную революцию, через революцию в сфере сознания. Сущность этой революции юный Гегель усматривал в замене христианской религии как религии рабства и деспотизма новой, «народной» религией, религией, соответствующей духу свободы и разума.

Сама идея замены христианства «народной религией» возникла у Гегеля под влиянием религиозного реформаторства якобинцев, которые, отбросив культ христианской религии, пытались установить культ «Верховного разумного существа». Материал же для обоснования этой идеи Гегель черпал из истории античности, рассматривая ее как историю смены политической свободы, основанной на идеях республики и религиозном сознании свободных людей, политическим рабством, основанном на идеях безропотной подчиненности отдельного человека чуждой ему монархической власти и религиозном (христианском) сознании потерянности, отрешенности от всех отдельной человеческой личности. Критике христианства как религии людей, потерявших свободу, и разработке идеи новой, «народной религии» Гегель и посвящает первые свои сочинения: «Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии», написанные в основном в 1793—1796 гг.

Следует отметить, что обращение Гегеля к религии и его поиски в исторических изменениях религиозного сознания путей к преобразованию общества отражали общую тенденцию буржуазного просветительства вообще и немецкого в особенности. Переоценка и абсолютизация роли религии в общественной жизни были свой-

ственные всем просветителям. Особенно же этим грешили немецкие просветители. Даже такой выдающийся немецкий философ-материалист, как Фейербах, видел в христианстве главную причину существования политического деспотизма и провозглашал, что путь к республике лежит через замену христианской религии некоей новой религией (религией без бога или, точнее, богом), которой является сам человек. Взгляды Фейербаха отражали более зрелый период в истории Германии, период назревания в ней буржуазно-демократической революции. Гегель же выступил со своими идеями «народной религии» в более раннюю эпоху, когда общественная жизнь Германии была еще далека от революционного кризиса. В связи с этим проблемы общественных изменений даже в их ограниченной, сугубо религиозной постановке носили у Гегеля преимущественно «академический» характер.

Сочинения Гегеля, посвященные критике христианства и разработке идеи «народной религии», были написаны им в разгар революционных событий во Франции. Республиканские идеи, вдохновлявшие французских революционеров, их мероприятия, направленные на уничтожение феодальных учреждений и замену их республиканскими, воспринимались им как возрождение духа античной свободы. Однако переход якобинского правительства к революционному террору вызвал у него первый прилив разочарования в политической революции. Воспитанный в стране с притупленными классовыми противоречиями, где «Свобода, Равенство и Братство» звучали как отвлеченные общечеловеческие идеалы, не столько политические, сколько этические, Гегель не мог понять исторической необходимости революционного насилия над свергнутыми классами. Идея революционной диктатуры как органа социальной революции была ему абсолютно чужда. Все это в сочетании с отсутствием в Германии объективных условий для революционного осуществления республиканских идеалов на практике и привело молодого Гегеля к поискам «духовных», религиозно-этических средств ликвидации феодального строя. Причем эти поиски приняли у него чисто теоретическую форму исследования исторических изменений религиозного сознания, критики «позитивности» христианства и обоснования необходимости его замены «народной религией» типа религии античных республик.

Важную роль в духовном развитии Гегеля в рассматриваемый период сыграло переосмысливание этических идей «Критики практического разума» Канта. В этой работе его прежде всего привлекало истолкование общественного прогресса как морально-этического прогресса, осуществляемого на основе практического воплощения в действиях людей определенных этических принципов (определенных форм морального сознания). Однако резкое противопоставление Кантом должного — действительному, идеального — реальному уже не могло удовлетворить Гегеля. Французская революция показала, что роль разума, идей, понятий, этических и политических идеалов в преобразовании общественной жизни несрав-

ненно больше, чем представлял себе Кант, что идеи, теоретически обоснованные французским Просвещением, не являются пассивными идеалами разума, а выступают как активная сила, приводят в движение волю людей, воплощаются в общественных порядках. Опыт французской революции подводил к выводу, что все, пришедшее в противоречие с разумом, обречено на гибель. Позже этот вывод Гегель сформулировал в положении: «Все разумное действительно, все действительное разумно». Преобразующая роль революционных идей была воспринята молодым Гегелем как преобразующая роль идей вообще. Воспитанный в духе идеализма, бесконечно далекий от понимания материальной обусловленности общественных идей и общественного сознания вообще, он под влиянием активного вторжения революционных идей в общественную жизнь в период французской революции стал приходить к выводу, что решающим в общественных преобразованиях являются сами идеи, что именно они творят общественные порядки, изменяют духовный мир людей. Все зависит от идей; каковы идеи, таковы и общественные порядки. В республике люди живут «общей идеей», в монархии — «единичной идеей, идеалом»; христианин, живущий своим «мистическим идеалом», превращается в «мечтателя». «Идея республиканца является такой идеей, что все его благороднейшие силы будут находить удовлетворение в истинной деятельности, идея же мечтателя — лишь обман воображения»¹. Проникнутый этой верой в определяющую, все обуславливающую силу идей, Гегель с пафосом восклицал: «Мне кажется, нет лучшего знамения времени, чем то, что человечество изображается как нечто достойное такого уважения. Это залог того, что исчезнет ореол, окружающий головы земных угнетателей и богов. Философы доказывают это достоинство, народы научатся его ощущать и тогда уже не станут требовать свое растоптанное в грязь право, а просто возьмут его обратно, присвоят его. Религия и политика всегда работали *сообща*, религия проповедовала то, что хотел деспотизм, — презрение к роду человеческому, неспособность его к какому-либо добру, неспособность стать чем-либо с помощью собственных сил. С распространением идей того, каким что-либо должно быть, исчезнет безразличие серьезных людей, побуждавшее их без колебаний принимать то, что есть, таким, каким оно есть. Это живительная сила идей — хотя бы они и содержали в себе некоторое ограничение — идей отечества, его конституции и т. д. — возвысит человеческие души, и тогда эти души научатся приносить себя в жертву ради них, ибо в настоящее время дух конституций, заключив союз со своекорыстием, утвердил на нем свое царство»².

Со временем политический радикализм Гегеля-юноши выветрится, его иллюзии об утверждении идей «народной религии» потерпят

¹ "Hegels Theologische jugenschriften", hrsg. von Herman Nohl. Tübingen, 1907, S. 366.

² Гегель. Работы разных лет в двух томах, т. 2, с. 224.

крах, но его вера во всемогущество идей, его убежденность в их способности созидать и преобразовывать мир останутся на всю жизнь. Больше того, в дальнейшем, при разработке своей философской системы, он назовет «абсолютной идеей» самого «достигнутого в понятии» бога.

В начале 1797 г. Гегель возвращается из Берна на родину в Штутгарт, а затем переезжает во Франкфурт-на-Майне. Франкфуртский период в жизни и деятельности Гегеля — период глубокого духовного кризиса. Его юношеские иллюзии о возрождении и утверждении в общественной жизни республиканского духа античности со всеми его гражданскими доблестями терпят крах. Объективный результат французской революции оказался совершенно иным. Если в античном мире, как он представлялся юному Гегелю, все граждане жили «общей идеей», то здесь оказалось, что мир, созданный революцией, — это мир частного интереса, своекорыстия — «гражданское общество». Но если это так, то и религией этого мира может быть лишь христианская религия — религия «частного человека». В связи с этим возрождение республиканских идеалов античности уже кажется Гегелю неосуществимой мечтой. Начинается новое переосмысливание истории уже с точки зрения объективных результатов французской революции. Потерпев крах в своих юношеских мечтаниях о возрождении прекрасного мира античности, Гегель прочно становится на почву буржуазной действительности — в буржуазном обществе он начинает усматривать реальный новый мир, который нужно признать и с противоречиями которого нужно смириться, ибо... «такова жизнь». Этот поворот Гегеля к буржуазной действительности (признание этой действительности рождающимся новым миром) повлек за собой переход от республиканского радикализма к буржуазному либерализму и к попыткам построить новую концепцию духовного развития общества, в которой ведущее место стала занимать не идея смены христианства «народной религией», а идея философского постижения истинной сущности религии, в том числе и сущности христианства. Изменение политических идеалов Гегеля в этот период нашло отражение в работе «О новейших внутренних отношениях Вюртемберга...» (1798), а его новое отношение к религии — в работе «Дух христианства и его судьба».

Если в работах бернского периода Гегель резко противопоставлял христианскую религию античной как религию, враждебную духу свободы, и ставил вопрос о необходимости ее замены «народной религией», то в работе «Дух христианства и его судьба» он уже отказывается от такого противопоставления и пытается подойти к христианству конкретно-исторически, вскрыть в нем самом определенные этапы восхождения от низших форм религиозного сознания к высшим, от устаревших к новым. Для него уже было ясно, что время античности с его «духом свободы» и соответствующими ему формами религиозного сознания безвозвратно кануло в прошлое. Но придя к этому, Гегель уже не мог рассматривать

античную религию как продукт религиозных заблуждений язычников. Это религия существовала необходимо и необходимо должна была смениться христианством, которое в свою очередь прошло определенные исторические формообразования (католицизм, протестантизм и т. п.). Каково же отношение религии древних и различных форм сменившего ее христианства к самой сущности религии?

В поисках ответа на этот вопрос Гегель вновь подвергает тщательному изучению всю историю религии, а вместе с ней и всю доступную ему историю духовной культуры человечества. В результате он приходит к убеждению, что все известные формы религии связаны между собой единой исторической нитью развития. Что же лежит в основе этого развития? Чем обусловлена смена низших форм религиозного сознания высшими? С точки зрения Гегеля, стоявшего на позициях идеализма, наиболее разумным ответом на поставленные вопросы был тот, что мировые религии представляют собой *ступени познания бога*. Следовательно, бог раскрывает себя в истории человеческого духа и, в частности, в истории религиозного сознания.

Абсолютизируя роль религии в развитии человеческого общества, Гегель сводит всю историю духовного развития человечества к процессу постижения сущности бога, а его религиозные представления (вера в бога-творца) — к истолкованию этого процесса как процесса самообнаружения (или самораскрытия) бога в человеческом сознании. С точки зрения такого понимания исторического процесса каждый новый этап в развитии общества является прежде всего новым этапом в постижении сущности бога. Отсюда как вывод: обновление общественной жизни, рождение и развитие «нового мира» предполагают рождение новых знаний о сущности абсолютного духа (бога). Что же должны дать эти знания?

Отказавшись от идеи замены христианства «новой религией», Гегель обращается к философии. Развитие немецкого классического идеализма от субъективного идеализма Фихте к объективному идеализму Шеллинга, в котором «абсолютное Я» приняло значение духовного демиурга, творящего природу и объективный мир вообще, подводило Гегеля к идее, что новое (соответствующее новой эпохе) знание о сущности бога и мира должна дать и дает *философия*.

В первые годы пребывания в Иене, куда Гегель переехал в 1801 г., он отстаивал в основном точку зрения объективного идеализма Шеллинга, совместно с которым он издавал «Критический философский журнал», и выступал с критикой субъективизма Фихте, скептицизма Шульце и других противников «философии тождества». В философии Шеллинга Гегеля привлекало преодоление субъективизма Фихте на основе признания демиургом, творцом действительности абсолютного разума. Объективно-идеалистическое решение основного вопроса философии Шеллингом вполне импонировало взглядам Гегеля, искавшего в философии средство

постижения истиной сущности бога. Кроме того, в философии Шеллинга Гегеля заинтересовала сама трактовка мирового процесса как процесса самопознания и саморазвития мирового разума. С помощью ее он пытается осмыслить реальный исторический процесс развития общественного сознания, духовную историю человечества. Но поставленная на почву истории философская система Шеллинга сразу же обнаружила свою теоретическую убогость, малосодержательность. Ступени саморазвития абсолютного разума Шеллинг преимущественно соотносил не со ступенями исторического развития *общественного* сознания, а со ступенями развития природы, не с реальной историей человеческого общества, а с абстрактно мыслимой историей природы. Гегеля же интересовала не столько природа, сколько история, общественная жизнь. Его интересы сосредоточились на объяснении движущих сил общественного прогресса, и поскольку этот прогресс представлялся ему в виде ступеней постижения сущности абсолютного духа в истории общественного сознания, то философскому объяснению прежде всего подлежало общественное сознание, его историческое развитие.

Значительно шире, чем Шеллинг, понимал Гегель и значение философии. Для него философия, как и религия, была формой самообразования и саморазвития человеческого духа и тем самым определяющим фактором общественного прогресса. Но если религия играла решающую роль в формообразованиях духа в прежние исторические эпохи, то в новую эпоху такую роль, по мнению Гегеля, должна сыграть философия, постигающая абсолютную сущность не в форме веры, а в форме знания. «Духовная» революция — вот смысл и цель философских преобразований. В созданной в этот период «Феноменологии духа» он писал: «...не трудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и своего представления, он готов погрузить его в прошлое и трудиться над своим преобразованием. Правда, он никогда не пребывает в покое, а вовлечен в непрерывное движение вперед. Но как у младенца при рождении после длительного спокойного питания первый глоток воздуха обрывает прежнюю постепенность лишь количественного роста, — совершается качественный скачок, — и ребенок появился на свет, так образующийся дух медленно и спокойно созревает для новой формы, разрушает одну частицу здания своего прежнего мира за другой; о неустойчивости последнего свидетельствуют лишь отдельные симптомы. Легкомыслие, как и скука, распространяющиеся в существующем, неопределенное предчувствие чего-то неведомого — все это предвестники того, что приближается нечто иное. Это постепенное измельчение, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира»¹.

Под этим новым миром Гегель подразумевал рождающееся из

¹ Гегель. Сочинения, т. IV. М., 1959, с. 6.

феодализма буржуазное общество, но вместе с тем и мир нового знания — философию, постигнувшую сущность духа, «науку». В «науке» человеческое сознание впервые возвышается к постижению сущности абсолютного духа в понятии. И это знание образует новый мир, является формообразованием нового духа. Принцип, идея «науки» даны философией тождества. Но это лишь принцип, начало. В нем сама «наука» содержится лишь в том виде, в каком могучий дуб содержится в желуде¹. Задача состоит в том, чтобы развить принцип в систему, создать саму науку, притом таким образом, чтобы она была доступна всем, ибо только будучи общедоступной она может образовывать дух, созидать новый мир². Одно связано с другим: неразвитая наука не может быть общедоступной (общепонятной), общедоступность предполагает ее развитость — строгую определенность всех ее положений. «Лишь то, что вполне определено, есть в то же время экзотерическое, понятное и годное для того, чтобы быть изученным и стать достоянием каждого. Рассудочная форма науки — это всем предоставленный и для всех одинаково проложенный путь к ней, и достигнуть при помощи рассудка разумного знания есть справедливое требование сознания...»³

С различного понимания природы философского познания и начались расхождения между Гегелем и Шеллингом. Если Шеллинг «органом» философского познания считал «интеллектуальную интуицию», то Гегель, ставя перед философией задачу быть формой образования человеческого духа, выдвигал принцип *понятия*, *научности* ее формы. Эта противоположность взглядов Гегеля и Шеллинга нашла отражение уже в статьях Гегеля в «Критическом философском журнале», в частности в очерке «Вера и знание», но наибольшей остроты она достигла ко времени написания «Феноменологии духа». Критикуя сторонников интуитивного знания, Гегель в этой работе писал: «...поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвященные*, коим бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения»⁴.

Разногласия между Гегелем и Шеллингом по вопросу о природе философского познания носили принципиальный характер. К систематическим исследованиям в области философии Гегель пришел в связи с возникновением у него идеи, что знания о сущности бога (абсолютного духа), соответствующие духу нового времени («нового мира»), должна дать уже не религия, а философия, точнее, система философско-научного знания. Философия продолжает дело религии, т. е. постигает то же самое — сущность бога, но постигает его не в форме представления, а в форме понятия. Принципом фи-

¹ См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 6.

² См.: там же, с. 6—7.

³ Там же, с. 7.

⁴ Там же, с. 5.

лософского познания является понятие; именно поэтому философия должна стать наукой, выразить «божественное» (сущность абсолютного духа) в научной форме. Отсюда решительные выступления Гегеля против интуитивизма, иррационализма и т. п. С этим же связана и критика им «интеллектуальной интуиции» Шеллинга. Принцип науки должен быть развит научным образом, т. е. в соответствующей науке форме — в форме понятия. Интеллектуальная же интуиция (созерцание) «изображает... самое действительность недействительным образом»¹.

Представление о философии как науке, предметом которой является тот же самый объект, что и религии (т. е. бог), но постигающей этот объект в форме понятия — исходный пункт формирования общей мировоззренческой концепции Гегеля, положенный в основу всей системы его философии. Поэтому вполне прав был Фейербах, называя философию Гегеля «рациональным теизмом» — «теологией, приспособленной к разуму и современности».

Исходя из отождествления объекта философского познания с объектом религиозных представлений, Гегель ставил перед философией задачу дать научное изображение того, что дано в религиозном мировоззрении: 1) бога как творца мира, 2) природы как его первого творения и 3) общественной жизни, истории как процесса самообнаружения и самопостижения бога через различные формообразования духовной жизни общества. То, что является объектом различных религиозных представлений о боге, т. е. то, что *представляется* религиозному сознанию как бог, должно быть постигнуто в его сущности и выражено в научном понятии.

Принципом, из которого должна быть развита вся система философского знания, Гегель, как уже указывалось, считал выдвинутый Шеллингом принцип тождества: абсолютный разум есть абсолютное тождество идеального и реального, субъективного и объективного. Однако шеллинговскую интерпретацию этого принципа (абсолютное тождество абсолютно исключает различия) Гегель принять не мог. Эта интерпретация исключала возможность *рационального* объяснения происхождения различий и всецело опиралась на интеллектуальную интуицию. Было ясно, что абсолют (абсолютный разум), предшествующий своим порождениям, является идеально-реальным — бытием, тождественным мышлению, и мышлением, тождественным бытию. Но мышление, которое не отличает себя от себя, не различающее мышление, абсолютно тождественное самому себе — это бездеятельное мышление, ничто. Мышление, тождественное бытию, должно быть понято как деятельное, различающее мышление. Применяя в таком понимании принцип тождества мышления и бытия к решению общей задачи философии (постижение «сущности бога»), Гегель и приходит к идее, что представляемое в религиозном сознании как бог есть не что иное, как бытие, тождественное мышлению, и мышление,

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 5.

тождественное бытию, или мышление, постигающее свое собственное бытие.

Теперь возникала более конкретная задача — раскрыть законы этого самопостигающего мышления, превратить знание его в науку, в систему знания. Ключ к решению этой задачи Гегель стал искать в принципах логики. Наука о мышлении, тождественном бытию, есть логика, но, конечно, не та, которая основывается на противопоставлении мышления бытию, не традиционная формальная логика, а совершенно отличная от нее, новая логика, логика абсолютного мышления, наука, дающая *«изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности, до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»*¹.

Ясно, что как наука, постигающая сущность бога, логика должна быть первой и исходной наукой. Но как эта наука может добраться до своего предмета? Как может быть доступным научному познанию мышление, предшествующее миру, мышление, которое само есть бытие, и бытие, которое есть мышление? Иначе говоря, как можно сделать предметом научного познания сущность бога (мышление, тождественное бытию), если эта сущность должна быть изображена такой, какой она является «до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»?

В принципе, эта проблема является идеалистическим тупиком, псевдопроблемой, ибо никакого такого мышления, которое существовало бы до «сотворения природы», никогда не было, как никогда не было и нет самого «творца» природы — бога. Но для Гегеля, верившего в существование бога, это была действительно проблема. Решение ее было «подказано» ему возникшей у него еще раньше идеей о самообнаружении и самопостижении сущности бога в историческом процессе развития общественного сознания. Если сущность бога раскрывается и постигается в историческом процессе развития духовного мира людей, то этот исторический процесс и должен рассматриваться как путь к изображению того, что есть бог по своей сущности.

Однако здесь возникала новая проблема: познание сущности бога по своей истине предполагает достижение абсолютного знания, а это в свою очередь предполагает завершенность исторического процесса. Для того чтобы через исторический процесс самораскрытия и самопостижения сущности бога было достигнуто изображение этой сущности по ее истине, необходимо, чтобы в наличном (пройденном) историческом процессе она самораскрылась и достигла своего абсолютного знания. Но где уверенность, что она это сделала? Где уверенность, что нечто, взятое как абсолютное знание, есть действительно абсолютное знание? Вопрос, таким образом, свелся к вопросу о понятии абсолютного знания. Решая его, Гегель руководствовался следующими соображениями: абсолютное знание — это знание, в котором определение мысли есть

¹ Гегель. Сочинения, т. V, М., 1937, с. 28.

сущность предмета, а сущность предмета есть определение мысли. Иначе говоря, абсолютное знание есть мышление, тождественное бытию, и бытие, тождественное мышлению. Теперь задача состояла в том, чтобы найти «образ» такого знания. И этот образ Гегель пытается вскрыть в принципе научного знания. Принципом научного знания является достижение абсолютного знания, т. е. абсолютно истинного знания. Реализация этого принципа представляет собой процесс постижения абсолютной истины. В абсолютной истине Гегель и видит образ абсолютного знания. Для него, как для идеалиста, абсолютная истина означала не только абсолютно адекватное отображение предмета, она представлялась ему как знание того, что постигнутая в мысли сущность предмета есть сама объективная предметная сущность (мысль, тождественная бытию). Отсюда он делал вывод, что конечный *результат* исторического процесса познания есть *истинное начало* логического процесса — и то и другое есть мысль, тождественная бытию, и бытие, тождественное мысли.

Несомненно, что если взять абсолютную истину как завершившийся процесс, то она действительно предполагает тождество мышления и бытия, т. е. такое знание, в котором предмет *весь без остатка* превращен в адекватные ему определения мысли и в нем (в предмете) не осталось ничего, чего бы не было в мысли и в мысли нет ничего, чего бы не содержалось в предмете. Ошибка Гегеля здесь заключалась бы только в том, что он *идеальный образ предмета* (субъективное) отождествил с самим предметом (объективное), *за логическим тождеством* (тождество в знании) *не заметил гносеологического различия* (различия субъективного и объективного). Но он к тому же рассматривал абсолютную истину не как бесконечно продолжающийся, а именно как завершившийся процесс. Такое знание, в котором предмет был бы постигнут абсолютно истинным образом *весь без остатка*, есть лишь то, к чему познание бесконечно приближается, никогда его не достигая. Однако диалектик Гегель, будучи идеалистом, не мог здесь не впасть в метафизику. Идея постижения через исторический процесс познания сущности бога *предполагала* постижение абсолютной истины, ибо мышление как сущность бога — это мышление, тождественное бытию, и бытие, тождественное мышлению. Исходя из этой идеи, Гегель необходимо должен был брать абсолютную истину как нечто налично данное в имеющихся знаниях, а потому и доступное научному изображению. В противном случае он должен был отказаться от самой идеи проникнуть в сокровенную сущность бога, в мышление, тождественное бытию.

Чтобы изобразить исторический процесс развития духовной жизни общества как процесс, в котором раскрылась и сделалась доступной научному изображению в виде системы знания (логики) сокровенная сущность бога, нужно было представить конечный результат изображаемого исторического процесса как постигнутую абсолютную истину, поскольку только понятие абсолютной исти-

ны создавало видимость возврата к тому, что было «вначале» — мышление, тождественное бытию. В связи с этим понятие «абсолютная истина» стало для Гегеля синонимом понятия «сущность бога». Постигнутая сущность бога есть постигнутая абсолютная истина, постижение абсолютной истины есть постижение сущности бога; сущность бога = абсолютной истине = предмету науки логики. В общей мировоззренческой концепции это отразилось в представлении о мировом процессе как замкнутом круге: логическая сущность (мышление, тождественное бытию) → природа → история (процесс постижения абсолютной истины) → возврат к логической сущности (абсолютная истина = мышлению, тождественному бытию).

Гегель понимал, что теоретическая разработка сложившейся у него общей мировоззренческой концепции упирается прежде всего в обоснование абсолютного знания как мышления, тождественного бытию. Без такого обоснования построение науки о мышлении, которая могла бы претендовать на изображение сущности бога — мышления, тождественного бытию, — не имело бы под собой рациональной почвы. Прежде чем строить эту науку, нужно было показать, что мышление, тождественное бытию, есть.

Рассматривая абсолютное знание как объективный результат исторического процесса познания, Гегель приходит к мысли, что путь к выведению абсолютного знания как тождества мышления бытию лежит через историю познания. Человеческий дух возвысился к познанию сущности бога, каковой она есть по своей истине, пройдя сложный, извилистый путь развития. Этот путь и должен быть взят как путь возвышения человеческого сознания к абсолютному знанию. Поскольку целью рассмотрения этого пути является *возвышение сознания к абсолютному знанию*, то предметом изучения здесь должны быть взяты различные исторические *формы знания*, через которые прошел человеческий дух *на пути к достижению формы абсолютного знания*. Так возникла идея «феноменологии духа» — науки о формах знания («явлениях духа»), через которые проходит исторический процесс познания от простейших форм знания к форме абсолютного знания. Естественно, что эта наука уже с самого начала мыслилась Гегелем как наука, предшествующая логике (обосновывающая логическую форму знания), и вместе с тем как наука о третьем этапе мирового процесса — этапе самопознания божественной сущности в историческом процессе развития человеческого духа.

Когда Гегель приступил к реализации идеи «феноменологии духа», т. е. к созданию теории «феноменологии духа» (1805—1806 гг.), его философская система находилась еще на стадии общей мировоззренческой концепции. Она вырисовывалась в его сознании в самом общем виде — не как система разработанных «наук» (наука логики, философия природы, философия духа), а как система общих принципов к разработке этих «наук». Сами же «науки» существовали лишь «в идее». Поэтому результаты, к ко-

торым пришел Гегель при разработке «феноменологии духа», как «первой части системы наук», оказали определяющее влияние на последующую разработку всех других наук. Концепция науки логики, а также общие концепции философии «субъективного», «объективного» и «абсолютного» духа сложились у него именно в процессе разработки «феноменологии духа». Больше того, эти концепции вопли в само содержание «феноменологии», определили способ решения ее специфических проблем. Значение «Феноменологии духа» для всей философии Гегеля прекрасно выразил К. Маркс, назвав ее «истинным истоком и тайной» гегелевской философии.

«Феноменология духа» — одно из сложнейших произведений во всей мировой философской литературе. Создавая ее, Гегель принял грандиозную попытку охватить и связать единой исторической нитью развития все многообразные формы и «образы» индивидуального и общественного сознания. Для этого ему пришлось привлечь огромный материал всемирной истории — историю общественной идеологии и психологии, права, морали, искусства, религии, философии, научного познания. На решение встававших здесь перед ним проблем существенное влияние оказали его основательные познания в области античной культуры, истории общественного сознания, глубокое освоение исторического опыта развития философской мысли, в особенности развития немецкого классического идеализма, начиная от Канта и кончая Шеллингом, всестороннее знание идей французского и немецкого Просвещения. Исключительно важное значение в разработке общей концепции «феноменологии духа» имело тщательное изучение и философское осмысливание достижений классической буржуазной политической экономии. Это изучение ввело его в круг проблем общественного развития, связанных с производственной деятельностью людей, с их предметной практикой, с *трудом*. Энциклопедические познания в сочетании с исключительными, феноменальными способностями к теоретическому мышлению позволили Гегелю при всем его идеализме создать произведение, составившее эпоху в развитии философских идей нового времени.

Однако добратся до смысла гегелевских рассуждений в «Феноменологии духа» очень сложно и трудно. Логический ход мыслей Гегеля погружен в глубокие сумерки идеализма, где движущиеся образы расплываются, сливаясь с тенями других образов, где тень часто всплывает как реальный предмет, а то, что мнилось как реальный предмет, вдруг оказывается лишь тенью. Читая Гегеля, очень трудно уловить смысл того, что он хочет сказать, ибо этот смысл (определенные явления общественного сознания и объективной действительности) всегда глубоко запрятан в какую-нибудь общую категорию («субстанция», «самосознание», «бытие», «дух» и т. п.), которая к тому же изображается как некое действующее лицо. Почти каждая фраза поэтому нуждается в расшифровке, в переводе на реальный язык реальных явлений действительности. Для

такого перевода требуется знать не только то, что Гегель имел в виду под тем или иным понятием (категорией), но и какой смысл (значение) он придавал мыслимому под этим понятием явлению в общей исторической связи явлений. По-настоящему же разгадать «тайну» гегелевской «Феноменологии» можно лишь тогда, когда понят исторический смысл создавшейся Гегелем под этим названием науки, а также ее место в ряду других наук. А для этого нужно, чтобы выраженная Гегелем *тенденция научного развития* (то рациональное, что было развито в несоответствующей ему идеалистической форме) получила свою реализацию в действительной науке. Только с точки зрения этой созданной действительной науки становится понятен действительный смысл первой попытки ее создания и только тогда обнаруживается, что и как мыслилось в этой попытке и как *нужно* было мыслить. Ключ к «тайнам» гегелевской «Феноменологии» дала лишь марксистская теория познания. Для буржуазных же исследователей эта гегелевская работа остается неразгаданной тайной и поныне, хотя по поводу ее написано очень много. Особенно усердствуют в разгадке ее современные экзистенциалисты, по тот смысл, который они придают гегелевским понятиям, является в основном смыслом их собственной философии.

В «Феноменологии духа» Гегеля речь идет о «духе» и его «явлениях», под которыми понимаются различные формы знания, начиная от непосредственной чувственной достоверности и кончая абсолютным знанием. Складывание философской системы у Гегеля, как и у предшествовавших ему представителей немецкого классического идеализма, началось с идеалистической интерпретации природы знания. Поэтому первый шаг к пониманию гегелевской «Феноменологии», а вместе с ней и всей его философии состоит в раскрытии сущности гегелевской интерпретации знания.

§ 1. ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА». СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ

Для Гегеля, в центре внимания которого стояли вопросы общественного развития, предмет знания выступил прежде всего как *исторически изменяющийся предметный мир общественной жизни*. Естественно, что и сознание, охватывающее и постигающее этот мир, стало мыслиться не как сознание отдельного познающего человеческого индивида, а как *общественно-историческое сознание*, как *система исторически изменяющихся понятий и представлений всего человечества*. Усматривая источник и движущее начало общественно-исторических изменений в изменениях общественного сознания, Гегель приходил к выводу, что путь к объяснению предметного мира исторической действительности лежит через объяснение соответствующего этому миру общественного сознания. То, что

общественное сознание («дух») противопоставляет себе в качестве предметов своей деятельности и познания (предметный мир сознания), зависит от самого сознания, от степени развитости его содержания. Чем более развито общественное сознание, чем богаче его содержание, тем развитее и богаче его предметный мир. Следовательно, основой общественно-исторического развития является развитие *содержания* общественного сознания, т. е. присущей ему системы понятий и представлений (системы знания). Поскольку же в основе изменения самого содержания сознания (т. е. знаний) лежит *процесс познания*, то первоисточник и первоначало всех общественно-исторических изменений Гегель стал искать в *историческом процессе познания*.

Переведенная в историческую плоскость гносеологическая противоположность «предмет—знание» приобрела качественно новое содержание. Вслед за Кантом и Фихте Гегель считал, что предмет знания опосредован процессом познания. Но, в отличие от Канта и Фихте, он стал рассматривать эту опосредованность как опосредованность *общественно-историческим* процессом познания. То, каков предмет знания, — зависит от ступени исторического развития процесса познания. В этом значении мысль Канта о зависимости предмета познания от процесса познания приобрела глубоко рациональный, диалектический смысл. Однако и у Гегеля она продолжает развиваться на идеалистической основе. Вслед за Фихте и Шеллингом, Гегель полностью отождествляет знаемый предмет с объективно сущим предметом (свою реальность объективный предмет приобретает как знаемый предмет). В результате этого проблема видимой и создаваемой *объективности* предметов познания (их независимости от постигающего субъекта) во всей своей остроте встала и перед ним, но уже как проблема исторического процесса познания. И путь к решению ее он пытается отыскать в исторически сменявшихся формах знания. Конкретно это означало для него отыскание в исторических формах знания такой формы, которая бы снимала противоположность знания и предмета и выступала бы как тождество мыслимой (знаемой) сущности с предметной сущностью. Без отыскания такого рода знания применение принципа тождества к объяснению исторического процесса теряло смысл. Если в ходе исторического развития сознания сущность бога (мышление, тождественное бытию) не обнаруживается в адекватной ей форме, значит, постижение ее через исторический процесс невозможно.

Искомую форму знания Гегель пытается вскрыть в форме категориального знания, понятия всеобщего и необходимого как объективного знания. Категориальное знание имеет ту особенность, что его содержание мыслится как объективная действительность (объективное всеобщее отношение, необходимая связь, закон и т. п.). Например, закон классической механики $F=ma$ (как и все подобного рода законы науки) мыслится как объективно действующий закон, существующий в самих отношениях между вещами. Между

тем в действительности $F=ma$ есть лишь знание, идеальный образ объективной закономерности. Как знание он существует и может существовать только в сознании людей. И так со всеми законами науки. Но объективная направленность человеческого познания необходимо приводит к тому, что всеобщее и необходимое в знании (идеальный образ объективной связи) мыслится как действительное, находящееся в самом предметном мире. Поскольку же знание является некоторой связью между понятиями (например, «сила равна массе, умноженной на ускорение»), то эта объективизация (« $F=ma$ есть объективно существующий закон взаимодействия между телами») представляет собой бессознательным образом совершаемое отождествление мышления (связи понятий) и бытия (объективной связи между вещами). Это неосознаваемое отождествление мышления с бытием, совершаемое в процессе отнесения объективного, категориального знания к действительности, и было принято Гегелем за действительное тождество. Предмет научного знания стал представляться ему как объективно сущее мышление (бытие, тождественное мышлению).

Интерпретация содержания категориального знания как бытия, тождественного мышлению (т. е. как объективно сущего мышления), легла в основу выработки Гегелем понятия об объективном духе. Мышление есть сущность духовного. Объективное мышление (его логика, категориальный строй) — это мышление, тождественное бытию, или бытие, тождественное мышлению. Оно — объективная, вне отдельного познающего индивида находящаяся, сущность объективного духа. Поскольку свою действительность мышление приобретает, только реализуясь в системе категориальных связей, образующих основу системы знания, то в своей реальности объективно сущий дух — это система понятий, система знания вообще. Таким образом, то, что Гегель представил в понятии «дух», есть *система категорий мышления*, представленная как объективная реальность.

Здесь Гегель также использовал некоторые особенности отношения системы категориального знания к действительности и к постигающему эту действительность мышлению отдельного индивида. Отдельному индивиду система знания о всеобщем и необходимом в действительности представляется как некая объективная реальность. Если неискушенного в гносеологических тонкостях человека спросить, существует ли наука (скажем, физика) объективно, существует ли объективно право, нравственность, религия и т. п., то он, не задумываясь, ответит: «Да, а как же иначе?» Но если физика, например, существует объективно (вне сознания отдельных индивидов), то она не может быть не чем иным, как объективным духом, ибо она — система знания, т. е. система идеальных (духовных) сущностей (образов). Иллюзия, в которую здесь попадает индивидуальное сознание и которая является одним из гносеологических корней объективного идеализма, порождается тем обстоятельством, что система объективного знания складывается неза-

висимо от отдельного индивида, существует общественно и дается ему, как и все прочие вещи, путем усвоения через внешнюю по отношению к нему действительность (книги, «чувственная материя» языка и т. п.).

Один из крупнейших советских психологов С. Л. Рубинштейн, характеризуя рассматриваемую сторону отношения системы объективного знания к мышлению отдельного индивида, считал возможным условно обозначать систему знания термином «объективная реальность».

Система знания, указывал он, «выступает для мышления индивида как «объективная реальность», которую он преднаходит как существующее независимо от него общественное достояние и должен своей познавательной деятельностью *усвоить*»¹. Такое употребление понятия «объективная реальность» вызвало со стороны некоторых философов принципиальные возражения. Так, В. И. Черкесов, критикуя приведенное высказывание С. Л. Рубинштейна, пишет: «Сознание других людей, какую бы форму оно ни принимало (система научных знаний, религиозных представлений, нравственных норм и т. д.), для сознания данного человека не является объективной реальностью даже в кавычках. Нематериальная (идеальная, духовная) объективная реальность — это вопиюще недопустимое понятие»². Несомненно, что подведение системы знания под понятие «объективная реальность» ведет к искажению действительного отношения. Система знания является продуктом общественно-исторической познавательной деятельности человечества и образуется в своих элементах из суммы знаний, добываемых отдельными людьми. Вне мышления отдельных людей она не существует. Но суть дела в том (и эту суть попытался выразить С. Л. Рубинштейн), что *по отношению* к отдельному индивиду, осваивающему систему человеческого знания, последняя выступает как *внешняя*, подлежащая освоению (превращению во внутреннюю), *общественно-данная реальность*. Сама по себе она существует, конечно, в *сознании* людей, ибо книги и другие средства хранения и передачи знаний приобретают *смысл* лишь в сознании пишущего и читающего, говорящего и слушающего. Однако, усваивая духовную (субъективную) реальность через материальные «вещи» как *внешнюю реальность*, индивид стихийно вырабатывает представление о ней как о некой «объективной реальности».

Поскольку по отношению к отдельному формирующемуся индивиду вся система человеческого мышления и человеческих знаний выступает как независимая от него объективная основа его образования и его собственного духовного творчества, то возникает иллюзия, что эта система существует вообще вне мышления отдельных людей как некая общественная самосушая реальность: «нау-

¹ Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1958, с. 44.

² Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания, с. 239—240.

ка», «право», «мораль» и т. п. В эту иллюзию и впал Гегель, впав стихийно, движимый стремлением отыскать оправдание и подтверждение своему общему идеалистическому взгляду на мир.

Рассматривая систему категориального знания как самосущую объективную реальность, Гегель оторвал ее от мышления отдельных людей и истолковал как объективно сущий дух, который сам из себя порождает себя же. Субстанцией этого духа стал представляться ему категориальный строй мышления, поскольку именно в нем он усматривал мышление, тождественное бытию, или бытие, тождественное мышлению. Отсюда историческое развитие постигающего мышления приобрело для него значение исторического процесса постижения духом своей собственной сущности. Наука — это «дух» (мышление, тождественное бытию), но «дух», постигающий свою собственную сущность (бытие, тождественное мышлению). Поэтому дух есть и *субстанция* (самосущее мышление) и *субъект* (постигающее мышление). «На мой взгляд,— писал Гегель в «Феноменологии духа»,— ...все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»¹.

Посредством категорий «субстанция» и «субъект» Гегель пытается выразить ту особенность исторического процесса познания, что образующаяся в нем система категорий (категориальный строй мышления) выступает и как субстанция (основа) мышления и как само постигающее мышление. По отношению к отдельному индивиду категориальный строй мышления, действительно, является своеобразной «субстанцией» его мышления. Человеческий индивид не рождается с готовым мышлением. Физиологически ему дан только орган мышления — мозг. Само же мышление формируется и образуется в процессе усвоения общественно выработанной системы понятий и представлений и через нее категориального строя мышления. Эти общественно выработанные понятия и представления ложатся в основу собственного мышления индивида, его духовного мира вообще. Однако усвоенная в процессе воспитания и образования система общественного знания не лежит мертвым грузом, не является и какой-то «базой» мышления — усвоенные знания и формы мышления имеют свою реальность в процессе мышления, они — понятия и формы постигающего мышления. Какова усвоенная система знания, таково и мышление усвоившего ее индивида; в человеке мыслит человечество. Таким образом, общественная система понятийного знания — это и «субстанция», основа мышления, и само постигающее мышление («субъект»). Подметив эту сторону человеческого мышления, Гегель перенес ее на мышление «духа», т. е. на объективизированную и персонифицированную систему общественного знания.

С представлением о субстанции «духа» как системы категориального знания связано также гегелевское определение субстанции

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 9.

как «становящейся субстанции». По его мнению, знание исторически становится системой знания и только в форме системы оно выступает как самосушая реальность. Истинное действительно, утверждал Гегель, только в форме системы. В связи с этим дух не является в мир сразу же во всем блеске своего совершенства — он становится таким. Дух есть делающая себя, становящаяся через свою собственную деятельность, самопостигающая субстанция, и только как такая субстанция он — субъект. Этот процесс становления субстанции, являющийся одновременно и процессом самопостижения (знания себя) есть процесс становления науки. «Дух, — писал Гегель, — который знает себя в таком развитии как духа, есть наука. Она есть его действительность и царство, которое он создает себе в своей собственной стихии»¹.

Итак, гегелевский «дух» есть не что иное, как идеалистически интерпретированная логическая основа системы человеческого знания, взятая в ее историческом становлении и развитии. То, что совершает этот «дух» (персонифицированная система знания) в своем историческом развитии есть процесс выработки (становления) системы категориального строя мышления. Наука — это «действительность и царство» «духа», которое он сам созидает себе «в своей собственной стихии», т. е. в мышлении, тождественном бытию.

Принцип тождества мышления и бытия предполагал такое истолкование системы категориального строя мышления, в котором бы эта система мыслилась как само бытие, т. е. и как знание, и как предмет знания. В реальном историческом процессе общественному сознанию всегда противостоит отображаемый им предметный мир общественной жизни. Процесс познания и есть процесс постижения этого мира. Гегель же, отождествив логический строй общественно данной системы знания с объективной реальностью и истолковав его как объективно сущий дух, должен был выводить противостоящий сознанию предметный мир из самого же сознания, т. е. из духа. Если истинное бытие есть мышление, то предметное бытие есть нечто им порожденное, если истинная действительность — дух, то предметный мир есть предметный мир самого духа.

Следовательно, дух сам противопоставляет себе свою противоположность — предметный мир, и этот предметный мир может быть лишь «инобытием» самого духа. «Лишь духовное, — писал Гегель, — есть то, что *действительно*; оно есть сущность или *в-себе-сущее*, оно есть то, что *вступает в отношения*, и то, что *определено*; оно есть *инобытие и для-себя-бытие*, — и в этой определенности или в своем вне-себя-бытии оно есть неизменное внутри себя; — или оно есть *в себе и для себя*. Но оно есть это в-себе-и-для-себя-бытие только для нас или в себе оно есть *духовная субстанция*. Оно должно быть тем же и *для себя самого*, оно должно быть знанием о духовном и знанием о себе как о духе, это значит, оно должно быть для себя

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 13.

в качестве *предмета*, но столь же непосредственно в качестве предмета снятого, рефлексированного в себя»¹.

Вообще принцип раздвоения сознания на сознание и предмет и постижения в предмете своей собственной сущности был выдвинут еще Фихте. Однако у него этот принцип получил абстрактную субъективно-идеалистическую трактовку, которая не могла удовлетворить Гегеля. Для Гегеля сознание, дух — это прежде всего мир общественного сознания, ключ к разгадке которого он искал в общественно-историческом развитии. Было ясно, что предметный мир общественной жизни является продуктом общественно-исторической деятельности. Но какова реальная форма этой деятельности, исследование которой позволило бы вывести общие закономерности созидательной деятельности мирового духа?

Материал для решения вопроса дали Гегелю его занятия политической экономией, в частности предпринятая им попытка философски осмыслить роль труда в формировании духовного мира человека. О труде как специфически человеческой, разумной деятельности Гегель говорит уже в «Системе нравственности», написанной в 1802 г. Еще более отчетливо идея об определяющей роли труда в жизнедеятельности человека выступает в его лекциях 1805—1806 гг. о «реальной философии» («Философия природы» и «Философия духа»). Дальнейшая разработка этой идеи приводит Гегеля к мысли, что именно труд является той формой деятельности, в которой и посредством которой происходит становление предметного и духовного мира людей, очеловечивание человека. Эта мысль — одно из важнейших достижений «Феноменологии духа». «Величие гегелевской *Феноменологии* и ее конечного результата — диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа, — писал К. Маркс, — заключается... в том, что Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как самоотчуждение и снятие этого самоотчуждения, в том, что он, стало быть, ухватывает сущность *труда*, и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*»².

С точки зрения Гегеля, человеческий индивид от рождения наделен только определенными задатками, он человек только «в себе». Это еще не «истинный», не «действительный» человек. «*Истинное бытие* человека, напротив, есть *его действие*»³. Человеческое действие — это целесообразное действие, направленное на созидание некоторой предметной реальности, некоторого «произведения». Реализация целей индивида в процессе его деятельности представляет собой опредмечивание его сущности, делание его себя тем, чем он есть по своей сущности. «Что бы ни сделал индивид

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 12—13.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956, с. 627.

³ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 172.

и что бы с ним не случилось, — это его действие и это он сам...»¹ Но если действительность человека в его действии, «то лишь произведение следует считать его истинной действительностью, хотя бы он сам на этот счет обманывался и, возвратившись в себя из своих действий, мнил, будто в этом внутреннем он есть некоторое «иное», чем на самом деле»². «Произведение есть реальность, которую сознание сообщает себе; оно есть то, в чем индивид оказывается для сознания тем, что он есть в себе и [при том] так, что сознание, для которого индивид открывается в произведении, есть не особенное, а *всеобщее* сознание; в произведении вообще индивид вынес себя в стихию всеобщности...»³.

Опредмечивание человеком своей сущности является одновременно процессом «распредмечивания» — постижения своей истинной сущности в сделанном. «Сознание должно проявлять деятельность только для того, чтобы то, что есть *оно в себе*, было *для него*, или: деятельность и есть становление духа как сознания. Что есть оно *в себе*, оно знает, стало быть, из своей действительности. Индивид поэтому не может знать, что *есть он*, пока он действовал не претворил себя в действительность»⁴. В произведении «сознание открывает себя так, как оно поистине есть, и пустое понятие о себе самом исчезает»⁵.

В своей «Феноменологии духа» Гегель рассматривает труд в основном в теоретико-познавательном плане, т. е. в плане определения роли и значения труда в процессе исторического развития сознания. Он исходит из того, что человек уже есть, исторически наличен, и ставит вопрос о роли труда в *очеловечивании* уже исторически возникшего человека. К пониманию роли труда в *очеловечивании нечеловека* (т. е. вида животных, из которых возник человек) он не доходит. Исторический процесс формирования сознания на основе труда у Гегеля начинается с рабовладельческого общества, с диалектики «господского» и «рабского» сознания. Проницательность Гегеля здесь обнаружилась в том, что *исторически развивающимся* сознанием он считает «рабское сознание», поскольку именно последнее является работающим сознанием, воспитывающим в себе человеческое отношение к предметному миру. «Истина самостоятельного сознания», — указывал он, — есть «*рабское сознание*». Основой превращения рабского сознания в истинно самостоятельное является труд. «Труд... есть *заторможенное* вождение, *задержанное* (aufgehaltenes), исчезновение, другими словами, он *образует*. Негативное отношение к предмету становится *формой* его и чем-то *постоянным*, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью. Этот *негативный* средний термин или формирующее *действие* есть в то же время

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 172.

² Там же, с. 172—173.

³ Там же, с. 215.

⁴ Там же, с. 212.

⁵ Там же, с. 217.

единичность или чистое для-себя-бытие сознания, которое теперь в труде, направленном вовне, вступает в стихию постоянства; работающее сознание приходит, следовательно, этим путем к созерцанию самостоятельного бытия *как себя самого*»¹. Сам труд Гегель понимал как *общественный труд*. В труде человек действует как общественное существо и «то, что он делает, есть всеобщее мастерство и права всех».

Через «образование» и деятельность отдельных индивидов происходит становление предметного мира общественной жизни. Однако то, что индивиды сами создают общественный мир — общественное богатство, государство и т. п., остается вне их сознания. Самим им представляется, что этот совокупный продукт, выражающий их общественную сущность, есть нечто чуждое им. Этот мир, указывает Гегель, «хотя и возник благодаря индивидуальности, для самосознания есть нечто непосредственно отчужденное и имеет для него форму непоколебимой действительности»². Общественное опредмечивание человеческой сущности принимает, таким образом, отчужденную форму, т. е. выступает как отчуждение. Общественно создаваемый предмет есть предмет самого человека, его опредмеченная сущность, или его собственное предметное бытие, «но в силу того, что оно есть предмет, оно в то же время и непосредственно есть некоторая чуждая действительность, которая есть собственное для-себя-бытие, собственная воля, т. е. оно (самосознание. — В. III.) видит свою самость во власти некоторой чуждой воли, от которой зависит, захочет ли она уступить ему эту самость»³. Мир общественной жизни вследствие этого предстает как «мир отчужденного от себя духа».

Рассматривая различные формы отчуждения, которые принимают продукты общественной деятельности человека в его сознании, Гегель не понимал, что отчужденная форма существования продуктов человеческой деятельности сама — *исторический* продукт, продукт определенных исторических условий и исчезает вместе с этими условиями. Впоследствии Маркс показал, что отчужденная форма существования продуктов труда, как и самого труда, является порождением общественных отношений, основанных на эксплуатации человека человеком, и путь к ее уничтожению лежит через революционное преобразование общественной жизни, построение социализма и коммунизма. Гегель же, будучи буржуазным мыслителем, усматривавшим в частной собственности естественное условие общественной жизни, считал форму отчуждения продуктом общественной жизни вообще и полностью отождествлял ее с опредмечиванием. С его точки зрения, всякое опредмечивание человеческой сущности, имея общественный характер, принимает отчужденную форму.

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 405.

² Там же, с. 264.

³ Там же, с. 277.

Поскольку для Гегеля отдельный человеческий индивид был лишь индивидуализированным проявлением духа как такого, то закономерности формообразования духовного мира этого индивида представлялись ему конкретным обнаружением закономерностей формообразования всеобщего, мирового духа. Подобно тому, как отдельный человеческий индивид становится человеком «для себя» через опредмечивание и распредмечивание своей сущности, так и всеобщий дух «образуется» и возвышается к постижению своей сущности через ее опредмечивание и распредмечивание, отчуждение и «снятие» отчуждения. Но если для отдельного человеческого индивида опредмечивание означает только создание отдельного «произведения», то для мирового духа оно означает создание предметного мира как такого. Распредмечивание же здесь выступает как постижение того, что предметный мир есть отчужденная (т. е. принявшая «извращенную» форму) сущность самого духа. Иначе говоря, в этой сфере, в сфере деятельности мирового духа, распредмечивание представлялось Гегелю как ликвидация предметности вообще. В «Феноменологии духа» Гегеля, как отмечал Маркс, «...*обратное присвоение порождаемой как нечто чужое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только упразднения отчуждения, но и упразднения предметности*, т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое существо*»¹. В связи с этим и труд для Гегеля выступает, по существу, как деятельность духа. «Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный труд*»².

Но при всем своем идеализме Гегель, конечно, понимал, что вне реальной, конкретно-практической деятельности людей в истории ничего не происходит. Вне и без этой деятельности дух, во всяком случае в истории, не только бесплотен, но и *бесплоден*. Однако, сознавая зависимость реализации общественных идей от деятельности самих людей, Гегель истолковывал эту зависимость таким образом, что будто бы сама духовная субстанция в *процессе образования индивидов* становится в них наличным бытием и действует в них и через них. Процесс «образования» отдельных индивидов, утверждал Гегель, есть «существенный момент самой *субстанции*, а именно непосредственный переход ее мысленной всеобщности в действительность, или ее простая душа, благодаря которой в-себе [-бытие] есть «*признанное*» и «*наличное бытие*»³. Иначе говоря, «субстанция» приобретает свою «действительность» только через процесс образования, т. е. через процесс формирования духовного мира отдельных людей. «Субстанция» есть одновременно и *основа* и *продукт* общественно-исторической деятельности индивидов. «Как *субстанция*... дух,— пишет Гегель,— есть неизменная и неизбываемая *основа* и *исходный пункт* действия всех и их *конеч-*

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 628.

² Там же, с. 627.

³ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 264.

ная цель (Zweck und Ziel) как мысленное «в себе» всех самосознаний. Эта субстанция есть точно так же всеобщее *произведение*, которое создается действием всех и каждого как их единство и равенство, ибо она есть *для-себя-бытие, самость, действие*»¹. Но если «субстанция» получает свою «действительность» лишь через сознание отдельных людей и тем более если она есть «всеобщее произведение», тогда вне сознания и вне деятельности отдельных людей она является недействительной субстанцией, субстанцией без реальности, т. е. пустой абстракцией. В этом — одно из глубочайших противоречий «Феноменологии духа» Гегеля.

Материалистическая философия XVII—XVIII вв. с полным основанием брала в качестве действующего субъекта познания реального человеческого индивида *материальное существо*, обладающее способностью ощущать, воспринимать и мыслить объекты внешнего мира. Чтобы противопоставлять себя внешним предметам и делать их объектами своего познания, человек сам должен быть предметным существом. «Предметное существо,— писал Маркс,— действует предметным образом, и оно не действовало бы предметным образом, если бы предметное не заключалось в его существенном определении. Оно только потому творит или полагает предметы, что само оно полагается предметами и что оно с самого начала есть *природа*»². Признание того, что мыслит, познает не дух, не разум, не сознание как такое, а человек как высоко организованное материальное существо, способное мыслить, а потому обладающее разумом, духом и т. д., является исходной посылкой материалистической гносеологии. Сведение субъекта познания к сознанию (субъект познания=сознание) есть либо непосредственное выражение идеализма, либо отход от материализма к идеализму. Однако, вполне правильно считая субъектом познания реального человеческого индивида, материалисты XVII—XVIII вв. еще не подошли к пониманию того, что познание этого индивида опосредовано общественно-историческим процессом познания, развитием *системы* человеческих знаний и что поэтому сам человеческий индивид есть продукт общественно-исторического развития. Гегель впервые попытался поставить индивидуальный процесс познания в зависимость от исторического развития общественного сознания, системы общественно данных знаний, логическая основа которой представлялась ему как духовная субстанция сознания отдельных человеческих индивидов. Он первым пришел к выводу, что сознание и мышление отдельного индивида являются продуктом его «образования», т. е. освоения и претворения в свою «натуру» системы наличного в обществе знания. Но тот факт, что эта система представляется индивиду как нечто сущее вне его, послужил гносеологической основой для идеалистической интерпретации ее как объективно сущего духа. Отсюда вынесение исторически

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 234.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 630.

развивающейся системы знания из ее реального субъекта (человеческого индивида) в объективную действительность и истолкование ее как некоего духовного, всеобщего субъекта. Дialeктик Гегель здесь изменял диалектике. В действительности реальным историческим субъектом познания является не *система знания* («дух») *через человека*, а *человек через систему знания*. Исторический субъект познания — это *общество в человеке и человек в обществе*. Субъект — диалектическое единство общего и особенного, общественного и индивидуального. Это единство Маркс определял следующим образом: «...если человек есть некоторый *особенный* индивид и именно его особенность делает из него индивида и действительное *индивидуальное* общественное существо, то он в такой же мере есть также и *тотальность*, идеальная тотальность, субъективное для-себя-бытие мыслимого и ощущаемого общества, подобно тому как и в действительности он существует, с одной стороны, как созерцание общественного бытия и действительное пользование им, а с другой стороны — как тотальность человеческого проявления жизни»¹.

Однако признание субъектом мышления реального человеческого индивида отнюдь не означает, что научное исследование познавательного процесса должно сводиться к исследованию отражательной деятельности человеческого мозга, т. е. к физиологии высшей нервной деятельности и психологии. Эти науки имеют важное значение, в особенности в плане исследования индивидуального процесса познания, но для раскрытия исторического процесса познавательной деятельности человечества их далеко недостаточно. Человек как реально действующий субъект — это *живой человек и пока он живой*. В истории — это действующее в *настоящее время* человечество. Прошлые поколения в их наличном бытии — только «прах» истории, их нет. Их мышление, сознание, их стремления и желания, любовь и ненависть — все это ушло вместе с ними. То, что остается и живет из поколения в поколение, что сохраняется в нашем сознании, мышлении из ушедшего в прошлое, живет в *памяти* и в более или менее сохраняющихся творениях человеческих рук. Без памяти человек вечно был бы дитя. Сознание — неостающийся продукт рефлекторной деятельности человеческого мозга, вернее то, что остается, — остается лишь в памяти, т. е. вне создаваемого. В памяти человечества живет и система добытых знаний — накопленный опыт никем не сосчитанных ушедших от нас поколений.

Как само наше мышление, так и мышление прошлых поколений доступно научному исследованию только лишь в своем объективизированном и «закрепленном» в продуктах его деятельности виде — в системе знания, в языке, в технике и т. п. Поэтому, хотя реальным действующим субъектом познания является живущий человеческий индивид, тем не менее непосредственным предметом

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 591.

исследования теории познания является движение научного познания в историческом процессе развития *системы научного знания*. Система знания, а также язык и техника (в широком понимании) — это реально существующие «кости» мышления всех ушедших поколений, и восстановить исторический процесс познавательной деятельности человечества возможно лишь по этим «костям». Именно эту особенность предмета теории познания имел в виду В. И. Ленин, когда указывал, что «областями знания», из которых «должна сложиться теория познания и диалектика» являются: история философии (в связи с этим история познания вообще и «вся область знания»), история отдельных наук, история языка и техники, умственного развития ребенка, генезис психики животных, физиология органов чувств и психология¹.

Историческое значение «Феноменологии духа» Гегеля состоит в том, что в ней впервые была предпринята попытка вывести теорию познания из истории познания, т. е. из исследования закономерностей исторического процесса развития всей системы человеческого знания. Предметом этой своей работы Гегель считал «становление науки вообще или знания», целью же — «проникновение духа в то, что такое знание»². Само же проникновение в природу научного знания представлялось Гегелю в виде процесса восхождения от ненаучных форм знания к научной форме. Чтобы человек мог постигнуть природу научного знания, он должен возвыситься к научной точке зрения, а для этого его нужно «образовать», т. е. нужно, чтобы он прошел пути образования, через которые прошло само человечество, возвышаясь к научному знанию. Таким образом, предметом рассмотрения оказывалось историческое развитие познания (с идеалистической точки зрения Гегеля — историческое саморазвитие духа). «Задачу вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию,— писал Гегель,— следовало понимать в ее общем смысле, и всеобщий индивид, т. е. обладающий самосознанием дух, следовало рассмотреть в его образовании»³. Этим исследование путей возникновения научного знания переносилось из сферы индивидуального процесса познания в сферу общественно-историческую. Поскольку же формами знания здесь выступают различные формы *общественного сознания*, то практически задача сводилась к раскрытию этих последних как *ступеней исторического возникновения формы научного знания*.

Но, как уже указывалось, исторический процесс саморазвития духа Гегель представлял себе таким образом, что субстанция этого духа (наличная система знания) становится «действительной», самосознающей субстанцией только через процесс «образования» и деятельности *индивидов*. Исследуя этот процесс, Гегель приходит

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 131, 314.

² Гегель. Сочинения, т. IV, с. 14—15.

³ Там же, с. 14.

к выводу, что объективной закономерностью «образования» отдельного индивида является прохождение им основных ступеней «образования» «всеобщего духа», т. е. человечества. «Отдельный индивид, — писал он, — должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленные духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира. Это прошлое наличное бытие — уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида и, таким образом, являясь ему внешне, — его неорганическую природу. В этом аспекте образование, если рассматривать его со стороны индивида, состоит в том, что он добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т. е. порождает свое становление и свою рефлексю в себя»¹. Так возникла идея соотнесения индивидуального процесса «формообразований» сознания с общественно-историческими и последнего с первым, ставшая важнейшим принципом «Феноменологии духа» и позволившая Гегелю вскрыть многие объективно закономерные моменты действительного процесса познания.

Поскольку Гегель вынес общественно данную систему знания из головы познающего человеческого индивида в саму объективную действительность и придал ей видимость самосущего духа, то в результате этого действующий субъект познания у него распался по существу на два субъекта — индивидуальный (формы индивидуального сознания) и всеобщий (формы общественного сознания). Предметом первого субъекта выступил постигаемый мышлением чувственно данный предмет, предметом второго — предметный мир общественной жизни. Чтобы как-то «связать» эти два субъекта, Гегель пытается изобразить деятельность индивидуального субъекта как неосознаваемую деятельность в нем усвоенной им *субстанции*, т. е. всеобщего духа, а деятельность всеобщего субъекта — как отчужденную форму деятельности индивидов (субстанция — продукт общественной деятельности индивидов, представляющийся им как отчужденная, чуждая им сущность). Но как субстанция может быть самосущей, если она продукт общественной деятельности индивидов? Эту проблему Гегель пытается решить, выдвигая утверждение, что деятельность индивидов является лишь преходящей формой деятельности самой субстанции. Проходя ее, субстанция преодолевает неадекватную ей индивидуальную форму самопознания и возвращается к самой себе, становится самопостигаю-

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 15.

щей субстанцией (абсолютным духом). В соответствии с этим «Феноменология духа» распадается на три части. Первую ее часть составляет рассмотрение формообразований индивидуального сознания («Сознание», «Самосознание», «Разум»), вторую — рассмотрение формообразований «общественности» («Нравственность», «Образованность», «Моральность») и третью — рассмотрение собственных формообразований духа как «абсолютного субъекта» («Религия», «Абсолютное знание»).

Хотя внешне все эти три этапа формообразований духа выглядят внутренне связанными, при более тщательном рассмотрении их разнородность обнаруживается довольно отчетливо. И это касается в первую очередь и главным образом связей между индивидуальным и общественно-историческим. По общему замыслу, все три этапа должны быть этапами формообразований духа на пути к абсолютному знанию. Через них нужно было провести индивидуальное сознание (читателя) с тем, чтобы «образовать» его и сделать способным «возвыситься» к точке зрения абсолютного знания. Индивидуальное сознание должно в сокращенном виде проделать опыт всей всемирной истории и пройти через все формообразования субстанции мирового духа. «Так как субстанция индивида, так как даже мировой дух имели терпение пройти эти формы за длительный период времени и взять на себя огромную работу мировой истории... то, если иметь в виду существо дела, индивид не может, конечно, охватить свою субстанцию с меньшей затратой труда; но вместе с тем у него затруднений меньше, потому что *в себе* это совершенно,— содержание есть уже стертая до возможности действительности, обузданная непосредственностью, а формообразование сведено к своей аббревиатуре, к простому определению в мысли»¹. Следовательно, предмет, над освоением которого должно потрудиться индивидуальное сознание,— это исторический путь формообразований его субстанции. Но сам этот предмет, поскольку он есть дух (субстанция — объективно сущий дух), также является сознанием, имеющим свой предмет. В толковании отношений субстанции к сознанию и к предмету и обнаруживаются прорехи феноменологических построений Гегеля.

Согласно общей схеме «Феноменологии духа», отношение субстанции к сознанию и к предмету состоит в следующем. В своем наличном бытии дух есть сознание и как такой он имеет два момента: «момент знания» и «момент негативной по отношению к знанию предметности»². В результате опыта, который проделывает сознание, оказывается, что его предмет не что иное, как субстанция, а само оно — «самость» субстанции. «Сознание,— пишет Гегель,— знает и имеет понятие только о том, что есть у него в опыте; ибо в опыте есть только духовная субстанция, и именно как *предмет* ее самости. Но дух становится предметом, ибо он

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 15—16.

² Там же, с. 19.

и есть это движение, состоящее в том, что он становится для *себя* чем-то иным, т. е. *предметом* своей самости, и что он снимает это инобытие»¹. Движение состоит в том, что, проходя через различные формы, сознание снимает свое несоответствие субстанции и в конце концов выступает как самосознание субстанции или самосознающая субстанция. «Существующее в сознании неравенство между «я» и субстанцией, которая есть его предмет, составляет их различие, *негативное* вообще. Его можно считать *недостатком* и того и другого, но оно есть их душа, т. е. то, что приводит их в движение... Если, далее, это негативное кажется прежде всего неравенством «я» и предмета, то в такой же мере оно есть неравенство субстанции с самой собой. То, что кажется совершающимся вне ее, деятельностью, направленной против нее, есть ее собственное действие, и она по существу оказывается субъектом. Когда она обнаружила это полностью, дух уравнил свое *наличное бытие* со своей *сущностью*; он есть для себя предмет так, как он есть, и абстрактная стихия непосредственности и отделения знания от истины преодолена... На этом заканчивается феноменология духа»².

Итак, предмет сознания — это субстанция, само же сознание — «самость» субстанции. Движение познания — преодоление несоответствия между ними, превращение субстанции в самосознающий субъект. Но если субстанция есть система знания (а именно так ее понимает Гегель), то постижение этой субстанции есть постижение системы знания. Здесь противоположность «сознание — предмет» выступает как противоположность индивидуального и общественного сознания. Субъект — индивидуальное сознание. Правда, «самость» субстанции можно понимать и как некое всеобщее самосознание, но во всех случаях субстанция есть система знания. Этим самым *понятие о предмете, являющемся субстанцией, исключает понятие о предмете как самом предметном мире*. Этот последний предмет рассматривается как *опредмеченная* сущность всеобщего духа (системы знания) и по отношению к нему субстанция (система знания) не предмет, а «самость», т. е. субъект. Но если это так, тогда субстанция не есть предмет всех формообразований сознания. Определение предметного мира как опредмеченной сущности всеобщего духа предполагает рассмотрение деятельным субъектом этого опредмечивания самого всеобщего духа (т. е. системы знания). Впоследствии это противоречие было осознано и Гегелем. Поэтому при разработке всей системы своей философии он вынужден был ввести понятие о трех субъектах: «субъективном духе», «объективном духе» и «абсолютном духе». В общую систему наук «философии духа» «феноменология духа» вошла только первой своей частью (сознание, самосознание, разум).

В исследованиях, посвященных философии Гегеля, высказыва-

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 19.

² Там же.

лась мысль о том, что гегелевская «Феноменология духа» — это своеобразная теория познания. В частности, К. С. Бакрадзе в работе «Система и метод философии Гегеля» отмечал: «Феноменология духа» представляет собой определенную теорию познания. Теория познания, согласно Гегелю, — это история познания, освобожденная от случайностей, изложенная в ее логической необходимости»¹. В общем это правильно. Поскольку Гегель ставил перед собой задачу проследить пути и закономерности *возникновения* научного, объективно истинного знания, его «Феноменология духа», несомненно, является теорией познания. Больше того, это совершенно новая теория познания, качественно отличная от теоретико-познавательных учений XVII—XVIII вв. В ней впервые в истории философской мысли были намечены, правда еще в идеалистической форме, действительный предмет и метод теории познания как науки. Главное достижение гегелевской «Феноменологии» в этом отношении — идея выведения закономерностей познавательного процесса из истории познания, притом таким образом, чтобы в результате в логически обобщенной форме получилось воспроизведение основных ступеней исторического движения познания по пути формообразования научного знания.

Однако реализация задачи, которую ставил перед собой Гегель, создавая «Феноменологию духа», вышла далеко за рамки предмета теории познания. Познавательный процесс Гегель отождествил с процессом духовного развития вообще, точнее, процесс развития духовного мира человечества он полностью отождествил с познавательным процессом, в результате чего все формы общественного сознания представились ему как ступени исторического процесса познания. Поскольку реально действующий субъект познания распался у него на два субъекта (индивидуальный и всеобщий), то это лишило его возможности вскрыть специфический теоретико-познавательный аспект рассмотрения форм общественного сознания и в конечном итоге привело к растворению предмета теории познания в истории и теории общественного сознания вообще. Ближе всего к действительному предмету теории познания стоит первая часть его «Феноменологии», посвященная изображению познавательного движения индивидуального сознания, взятого как воспроизведение основных ступеней исторического познания.

§ 2. О МЕТОДЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА». ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИКА

Теория познания Гегеля в его «Феноменологии духа» является идеалистической теорией познания, подчиненной выведению и обоснованию идеалистического принципа тождества бытия и мышления. Но она не просто *идеалистическая* теория познания, а *диалек-*

¹ Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958, с. 65.

тико-идеалистическая. Все достижения гегелевской «Феноменологии» в конечном итоге связаны с применением к исследованию исторического процесса познания принципов *диалектики*.

Гегель — крупнейший диалектик нового времени и не только диалектик по самому складу, настроенности мышления, но и по сознательно применяемым принципам мышления. В процессе образования, складывания его теоретического мышления исключительно благоприятно соединилось освоение античного философского наследия (Сократа, Платона, Аристотеля и др.) и наследия немецкого классического идеализма (Канта, Фихте, затем Шеллинга) с осмысливанием исторического опыта французской буржуазной революции и всей истории общественной жизни вообще. Сам путь формирования его взглядов и, следовательно, способа его мышления проходил через усвоение образцов античной диалектики (в связи с его юношескими увлечениями «духом» античности), затем идеалистической диалектики немецкого классического идеализма. И то и другое было ориентировано на осмысливание *исторического*, общественного развития. То, над чем трудились Фихте и Шеллинг, создавая свои методы «синтеза» и «потенцирования», Гегель мог уже воспринять критически, сравнить его, как готовый результат, с образцами диалектики античности, соотнести с действительным ходом исторического развития общественной жизни и познания.

Именно в процессе такого соотнесения, критической проверки и развития применительно к решению проблем *истории* общественной жизни и познания и сложились принципы диалектического метода Гегеля. Поскольку сам процесс их выработки был вместе с тем процессом разработки системы идеалистического миропонимания, то, естественно, диалектика Гегеля с самого начала носила идеалистический характер.

О применении Гегелем принципа развития к объяснению исторического процесса познания и об ограниченности сферы его применения (предположение завершенности процесса познания) речь шла уже выше. Здесь мы остановимся на некоторых сторонах этого принципа, касающихся построения системы «Феноменологии духа».

Общий набросок своего метода Гегель дал в предисловии к «Феноменологии духа». При чтении его бросается в глаза резко критический тон автора по отношению к методологии его предшественников, в особенности Шеллинга. Создается впечатление, что Гегель не сознает родства своего метода с методами Канта, Фихте и Шеллинга. Но это не совсем так. Он отстаивает диалектические моменты в философии своих предшественников от них самих, от их формалистических извращений, от превратного понимания диалектики. Например, отмечая заслуги Канта, Фихте и Шеллинга в разработке принципа триадичности, он вместе с тем указывает: «...после того как кантовская, лишь инстинктивно найденная, еще мертвая, еще не постигнутая в понятии *тройственность*

(Triplicität) была возведена в свое абсолютное значение, благодаря чему в то же время была установлена подлинная форма в своем подлинном содержании и выступило понятие науки,— нельзя считать чем-то научным то применение этой формы, благодаря которому, как мы это видим, она низводится до безжизненной схемы (Schema), ...а научная организация — до таблицы»¹. Хотя методы Фихте и Шеллинга («синтетический» метод Фихте и метод «потенцирования» Шеллинга) и схватывали отдельные диалектические связи (единство противоположностей, триадическую форму движения, переход от низшего к высшему как результат взаимодействия противоположностей и др.), в своем применении они выступили как методы внешнего *конструирования* или, как выражался Гегель, «приклеивания» безжизненных схем к действительности².

В методах Фихте и Шеллинга, с точки зрения Гегеля, отсутствует объективность рассмотрения, схватывание самой «жизни» предмета — диалектики самоотрицания. «Научное познание,— указывал он,— ...требует отдаться жизни предмета, или, что то же самое, иметь перед глазами и выражать внутреннюю необходимость его»³. В другом месте: «Наука должна организоваться только собственной жизнью понятия; в ней определенность, которая по схеме внешне наклеивается на наличное бытие, есть сама себя движущая душа наполненного содержания. Движение сущего состоит в том, что, с одной стороны, оно становится чем-то иным и тем самым — своим имманентным содержанием; с другой стороны, сущее возвращает в себя это развертывание или это свое наличное бытие, т. е. превращает себя само в некоторый *момент* и упрощается до определенности. В таком движении *негативность* есть различие и полагание *наличного бытия*»⁴.

Выдвигая требование объективности рассмотрения и противопоставляя его «безжизненному формализму» Фихте и Шеллинга, Гегель сделал важнейший шаг в развитии диалектики. Но провести последовательно это требование он, конечно, не мог. Разрабатывавшаяся им система «абсолютного» идеализма могла быть построена только путем формалистического навязывания действительности безжизненных схем. Тем не менее, при всем своем идеализме Гегель, как указывал Маркс, «...очень часто внутри *спекулятивного* изложения дает *действительное* изложение, захватывающее самый предмет»⁵.

Основоположным принципом, из которого исходил Гегель при разработке своей концепции диалектики и который он резко противопоставил принципам метода Фихте и Шеллинга, является принцип диалектического отрицания. Сущность этого принципа

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 26.

² См.: там же, с. 27—28.

³ Там же, с. 29.

⁴ Там же, с. 28.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 66.

выражает идея о том, что все сущее изменяется, превращается в свое иное лишь поскольку в нем содержится момент собственного отрицания, «негация». Отрицание, «негация» — движущая душа *имманентного* развития, перехода предмета и его определений в противоположное тому, что было, которое, будучи отрицанием первого, есть вместе с тем нечто положительное, содержащее в себе свое отрицание. В связи с этим «негативное принадлежит самому содержанию и есть *положительное* и как его *имманентное* движение и определение, и как их *целое*»¹.

В «синтетическом» методе Фихте уже содержались важнейшие элементы диалектики, в частности понятие о раздвоении единого на противоположности, о противоречии как отношении тождества противоположностей, о «сочетании» (синтезе) противоположностей путем отыскания основы их единства, о форме движения противоположных определений по принципу «тезис — антитезис — синтез» и некоторые другие. Однако методу Фихте недоставало понимания диалектического движения как имманентного перехода путем самоотрицания и самополагания себя другим, являющегося вместе с тем «возвратом к самому себе», целостному единству всех своих моментов. Поэтому, хотя форма движения определений по принципу «тезис — антитезис — синтез» у Фихте и имеется, до понимания этой формы как диалектического отрицания отрицания он еще не дошел. «Диалектика отрицательности» — исходный пункт и начало гегелевского этапа в развитии идеалистической диалектики в немецком классическом идеализме.

В понимании Гегеля отрицание приобрело смысл опосредования противоположностей, где опосредующая противоположность в той мере, в какой она опосредует (определяет), есть отрицательное, а опосредованная в той мере, в какой она опосредована, есть положительное. Отрицательное («негативное») имеет смысл не само по себе, а лишь в процессе опосредующего движения. Ложь, конечно, противоположна истине, но отрицательным истины она выступает в процессе движения познания к истине. Без этого отрицательного истина невозможна, и ложь содержится в истине именно в качестве отрицательного опосредующего в процессе движения познания. «Ложное знание о чем-нибудь», — писал Гегель, — означает неравенство знания с его субстанцией. Однако именно это неравенство есть различие вообще, которое есть существенный момент. Из этого различия, конечно, возникает их равенство, и это возникшее равенство и есть истина. Но оно есть истина не так, будто неравенство отброшено, как отбрасывается шлак от чистого металла, и даже не так, как инструмент отделяется от готового сосуда; нет, неравенство как негативное, как самость непосредственно еще само находится в истинном как таковом. Однако на этом основании нельзя сказать, что *ложное* образует некоторый момент или даже некоторую составную часть истинного.

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 32.

...ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного»¹. Истинное предполагает возникновение знания: «Вот это — истина, а то — заблуждение». Знание, что «то — заблуждение», и есть момент истины, где заблуждение «присутствует», но уже не в качестве заблуждения. То, что в этом новом знании есть заблуждением — это скажется потом, но когда оно скажется, оно будет знанием ложного, т. е. моментом новой истины.

Принцип отрицания как опосредующего движения противоположностей Гегель и положил в основу «феноменологического» изображения процесса познания. Опосредующимися противоположностями здесь выступают «знание» и «предмет». Различение знания о предмете и самого предмета как предмета знания осуществляется *сознанием*. Это различие есть различие предмета, каким он есть для *знания* и каким он есть *сам по себе* («в себе»). Сознание стремится постичь предмет таким, каким он есть сам по себе, т. е. согласовать свои знания о предмете с самим предметом. Это согласование предполагает их сравнение. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом. Но в измененном знании предмет выступает иным, чем в прежнем знании, с изменением знания меняется и сам знаемый предмет. То, что было «в себе», становится знанием. Но это новое знание есть знание опять-таки *предмета*, которое предполагает различие его как известного и каким он есть сам по себе. Изменение этого знания есть также изменение предмета и т. д. до достижения «абсолютного знания». «Это *диалектическое* движение, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета — *поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет*, есть, собственно говоря, то, что называется *опытом*»². Наукой этого опыта и есть «Феноменология духа».

Создавая «Феноменологию духа», Гегель одновременно отрабатывал, шлифовал и практически применял основные принципы своего диалектического метода. Но теорией самого метода он считал не «феноменологию», а *логику*. Поэтому после общей характеристики «понятия» этого метода он счел нужным отметить: «Могло бы показаться, что необходимо заранее дать более подробные указания относительно *метода* этого движения или науки. Но понятие этого метода заключается уже в том, что сказано, а изложение его в собственном смысле относится к логике или, вернее, есть сама логика»³.

Логика начинается с того, чем кончает «феноменология», — с понятия, которое есть истинный предмет, и с предмета, который есть самосущее понятие. Эти понятия — «царство духов». «Они более не распадаются на противоположность бытия и знания, а остаются

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 20—21.

² Там же, с. 48.

³ Там же, с. 25.

в простоте знания, суть истинное в форме истинного, и их различие — это лишь различие содержания. Их движение, которое в этой стихии организуется в целое, это *логика или спекулятивная философия*»¹.

Таким образом, Гегель усматривает в «Феноменологии» и логике *различные по своему предмету науки*, причем наукой, совпадающей с теорией диалектики, он считает не «Феноменологию», а логику. Следовательно, «*феноменологическая*» теория познания у него не тождественна логике как теории познания. В чем же их единство и различие?

По своему содержанию «Феноменология духа» является наукой о знании. Но знание при его ближайшем рассмотрении оказывается сознанием. «Наше обычное знание, — пишет Гегель, — представляет себе лишь тот *предмет*, который оно знает, но не представляет одновременно самого себя, т. е. самое знание. Однако образуемое знанием целое не является только предметом, но есть также и Я, которое знает, и отношение этого Я и предмета друг к другу — сознание»². Отсюда Гегель делал вывод, что в «Феноменологии духа» знания «должны браться не только как *объективные*, но и как *субъективные* определения, или, еще лучше, как определенные виды отношения объекта и субъекта друг к другу»³. Таким образом, предмет «Феноменологии духа» — не знание вообще, а знание как *отношение*, «как определенные виды отношений объекта и субъекта друг к другу».

Категории «субъект» и «объект» являются узловыми категориями теории познания. Познавательное отношение человека к действительности, составляющее предмет теории познания, есть отношение к этой действительности как к *объекту знаний*. Сам же человек в этом отношении выступает как *субъект знания*. Субъект и объект — категории соотносительные. Действительность выступает в качестве объекта только в отношении к постигающему ее субъекту, т. е. человеку, человек же выступает как субъект только как *постигающий действительность человек*. Материалистическая теория познания исходит из того, что *непосредственное* отношение субъекта и объекта есть отношение ощущающего, воспринимающего и мыслящего материального существа — человека — к находящемуся вне ощущений, вне восприятий и вне сознания вообще *материальному объекту*. В этом отношении постигаемый объект существует *вне субъекта и независимо* от него. Субъект же *отображает* в своем сознании объект, поэтому его сознание (со стороны своего содержания) немислимо без объекта. Но это только исходные посыпки, или, как выражался В. И. Ленин, «азбучные истины» материалистической теории познания. В реальном познавательном процессе отношение между субъектом и объектом знаний принимает более сложный, диалектически противоречивый характер.

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 19—20.

² Гегель. Введение в философию. М., 1927, с. 85.

³ Там же.

Материалисты XVII—XVIII вв., вполне правильно считая, что объект знания существует вне и независимо от сознания, делали из этого вывод, что реальным предметом теории познания является не постигаемый объект, а постигающий субъект. То, что есть объект сам по себе,— это раскрывает наука, дающая знание объекта (математика, механика, физика, биология и т. п.). Задача же теории познания — исследовать познавательные способности человека, посредством которых достигается это знание. Отсюда общая схема теории познания: учение о чувственном опыте как непосредственном источнике знаний (отображение внешнего мира в ощущениях, восприятиях и представлениях), учение о мышлении как опосредованном процессе познания (абстрагирование, обобщение, анализ, синтез, индукция, дедукция и т. п.) и учение о способах проверки результатов процесса мышления (наблюдения, эксперименты, интуитивное усмотрение и т. п.). Сам объект рассматривался здесь лишь с той стороны, с какой он выступает как воздействующий на познавательные способности и *долженствующий быть познанным* внешний объект.

Критика материалистической теории познания представителями немецкого классического идеализма началась с выдвижения идеи об опосредованности объекта процессом познания. В конечном итоге развитие этой идеи на почве идеализма привело к выработке взгляда на теорию познания как на науку, призванную вывести определения объекта из самого процесса познавательной деятельности субъекта. Предполагалось, что абсолютным бытием обладает лишь мыслящее и созерцающее Я, все противоположное ему (Не-я, объект, природа, мир и т. д.) есть продукт его мышления и созерцания. Этим реальная противоположность субъекта и объекта практически устранялась. Все сводилось к субъекту и его деятельности. Устранение реальной противоположности субъекта и объекта, сведение ее к противопоставлению сознанием себя самому себе в качестве объекта привело вначале к полной *субъективизации объекта* (Фихте), затем, в результате попытки преодолеть эту субъективизацию при сохранении исходного идеалистического принципа, — к *объективизации субъекта* (Шеллинг).

В философии Шеллинга различия между субъектом и объектом были сведены к чисто количественным различиям субъективного и объективного, возникающим якобы в абсолютном разуме как субстанции мира.

В отличие от Шеллинга, пытавшегося вывести различия субъекта и объекта из их абсолютного тождества, Гегель пытается вывести их тождество из существенного различия, противоположности между ними. В качестве исходного он берет реально данную противоположность сознания отдельного познающего индивида и противостоящих ему внешних объектов, какими они даны в его ощущениях, восприятиях, представлениях. Это позволило ему двигаться параллельно действительному движению познавательного процесса.

В реальном познавательном процессе объект первоначально выступает как объект чувств, затем как чувственно данный объект рассудочного мышления, дальше, как постигнутый в понятии объект практической деятельности и теоретического мышления. В теоретическом мышлении, включаясь в систему научного знания, постигнутая в понятии сущность объекта соотносится с действительностью как внутренняя, чувственно не данная сторона этой действительности. Отсюда возможность идеалистического вывода, что истинное знание (действительность, постигнутая в понятии) и есть единственно сущая действительность, все иное — видимость. Истинный объект есть объект, каким он выступает в истинном знании, в понятии; истинно знаемый объект и есть действительный объект. В плане обоснования этого вывода Гегель и рассматривает процесс познания.

Поскольку процесс познания берется Гегелем в плане изменения знания об объекте — видимый объект и истинный объект, то его теория познания выступает и как учение о субъекте (формы познавательной деятельности субъекта), и как учение об объекте (формы определения объекта) или, точнее, как наука о познавательных отношениях субъекта и объекта, сознания и предмета.

Исторической заслугой Гегеля является то, что он впервые сделал попытку вскрыть теоретико-познавательный аспект рассмотрения объекта. Объект знания в реальном процессе движения познания выступает различными своими сторонами: для математики — это математический объект, для механики — механический, для физики — физический и т. д. В одной и той же предметной действительности, например в капле воды, каждая область знания отображает разные стороны — пространственную форму, механическое движение массы, молекулярное движение, химические связи и т. д. Во всем этом теория познания должна вскрыть свой аспект рассмотрения — то, каковы общие различия объекта в процессе движения познания. Чтобы обнаружить эти различия, нужно прежде всего взять объект в его отношении к познающему его субъекту, т. е. взять его в тех определениях, которые он получает в различных формах познавательного отношения субъекта и объекта, возникающих на разных ступенях познания. Это и делает Гегель. «Поскольку в знании, — писал он, — выступают вещи и их определения, делается возможным представление, что эти вещи существуют в себе и для себя вне сознания и даны ему исключительно, как нечто чуждое и готовое. С другой стороны, поскольку для знания также существенно и сознание, делается возможным и другое представление, именно — что сознание само полагает этот свой мир и создает или изменяет его определения, либо исключительно, либо отчасти своими актами и деятельностью. Первая точка зрения называется реализмом, вторая — идеализмом. Здесь (т. е. в «Феноменологии духа». — В. III.) мы будем рассматривать общие определения вещей вообще только как опре-

деленное отношение объекта и субъекта»¹. Этими общими определениями «вещей вообще» оказались логические категории. Именно последние являются такими общими определениями объекта, которые есть вместе с тем формами его постижения (формами мышления) и одновременно ступенями познания.

Как уже отмечалось, индивидуальный процесс познания (познавательную деятельность сознания) Гегель берет как воспроизведение основных ступеней исторического процесса познания. На каждой из этих ступеней предмет знания в зависимости от того, что в нем постигается (каким он постигается), оказывается разным. Система логических определений предмета как воспроизведение исторических ступеней его познания — и есть то объективное содержание теории познания Гегеля, из которого возникла его логика, как логика, совпадающая с теорией познания.

Учитывая опыт философии Фихте и Шеллинга, Гегель уже создавал, что «выколупать» объект во всем многообразии его определений из чистого самосознания — дело безнадежное. Чистое самосознание потому и чистое, что в нем ничего не содержится — свое содержание оно получает из внешнего мира, т. е. из самого процесса познания. «Так как «я», — писал Гегель, — первоначально есть только нечто в совершенно абстрактном смысле субъективное, чисто формальное, всякого содержания чуждое саморазличение от себя, то действительное различие, определенное содержание лежит за пределами «я», принадлежит единственно только предметам. ...Как свет есть обнаружение самого себя и своего другого, темного, и может самого себя обнаружить лишь посредством обнаружения этого другого, так и «я» лишь в такой мере открывается самому себе, в какой его другое открывается для него в форме чего-то от него независимого»².

Отсюда гегелевская идея различения сознания в зависимости от того, каковым является предмет этого сознания. «Если исходить из предмета, — утверждал он, — то можно сказать, что сознание различается благодаря различиям предметов, которыми оно обладает»³. Но, с другой стороны, предмет определяется сознанием (мышлением), и эти определения изменяют предмет («в глазах» постигающего их сознания). Поэтому различия предмета «можно рассматривать в зависимости от развития сознания»⁴. Таким образом, субъект и объект, сознание и предмет взаимопределяют друг друга, и это их взаимное определение и есть движение познания.

Согласно различиям своего предмета, сознание, указывал Гегель, имеет в общем три ступени. Первая ступень — это ступень сознания, которому противостоит предмет как такой (внешний предмет), вторая ступень — когда предметом сознания является

¹ Гегель. Введение в философию, с. 85 (курсив наш. — В. III.).

² Гегель. Сочинения, т. III, с. 203.

³ Гегель. Введение в философию, с. 86.

⁴ Там же.

само сознание и третья ступень — когда предметом сознания есть «нечто предметное, которое все же принадлежит Я: — мысль»¹. Первую ступень Гегель называет *сознанием*, вторую — *самосознанием*, третью — *разумом*.

На первой ступени сознание движется, приводя в соответствие свои определения предмета с самим предметом. Это — теоретическое сознание. На второй ступени сознание, имея предметом самого себя, стремится «реализовать свое понятие и во всем осознать себя. Поэтому оно 1) деятельно и способно снять инобытие предметов и положить их равными себе; 2) отчуждаться от самого себя и посредством этого дать себе предметность и наличное бытие. И то и другое есть одна и та же деятельность»². Иначе говоря, на второй ступени сознание выступает как практическое сознание, оно реализует свои понятия, опредмечивает их и познает через них и в них свою собственную сущность.

Теоретическое и практическое отношение сознания к предметам Гегель считает основными видами отношений Я к вещам вообще. «В отношении Я и предмета друг к другу,— писал он,— может быть два случая: 1) Я может быть *пассивным*, а предмет — причиной его определений. В этом случае определенные представления, которые я имею в себе, возникают от того, что на меня производят впечатление непосредственно данные предметы. Это и есть *теоретическое сознание*. ...2) Напротив, Я проявляется как *практическое сознание*, если определения Я не остаются только определениями его представления и мышления, но должны вступить во внешнее наличное бытие. Здесь уже я определяю вещи, т. е. я являюсь причиной изменений наличных предметов»³.

Вообще идея о теоретическом и практическом отношении Я к предмету как о двух всеобщих отношениях сознания к действительности была развита уже в «Наукоучении» Фихте («теоретическое» и «практическое» «наукоучение»). Однако у Фихте (как и у Канта) «практическое» понималось в основном как сфера *нравственно-практических* действий. Гегель же под «практическим» понимает *предметную* деятельность, *опредмечивание* и *распредмечивание, труд*. Правда, будучи идеалистом, он саму предметную деятельность, труд, *обеспредмечивает*, т. е. изображает как деятельность сознания, духа — беспредметного, бестелесного, «спиритуалистического», по выражению Маркса, существа. Тем не менее, поскольку он все же строил свои выводы о роли предметно-практической деятельности в развитии сознания не на изучении вымышленного спиритуалистического существа, а на обобщении деятельности людей в *реальном* процессе труда, то эти его выводы при всей их идеалистической интерпретации содержали в себе много ценного и плодотворного.

¹ Гегель. Введение в философию, с. 86.

² Там же, с. 89.

³ Там же, с. 19—20.

Исключительно важное значение имела сама идея введения в теорию познания практики (понимаемой как предметная деятельность, как труд). Она непосредственно привела Гегеля к выводу, что труд, будучи основой «очеловечивания» человека, есть вместе с тем необходимая ступень движения познания к истине. Этот вывод он развил в своей «Науке логики», где практическое познание («практическая идея») выступает у него как необходимая ступень движения познания к абсолютной истине («абсолютной идее»).

На первый взгляд может показаться, что Гегель ставит практическую деятельность как деятельность самосознания в непосредственную зависимость от прохождения теоретической деятельности как деятельности предметного сознания (т. е. что теоретическая деятельность является основой практики). Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что они *взаимопологают* друг друга; их «истина» — в их единстве, в разуме. Истинным субъектом является и не сознание само по себе и не самосознание, а разум. Указывая на это, Гегель писал: «...разум, выступающий в нашем рассмотрении как нечто *третье* и *последнее*, не есть нечто *только последнее*, из чего-то ему чуждого проистекающий результат, но скорее нечто, *лежащее в основе* и *сознания* и *самосознания*, следовательно, то *первое*, что, посредством снятия обеих этих односторонних форм, раскрывается как их *первоначальное единство и истина*»¹.

Таким образом, теоретическая и практическая деятельность — это деятельность одного и того же субъекта, в идеалистической интерпретации Гегеля выступающего как «абсолютный субъект» — «Разум», «Дух». Но *знание этого*, по мнению Гегеля, — результат движения сознания от точки зрения предметного сознания (рассудочного сознания), полагающего предмет независимым от сознания, к точке зрения разума, постигающего тождество мышления и бытия. В процессе этого движения образуется круг: истинное начало постигается в конце.

Гегелевская мысль о диалектических кругах в процессе познания имеет известные основания, которые были впервые раскрыты В. И. Лениным². Познание, действительно, движется не по прямой линии, а по спирали, образуя диалектические «круги», в которых исходный пункт движения (начало) постигается в его истинном виде только в конце и этот конец есть как бы возврат к началу (к исходному пункту), однако возврат на более высокой основе, на основе истинного знания. Достаточно сослаться на пример развития современной физики. Возникновение теории относительности и квантовой механики было, конечно, отрицанием старой, классической механики. Но это отрицание не было простым отбрасыванием законов и принципов классической механики как какого-то заблуждения. Наоборот, в новой теории законы классической меха-

¹ Гегель. Сочинения, т. III, с. 207.

² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

ники выступили в их истинном значении частных (предельных) случаев более общих законов. Истинный смысл законов механики, с которой началось развитие физики, был постигнут только в новой, современной физике. Причем создание новой теории (формулирование ее принципов и законов) предполагает возврат к старой теории и осмысливание места ее законов в новой теории (постижение истинного значения законов и принципов старой теории). В развитии современного научного знания этот «возврат», диалектический «круг» в познании приобрел значение важнейшего принципа построения новых научных теорий.

Таким образом, в идее Гегеля о диалектических кругах, совершаемых познанием, была схвачена действительная диалектическая закономерность движения познания. Но, как и во многих других случаях, открытая диалектическая закономерность сразу же превращалась в методологический принцип обоснования идеализма, получив, конечно, соответствующую идеалистическую интерпретацию, извращающую эту открытую закономерность. В «Феноменологии духа» Гегель пользуется диалектическими кругами для выведения в качестве истинного предмета сознания мышления, тождественного бытию (предмет «абсолютного знания»), в «Науке логики» — понятия, а более конкретно, «абсолютной идеи», в «Философии духа» — «абсолютного духа». При этом диалектические круги всех «наук» метафизически замыкаются в одном абсолютном круге, который якобы совершает «абсолютная идея» от своего логического бытия (логика) через свое «иноебытие» (природа) к постижению себя как абсолютного субъекта (история). Изображение этого абсолютного круга и должна была дать, по замыслам Гегеля, его философская система. Иначе говоря, гегелевская трактовка диалектических кругов является не только идеалистической. Она также непоследовательно проводит принцип развития, метафизически сводит в конечном итоге диалектический круг к *замкнутому кругу*. Одно связано с другим.

Примененный впервые в «Феноменологии духа» принцип диалектического движения познания через «возвращение назад и обоснование» стал одним из основоположных принципов построения «Науки логики». Там же была дана и теоретическая разработка этого принципа как всеобщего принципа диалектического метода познания. Поэтому более подробно он будет рассмотрен при освещении методологических принципов построения системы «Науки логики».

В плане соотношения «Феноменологии духа» как теории познания с «Наукой логики» как логикой, совпадающей с теорией познания, наибольший интерес представляет движение определенных предмета (объекта) на ступени теоретического сознания (ступень «сознание»). Именно здесь наиболее отчетливо выступает совпадение феноменологических определений с развитыми впоследствии логическими определениями.

§ 3. СИСТЕМА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Феноменологическое движение сознания на первой ступени его развития Гегель рассматривает как процесс постижения предмета, мыслимого как внешний сознанию, объективно сущий предмет. Задача сознания — привести свои знания о предмете в соответствие с самим предметом, постигнуть предмет таким, каким он есть поистине.

Субъектом знания здесь рассматривается ощущающий, воспринимающий и мыслящий *человеческий индивид*, однако *познавательная деятельность этого субъекта изображается как деятельность мышления, сознания*. Субъект познания у Гегеля сразу же отождествляется с сознанием. В связи с этим и объект знания берется не как объект чувств (т. е. не как внешний материальный объект), а как объект, *данный* чувствами и потому находящийся в сознании субъекта, в «я». Отношение ощущений, восприятий и вообще чувственно данного к внешнему миру Гегель совершенно исключает из феноменологического рассмотрения, считая это отношение областью антропологии и психологии. Предметом феноменологического рассмотрения является знание, а последнее возникает в результате постижения чувственно данных предметов мышлением. Поэтому *непосредственной* гносеологической противоположностью в гегелевской «Феноменологии» берется противоположность — сознание (мышление) — чувственно данный предмет.

Вообще, исключение Гегелем из феноменологического рассмотрения отношений к внешним объектам непосредственных данных чувств (ощущений, восприятий) имело определенные основания, поскольку в *человеческом* познании ощущения и восприятия носят осмысленный характер и приобретают значение *знаний*, опосредуясь мышлением, соотносясь с общими знаниями действительности. Чистые, бессмысленные ощущения у человека возможны либо в младенческом возрасте, либо в бессознательном состоянии, либо как не доходящие до сознания чувственные впечатления. В таком виде они действительно являются предметом изучения преимущественно психологии. Теорию познания ощущения интересуют не сами по себе, а в плане гносеологического отношения *сознания к внешнему миру*. Исходной посылкой материалистической теории познания является признание ощущений *непосредственной формой связи сознания с внешним миром*¹. Эта связь выражается в превращении энергии внешнего раздражения в «факт сознания», в *субъективный* образ воздействующего на органы чувств человека *объективного предмета*². Дальше этого в раскрытии познавательных функций ощущений теория познания не идет. Какие бывают

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 45—46.

² См.: там же, с. 120.

ощущения и как конкретно осуществляется в них превращение объективного в субъективное — это область изучения физиологии высшей нервной деятельности и психологии¹. Ошибка Гегеля заключалась в том, что он вместе с вполне правомерным исключением из теории познания *психологического* аспекта рассмотрения ощущений исключил и *гносеологический* аспект — рассмотрение ощущений как непосредственной формы связи сознания с внешним миром, «предмет чувств» он свел к «предмету, данному в чувствах». Объективный предмет стал мыслиться объективным только *по видимости*. Критикуя это гегелевское сведение предмета чувств к предмету сознания (мышления), Маркс писал: «Быть *чувственным*, т. е. быть действительным, это значит быть предметом чувства, быть *чувственным* предметом, т. е. иметь вне себя чувственные предметы, предметы своей чувственности»².

С идеалистическим сведением Гегелем субъекта познания к сознанию (мышлению), а объекта — к предмету сознания (мышления) связано сведение всех предметных отношений субъекта и объекта к отношению знания. У Гегеля, указывал Маркс, единственный способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это знание. «Знание есть его (сознания. — В. Ш.) единственный акт. Поэтому нечто возникает для сознания постольку, поскольку оно *знает* это *нечто*. Знание есть его единственное предметное отношение»³. Впоследствии оказывается, что предмет есть «...только *видимость* предмета, некое марево, а по своей сущности есть не что иное, как само знание, которое противопоставляет себя самому себе...; иначе говоря, знание знает, что когда оно относится к какому-нибудь предмету, оно только находится *вне* себя, отчуждается от себя, что оно *само принимает* для себя *вид* предмета, или что то, что представляется ему как предмет, есть лишь оно само»⁴.

Таким образом, сведя постигаемый предмет к предмету, данному в чувствах, Гегель сам этот чувственно данный предмет свел дальше к предмету мышления, т. е. к предмету, каким он выступает в знании. В результате оказалось, что «истинный» предмет — это понятие. Чувственно же данный предмет, который первоначально выступает как нечто объективно сущее, непосредственно наличное, есть лишь видимость этого «истинного» предмета. «Сознанию, — писал Гегель, — предмет является не как *положенный* посредством «я», но как *непосредственный, сущий, данный*; ибо оно не знает еще, что предмет *в себе* тождественен духу и лишь через саморазделение духа приобретает вид как будто полной независимости. Что это на самом деле так, это знаем только *мы*, поднявшиеся до *идеи* духа...»⁵

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 120.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 632.

³ Там же, с. 633.

⁴ Там же, с. 633—634.

⁵ Гегель. Сочинения, т. III, с. 204.

В соответствии с изменениями предмета в процессе его познания сознание, постигающее предмет, проходит, по мнению Гегеля, три ступени своего развития: ступень «чувственного сознания», ступень «воспринимающего сознания» и ступень «рассудочного сознания».

«Феноменология духа» как наука о знании должна начать рассмотрение знания с его самой элементарной формы — со знания непосредственного, чувственно данного, с того, каким предмет *впервые* является сознанию. «Знание, прежде всего или непосредственно составляющее наш предмет,— пишет Гегель,— может быть только непосредственным знанием, знанием *непосредственного* или *сущего*»¹.

Предмет, каким он впервые является сознанию,— это предмет непосредственного чувственного созерцания, тот, который мы видим перед собой, который мы можем при надобности пощупать, вкусить, ощутить его запах и т. д. Сознанию, указывает Гегель, этот предмет кажется истиннейшей реальностью и если нужно удостовериться в существовании чего-то, то это удостоверение представляется как обращение к чувствам, к чувственной данности. Если нечто можно увидеть, ощутить и т. д., то оно, несомненно, существует. Поэтому предмет, являющийся таким образом, есть чувственно достоверный предмет, *предмет чувственной достоверности*.

Поскольку чувственно данный предмет непосредственно «стоит» перед нами, видится, слышится и т. д., то он представляется самым конкретным предметом, и знание его таким кажется самым конкретным знанием. О нем всегда можно сказать: этот, а не тот; вот он, *здесь*, а не там; тот, который *теперь*, а не тогда. Сознанию, созерцающему этот предмет, кажется, что определения его как *этого* предмета (а не того), который *здесь*, а не там, *теперь*, а не тогда, являются абсолютно конкретными и вполне достаточными, чтобы знать, что это за предмет и отличать его от всех иных подобного рода единичных предметов.

Со своей стороны, сознание, обладающее таким предметом (имеющее его перед собой), есть *это*, видящее, указывающее на предмет единичное «я». О нем также можно сказать: «я», т. е. тот, который видит и указывает здесь, теперь на вот то, что здесь, теперь, а не вообще. Различие состоит лишь в том, что существенным *для знания* является не «я», а предмет. Чувственно постигающее предмет «я» мнит, что «предмет *есть* истинное и сущность; оно *есть*, безразлично к тому, знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет предмета»².

Охарактеризовав таким образом отношение объекта и субъекта непосредственного чувственного знания, Гегель раскрывает дальше диалектику этого отношения. Он показывает, что то, что чувственное сознание мнит как самое конкретное и самое содержательное

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 54.

² Там же, с. 52.

знание, есть в действительности самое абстрактное, самое *бедное* мыслью знание. Оно есть лишь знание «чистого бытия» предмета и не больше.

Для понимания хода рассуждений Гегеля важно иметь в виду, что знание он с самого начала рассматривает как продукт постижения предмета *в мысли*. Каков предмет чувственного сознания — это должно сказать мышление. И единственное, что может сказать о нем мышление, если отвлечься от его чувственных «определений» (многообразного содержания ощущений), это то, что он *есть, существует*. Если, например, мы скажем: «это красное», и слепой от рождения спросит нас: что это «красное»? то единственным ответом может быть: *оно есть*, а что оно есть, *каково оно* — это нужно *видеть*. Передать ощущение красного никогда не увидевшему его невозможно. Можно только констатировать наличие его; все же иное, что можно сказать о красном цвете, относится уже к опосредованному знанию («красный цвет есть субъективный образ объективного свойства данного предмета поглощать свет таких-то длин волны и отражать таких-то и т. п.). Первым, непосредственным актом постижения чувственно данного предмета *в мысли* есть, действительно, постижение его чистого бытия.

Исходя из представления, что единственной формой постижения предмета, способной давать и дающей *знания*, является его постижение в мысли (т. е. в определениях мысли), Гегель и развивает свою диалектику чувственного сознания. Для чувственной достоверности, указывает он, истинным предметом является чувственно данный предмет — вот этот видимый, слышимый, осязаемый и т. д., который *здесь*, а не тот, что там, *теперь*, а не тот, что тогда. Выражения «это» («этот»), «здесь», «теперь» представляются самими конкретными его определениями. Но что есть это «это»? «Если мы,— пишет Гегель,— возьмем его («это».— *В. Ш.*) в двойном виде его бытия, как «теперь» и как «здесь», то диалектика, которая ему присуща, получит столь же понятную форму, как и само «это». На вопрос: *что такое «теперь»?* мы, таким образом, ответим, например: «теперь» — *это ночь*. Чтобы проверить истину этой чувственной достоверности, достаточно простого опыта. Мы запишем эту истину; от того, что мы ее запишем, истина не может проиграть, как не может она проиграть от того, что мы ее сохраняем. Если мы опять взглянем на записанную истину *теперь*, *в этот полдень*, мы должны будем сказать, что она выдохлась.

«Теперь», которое есть ночь, *сохраняется*, это значит, что оно трактуется как то, за что оно выдается,— как нечто *сущее*; но оно оказывается, напротив, не сущим. Само «теперь», конечно, остается, но как такое «теперь», которое не есть ночь... Это сохраняющееся «теперь» есть поэтому не непосредственное «теперь», а опосредованное, ибо оно определено как некоторое остающееся и сохраняющееся «теперь» *благодаря тому*, что иное,— т. е. день и ночь, *не есть*... То же самое относится к другой форме «этого» — к «здесь». «Здесь» — это, например, *дерево*. Я поворачиваюсь, и эта

истина исчезла и превратилась в противоположную: «Здесь» — это не дерево, а, скажем, дом. Само «здесь» не исчезает; оно есть постоянно в исчезновении дома, дерева и т. д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, «это» опять-таки оказывается опосредствованной простотой или всеобщностью»¹.

Таким образом, то, что представлялось наиболее конкретными определениями чувственной достоверности предмета, а именно: «это», «теперь», «здесь» — при ближайшем рассмотрении оказалось наиболее абстрактными определениями. Предмет, который был зафиксирован как «тот, который теперь», исчез и теперь уже другой; равным образом, «тот, который здесь» теперь «там», а «здесь» совершенно иной. Иначе говоря, и тот предмет, о котором речь шла тогда, был «этим», «который здесь, теперь», и другой предмет есть также «этот», «который здесь, теперь» и нет возможности так ухватиться за это «здесь, теперь», чтобы оно относилось только к одному предмету, указывало на него и только на него. *Пребывающее* «это», «здесь, теперь» — совершенно иной предмет, чем тот, который имелся в виду как единственный предмет чувственной достоверности. Пребывающее, сохраняющееся «это», «здесь», «теперь» есть *всеобщее* «это», «здесь», теперь»; оно относится и к данному предмету и ко всем другим.

То, каков предмет, который есть «здесь, теперь», — это представляет себе созерцающий его; именно он, созерцающий, *знает* этот предмет и предмет есть постольку *этот* предмет, поскольку созерцающее его «я» «видит», «слышит», «чувствует» его. «Сила» истины чувственной достоверности «...заключается теперь в «я», в непосредственности моего *видения, слышания* и т. д.; исчезновение единичного «теперь» и «здесь», которые мы подразумеваем, задерживается (abgehalten) тем, что я удерживаю (fest halten) их. «Теперь» — это *день*, потому что я его вижу; «здесь» — это *дерево*, по той же причине. Но в этом отношении чувственная достоверность испытывает на себе ту же диалектику, что и в прежнем. Я, «этот», вижу дерево и *утверждаю*, что *дерево* это «здесь»; но другой «я» видит дом и утверждает, что «здесь» — это не дерево, а дом. Обе истины удостоверяются одним и тем же, а именно, непосредственностью видения, а также уверенностью и заверениями обеих истин относительно их знания; но одна истина исчезает в другой.

То, что здесь не исчезает, есть «я» в качестве *всеобщего*, чье видение есть видение не дерева и не этого дома, а простое видение которое, будучи опосредствовано негацией этого дома и т. д., тем самым столь же просто и равнодушно к тому, что еще может служить примером, — к дому, дереву. «Я» есть только всеобщее «я», так же как «теперь», «здесь» или «это» вообще...»²

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 52—53.

² Там же, с. 54.

Итак, при ближайшем рассмотрении и «я», которое должно было своим видением, слышанием и т. д. удостоверить, что *этот* предмет есть именно тот, который оно видит, слышит и т. д., оказалось не в состоянии этого сделать, ибо то, что для данного «я» есть «здесь», для другого есть «там» и т. д. В заключение Гегель делает следующий вывод: «Если о чем-нибудь ничего больше не высказывается, кроме того, что оно есть *некоторая действительная вещь*, некоторый *внешний предмет*, то его высказывают только как самое всеобщее, и тем самым выражено скорее его *равенство* со всем, нежели отличие от другого. Если я говорю: «*единичная вещь*», то я равным образом говорю о ней скорее как о совершенно *всеобщем*, ибо «все» суть единичная вещь; равным образом «*эта вещь*» есть все, что угодно. Если я ее точнее обозначаю как «*этот клочок бумаги*», то *всякая и каждая* бумага есть *некоторый «этот»* клочок бумаги... Если же я захочу прийти на помощь речи... тем, что *укажу* на этот клочок бумаги, то я узнаю на опыте, что такое на деле истина чувственной достоверности; я указываю на него как на некоторое «*здесь*», которое есть «*здесь*» других «здесь», или само по себе есть *простая совокупность* многих «здесь», т. е. нечто всеобщее. Я его, таким образом, принимаю (*ich nehme auf*) как оно есть поистине (*in Wahrheit*), и вместо того, чтобы знать нечто непосредственное, я *воспринимаю* (*ich nehme wahr*)»¹. Иначе говоря, *противоречие между единичной природой чувственного объекта и всеобщей значимостью определений единичного в мысли* (всеобщность формы «это», «здесь», «теперь») снимается тем, что сознание переходит от мышления предмета как чего-то непосредственно достоверного (непосредственно истинного) к «*восприятию*» его, т. е. к наблюдению и изучению его, к *постижению его истины как чего-то, что непосредственно не дано*, а обнаруживается лишь в процессе наблюдений и изучения. Так возникает ступень «*воспринимающего сознания*».

На ступени «чувственного сознания» истинное знание предмета представлялось как его непосредственная чувственная достоверность. Истинно то, что дано в непосредственном видении, слышании и т. д. и *так, как оно дано*. Но при рассмотрении движения этого знания оказалось, что единственные доступные для мышления определения предмета чувственной достоверности (определения его как «этого», который «здесь», «теперь») не дают никакого *конкретного* знания этого предмета. Непосредственный предмет чувственной достоверности *исчезает* в них и вместо единичного «это», «здесь», «теперь» всплывает всеобщее. Тем не менее чувственная достоверность все же дает знание и притом *необходимое* знание — знание, что предмет *есть*, имеет *бытие*. Знать, *каков* этот предмет по своей сущности, можно лишь через опосредованное знание, наблюдения, размышления и т. п. Но если его существование достоверно и удостоверено, то он есть. И это «есть»,

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 58—59.

бытие вообще — исходный пункт и *первое определение* постигаемого предмета.

Определяя характер знания, доставляемого чувственной достоверностью, Гегель писал: «О том, что она знает, она говорит только: оно *есть* и ее истина заключается единственно в *бытии* вещи (Sache). ...Я, «этот», *достоверно* знаю *эту* вещь не потому, что я как сознание при этом развивался и многосторонне приводил в движение мысль. И не потому, что *вещь*, которую я достоверно знаю, в силу множества различных свойств, сама по себе есть богатое отношение или многообразное отношение к другим. Ни то, ни другое не имеет никакого дела с истиной чувственной достоверности; ...— «я» не имеет значения многообразного процесса представления или мышления, и вещь не имеет значения многообразных свойств, вещь *есть*; и она *есть* только потому, что она *есть*; она *есть*,— это то, что существенно для чувственного знания, и это чистое *бытие* или эта простая непосредственность составляет *истину вещи*»¹.

Выведенное таким образом первое определение предмета познания — чистое бытие, выступающее как первая ступень его постижения мыслью, было впоследствии взято Гегелем как исходная категория «Науки логики». То, что в «Феноменологии духа» выступает как «истина чувственной достоверности», в «Науке логики» выступило как первое «определение истины». Следует, однако, отметить, что в «Феноменологии духа» бытие предмета выступает как пространственно-временное бытие («теперь», «здесь»). В «Науке логики» такая определенность бытия отсутствует и это понятно, ибо логическое развитие «идеи» Гегель пытался изобразить как развитие вне пространства и времени. Пространство и время как формы бытия у него выступают лишь при переходе от логики к природе (т. е. в «Философии природы»).

Введение Гегелем в качестве первого общего определения объекта познания категории *бытия* не было чем-то произвольным. Эта категория, действительно, является и первой всеобщей формой существования предмета (конечно, не в виде категории, а в виде самой реальности), и первой формой мысли, в которой постигается сущность предмета. Для того чтобы предмет мог быть тем или иным, он прежде всего должен просто быть. И раньше, чем он может быть постигнут как такой-то предмет, должно быть установлено (или, по крайней мере, предположено) его бытие. Рассуждения о предмете, существование которого не предполагается, бессмысленны. *Достоверность* существования предмета есть его данность в чувственном созерцании, в наблюдениях. Правда, в научном познании постижение предмета часто начинается без предшествующего чувственного удостоверения в его существовании. Бытие такого предмета выводится опосредованно, из других знаний — теоретически. Подобным способом было выведено бытие,

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 51.

например, многих «элементарных» частиц, да и самих атомов. По в принципе, пока предмет не станет так или иначе предметом чувственной достоверности, его бытие «гипотетично». Только экспериментальное открытие тех же атомов и предположенных «элементарных» частиц окончательно утвердило теоретические определения их (и их свойств) как истину.

Переход от постижения бытия предмета к постижению его сущности в «Феноменологии духа» Гегеля выступает как переход от «чувственного сознания» к «воспринимающему сознанию». Воспринимающее сознание гегелевской «Феноменологии» — это отнюдь не восприятие в его обычном понимании («ощущение», «восприятие» и т. д.). Воспринимающее сознание, с точки зрения Гегеля, есть деятельность мышления, имеющая своим предметом сущность (всеобщее) в наблюдаемых вещах. «Непосредственная достоверность, — писал он, — не принимает для себя истинного (*nimmt sich nicht das Wahre*), ибо ее истина — это всеобщее; она же хочет принять (*nehmen*) «это». Восприятие (*Wahrnehmung*), напротив, принимает как всеобщее то, что для него есть сущее»¹. Этим «сущим» восприятия является вещь и ее *многообразные свойства*.

Когда Гегель говорит, что для воспринимающего сознания сущее есть всеобщее, он имеет в виду следующее: в чувственном сознании предметом было то, что «это я» «видело», «слышало», «вкушало» и т. д. Что это было — чувственное сознание не могло сказать ничего больше, кроме того, что «оно есть», есть «здесь», «теперь», ибо «это» было *ощущаемое*, которое нельзя передать словами и, следовательно, выразить в определениях мысли. «Это» нужно видеть, ощущать. Именно такова субъективность ощущения. Когда же объективное содержание ощущения выражено в определениях мысли, т. е. взято как некоторая определенная всеобщность — это уже не ощущение, а *свойство*, каковым является, например, «белое» вообще, «красное» вообще, «горькое», «кубическое» и т. д. Но свойства потому свойства, что они свойственны чему-то, принадлежат одному, и этим «одним» является *вещь*.

Основное противоречие, которое обнаруживается при постижении предмета воспринимающего сознания, состоит в том, что этот предмет имеет определенность через многообразие своих свойств, каждое из которых есть некоторая *всеобщая* и вместе с тем *чувственно данная* (единичная) определенность, то же, что должно быть постигнуто — это не свойства сами по себе, а единое всех свойств, «для-себя-бытие» предмета. В результате, когда предмет, вещь мыслится как единое, «для-себя-бытие» («одно»), свойства представляются как нечто внешнее ей, относящееся к чувственному восприятию. Тогда вещь выступает как некоторая вещь в себе, абстрактная в себе сущая сущность, за которую нельзя никаким

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 60.

образом ухватиться. Когда же свойства рассматриваются как определенности самой вещи (вещь — совокупность свойств, «материй»), тогда возникает представление, что единство, объединяющее многообразие в «одно», в саму вещь, вносится сознанием¹. Однако само сознание может дать некоторую определенность этому одному — объединить многообразие в какой-то одной определенности — только через соотношение данной вещи с другими вещами, в котором обнаруживается некоторое отличительное, *существенное* свойство. Здесь, таким образом, перед сознанием выступают многообразные отношения одной вещи к другим. При рассмотрении этих отношений оказывается, что то, что выступает как *существенное* в одних отношениях, является *несущественным* в других (в отношении с другими вещами). Между тем *существенное* свойство, выражая определенность «для-себя-бытия» вещи, должно отличать вещь от всех других вещей и потому быть *существенным* во всех отношениях, т. е. быть *абсолютным*. Но, кроме этого свойства, у вещи есть и другие свойства, которые в определенных отношениях становятся также *существенными*. Превращение этих свойств в *существенные* ведет к тому, что свойство, выражавшее определенность «для-себя-бытия» вещи, становится *несущественным*, и вещь подвергается самоотрицанию, превращается в другую. Что же для вещи *существенно*? «Фактически, — пишет Гегель, — определение предмета, каким он оказался, ничего другого и не содержит; он должен обладать некоторым *существенным* свойством, составляющим его простое для-себя-бытие, но при этой простоте в нем самом должно быть также *разнообразие*, которое, хотя и *необходимо*, но не должно составлять *существенную определенность*. Но это есть различие, которое заключается еще только в словах; *несущественное*, которое, однако, должно быть в то же время *необходимым*, само себя снимает (т. е. превращается в *существенное*. — В. III.), или: оно есть то, что только что было названо *негацией* самого себя»². Вещь «погибает» из-за *существенности* *несущественного* и *несущественности* *существенного*.

Особенностью воспринимающего сознания является то, что в нем абстрагируются и противопоставляются как совершенно разные «для-себя-бытие» и «бытие-для-другого». Это противопоставление идет в двух плоскостях: в плоскости отношения предмета (вещи) к воспринимающему сознанию и в плоскости его отношения к другим предметам (вещам). В плоскости отношения к воспринимающему сознанию для-себя-бытие вещи и ее бытие-для-другого противопоставляются как вещь, *какой она воспринимается*, и вещь, *какой она есть сама по себе* (в своем для-себя-бытии). То, какова вещь для воспринимающего ее (например, как совокупность чувственно воспринимаемых свойств) *не есть* ее для-себя-бытие, а то, какова она в своем для-себя-бытии (напри-

¹ См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 65—66.

² Там же, с. 68.

мер, как совокупность объективных свойств, «материй») не есть ее определенность бытия для другого. В плоскости же отношения вещи к другим вещам существенная определенность вещи берется только как существенная для-себя-бытия, а определенность бытия-для-другого рассматривается как несущественная. Метафизически противопоставляя для-себя-бытие вещи ее бытию-для-другого, воспринимаящее сознание запутывается в противоположностях чувственно данного и объективного, единичного и всеобщего, существенного и несущественного. Эти противоположности берутся им как внешние друг другу крайности (по принципу «либо—либо»), в результате чего они превращаются в пустые абстракции. «Эти пустые абстракции *единичности* и противоположной ей *всеобщности*, точно так же как [абстракции] *сущности*, связанной с несущественным, [абстракции] чего-то *несущественного*, которое, однако, в то же время необходимо, суть силы, игра которых есть воспринимающий рассудок, часто называемый здравым человеческим смыслом; он, который считает себя подлинным реальным сознанием, является в процессе восприятия только игрой *этих абстракций*; вообще он всегда беднее всего там, где мнит быть всего богаче. Вовлеченный в круг этих ничтожных сущностей, он бросается в объятия от одной к другой и, сопротивляясь истине тем, что он старается отстаивать и утверждать с помощью своей софистики попеременно то одно, то прямо противоположное, он мнит о философии, будто она имеет дело только с *мысленными вещами*»¹.

Критика Гегелем метафизического противопоставления бытия-для-себя и бытия-для-другого была направлена, по существу, против агностицизма Канта. «Ближайшая ступень сознания, на которой *кантовская философия* постигает дух,— писал он,— есть *восприятие*, составляющее вообще отправную точку зрения нашего *обыкновенного сознания*, а также, в большей или меньшей мере, и наук»² (под «отправной точкой зрения» наук Гегель в данном случае имеет в виду господствовавший в современном ему эмпирическом естествознании рассудочно-метафизический способ мышления). Собственное решение Гегелем проблемы единства бытия-для-себя (сущности, вещи в себе) и бытия-для-другого (явления), которое он выдвигает как снятие их противоположности, сформулировано им в следующем положении: «...предмет (Gegenstand) в одном и том же аспекте есть скорее *противоположное* (Gegenteil) себе самому: он есть для себя, поскольку он есть для другого, и есть для другого, поскольку он есть для себя»³. Истина состоит в постижении единства в себе и для другого. Вещь в себе вне являющейся вещи есть пустая абстракция, ибо являющаяся вещь — это и есть вещь в себе в своем явлении. Равным образом

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 69—70.

² Гегель. Сочинения, т. III, с. 210.

³ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 68.

и явление (бытие-для-другого), если взять в противоположность его сущности (для-себя-бытия), есть пустая субъективность. Явление есть явление сущности; бытие-для-другого есть обнаружение для-себя-бытия.

Раскрытие Гегелем диалектики процесса познания вещи и ее свойства — один из важных рациональных моментов его «Феноменологии». Вещь, действительно, является первой, элементарной формой предметности, с которой сталкивается человек в процессе познания объективного мира. Человеку в его познании противостоит не *бытие* вообще, а материальный мир *вещей и явлений*. И хотя постижение бытия предмета — необходимое *предварительное* условие познания *самого* этого предмета (чтобы быть постигаемым, предмет должен вообще быть, существовать), в качестве объекта, взаимодействующего с субъектом, предмет есть не бытие как такое, а конкретное бытие, конкретно-реальный предмет. Бытие всегда есть бытием чего-то, бытием какой-то реальности, подлежащей ближайшему определению и познанию. В качестве первой такой предметной реальности — непосредственно *сущего* — Гегель и берет *вещь*, раскрывающуюся в своих *свойствах*. Предмет чувственной достоверности — «это», которое «здесь», «теперь» и о котором нельзя сказать больше того, что оно *есть* (удостоверить его бытие); сказать о нем что-либо больше — значит взять его не как абстрактное «это», а как *вещь*, обладающую *многообразными свойствами*. Но тогда наши суждения будут касаться не *просто бытия* (предмет есть или же его нет), а *сущности* — *какова есть вещь по своей сущности?* Поскольку познающему субъекту вещь дана в его *восприятии* (ощущения отображают только отдельные свойства вещей), то ступень познания, на которой в качестве предмета познания выступает вещь, Гегель и назвал ступенью «воспринимающего сознания». По отношению к воспринимающему сознанию вопрос о том, каков предмет по своей сущности, принял значение вопроса: какова вещь сама по себе в отличие от того, какой она воспринимается, или, шире, какова вещь в своем для-себя-бытии в отличие от того, какой она выступает в своем бытии-для-другого? Решая этот вопрос, Гегель показывает, что определенность вещи, какой она есть сама по себе, обнаруживается в *отношениях* вещи к познающему ее субъекту и к *другим вещам*. Субъективность восприятия преодолевается изучением отношений вещи к другим вещам. Здесь-то и обнаруживается, что то, что есть для себя, есть и для другого, а то, что есть бытие-для-другого, составляет необходимый момент для-себя-бытия. Сущность вещи обнаруживается и раскрывается в многообразных отношениях с другими вещами. Однако было бы ошибочным считать, что гегелевское решение проблемы единства вещи, какой она есть по своей сущности и какой она выступает в отношениях к познающему ее субъекту и к другим вещам, является вполне правильным. Критикуя метафизическое противопоставление для-себя-бытия вещи и ее бытия-для-другого, Гегель пытается подвести читателя к выводу,

что истинное для-себя-бытие вещи есть ее бытие для мышления — то, что есть вещь в себе и для себя, есть *понятие*, постигаемое мышлением. Проблема различия вещи самой по себе (вещи в себе) и известной вещи «снимается», таким образом, идеалистическим признанием тождества мыслимой (известной) сущности с объективной предметной сущностью. Здесь перед нами не только идеализм, но и измена ради идеализма диалектике. Если «в-себе и для-себя-бытие» вещи, т. е. ее сущность, есть не что иное, как ее *бытие для мышления*, а последнее — ее истинное для-себя-бытие, тогда неисчерпаемость познания вещей исключается. В своей критике Канта Гегель упустил тот момент, что вещь в себе есть равным образом и постигаемая и непостигаемая вещь. Наши понятия о вещах, какими бы они истинными ни были, только бесконечно приближаются к действительности, *никогда* не совпадая с ней полностью. Вещь как вещь «в себе», в отличие от известной вещи, есть момент в объективной вещи, который составляет еще не познанное, но уже ставшее отрицательно объектом знания (о нем известно, что он неизвестен). Различение известной вещи и вещи, какая она «в себе», — важнейший фактор диалектического движения познания. Если бы однажды такое различие прекратилось, это значило бы, что познание вещей исчерпано. Кантовская и гегелевская интерпретации вещей в себе (абсолютно непостижимое и постижимое абсолютно) представляют собой две метафизические крайности. Тем не менее, при всей своей идеалистической ограниченности гегелевское решение проблемы, по сравнению с решением ее Кантом, было крупным шагом вперед. Оно, по меньшей мере в общей постановке вопроса, приближалось к преодолению метафизического разрыва между вещью в себе и вещью, какой она выступает в знаниях.

Категории «вещь», «вещь в себе», «свойства», «материя», как известно, были введены Гегелем и в систему его «Науки логики». Если сравнить движение определений предмета в «Феноменологии духа» с системой категорий «Науки логики», то ступени воспринимающего сознания в «Науке логики» соответствует ступень определений сущности как основы существования (рефлексивные определения — существование — вещь). Диалектика категории «вещь» в «Науке логики» (существование — рефлексирование во внутрь и рефлексирование во вне—вещь — рефлексия во внутрь=вещь в себе — рефлексия во вне=свойства — рефлексия во внутрь=материи и т. д.) есть логическое воспроизведение и развитие диалектических определений вещи как предмета воспринимающего сознания. Позже, когда Гегель излагал содержание «Феноменологии духа» в «Энциклопедии философских наук», т. е. после создания «Науки логики», он прямо соотносил переход от чувственной достоверности к воспринимающему сознанию с логическим переходом от бытия к рефлексивным определениям сущности. «*Ближайшей истиной непосредственно единичного*, — писал он, — является... его *отнесенность* к другому. Определения этого отношения к другому

составляют то, что называется *определениями рефлексии*, а сознание, постигающее эти определения, есть *восприятие*»¹. Там же он указывал: «Если *сущность* вещей становится предметом сознания, то это уже больше не *чувственное*, но *воспринимающее* сознание. На этой ступени *единичные* вещи ставятся в отношение к *всеобщему*, — но именно только *ставятся в отношение*; здесь поэтому не осуществляется еще никакого *истинного единства* единичного и всеобщего, но лишь смешение обеих этих сторон»². Это «истинное» единство (единичного и всеобщего) достигается на следующей ступени сознания, где предметом сознания выступает уже не вещь, а *явление*.

Переход от воспринимающего сознания к третьей ступени сознания, которую Гегель называет «*рассудочным сознанием*», выступает как переход от постижения предмета в качестве единичных вещей к постижению его как безусловно всеобщей сущности этих вещей. В процессе определений вещи, какой она есть по своей сущности, оказывается, что ее для-себя-бытие (т. е. ее единичная сущность) определяется в своем существовании всеобщей связью с другими вещами. Связью данной вещи с другими вещами подвергается отрицанию ее самостоятельность. Больше того, в этих связях и отношениях она оказывается *преходящей* («погибает»). Непреходящая же сущность, сущность, обуславливающая бытие и этой вещи, и связанных с нею всех других вещей, выступает как *основа* тех отношений, через которые вещи есть тем, чем они есть, т. е. единичными, проходящими вещами. По отношению к этой основе, имеющей характер «абсолютно всеобщего», сущность каждой отдельной вещи выступает лишь как *момент* — *момент единичного во всеобщем*. Поскольку же и единичная сущность вещи и абсолютно всеобщее являются *предметом* мышления (т. е. чувственно не даны), то постигающее этот предмет сознание есть мыслящее сознание, *рассудок*.

Умственно постигаемой сущностью противостоящего сознанию предмета Гегель считал *понятие*. Поэтому, с его точки зрения, рассудок, поскольку он имеет дело с абсолютно всеобщим, единичным которого является также некоторая умопостигающая сущность (сущность отдельных вещей), тем самым имеет дело с *мыслями*. Его истинным предметом является он сам. Но это обнаруживается не сразу, а лишь по мере возвышения рассудка к постижению своего предмета как «царства законов», «отображением» которого является противостоящий ему чувственный мир.

Непосредственный предмет рассудка — то, сущность чего он стремится постигнуть как абсолютно всеобщее, — есть явление. Явление снимает замкнутую в себе единичность вещи и выступает как *процесс*, выражающий взаимосвязи и взаимодействия вещей. Дерево — вещь, огонь — явление. Горение, окисление, притяже-

¹ Гегель. Сочинения, т. III, с. 210.

² Там же, с. 208.

ние, электричество, равно как и бушующая гроза, дождь, ветер и т. п. — все это такие «вещи», которые есть не вещи, а явления. В явлении находят свое выражение отношения, связи и взаимодействия между вещами и, вместе с тем, явление — это *являющаяся, обнаруживающаяся* основа (закон) связи и отношения между этими вещами. Законы существования и изменения вещей постигаются через явления (т. е. через их связи и отношения). Явление — непосредственный предмет *постигающего* законы мышления, каковым у Гегеля и выступает рассудок.

Итак, хотя *истинным* предметом рассудочного сознания является абсолютно всеобщее — основа существования и изменения всех вещей, его *непосредственным* предметом, тем, в котором и через который постигается эта основа, есть явления. По отношению к явлению сущность выступает как *внутреннее*, пребывающее в постоянной смене явлений. «Ближайшая истина восприятия, — писал Гегель, — состоит в том, что предмет есть скорее *явление* и его рефлексия-в-себя есть для-себя-сущее *внутреннее* и всеобщее. Сознание этого предмета есть *рассудок*. — Только что упомянутое *внутреннее*, с одной стороны, есть *снятое многообразие* чувственного и, таким образом, абстрактное тождество, но, с другой стороны, оно, именно в силу этого, содержит в себе также и многообразие, но в качестве *внутреннего простого различия*, которое в смене явлений остается тождественным самому себе. Это простое различие есть царство *законов* явления, их спокойное всеобщее отображение»¹.

Диалектика рассудочного сознания — один из самых интересных разделов гегелевской «Феноменологии». Здесь явственно обнаруживается связь теории познания Гегеля с современным ему естествознанием, с его категориями и логическими методами обобщения эмпирического материала.

Начинает Гегель с рассмотрения единства и различия для-себя-бытия и бытия-для-другого, какими они выступают в сфере абсолютно всеобщего, т. е. в сфере, охватывающей отношения всех вещей. В качестве простейшей определенности абсолютно всеобщего он берет определенность отдельных «*материй*», *веществ*. Если на ступени воспринимающего сознания простейшими всеобщностями были чувственные всеобщности — «красное», «твердое», «кубическое» и т. д., то здесь таковыми выступают *вещества* («материи»), из которых *состоят все вещи*. «Одним» всех этих веществ представляется некая всеобщая среда их развертывания. Все они существуют в этом одном, «сводятся» к нему и развертываются в нем. «Сведение» веществ в единство и их «развертывание» из этого единства есть выражение действия присущей абсолютно всеобщему «*силы*». В современном Гегелю естествознании понятия «вещество» и «сила» были наиболее общими, фундаментальными. Метафизический способ мышления часто приводил к тому, что эти понятия

¹ Гегель. Сочинения, т. III, с. 212.

рассматривались как взаимоисключающие противоположности: вещество «бессильно», а сила невещественна. Гегель пытается преодолеть это противопоставление путем рассмотрения их как *моментов* процесса постижения абсолютно всеобщей сущности. Ни сила сама по себе, ни вещества сами по себе не есть абсолютное. Абсолютное есть, непосредственно, вещественная среда, вызывающая силу, и сила, разворачивающая вещества из их единства в многообразии. «Сведение» многообразия веществ к «чистому для-себя-бытию», указывал Гегель, есть «не что иное, как сама среда, а эта последняя есть *самостоятельность* различий. Другими словами, самостоятельно установленные [материи] переходят непосредственно в свое единство, а их единство непосредственно переходит в развертывание, и это последнее в свою очередь — назад, в сведение. Но это движение и есть то, что называется *силой*: один момент ее, а именно сила как распространение самостоятельных материй в их бытии, есть ее *внешнее проявление*; она же как исчезаемость (*Verschwindensein*) их есть сила, *оттесненная* из своего внешнего проявления *обратно* в себя, или *сила в собственном смысле*»¹.

Дальше Гегель показывает, что эта «оттесненная» из своего внешнего бытия сила, сила как *исчезаемость материй* есть абстракция рассудка. Чистая сила, противостоящая развертыванию самостоятельных материй (веществ), сама должна приводится в действие, возбуждаться какой-то силой. Последнюю рассудок полагает как среду разворачивающихся веществ. Но возбуждающая силу среда, поскольку она возбуждает и, следовательно, есть сила, также «оттесняется» в себя и выступает как сила, нуждающаяся в возбуждении. Получается «игра сил», являющаяся не более чем игрой рассудка. Сила, долженствующая быть абсолютной силой, оказывается недействительной, действительной же силой выступает сила в ее обнаружении. «*Понятие* силы, — пишет Гегель, — сохраняется... как *сущность* в самой ее *действительности*; *сила* как *действительная* сила состоит просто лишь во *внешнем проявлении*, которое в то же время есть не что иное, как снятие себя самого. Эта *действительная* сила, представляемая свободной от своего внешнего проявления и сущей для себя, есть сила, оттесненная обратно в себя; но эта определенность на деле, как оказалось, сама есть только момент *внешнего проявления*»². Истинной действительной силы является то, что как единство себя самой и своего обнаружения она есть *явление*.

Противоположность силы и ее обнаружения снимается, таким образом, понятием явления. То, что мыслилось как «оттесненная» в себя сила, обуславливающая «развертывание» материй в многообразии вещей, теперь выступает как обнаруживающаяся в явлениях «скрытая основа вещей». Познание ее Гегель изображает как

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 73.

² Там же, с. 77.

«умозаключение», крайние термины которого есть «внутреннее» вещей и рассудок, а средний — явление¹.

Первоначально «внутреннее» вещей представляется сознанию как потустороннее явлению сверхчувственное. Отсюда делается вывод о его непостижимости («мы знаем лишь явления, а не внутреннюю сущность вещей»). Действительно, *если* внутреннее рассматривать как *потустороннее* явлению, то оно непознаваемо. «Об этом «внутреннем», как оно здесь непосредственно есть,— пишет Гегель,— не имеется, конечно, никакого знания, но не потому, что разум будто бы слишком близорук или как бы это ни называлось..., а в силу простой природы самой сути дела, т. е. потому, что в *пустоте* ничего не познается, или, подходя к этому с другой стороны, потому что «внутреннее» определено именно как *потустороннее* для сознания»². Вывод о непознаваемости «внутреннего» основан на представлении о явлении как о посюстороннем (чувственном), а о «внутреннем» как о потустороннем (сверхчувственном). Но на самом деле явление *объективно*. Оно «сверхчувственное» чувственное, т. е. оно — чувственное как *истинное*. «Сверхчувственное,— указывает Гегель,— есть чувственное и воспринимаемое, установленное так, как оно есть *поистине*; истина же чувственного и воспринимаемого состоит в том, что они суть *явление*. ...Обычно говорят, что сверхчувственное *не* есть явление; но при этом под явлением понимают не явление, а скорее *чувственный* мир как самое реальную действительность»³. Явление — это чувственно воспринимаемое, постигнутое так, как оно есть объективно. В непосредственном чувственном восприятии предмет всегда дан в форме единичности. Мы видим, например, как идет дождь. Но это дождь — вот тот, что моросит сейчас, в это зябкое осеннее утро, когда он мутными слезами стекает по ветвям и стволам стоящих перед окнами голых серых каштанов. Однако, что такое *дождь как явление*? Дождь как явление, или огонь как явление — это дождь и огонь вообще, дождь и огонь как «силы» или «стихии» природы. В такой постановке вопроса Гегель и рассматривает понятие «явление». В научном познании вопрос о *чувственно воспринимаемом* предмете (дождь, огонь и т. п.) как о *явлении* выступает как вопрос о *законе*, вызывающем данное явление. Закон, указывает Гегель, есть «истина явления». Постигнуть явление — значит постигнуть закон.

Обобщая процесс научного познания предмета как явления, Гегель приходит к выводу, что первым актом этого познания есть осмысливание явления как определенной *силы*, постоянно наличной в многообразной *смене* данного явления. Эта сила представляется как постоянно пребывающее, тождественное, а потому *неразличимое* в чувственном многообразии явление. «Падение», например,

¹ См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 78.

² Там же, с. 78—79.

³ Там же, с. 79.

стало осмысливаться в его всеобщности, т. е. как явление (явление падения), когда была обнаружена единая сила, действующая во всех случаях падения, — сила тяжести. Тела падают, поскольку они обладают тяжестью. Тяжесть есть то общее, постоянное, что движет всеми падающими телами. Их падение — *«закон силы»* тяжести. Таким образом, *само явление* (в данном случае явление падения) *выступает как закон* какой-то силы. Для постигающего рассудка этот закон выступает как *«постоянный образ* изменчивого явления» (тела падают потому, что они обладают тяжестью). В связи с этим мир явлений как «сверхчувственный» (умопостигаемый) мир есть *«...покоящееся царство законов, хотя и находящееся по ту сторону воспринимаемого мира (ибо в последнем закон проявляется только благодаря постоянному изменению), но в нем (в чувственном мире.— В. Ш.) точно так же наличествующее и составляющее его непосредственное спокойное отображение»*¹.

Однако установление закона предполагает постижение не только *тождества*, но и *различия* — сведения различий внешнего многообразия к внутренним, необходимым постоянно пребывающим различиям. Сущность закона, указывал Гегель, *«состоит в неразрывном единстве, в необходимой внутренней связи различных определений»*².

Гегель показывает, что представление о силе как о чем-то неразличимом, «простом» (тяжесть, электричество и т. п.) лишает закон его объективной необходимости. Если сила есть нечто простое, не различающее само себя, то различия, выраженные в законе (отношение различных моментов), — не продукт *саморазличения* силы, а результат приводящей познавательной деятельности рассудка. Поскольку же различные моменты, отношение между которыми есть закон, не выводятся из внутренне необходимого саморазличения силы, то они и не постигаются в их истине, — отношение между ними выступает как отношение внешне безразличных друг к другу самостоятельных сущностей. Иллюстрируя это, Гегель пишет: «В законе движения, например, необходимо, чтобы движение *разделялось* на время и пространство, или затем также на расстояние и скорость. Будучи только отношением названных моментов, движение, [т. е.] всеобщее, здесь, конечно, *раздельно в себе самом*; но эти части, время и пространство или расстояние и скорость не выражают собою это происхождение из «одного»; они равнодушны друг к другу; пространство представляется возможным (*sein zu können*) без времени, время — без пространства, а расстояние — по крайней мере без скорости, — точно так же и их величины равнодушны друг к другу, поскольку они не относятся как *«положительное»* и *«отрицательное»*, следовательно, соотносятся друг к другу не в силу *своей сущности*. Таким образом, необходимость разделения (*Teilung*) здесь, конечно, налицо, но не

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 81.

² Гегель. Сочинения, т. III, с. 212.

необходимость *долей* (Teile) как таковых друг для друга. А потому и та первая необходимость сама есть лишь обманчиво-ложная необходимость; а именно, само движение представлено не как *простая* или чистая сущность, а *уже* разделенным; время и пространство суть его *самостоятельные* части или сущности *в самих себе*, или расстояние и скорость суть модусы бытия или процесса представления, из коих один, конечно, может быть без другого, и движение поэтому есть только их поверхностное соотношение, а не их сущность»¹.

Собственно, здесь Гегель дает критику ограниченности законов современного ему экспериментального естествознания и прежде всего законов классической механики. Он вполне справедливо отмечает, что в этих законах еще не выражена *необходимость* тех связей, всеобщий характер которых они устанавливают. Это касается и законов отношения между движением, пространством и временем и законов отношения между положительным и отрицательным электричеством. *Моменты* (пространство, время, расстояние, скорость, положительное, отрицательное и т. п.) *единого* в них выражены как самостоятельные сущности. Поскольку *объективная* необходимость связей и отношений, выраженных в рассматриваемых законах, оказывалась не постигнутой, то возникали попытки объяснить их необходимость из самой познавательной деятельности рассудка (Кант, Фихте). На этой ступени сознания «внутреннее различие,— указывает Гегель,— пока лишь исходит от *рассудка* и еще не *установлено в самой сути дела*. Следовательно, рассудок провозглашает лишь *собственную* необходимость,— различие, которое он, следовательно, проводит, только выражая в то же время, что это различие не есть *различие самой сути дела*»². Для того чтоб сознание могло возвыситься к постижению различий как *внутренне* необходимых различий, различий в «самой сути дела», оно должно отказаться от представления о силе как об абстрактном тождестве, лишенном внутренних различий.

Таким образом, Гегель пытается преодолеть субъективно-идеалистическое истолкование происхождения закономерных связей между явлениями путем раскрытия *объективной необходимости* этих связей как связей самой действительности. Но это преодоление и это раскрытие, по его замыслу, должно было быть вместе с тем обоснованием объективного идеализма. Законы существуют объективно, в самих явлениях, однако они «суть определения рассудка, внутренние присущего самому миру; поэтому рассудочное сознание находит в них свою же собственную природу и тем самым становится предметным для самого себя»³.

Критикуя ограниченность законов современного ему естествознания, Гегель гениально предвосхищал открытие новых, более

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 83—84.

² Там же, с. 84.

³ Гегель. Сочинения, т. III, с. 213.

фундаментальных закономерностей природы, действительно раскрывающих объективную необходимость тех связей, которые формулировали законы естествознания XVII—XVIII вв. Но сам Гегель, конечно, не знал, что открытие этих более фундаментальных законов — дело науки будущего. Он стремился отыскать их в открытиях его времени. И в качестве такого фундаментального закона он взял положение современного (ему) учения об электричестве, гласящее: «одноименное отталкивается, а разноименное притягивается». Этот закон он считал переворачивающим мир «наизнанку». Согласно обычному представлению отталкиваться должно разное, а притягиваться однородное. Но закон гласит, что отталкивается одноименное, т. е. тождественное, притягивается же различное. Отсюда возникала мысль: тождественное *саморазличается, самопротивопоставляется*. Различные и противоположные моменты — продукт необходимого внутреннего самоотталкивания в себе тождественного. И, наоборот, тождественное есть продукт притяжения различного. Следовательно, различные моменты, отношение между которыми выражают законы, являются продуктом необходимого саморазличения одной и той же сущности. Они происходят из «одного», взаимопосредуются и истина их есть *противоречие*¹.

«Закон» саморазличения — внутреннего самораздвоения единого на противоположности — Гегель пытается изобразить как «закон» движения абсолютного *понятия*, «бесконечного» мышления. Постигая абсолютно всеобщую сущность вещей как абсолютное понятие, сознание, по мнению Гегеля, постигает в этом свою собственную природу, его предметом становится то, чем является по существу оно само — самодвижущееся и саморазличающее себя в своем движении мышление.

Так осуществляется переход от сознания к самосознанию. Этот переход построен у Гегеля на идеалистическом истолковании деятельности всеобщей субстанции вещей («абсолютно всеобщего») как деятельности, идентичной самосознанию. Искусственность этого гегелевского построения очевидна.

То, что Гегель изобразил как ступени сознания, имеющего своим предметом чувственно данный предмет, вещь и явление (чувственное сознание, воспринимающее сознание и рассудок), это ступени *эмпирического* познания. Последнее, действительно, имеет дело именно с этими предметами и его «истинной» — тем высшим знанием, которое оно способно давать и дает, есть знание *законов*, лежащих в основе явлений. Это познание можно назвать также *рассудочным* познанием, ибо результаты его деятельности выступают в форме определенных *суждений* (со стороны логической формы закон всегда представляет собой некоторое определенное суждение). В отличие от эмпирического теоретическое познание имеет отношение к отдельным вещам и явлениям *опосредованно* — через

¹ См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 88.

понятия (суждения), накашливаемые эмпирическим познанием. Формой, в которой постигается предмет теоретического познания, является *система* знания, *теория*, постигаемым предметом — не отдельные вещи и явления, а некоторая *действительность*, т. е. объективно суцая система связей и отношений между определенного рода вещами и явлениями. Наиболее общими формами этой действительности являются *природа* и *общественная жизнь*. В «Феноменологии духа» Гегеля различие между эмпирическим и теоретическим познанием выражено как различие между ступенью просто *сознания* и ступенью разума.

Если присмотреться к гегелевским определениям предмета рассудочного сознания при выведении «абсолютного понятия» (превращение предмета сознания в предмет самосознания), то нетрудно заметить, что принципом, «снимающим» рассудочное сознание и требующим перехода к более высокой ступени познания, является принцип тождества противоположностей — различные моменты закона должны быть постигнуты как тождество противоположностей. Посредством этого принципа обосновывается объективность закона как внутренне необходимой связи различных моментов единого. Но постижение различного как тождества противоположностей — это уже принцип деятельности не рассудка, а разума. Таким образом, по существу, здесь речь идет о переходе от рассудка к разуму (от эмпирического познания к теоретическому). Своими собственными средствами рассудок и вообще эмпирическое познание, действительно, не могут обосновать необходимости выводимых ими законов. Это достигается посредством принципов теоретического мышления (разума) и реализуется в *системе знания*. Тем не менее в своей «Феноменологии» Гегель переходит от рассудка непосредственно не к разуму, а к самосознанию. И он имел для этого определенные основания.

Как уже отмечалось, противоположность между сознанием и самосознанием Гегель усматривал в том, что первое приводит свои определения предмета в соответствие с самим предметом («теоретическое» сознание), а второе — предметы со своими определениями («практическое» сознание). Иначе говоря, в первом выражается теоретическое отношение к предметам, во втором — практическое. Понятие «теоретического» сознания здесь берется в строго определенном смысле — в смысле теоретического отношения, в противоположность практическому отношению. По существу же ступень «теоретического» сознания в системе «Феноменологии духа» Гегеля — это ступень эмпирического, рассудочного познания. Эмпирическое познание *непосредственно* связано с предметной практической деятельностью. Во-первых, оно исходит из опыта и обобщает этот опыт, во-вторых, оно обращается к опыту — к практическим наблюдениям, экспериментам — как к средству проверки истинности своих суждений, и, в-третьих, результаты этого познания, даже в их высшей форме — в форме знания законов определенных явлений, непосредственно подчинены целям практического исполь-

зования. Теоретическое познание, являясь научным синтезом уже добытых знаний, *опосредовано* процессом экспериментальной и вообще практической проверки этих знаний. Между ним и эмпирическим познанием, имеющим дело непосредственно с самими объективными вещами и явлениями, лежит ступень опредмечивания знаний, установления их предметной истинности. Поскольку это так, то гегелевский переход от рассудочного знания к самосознанию, как «практическому» сознанию, и только через него к разуму имеет рациональный смысл.

В плане соотношения теории познания и логики раздел «Самосознание» «Феноменологии духа» представляет интерес прежде всего тем, что в нем понятие практической деятельности берется в значении *предметно-практической* деятельности отдельного индивида, направленной на изменение внешних вещей, т. е. в значении *труда*. В разработке вопроса о роли труда в становлении самосознания индивида и в переходе индивидуального сознания в общественное сознание Гегель во многих отношениях выходил за рамки предмета теории познания, отождествляя его с предметом теории индивидуального и общественного сознания вообще. Однако в общем рассмотрение предметно-практической деятельности, направленной на изменение внешних вещей, как связующего звена между эмпирическим познанием (сознание) и познанием теоретическим (разум), *вскрывало действительный аспект практики, в котором она выступает на этой ступени познания*.

Знания, доставляемые эмпирическим познанием, это определенные суждения о вещах и явлениях внешнего мира. Проверка этих знаний связана с предметно-практическим отношением к данным вещам и явлениям, т. е. в конечном итоге с трудом. Труд есть всеобщий, обусловленный жизненными нуждами человека, «эксперимент» по воплощению в действительность добытых (или усвоенных) знаний. И как такой, он является всеобщей основой установления и утверждения предметной истинности всех человеческих суждений о вещах и явлениях действительности, втянутых в орбиту практической деятельности и познания. Но практическая деятельность, направленная на изменение вещей, служит критерием истинности знания *в форме определенных суждений*. Критерием теории как системы знания является общественная практика в более широком значении, в значении, включающем и практику самого научного познания. Правда, и на ступени теоретического познания возникает необходимость экспериментальной, практической проверки определенных положений. Но экспериментальная проверка отдельных положений создаваемой теории подтверждает (или опровергает) саму теорию *через эти положения*. В целом же по отношению к теории как системе знания практика выступает критерием истины в значении *общественно-исторической* практики и практики научного познания. Поэтому сама практика как критерий истины на разных ступенях познания выступает различными своими сторонами.

Многоплановость рассмотрения практики, правда, на идеалистической основе — характерная черта «Феноменологии духа» Гегеля, а затем и его «Науки логики». В «Феноменологии» при переходе от рассудочного сознания к разуму (ступень «самосознание») Гегель берет практическое отношение как отношение индивида к вещам, т. е. как труд в собственном смысле («рабское» или «работающее» сознание). В дальнейшем, при рассмотрении разума он берет практическое отношение в более широком значении — в значении творческой деятельности общественного человека вообще (постижение индивидом через свое «произведение» своей общественной сущности)¹.

Ступень постигающего разума гегелевской «Феноменологии» в плане разработки вопросов теории познания дает сравнительно немного. Это объясняется отчасти тем, что на этой ступени интерес Гегеля сосредоточен на обосновании разрабатывавшегося им идеалистического представления о разуме как сознании тождества мышления и бытия, понятия и реальности, отчасти же относительно слабым развитием теоретического познания в современной Гегелю науке. Естествознание конца XVIII — начала XIX ст. оставалось еще преимущественно экспериментальным. Опыт построения научных теорий был незначительным. Он ограничивался в основном геометрией Евклида и классической механикой Ньютона. Физика в собственном смысле слова, химия и биология еще только становились на путь научной систематизации накопленных опытных знаний. Более или менее значительным был только опыт натурфилософских построений. Влияние этого опыта на гегелевскую «Феноменологию» весьма ощутимо.

Разум, по определению Гегеля, — достоверность того, что *вся реальность* есть он сам (т. е. тот же разум). Процесс познания на этой ступени состоит в возведении достоверности абсолютной реальности разума в форму истины. Иначе говоря, хотя становясь разумом, сознание удостоверено в том, что вся реальность есть разум, но оно еще не сделало этой достоверности для себя знанием, не превратило ее в истину своей собственной познавательной деятельности; превращение непосредственной достоверности в истину и есть процесс деятельности разума.

Непосредственным предметом постигающего сознания на этой ступени выступают не отдельные вещи и явления, а «вся реальность», прежде всего *природа*, затем *общественная жизнь*. То же, что постигается в этом предмете, есть сам разум — законы бытия, которые являются законами мышления (разума). Средства, которыми пользуется сознание при постижении действительности как

¹ В «Науке логики» практика как целесообразная деятельность, направленная на изменение внешних вещей (т. е. как труд), рассматривается при переходе от объекта к идее («телеологическое отношение»), практика же в широком значении (в значении общественной практики вообще) рассматривается при переходе от идеи познания к абсолютной идее (через «идею добра»).

разумной действительности, это *категории*, ставшие его *собственными понятиями*. «Категория,— пишет Гегель,— значение которой прежде состояло в том, что она есть существенность сущего — *неопределенно*: сущего вообще или сущего по отношению к сознанию,— теперь есть *существенность* или простое *единство* сущего лишь как мыслящей действительности; иначе говоря, категория означает, что самосознание и бытие есть *одна и та же* сущность, *та же* не в сравнении, а сама по себе»¹. Используя выраженное в категориях тождество форм мышления и форм бытия и идеалистически истолковывая осознание этого тождества как *узнавание* в формах бытия своих собственных понятий, Гегель пытается изобразить процесс постижения посредством категории всеобщего и необходимого в эмпирических знаниях как процесс узнавания сознанием своего разума в «разуме» (т. е. в *системе закономерных связей*) объективного мира вещей.

Рациональным моментом в гегелевском понимании разума является идея единства, совпадения законов теоретического мышления с законами объективного мира. Характеризуя это совпадение и определяя заслуги Гегеля в раскрытии его, Энгельс писал: «Над всем нашим теоретическим мышлением господствует с абсолютной силой тот факт, что наше субъективное мышление и объективный мир подчинены одним и тем же законам и что поэтому они и не могут противоречить друг другу в своих результатах, а должны согласоваться между собой. Факт этот является бессознательной и безусловной предпосылкой нашего теоретического мышления. Материализм XVIII века вследствие своего по существу метафизического характера исследовал эту предпосылку только со стороны ее содержания. Он ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта, и восстановил положение: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. Только новейшая идеалистическая, но вместе с тем и диалектическая философия — в особенности Гегель — исследовала эту предпосылку также и со стороны *формы*. Несмотря на бесчисленные произвольные построения и фантастические выдумки, которые здесь выступают перед нами; несмотря на идеалистическую, на голову поставленную формулу ее результата — единства мышления и бытия,— нельзя отрицать того, что эта философия доказала на множестве примеров, взятых из самых разнообразных областей, аналогию между процессами мышления и процессами природы и истории — и обратно — и господство одинаковых законов для всех этих процессов»².

Человек в силу самой природы вещей стихийно убежден, что действительность разумна, что происходящие в ней процессы *законосообразны*. Но это убеждение является следствием того, что человеческий разум именно как *разум*, как *соответствующее дей-*

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 126.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 581.

ствительности мышление, сформировался на основе отображения объективных закономерных связей в самой действительности. Если бы действительность была абсурдна, как пытались и пытаются доказать различные направления иррационализма (экзистенциализм и т. п.), тогда было бы абсурдным и человеческое мышление и, следовательно, никакой науки не существовало бы. Ошибка Гегеля здесь заключается в том, что он «разумность» действительности истолковал в буквальном смысле, т. е. как подчинение ее объективно сущему разуму — системе законов мышления. Тем не менее признание разумности объективной действительности есть выражение *рационализма* Гегеля. И попытки некоторых современных буржуазных философов, в частности из лагеря экзистенциалистов, изобразить Гегеля иррационалистом являются надругательством над великим мыслителем.

Значительным достижением Гегеля было также то, что он стал рассматривать категории как сознательно применяемые инструменты теоретического познания. Законы, которым подчинена действительность и постигающее ее человеческое мышление, в самом человеческом мышлении выражаются в категориях, в их связях и отношениях. И в человеческом мышлении нет иной формы всеобщности, способной отобразить всеобщие закономерности бытия, кроме категорий. В рассудочном мышлении (т. е. в актах рассуждения) категории выступают как мыслимая принадлежность самого предмета. Например, ставя вопрос, в чем *причина* данного явления, мы мыслим причину как нечто, принадлежащее предмету нашего суждения. *В качестве формы мышления категория выступает как обозначение мыслимой под ней формы бытия.* В этой своей функции категория имеет следующую структуру: 1) неосознаваемое знание мыслимой формы бытия, сложившееся на основе практического отношения к действительности и усвоения логического строя общественно-данной системы знания, 2) обобщенный мысленный образ данной формы бытия, относящий знание общего к постигаемому особенному, 3) мыслимая объективная форма бытия в самом постигаемом предмете — то, что нужно познать в предмете. В актах рассуждения внимание познающего субъекта сосредоточено на постигаемом предмете, и если здесь встает, например, вопрос, в чем причина данного предмета (явления), то знание причинных связей вообще, которое обобщенный мысленный образ причинности относит к постигаемым особым связям (связям данного предмета), остается вне внимания постигающего, не осознается им. Они функционируют неосознанно. То же, что создается, — это принадлежность мыслимой формы самому предмету; предмет постигается в этой форме своего бытия. Постольку прав Гегель, заявляя, что на ступени рассудочного сознания категории выступают как «существенность сущего».

В обыденной жизни человек не задумывается над тем, что такое «причинность» вообще, «вещь» вообще, «сущность», «явление», «содержание», «форма» и т. п., хотя в актах его рассуждений эти

категории функционируют постоянно. И если человека, не обладающего необходимой теоретической подготовкой, спросить, что такое, например, причинность, то он далеко не всегда сможет найти правильный, четкий ответ. Собственно говоря, он знает, что такое причинность, ибо он имел с ней дело тысячи раз, но его знания неопределенны, не отчеканены в форму понятий. Для обыденной житейской практики они вполне достаточны, но для научного познания — весьма ограничены. Сферой познания, где отображаемые категориями формы бытия постигаются в понятиях и где, следовательно, сами категории приобретают форму понятий, является *философия*. Любой человек, прошедший школу воспитания и образования общественной жизни, оперирует категориями и в общем знает, что они обозначают. Но для того чтобы эти обычно весьма неопределенные знания приобрели характер понятий, он еще должен пройти «школу» философии.

Теоретическое мышление человека формирует философия, поскольку именно она дает понятийное знание всеобщих форм бытия. Как уже отмечалось, теоретическое мышление организует и целенаправляет процессы рассуждения, подчиняя их созданию определенной теории, *системы* знания. В этом процессе целенаправленного постижения предмета посредством организуемой цепи рассуждений важнейшую роль играет отчетливое, понятийное знание всеобщего, относимое к постижению особенного, ибо здесь оно выступает как метод познания. *Теоретическое мышление предполагает пользование категориями как собственными понятиями; в нем обобщенный образ мыслимой формы бытия должен относить к постигаемому особенному* (предмету рассуждения) *отчетливое, понятийное знание всеобщего*. Если для обыденной житейской практики вполне достаточно обыденное знание, например причинности, то для теоретического познания суть важно отчетливое знание различных форм причинных связей, знание их всеобщего и знание их особенных форм. Процесс рассуждения в теоретическом познании направляет именно это систематическое, внутренне расчлененное и различенное знание всеобщего. Характеризуя ту степень естествознания, когда оно должно было стать на путь теоретической систематизации накопленных эмпирических знаний, Энгельс писал: «Эмпирическое естествознание накопило такую необъятную массу положительного материала, что в каждой отдельной области исследования стала прямо-таки неустранимой необходимостью упорядочить этот материал систематически и сообразно его внутренней связи. Точно так же становится неустранимой задача приведения в правильную связь между собою отдельных областей знания. Но, занявшись этим, естествознание вступает в теоретическую область, а здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор ника-

кого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии»¹.

Конечно, изучение не всякой философии дает теоретическому мышлению правильное, истинное знание всеобщих форм бытия, выражаемых категориями. Когда Энгельс говорит о необходимости изучения «всей предшествующей философии», он имеет в виду освоение исторического опыта познания этих форм, закрепленного в конечном итоге в материалистической диалектике. Он писал: «...именно диалектика является для современного естествознания наиболее важной формой мышления, ибо только она представляет аналог и тем самым метод объяснения для происходящих в природе процессов развития, для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой»².

В период, когда Энгельс писал эти строки, в естествознании начало укореняться пренебрежительное отношение к философии. Представлялось, что наука вполне может обходиться без философии и ее категорий, довольствуясь эмпирическими методами исследования. Эта позитивистская тенденция была подхвачена и возведена в «закон» упаднической буржуазной философией (Конт, Д.-С. Милль, Спенсер, позже, Мах, Авенариус и их последователи из различных школ неопозитивизма). Тенденция к позитивизму выражала собой сознательное (или бессознательное) стремление буржуазных ученых отгородиться от «опасной» борьбы материализма и идеализма, науки и религии, мешаясь замкнуться в своей специальной области исследования. Эта тенденция стала живой почвой для философствующего позитивизма как реакционной идеологии буржуазии, пришедшей к своему господству, а потому враждебной материализму и атеизму. Став господствующим классом, буржуазия оставалась заинтересованной в развитии науки, но науки, «освобожденной» от материалистических и атеистических выводов, науки сугубо «позитивной». Поскольку же наука не может развиваться без философии (тем более, когда во всей остроте встала задача теоретического синтеза накопленных эмпирических знаний, а единственной философией, соответствующей господствовавшей буржуазной идеологии, был идеализм), то отсутствие у естествоиспытателей необходимой, отвечающей потребностям нового естествознания, теоретической подготовки привело в конечном итоге к кризису буржуазного естествознания, наступившему в начале XX века³.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 366.

² Там же, с. 367.

³ Конечно, этот кризис нельзя понимать так, что естествознание вообще перестало развиваться. Наоборот, сам кризис начался в связи со вступлением естествознания в полосу революционного развития. Кризис означал, что естествоиспытатели, будучи не в состоянии сразу теоретически справиться со все новыми и новыми открытиями, начали скатываться на позиции идеализма, впадать в теоретические тупики и приходить к научному решению проблем после долгих теоретических блужданий, часто внося в это решение изрядную долю идеалистической путаницы.

На чрезвычайную опасность позитивистских тенденций для развития науки указал еще Энгельс. «Естествоиспытатели, — писал он, — воображают, что они освобождаются от философии, когда игнорируют или бранят ее. Но так как они без мышления не могут двинуться ни на шаг, для мышления же необходимы логические категории, а эти категории они некритически заимствуют либо из обыденного общего сознания так называемых образованных людей, над которым господствуют остатки давно умерших философских систем, либо из крох прослушанных в обязательном порядке университетских курсов по философии (которые представляют собой не только отрывочные взгляды, но и мешанину из воззрений людей, принадлежащих к самым различным и по большей части к самым скверным школам), либо из некритического и несистематического чтения всякого рода философских произведений, — то в итоге они все-таки оказываются в подчинении у философии, но, к сожалению, по большей части самой скверной, и те, кто больше всех ругает философию, являются рабами как раз наихудших вульгаризированных остатков наихудших философских учений»¹.

Итак, когда наука выходит за сферу непосредственного эмпирического исследования предмета и приступает к систематизации накопленного эмпирического материала «сообразно его внутренней связи», «эмпирические методы оказываются бессильными» и их место должно занять теоретическое мышление — законы теоретического синтеза научных знаний, в котором важнейшую роль играют логические категории (уже не как рассудочные формы мышления, а как *понятия*, как знания всеобщих связей, выполняющие методологическую функцию). Эту ступень научного познания Гегель и попытался изобразить как ступень деятельности «разума».

Первоначально разум рассматривается Гегелем как отрицание самосознания и возврат к «теоретическому» сознанию, но возврат на новой основе — на основе творческого, активного отношения к предмету знания. «Прежде с ним (т. е. с сознанием. — В. Ш.) бывало лишь так, — пишет Гегель, — что оно воспринимало кое-что в вещи и узнавало *на опыте*; теперь оно само делает наблюдения и производит опыт. Мнение и восприимчивость, которые раньше устранялись для нас, теперь устраняются сознанием для него самого; разум стремится *знать* истину, найти как понятие то, что для мнения и восприимчивости есть вещь, т. е. обладать в вещиности только сознанием себя самого. Разум теперь проявляет общий *интерес* к миру потому, что он есть достоверность того, что он наличествует в мире, или что наличность — разумна. Он ищет свое «иное», зная, что обладает в нем не чем иным, как самим собой; он ищет только свою собственную бесконечность»². Как разум, ищущий и постигающий себя в окружающем мире, сознание есть «наблюдающее»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 524—525.

² Гегель. Сочинения, т. IV, с. 129—130.

сознание или «наблюдающий разум». Он «познает вещи, он превращает их чувственность в понятия, т. е. именно в бытие, которое в то же время есть «я», превращает мышление тем самым в сущее мышление, или бытие — в мысленное бытие, и на деле утверждает, что вещи обладают истиной только как понятия»¹.

Подобно Канту, Гегель считал, что разум есть познание посредством понятий, организующее знание в систему понятий. Но если Канту разум представлялся как познавательная способность, имеющая дело со знаниями, доставляемыми рассудком, и систематизирующая эти знания посредством идей, то для Гегеля разум — это постигающий мир и находящий себя в этом мире разум. Иначе говоря, с точки зрения Гегеля, сознание как разум имеет адекватный себе объект познания в самой действительности. Этим объектом является мир (природа, общественная жизнь) как объективно сущая система закономерных связей и отношений, выступающая в своем «истинном» бытии как система понятий.

Для обоснования идеалистического представления, что «истинным» предметом сознания на ступени разума является объективно сущая система понятий (объективный разум), Гегель прибегает к тому же принципу выведения «истинного предмета», что и на ступени рассудочного сознания. Непосредственный предмет сознания — это нечто внешнее сознанию, чувственно воспринимаемое и наблюдаемое, и лишь в дальнейшем процессе познания оказывается, что его «истиной» является мышление, тождественное бытию. Но если на ступени рассудочного сознания таким «истинным» предметом выступает *понятие* как закон явления, то на ступени разума им выступает *система понятий* как объективно сущий разум (т. е. как система законов, управляющих миром).

В качестве первой ступени постижения сознанием этого объективного разума Гегель берет «наблюдение природы», переходящее последовательно от простого *описания* ее явлений к их *классификации* (искусственной и естественной), затем к *нахождению законов* и установлению их отношения к явлениям и понятиям и, наконец, к постижению своего объекта как *органического целого* (органическая природа), образующего систематическую связь в соответствии с моментами понятия: всеобщее (род), особенное (вид), единичное (индивид).

В гегелевском изображении процесса познания природы очень много искусственных, сугубо идеалистических построений, весьма далеких от действительного хода познания и от действительной природы вещей. Тем не менее, весьма важной и рациональной была сама идея рассмотрения объекта разума как системы объективно сущих связей и отношений, имеющей характер органического (т. е. внутренне связанного) целого. Кроме того, в ходе рассмотрения познавательной деятельности разума от простого описания явлений природы к постижению ее органического единства

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 130—131.

Гегель высказал много интересных мыслей о метафизической ограниченности современных ему принципов систематизации научного знания, в частности принципов классификации, установления и обоснования законов и др.

Следующим за природой объектом «наблюдающего разума» в «Феноменологии духа» Гегеля выступает само *мышление*, логические и психологические законы. Здесь Гегель довольно бегло останавливается на характеристике современного ему логического и психологического знания. Наиболее интересным в этом разделе является критика формальнологического подхода к выделению законов мышления. Гегель считает, что ступень формальнологического познания законов мышления является ступенью анатомико-классифицирующего знания, в котором единое целое расчленяется на отдельные моменты и берется как самостоятельные части, вследствие чего реальный процесс движения огрубляется и омертвляется. Истиной формальнологических законов является не их устойчивое бытие, а их исчезание, — рассмотрение их как *моментов* в процессе движения мышления по пути к истине. «То, — писал Гегель, — что высказывается как устойчивый, неизменный в себе закон, может быть только моментом рефльтирующего в себе единства, может выступать только как исчезающая величина. Но когда их при исследовании вырывают из этой связи движения и берут в отдельности, им недостает не содержания — ибо некоторое определенное содержание у них есть, — а, напротив, они лишаются формы, составляющей их сущность. На деле эти законы не составляют истины мышления не потому, что они должны быть только формальными и не должны иметь содержания, а скорее по противоположной причине — потому, что в своей определенности, или: именно *в качестве некоторого содержания*, у которого отнята форма, — они должны считаться чем-то абсолютным. В своей *истине*, как моменты, исчезающие в единстве мышления, они должны были бы рассматриваться, как знание или мыслящее движение, а не как *законы* знания»¹.

Этот гегелевский взгляд на законы мышления был обусловлен рассмотрением мышления как *объекта* постигающего *разума*, т. е. как *системы* связей и отношений. Мышление должно быть постигнуто в его систематической связи, в единстве всех образующих его моментов — вот вывод Гегеля. И этот вывод стал одной из руководящих идей его науки логики.

От рассмотрения мышления как объекта разума Гегель переходит к выведению в качестве такого объекта самой общественной жизни — системы нравственности, права, морали, мира «отчужденного» духа и, наконец, религии и «абсолютного знания». Здесь теория познания у него, по существу, полностью растворяется в идеалистической теории общественного сознания вообще, разросшейся впоследствии в систему объективного (право, мораль,

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 161.

нравственность) и абсолютного (искусство, религия, философия) духа.

В «Феноменологии духа» все определения подчинены научному изображению «образовательного движения» духа¹. Нравственность, право, мораль рассматриваются как формы образования духа на его пути к овладению абсолютным знанием. Их последовательность поставлена в связь с историческим развитием общества и подчинена феноменологическому методу: развитию определений через диалектику познавательного опыта индивидуального сознания, проводимого через этапы формообразований всеобщего духа.

В «Феноменологии духа» мысли о праве, морали, нравственности и т. д. — это мысли самосознания об общественном мире, о себе в этом мире, о нравственности, праве, власти, богатстве, равенстве, свободе, морали и т. п. как о достоинствах своей самости. Самосознание становится противоположным субстанции, чтобы, пройдя через различные формообразования, на ступени морального сознания возвыситься до равенства с ней, быть признанным в качестве равной субстанции самости. Конечный результат, итог — утверждение понятия о свободе как о единстве (взаимопризнании) прав общества и прав личности. В этом плане гегелевская «Феноменология духа» представляет собою теорию развития общественного и индивидуального сознания в их диалектических взаимоотношениях и взаимоопосредованиях.

Сознание (в его различных общественных формах) Гегель идеалистически интерпретирует как демиурга, творца общественной жизни, выступающего по отношению к индивидуальному сознанию в качестве его субстанции, а по отношению к предметному миру общественной жизни — субъекта. В связи с этим проблема взаимоотношений общества и личности приобрела значение проблемы взаимоотношений субстанции и самосознания.

До Гегеля общество рассматривалось преимущественно как сообщество индивидов, форма которого должна определяться природой этих индивидов, их «естественными» правами или «божественными» предназначениями. Многие мыслители того времени представляли себе дело так, что человек входит в общество во всем богатстве своего человеческого существа и общество должно строиться в соответствии с этим привходящим в него духовным миром человеческих личностей. Некоторые из них (так же, как многие современные буржуазные философы) даже отстаивали идею о том, что «испорченность» индивида происходит от трансформации его духовного мира в обществе и что, следовательно, для восстановления человеческого в человеке необходим возврат его к природе.

Гегелю принадлежит прежде всего та заслуга, что он решительно отбросил подобного рода представления и смело выдвинул мысль, что не духовный мир индивидов определяет духовный мир общества, а наоборот, духовный мир общества определяет духовный

¹ См.: *Гегель. Сочинения*, т. IV, с. 15, 44 и др.

мир индивидов. От природы человеческий индивид является человеком только в себе, только в возможности. Действительным человеком он становится в обществе, пройдя через «образование», превратив в свое внутреннее предметный и духовный человеческий мир. Поэтому «истиной» духовного мира индивида является духовный мир общества. Но этот последний также не берется нивестить откуда в готовом виде. Он сам является продуктом длительного исторического развития, своего собственного «образования» в процессе прохождения через различные формообразования. И индивид, чтобы превратиться в личность, должен в свою очередь пройти все эти формообразования, но сокращенным путем, «как формы, уже оставленные духом, как этапы пути уже разработанного и выравненного»¹.

Однако, выдвигая и отстаивая идею «выхождения» человека из общества, Гегель вместе с тем был далек от нивелирования, «расстворения» индивида в общественности. «Субстанцией» индивида является общественность. Но эта субстанция становится действительной только через деятельность и в деятельности индивидов, в них она обретает сознание и самосознание, становится духом, субъектом. Как нет личности без общества, так и нет общества без личностей. Чем духовно богаче общество, тем содержательнее духовная жизнь личности, а чем богаче духовная жизнь личности, тем выше ее требования к обществу, что в конечном итоге и ведет к смене различных общественных формообразований.

Вся «Феноменология духа» — это историческая эпопея борений самосознания и субстанции, личности и общества, борений, в которых мощь субстанции все больше переходит к личности, пока, наконец, последняя не утверждает своей существенности и не становится «признанной» в этой своей существенности.

Рассмотрение «формообразований мира» в «Феноменологии духа» Гегель начинает с нравственности. На этой ступени все является еще «непосредственным». Раскол между обществом и личностью только намечен в различиях семейной и гражданской жизни, «пенат» и «всеобщего духа». В личности еще нет нравственного сознания, отличного от того, что говорят ей обычаи, нравы и установления общества. «Нравственный образ мыслей в том именно и состоит, чтобы непоколебимо и твердо стоять на том, что правильно, и воздерживаться от всякого колебания, расшатывания и умаления его». Вследствие этого: «Я нахожусь в нравственной субстанции благодаря тому, что правильное для меня есть *в себе и для себя*, и таким образом эта субстанция есть *сущность* самосознания, а это последнее есть *ее действительность и наличное бытие, ее самость и воля*»².

Мы здесь не будем касаться исторической достоверности подобного состояния. Ясно, что Гегель имеет в виду ранние этапы

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 15.

² Там же, с. 232.

формирования общественности, в частности в древней Греции, где человеческая личность действительно выступала как цельная индивидуальность. Но ясно также, что он преувеличивал нравственную гармонию подобного состояния, утверждая, что оно было «никаким разладом незапятнанным миром»¹. Гегель совершенно не учитывает имущественных отношений, которые уже на ранних этапах формирования государственности делали этот гармонический нравственный мир фикцией. Именно поэтому Гегель не смог также дать исторически достоверное изображение процесса возникновения следующей ступени формообразования — «правового состояния». Но, тем не менее, он блестяще вскрыл суть изменений в сознании.

На ступени нравственности отношение личности к закону «непосредственно». Но с развитием многообразных отношений к миру и другим индивидам в эту «непосредственность» врываются природные и нравственные «случайности», в силу чего совершающий действия индивид попадает в обстоятельства, требующие от него знания, размышления над должным и недолжным. Просыпается рефлексия, а вместе с ней и нравственное самосознание; формируется собственный внутренний мир индивида, возникает сознание существенности «для-себя-бытия». «Но нравственное сознание выпило из чаши абсолютной субстанции забвение всякой односторонности для-себя-бытия, его целей и специфических понятий и потому потопило вместе с тем в этих водах Стикса всякую собственную существенность и самостоятельное значение предметной действительности»². Поэтому сознание индивидуальностью собственной существенности и существенности своего предметного бытия означало гибель всего этого мира субстанциональной нравственности и переход к некоторому другому миру, где «индивиды теперь обладают значимостью сообразно своему единичному для-себя-бытию как самодовлеющие сущности и субстанции»³. Этот мир и есть «правовое состояние».

«Правовое состояние» в «Феноменологии духа» Гегеля — это первая ступень утверждения субстанциональной значимости отдельной личности, ступень ее обособления, признания ее права быть самостоятельной личностью. В этом прогресс: «Личность здесь выступила из жизни нравственной субстанции; она есть *действительно значимая* самостоятельность сознания»⁴. Но право, каким оно здесь выступает, — «абстрактное право», чисто «формальная всеобщность». Личность в нем получает свою реальность в собственности. Это та личность, которая «содержит в себе определение, что индивидуум в себе представляет собой нечто... не благодаря полной содержания индивидуальности, а как абстрактный индивидуум»⁵.

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 246.

² Там же, с. 249.

³ Там же, с. 256.

⁴ Там же, с. 257.

⁵ Гегель. Сочинения, т. VIII. М.— Л., 1935, с. 300.

Развиваемую Гегелем диалектику «правового состояния» можно сравнить с диалектикой товарного мира. Люди становятся личностями как частные собственники. В свете права на них отражается только эта их «субстанция». Их индивидуальная внутренняя ценность, так сказать, их «потребительная стоимость» оказывается на другом полюсе отношения. Общественное признание этот полюс получает только в личности властвующей, но там эта собственная индивидуальность превращает свои субъективные достоинства и недостатки, свои прихоти и желания в свое право, в абсолютное право. Как золото выступает только стоимостью по отношению ко всем потребительным стоимостям и подобно тому как только оно «решает», чего они «стоят», так и это лицо является всецело правом, абсолютным «господином мира». И подобно тому, как в товарном мире только стоимость имеет абсолютное значение, а потребительная стоимость есть нечто не столь важное, так и в правовом состоянии существенное значение имеет только то, что делает индивида личностью, а все другое в нем несущественно. Но если бы вещи обладали самосознанием, они сразу бы почувствовали, что приобретение ими цены есть обесценивание их самости, что когда они на рынке, они не у себя, а когда они у себя, они вовсе не товары, что быть товаром есть нечто для них чуждое. То же самое и с личностью в «правовом состоянии». «Всеобщая значимость» индивида как личности на самом деле есть «отчужденная от него реальность». «Эта *значимость* есть всеобщая действительность самости; но эта действительность есть точно так же извращение; она есть потеря самостью своей сущности»¹.

Таким образом, фиксируя обособление индивида в его собственности и поднимая эту обособленность до уровня «всеобщего значения», право именно поэтому выступает как форма отчуждения этого индивида, потери им в его абстрактных определениях своей индивидуальной сущности.

Как известно, под категорией «правовое состояние» Гегель в «Феноменологии духа» изображает правовой мир Римской империи. Речь, собственно, идет о частном римском праве. В этом праве впервые в древнем мире наиболее отчетливо выступила социальная сущность права как права собственности. Поэтому с дальнейшим развитием частнособственнических отношений в буржуазном обществе это право явилось исходным пунктом развития буржуазного права.

Гегель оставляет в тени эту социальную сторону дела, но он с полным основанием ставит «правовое состояние» в связь с возникновением мира «отчужденного духа». Основой возникновения этого мира было утверждение и развитие частной собственности, массовое социальное превращение индивидов в собственников и всплывание на поверхность общественных отношений собственности как наиболее существенных отношений.

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 260.

В изображении «мира отчужденного духа», в диалектике государственной власти и богатства, «благородного» и «низменного» сознаний, «языка лести» и «языка разорванности» Гегель, по существу, обрисовал картину формирования буржуазного мира. Если в «правовом состоянии» мерилom общественной ценности частных лиц были суждения властвующего лица, «господина мира», то здесь таким мерилom выступает богатство. Оно становится всеобщим «эквивалентом» «личностной стоимости». Гегель имел все основания утверждать, что государственная власть здесь «в себе есть непосредственно то, что противоположно ей самой, (т. е.) *богатство*»¹.

Диалектика государственной власти и богатства, «благородного» и «низменного» сознаний — это один из наиболее глубоких разделов «Феноменологии духа». Именно здесь Гегель показывает глубочайшее падение человеческой личности в мире всевластия богатства, лести, низменных и своекорыстных интересов, в мире, общий дух которого есть «извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина»².

Выход из всего этого Гегель ищет в дальнейшем развитии самосознания личности. Он приводит его через «чистилище» «здравомыслия» и «просвещения», через все коллизии борьбы веры и знания и, когда оно поднялось к осознанию своей субстанциональной мощи, проводит его через опыт построения собственного мира «абсолютной свободы», из которого оно вышло, правда, с признанием, что миром его подлинной мощи является мир его убеждений и совести, мир его собственного духа — морали. В морали, точнее, на ступени развитого морального сознания, и осуществляется, по мнению Гегеля, «снятие» отчуждения. Теперь «закон существует для самости, а не самость для закона»³.

Узловой категорией морального сознания в «Феноменологии духа» выступает категория «убеждение»; посредством этой категории мораль связывается со знанием, пониманием и вообще с мировоззрением личности. Через убеждения осуществляется широчайший диапазон разнообразных отношений к действительности. И именно через убеждения эта действительность может быть «признана» или «отвергнута». В этом мощь морального сознания и его носителя — личности. Утверждая эту мощь, Гегель выступал как крупнейший рационалист XIX в. С возникновением морального сознания, писал он, люди «находят убеждение в себе, и таким образом возникает субъективная независимая свобода, при которой индивидуум в состоянии, даже выступая против существующего государственного строя, основывать все на своей совести»⁴. Эта

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 266.

² Там же, с. 280—281.

³ Там же, с. 343.

⁴ Гегель. Сочинения, т. VIII, с. 238.

субъективная свобода и должна по его мнению составлять «абсолютную основу» государства¹.

Таким образом, в «Феноменологии духа» (как и впоследствии в «Философии духа») Гегель, отстаивая субстанциональность общественности — государства, права, нравственности и т. д., пытается найти диалектическое единство этой субстанциональности с правом личности утверждать в мире свободу своей индивидуальности. Однако в границах того мира, который его образовал и которым он жил, найти рациональную общественную форму осуществления этого единства практически невозможно. Попытка же преодолеть могущественные социальные силы отчуждения человеческой сущности в буржуазных отношениях посредством морального сознания — типичная иллюзия идеализма.

Но величие Гегеля в ином. Истинный исторический смысл его «Феноменологии» нельзя понять вне принципа развития, ее нельзя брать «по кускам». Ее поэзия не в увековечивании «разорванного» сознания и «отчужденного духа», «языка лести» и «всеобщего обмана самого себя и других», а в отрицании всего этого, в идее снятия «раскола» мира и «разрыва» сознания. И хотя Гегель не был в состоянии отыскать действительные пути и формы действительного преодоления вскрытых им глубочайших противоречий отчужденного мира и «разорванного» сознания, выдвинутый им принцип развития способствовал поискам этих путей.

В плане разработки вопросов теории познания эта часть «Феноменологии духа» Гегеля представляет интерес главным образом следующими своими идеями. 1. Рассматривая процесс «претворения разумного самосознания в действительность» как переход от «наблюдающего» разума к разуму, «предписывающему законы», Гегель проводит идею, что человек постигает себя и свой человеческий общественный мир только через практическую деятельность, в которой претворяется в действительность и становится общественно доступным внутренний, субъективный мир человека. Не субъективные намерения, а объективно содеянное, «произведение» человека — общественный критерий для знания того, что он есть по своей сущности. Отсюда развитая Гегелем на идеалистической основе мысль, что истинной индивидуального сознания является общественное сознание. 2. Прослеживая процесс общественного «образования» и возникновения «мира отчужденного духа», Гегель вводит в теорию познания категорию отчужденной предметности, которая, если ее освободить от гегелевской идеалистической интерпретации, имеет важное гносеологическое значение. Как уже отмечалось, главный порок гегелевской концепции отчуждения состоит в полном отождествлении отчуждения с опредмечиванием, что вело в конечном итоге к увековечиванию общественных порядков, при которых предметы сознания принимают извращенную, отчужденную форму. Истинный смысл отчужденной предметности

¹ См.: *Гегель. Сочинения*, т. VIII, с. 238.

как исторической формы общественного объекта впервые был вскрыт К. Марксом при разработке им новой, диалектико-материалистической теории познания. 3. Проводя сознание через все формообразования духа, Гегель на ступени перехода от религии к «абсолютному знанию» развивает, правда на идеалистической основе, весьма плодотворную мысль о том, что высшей, абсолютной формой постижения действительности является постижение ее в *понятийной системе знания*, имеющей своим принципом познание абсолютной истины. Хотя религиозное сознание и представляет собой, с точки зрения Гегеля, необходимую форму образования духа, дух тогда завершает свое формообразование, когда он проходит форму религии и возвышается до науки. Абсолютное знание, указывал Гегель, есть «...дух, знающий себя в формообразовании духа, или *знание, постигающее в понятии...* Истина есть *содержание*, которое в религии еще не равно своей достоверности. Равенство же это состоит в том, что содержание получило форму самости (т. е. понятия.— *В. Ш.*). Благодаря этому стихией наличного бытия или *формой предметности* для сознания стало то, что есть сама сущность, а именно *понятие*. Дух, *являющийся сознанию* в этой стихии, или, что здесь одно и то же, порожденный сознанием в этой стихии, есть *наука*»¹.

Наука, для которой «предметность» (постигаемое «наличное бытие») есть понятие, является не наукой вообще, а *наукой логики*. Тенденция к сведению Гегелем всей науки к науке логики уже явственно проступает в его «Феноменологии духа». На ступени абсолютного знания оказывается, что субстанцией духа есть система понятий, а его самостью (мыслящим «я») — также понятие. Понятие, постигающее истину в системе понятий, есть высшее, абсолютное формообразование духа. Познавательное движение совершается здесь уже в сфере самого мышления, в «эфире» чистой мысли, и знания, образующиеся в результате этого движения, есть мысли о мыслях, «чистые мысли». Противоположность между сознанием и предметом снимается, и познавательное отношение (отношение истины) выступает как отношение между понятиями. Так намечается предмет «науки» как науки логики. «Моменты его движения,— пишет Гегель,— представляются в науке уже не как определенные *формообразования сознания*, а ... как *определенные понятия* и как их органическое внутри себя самого обоснованное движение. Если в феноменологии духа каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается, то наука, наоборот, не содержит этого различия и его снятия, а поскольку момент обладает формой понятия, то он соединяет в непосредственном единстве предметную форму истины и знающей самости. Момент выступает не как движение перехода — из сознания или представления в самосознание и обратно, а его чистая форма, освобожденная от его явления в со-

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 428.

знании, чистое понятие и дальнейшее движение последнего зависят единственно от его чистой *определенности*»¹.

Таким образом, результат феноменологического движения сознания — абсолютное знание — выводится Гегелем как *начало* логического движения понятия. «Наука логики» — вывод «Феноменологии духа». Этот вывод обычно понимается лишь в том смысле, что «конец» феноменологии — абсолютное знание — Гегель «сделал» началом науки логики, т. е. что совпадение «Науки логики» и «Феноменологии духа» относится к «началу» и «концу». В действительности дело обстоит несколько иначе. Сам Гегель, соотнося науку логики («науку») с феноменологией, указывал, что система логического движения понятия в «науке» воспроизводит систему феноменологических формообразований сознания, так что «каждому абстрактному моменту науки соответствует некоторое формообразование являющегося духа»². Задача «науки» состоит в том, чтобы в различных формах «образования» сознания, т. е. в различных формах познавательного отношения сознания и предмета, выделить «чистые понятия» как моменты постижения истины. Рассмотрение самодвижения этих «чистых понятий» в качестве *мышления* и составляет логический аспект их рассмотрения. «Познавание чистых понятий науки в этой форме образований сознания, — писал Гегель, — составляет тот аспект их реальности, в котором их сущность, понятие, установленное в ней в своем *простом* опосредствовании в качестве *мышления*, раскрывает моменты этого опосредствования и проявляется, следуя внутренней противоположности»³.

То, что Гегель имеет в виду под «чистыми понятиями», которые должны быть выделены в различных формах образования сознания и рассмотрены в их логическом самодвижении, есть не что иное, как категории. В «Феноменологии духа» они выступают как моменты постижения предмета, т. е. как понятия о предмете, являющиеся вместе с тем и общими формами его бытия, и определениями мысли, и предметной сущностью, и ступенями познания этой сущности. «Наука логики» Гегеля является выводом его «Феноменологии духа» именно как логическая *система категорий*, воспроизводящая основные ступени познавательного процесса, изображенного в «Феноменологии». В «Науке логики» дано в развернутом, логически систематизированном виде то, что было намечено в основных моментах в «Феноменологии духа». Выведение «Науки логики» из «Феноменологии духа» было обусловлено самим замыслом последней. Ведь согласно общей мировоззренческой концепции «Феноменология духа» должна была дать изображение процесса самораскрытия мирового духа в истории человеческого сознания и тем самым «открыть дверь» в сущность мирового духа, каким он

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 432—433.

² Там же, с. 433.

³ Там же.

выступает в своем домировом бытии (бытие, тождественное мыслению). Наука логики как наука о сущности мирового духа (бога) должна и может постигнуть этот свой предмет только через феноменологию духа, т. е. через те формы, в которых мировой дух открывался сознанию в своей истине. То, что должна постигнуть «Наука логики», мировой дух содержал в себе еще в своем домировом бытии как свое собственное «царство духа» (мысленных сущностей — «чистых понятий»), но к этому содержанию мирового духа можно «добраться» только через его «явления». «Явления» мирового духа в истории человеческого сознания для самого духа есть «припоминания» своих логических сущностей («духов») и их организации в его собственном «царстве». Этот путь «воспоминаний» и должна пройти «Наука логики», опираясь на постигнутое в понятии изображение его в «науке о являющемся знании», т. е. в «Феноменологии духа». *Цель*, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти путь воспоминания о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию своего царства. Сохранение их [в памяти], если рассматривать со стороны их свободного наличного бытия, являющегося в форме случайности, есть история, со стороны же их организации, постигнутой в понятии, — наука о являющемся знании: обе стороны вместе — история, постигнутая в понятии, — и составляют воспоминание абсолютного духа и его Голгофу, действительность, истину и достоверность его престола, без которого он был бы безжизненным и одиноким; лишь —

Из чаши этого царства духов
Пенится для него его бесконечность»¹.

Конечно, «Наука логики» Гегеля изобразила бы только «пену» действительности, если бы в своей «Феноменологии духа» Гегель дал только изображение «воспоминаний» абсолютного духа о своем «царстве». «Наука логики» смогла дать нечто большее, чем просто изображение «организации царства духов», лишь постольку, поскольку гегелевская «Феноменология» содержала в себе в идеалистической форме изображение реального исторического процесса познания.

Открытия гегелевской «Науки логики» непосредственно связаны с его открытиями в «Феноменологии духа». Исторической заслугой Гегеля является первый опыт построения логики как теории диалектики, совпадающей с теорией познания (т. е. являющейся теорией познания). Но он смог осуществить этот опыт лишь благодаря качественному изменению предмета теории познания, нашедшему свое выражение в «Феноменологии духа». Сущность этого изменения заключалась, во-первых, в рассмотрении индивидуального процесса познания как воспроизведения основных ступеней исторического процесса познания (выведение теории позна-

¹ Гегель. Сочинения, т. IV, с. 434.

ния из истории познания) и, во-вторых, в выработке взгляда на теорию познания как на учение о познавательных отношениях субъекта и объекта, в которых сам объект выступает и постигается в разных своих формах. Реализация такого понимания предмета теории познания позволила Гегелю вскрыть познавательную роль категорий как общих определений объекта и вместе с тем как ступеней его познания. На этой основе и наметилось совпадение теории познания с логикой и логики с теорией познания.

Однако совпадение теории познания, какой она выступает в «Феноменологии духа», с логикой «Науки логики» не является простым тождеством. Между ними имеются и существенные различия. Эти различия состоят в том, что логика снимает познавательные отношения субъекта и объекта и рассматривает только отношения между понятиями как *уже наличными* истинными знаниями. Во-вторых, для теории познания диалектика служит методом познания. Хотя открываемые теорией познания закономерности процесса познания и являются диалектическими, им недостает универсальной всеобщности, чтобы быть принципами диалектики. Для логики же диалектика не только ее метод, но и ее собственный предмет; *логика*, в ее гегелевском понимании, *является теорией диалектического метода*. Таким образом, хотя логика и совпадает с теорией познания (воспроизводит ее в логическом аспекте), она не есть то, из чего она выводится. Как теория диалектического метода, логика есть некоторого рода особая теория познания, особая не в смысле частной, а в смысле отличной от собственно теории познания, т. е. от *гносеологии*.

ГЛАВА 2 ПРЕДМЕТ «НАУКИ ЛОГИКИ».

ЛОГИКА, ДИАЛЕКТИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

По первоначальному замыслу Гегеля «Наука логики» должна была составить вторую часть «системы наук», непосредственно следующую за «наукой об опыте сознания». Общая концепция «Науки логики» сложилась у Гегеля, по-видимому, уже в период создания «Феноменологии духа», но теоретическая разработка ее и написание самой работы относятся к 1808—1816 гг.

В 1807 г. в связи с оккупацией Иены наполеоновскими войсками и прекращением занятий в Иенском университете Гегель вынужден был оставить преподавательскую деятельность в университете. После непродолжительного пребывания на должности редактора бамбергской газеты он в 1808 г. устраивается директором гимназии в Нюрнберге. Нюрнбергский период в жизни и творчестве Гегеля (период создания «Науки логики») совпал с некоторыми либеральными преобразованиями феодально-крепостнических порядков в Пруссии, вызванными стремлением прусской дворянской монархии укрепить свое положение. Эти либеральные реформы (формальное упразднение личной зависимости крестьян от помещиков, разрешение им выкупа феодальных повинностей и некоторые другие), положившие начало так называемому прусскому пути развития капитализма, импонировали буржуазному либерализму Гегеля. Под их влиянием начался его поворот к окончательному примирению с прусской действительно-

стью, приведший к значительной идеологической перестройке его философской системы в направлении идейного обоснования «разумности» этой действительности. В определенной мере это сказалось уже на «Науке логики», но наиболее отчетливо оно выразилось при разработке Гегелем всей его системы в «Энциклопедии философских наук» (1817), и в особенности при написании «Философии права» (1821). В общем же «Наука логики» и теоретически и идейно больше примыкает к «Феноменологии духа», чем к последующим произведениям Гегеля, в которых разработка философской системы идеологически уже подчинена целям обоснования идей «прусского» пути развития капитализма. Наиболее плодотворным периодом творчества Гегеля был период до его примирения с прусской действительностью. Именно в этот период он и заложил основы своей теории идеалистической диалектики.

§ 1. ПРИНЦИП ТОЖДЕСТВА МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ. ЛОГИКА. ОНТОЛОГИЯ

Во введении к «Науке логики» Гегель указывал, что его точка зрения на логику определена тем «понятием науки», которое он вывел в своей «Феноменологии духа». Согласно этому понятию наука есть «абсолютное знание», т. е. то знание, в котором противоположность сознания и предмета исчезает и предмет мыслится как определения самого мышления, а определения мышления — как предметная действительность. Иначе говоря, наука по своему истинному понятию есть наука о мышлении, тождественном бытию. Принцип идеалистического тождества приводит, таким образом, Гегеля к явно ошибочному представлению, что «истинной наукой» может быть только наука о мышлении — логика. Все другие науки — только «прикладные» науки логики. Панлогическую тенденцию Гегеля в выведении предмета всех других наук блестяще вскрыл К. Маркс, показав, что Гегеля везде интересует не столько «логика дела», сколько «дело логики» — подведение всех предметных отношений под логические формы мысли.

Логика, по мнению Гегеля, отличается от всех прочих наук прежде всего тем, что она есть «чистая» наука. Ход его рассуждений при этом опирался на следующие посылки. 1. Истинной научного знания является тождество понятия и предметной действительности — постигнутая в понятии сущность и есть единственно действительная сущность. Здесь Гегель совершает идеалистическую подстановку понятия как продукта мышления на место объективной сущности самой предметной действительности и делает вывод, что предметная сущность есть продукт мышления. 2. Поскольку «абсолютное знание» возникает как знание тождества предметной сущности вещей с определениями мышления, его предметом явля-

ются мысли, тождественные бытию. Наука, представляющая собой систему этого знания, — это наука «мыслей о мыслях», наука о «чистом мышлении», «чистая наука». Она больше не «замутнена» соотношением с предметом, отличным от мышления, а есть понятие, постигающее чистые понятия. «Чистая наука, — писал Гегель, — предполагает освобождение от противоположности сознания [и его предмета]. Она содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также и вещь в самой себе, или вещь в самой себе, поскольку последняя есть также и чистая мысль. В качестве науки истина есть чистое развивающееся самосознание, имеет образ самости, так что в себе и для себя сущее есть известное понятие, а понятие как таковое есть в себе и для себя сущее»¹.

Таким образом, «чистая наука», о которой говорит здесь Гегель, есть «наука» идеалистического тождества — «наука», изучающая понятия, поскольку они рассматриваются как предметные сущности вещей, и изучающая предметные сущности вещей, поскольку они рассматриваются как чистые понятия.

Исходя из идеалистического представления о мышлении как о субстанции мира, Гегель приходит к выводу, что наука о мышлении, логика, совпадает с наукой о «существенностях вещей», т. е. с онтологией или, как ее тогда еще именовали, с «метафизикой». «Логика, — писал он, — совпадает... с метафизикой, с наукой о вещах, постигаемых в мыслях, которые, как признавали раньше, выражают существенности вещей»². Но, с другой стороны, поскольку мышление есть познавательная деятельность, выражающаяся в определениях сущности вещей, в постижении их истины, то логика как наука о мышлении и его определениях есть ближайшим образом наука об истине.

Гегель понимал, что процесс мышления можно рассматривать только как процесс познания, процесс постижения истины. Поэтому он решительно выступал против сведения задач логики к обеспечению лишь «формальных условий истинного познания», а не самого познания истины. Логика, указывал он, занимается мышлением и его определениями, но мышление и его определения есть процесс постижения истины. Этот процесс и должна изобразить «Наука логики». Отсюда закономерный вывод — логика в ее правильном понимании есть также и теория познания истины.

Обращает на себя внимание гегелевское различение предмета «Феноменологии духа» как общей теории знания и «Науки логики» как логической теории познания истины. «Феноменология духа», по его мнению, призвана раскрыть пути возникновения научного знания, показать как сознание возвышается к форме научного знания. Поскольку знание рождается из отношения сознания и предмета, субъекта и объекта, то предметом «Феноменологии духа» являются те формы отношения сознания и предмета, субъекта

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 27.

² Гегель. Сочинения, т. I, с. 52.

и объекта, через которые последовательно проходит путь познания как путь возникновения научного знания. Иначе говоря, в общей теории знания процесс познания рассматривается *через соотнесение различных форм познавательного отношения сознания и предмета как ступеней возникновения истинного знания*. В отличие от «Феноменологии духа», логика исходит из предпосылки, что *истинное знание есть*, и задача состоит не в том, чтобы показать как оно возникло, а в том, чтобы *проследить путь его развития как истинного знания*. Поэтому процесс познания рассматривается в логике не в плане познавательного отношения сознания и предмета, субъекта и объекта, а в плане *отношения одних форм истинного с другими формами истинного*, одних определений мысли с другими. «Логическое,— указывал Гегель,— следует вообще понимать... как систему определений мысли, в которой противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает»¹.

Здесь Гегель вскрывает особенность логики, заключающуюся в том, что она имеет дело не с отношениями сознания к предметному миру, из которых *возникает истинное знание*, а с отношениями в сфере самого истинного знания, с отношениями между понятиями, определениями мышления и т. п. Поскольку для Гегеля отношения между понятиями были вместе с тем и отношениями между «существенностями вещей», и поскольку эти отношения брались им именно как объективные отношения — как отношения в самом предметном мире, то это позволило ему «гениально угадать» в диалектике понятий диалектику вещей. Показывая рациональный смысл этой стороны логики Гегеля, В. И. Ленин писал: «Отношения (= переходы = противоречия) понятий = главное содержание логики, **причем** эти понятия (и их отношения, переходы, противоречия) показаны как отражения объективного мира. Диалектика *вещей* создает диалектику *идей*, а не наоборот»². И дальше: «...Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *всех* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий **ИМЕННО ТАКОЕ ОТНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ, ПРИРОДЫ**». Но «*именно угадал*, не больше»³.

Гегелевское различение предмета общей теории познания и логики как теории познания содержит в себе несомненный момент истины. Логика действительно отвлекается от познавательных отношений субъекта и объекта и исследует логический строй мышления, обеспечивающий процесс познания на основе уже добытых знаний. Этот логический строй не существует вне отношений между объективными результатами познавательной деятельности, т. е. вне отношений между знаниями (различными понятиями, суждениями

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 52—53.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 178.

³ Там же, с. 179.

и т. д.). Он исторически сложился в процессе познания человеком объективной действительности и *отложился в системе научного знания*. Каждое новое поколение усваивает этот логический строй вместе с усвоением системы знания, подобно тому, как оно усваивает грамматический строй речи вместе с усвоением языка. Поскольку логический строй мышления *объективизируется* в исторически сложившейся системе знания и *обнаруживается* в отношениях между различными понятиями, суждениями, умозаключениями и т. д., то логика как наука, исследующая этот логический строй, имеет дело с логическими формами уже *наличного знания*, причем истинного знания. Объектом ее изучения выступают *логические формы отношений между понятиями в наличной системе знания*.

Выдающимся достижением Гегеля в области исследования логического строя мышления является введение в науку логики принципа развития. Гегель первым пришел к идее, что логический строй мышления человека сложился исторически и что, следовательно, ключ к нему лежит в истории развития всей системы человеческого знания. Но история развития системы человеческого знания есть прежде всего история развития науки, именно она должна быть подвергнута логическому исследованию. Однако наука логики не может быть сведена к простой истории научного познания. Для того чтобы наука логики не превратилась в обычную историю науки, она должна вскрыть в системе научного знания собственный специфический предмет. Гегель осуществляет это путем обобщения всего содержания системы научного знания в понятие «истина», а логического строя, отложившегося в ней, — в понятие «мышление» и «определение мышления». В результате этого процесс развития системы научного знания принял логическую форму процесса определений истины, в котором определяющую роль (т. е. роль определений истины) стали играть логические категории. Эта «определятельная» функция категорий обнаружилась в связи с тем, что именно они характеризуют тот или иной этап в развитии логического строя и выступают как логические ступени познания объективной истины.

Однако мы совершили бы серьезную ошибку, если бы пришли к выводу, что под «истиной» в своей логике Гегель понимал лишь процесс развития объективного содержания системы научного знания. На всех понятиях философии Гегеля лежит глубокая тень идеализма. Исходя из идеалистического тождества мышления и бытия, он рассматривал логику как абсолютную, всеобъемлющую науку о сущем. Логика в его глазах была одновременно и логикой и онтологией. Но, отождествляя логику с онтологией, он не мог не прийти к идеалистической онтологизации категории истины, к истолкованию ее как сокровенной сущности мира. В системе абсолютного идеализма Гегеля категория «истина» приобрела значение *логической субстанции мира* — некоей в себе и для себя сущей «Абсолютной истины».

В целом гегелевское понимание предмета «Науки логики» в значительной мере обусловлено не столько природой самой логики, сколько общим замыслом его философской системы. Создавая свою философскую систему, Гегель поставил перед собой задачу объяснить сущность бога как творца природы и человека и исходя из этого объяснить саму природу и человеческий («конечный») дух. Связь своей философии с религией он предпочитал не скрывать, скорее наоборот, — подчеркивал ее. «Философия и религия, — писал он, — имеют своим предметом *истину* и именно истину в высшем смысле этого слова — в том смысле, что *бог*, и только он *один*, есть истина»¹. Таким образом, истина есть не что иное, как бог, но это уже, конечно, не простая истина, а истина *абсолютная*. Абсолютная истина с большой буквы и даже не просто Абсолютная истина, а *Абсолютная идея*, ибо бог не просто абсолютное знание, но *творящее, воплощающееся, реализующееся* абсолютное знание.

Здесь важно подчеркнуть, что гегелевская «Абсолютная идея» есть просто-напросто философски переосмысленное понятие бога. Ход этого переосмысления был, приблизительно, таков. Что есть бог до сотворения им природы? Он может быть только тем, что не есть природа, бытием нетелесным, нематериальным; подобного рода бытием есть мышление, движение понятий; как «чистое» мышление бог содержит в себе все возможные знания, он — система понятий, представляющая собой абсолютную истину; но, как творец мира, бог есть творящее знание, воплощающееся в действительность; таким воплощающимся в действительность знанием является идея (идея есть знание, должностующее быть воплощенным в действительность); следовательно, бог, как абсолютное знание, воплощающееся в действительность, есть абсолютная идея. Абсолютная идея, указывал В. И. Ленин, есть «теологическая выдумка идеалиста Гегеля»².

Ставя перед собой задачу раскрыть сущность бога и рассматривая эту сущность как соотносящееся с самим собою мышление, Гегель и приходил к выводу, что единственной наукой, способной проникнуть в божественную сущность, есть наука логики. Логика должна стать наукой не только о конечных формах человеческого мышления, но и о бесконечной сущности бога, наукой об абсолютной истине в ее определении как абсолютной идеи. «Логика, — писал он, — ...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 конечно-го духа*»³.

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 17.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 238.

³ Гегель. Сочинения, т. V, с. 28.

Однако, хотя Гегель и прокламировал, что в его «Науке логики» дано «изображение бога, каков он есть в своей вечной сущности», в действительности его «Наука логики» изображала нечто иное. При всем своем идеализме Гегель не мог уйти от реальных отношений. Он *хотел* создать логику «божественной» мысли, но иметь дело он мог только с мыслью человека. И поскольку *действительным* предметом его исследований была не «сущность бога» (нельзя исследовать сущность того, чего не существует), а реальная история человеческого познания, поскольку та логика, которую он здесь находил, была логикой *человеческого* мышления, то и его «Наука логики» создавалась, по существу, не как наука о божестве, а как наука о *человеческом мышлении*. Но, будучи *по предмету исследования* наукой о *человеческом мышлении*, она изображалась, интерпретировалась Гегелем как наука о божественной сущности. Этим сущность бога была сведена к сущности человеческого мышления, к системе его законов и категорий. Для Гегеля «божественная сущность», указывал Фейербах, есть «фактически не что иное, как сущность мышления, или мышление, *абстрагированное от Я, от мыслящего*»¹. И в другом месте: «Логика Гегеля — это теология, превращенная в логику, в приемлемом для ума и современности виде... Сущность теологии есть *трансцендентная* сущность человека, вынесенная за пределы человека; сущность гегелевской логики есть *трансцендентное* мышление, человеческое мышление, *вынесенное за пределы человека*»².

Что же в *человеческом мышлении* изображалось (и теологически мистифицировалось) Гегелем под категориями «абсолютная истина» и «абсолютная идея»? Логика, утверждал Гегель, имеет своим предметом истину. Однако истину можно понимать по-разному. «Обыкновенно мы называем истинной согласие предмета с нашим представлением. Мы имеем при этом, в качестве предпосылки, предмет, которому должно соответствовать наше представление о нем. В философском смысле, напротив, истина в своем абстрактном выражении вообще означает согласие некоторого содержания с самим собою. Это, следовательно, совершенно другое значение истины, чем вышеупомянутое. Впрочем более глубокое (философское) значение истины встречается отчасти также и в обычном словоупотреблении; мы говорим, например, об *истинном* друге и понимаем под этим такого друга, способ действия которого соответствует понятию дружбы; точно так же мы говорим об *истинном* произведении искусства»³. И дальше: «Рассмотрение истины в разъясненном здесь смысле, в смысле согласия с самой собою, составляет настоящую задачу логики»⁴.

Таким образом, истина, как предмет логики, есть знание, «согласное с самим собою». Для понимания этого гегелевского опреде-

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. 1. М., 1955, с. 167.

² Там же, с. 116—117.

³ Гегель. Сочинения, т. I, с. 57.

⁴ Там же, с. 58.

ления истины важно вспомнить, что с его точки зрения истиной обладает не всякая мысль и не всякое знание вообще, а *система определений мысли — истина действительна только как система*. Система же в той мере является системой, в какой она развита из единого принципа, объединяющего различные определения мысли в единое целое, в *конкретное знание*. Истина и есть согласие (соответствие) отдельных определений мысли с *понятием целого* или с *идеей*. Поскольку сама истина действительна только как система определений, то согласие каждого из определений с понятием целого есть согласие истины с самой собой.

На первый взгляд может показаться, что здесь у Гегеля идет речь о «согласии» как о логической непротиворечивости системы знания. Однако это не так. Гегель понимал, что логическая непротиворечивость сама по себе не является фактором, обеспечивающим истинность системы. Таким фактором он считал необходимое развертывание определений мысли соответственно их внутренней логической связи, которая представлялась ему тождественной объективной закономерной связи между предметами знания. Истина «складывается», становится действительной в процессе логически закономерного движения определений мысли, каждое из которых содержит в себе лишь «момент» истины.

С точки зрения материализма та или иная система знания является истинной лишь постольку, поскольку она адекватно, «истинным образом» *отображает* соответствующую систему связей и отношений в самой объективной действительности. С точки же зрения Гегеля, сама объективная система связей и отношений, постигаемая человеческим мышлением, есть не что иное, как система связей и отношений объективно сущих мыслей. Поэтому для Гегеля вопрос об истине является вопросом не только об истинности человеческого мышления, но и об истинности объективно сущего мышления. Объективное мышление, по Гегелю, не имеет никакого предмета вне себя (вне его нет никакой субстанции); его предметом является оно само. Отсюда неизбежный вывод: вопрос об истинности объективного мышления — это вопрос о «согласии» его содержания с самим собой. Такая постановка вопроса приводила Гегеля к *подмене* процесса складывания объективной системы связей и отношений между вещами (процесса развития объективной действительности) процессом складывания системы знания (т. е. процессом мышления). Логические принципы *познания истины* истолковывались как принципы развития самой объективной действительности. Объективное содержание системы знания (объективная истина) полностью отождествлялось с тем, что оно (это содержание) *отображает*, т. е. с предметной сущностью отображаемого мышлением бытия.

Поскольку для Гегеля объективное содержание знания (истина) означало саму предметную сущность отображаемого этим знанием бытия, то определения предметной сущности в мышлении (определения мысли) были для него равнозначными определениям исти-

ны. Предметная сущность объективной действительности — это и есть, с точки зрения Гегеля, истина, поэтому определения предметной сущности (постижение ее в мысли) есть не что иное, как определения истины.

Полная онтологизация Гегелем категории «истина» (отождествление ее с предметной сущностью постигаемой мышлением объективной действительности) послужила исходным пунктом отождествления им предмета диалектической логики как науки об истине с предметом диалектики как теории развития. Диалектическая логика и диалектика как теория развития у Гегеля не просто совпадают (подчинение мышления и бытия одним и тем же всеобщим законам), но и *смешиваются* друг с другом. Специфические закономерности развития системы научного знания по пути постижения истины, в частности принципы синтеза научного знания, истолковываются как закономерности и принципы мирового, «космического» процесса. В объективной действительности законы диалектики действуют как законы *развития* (законы перехода от низшего к высшему) в рамках развития отдельных систем (понятие «развитие» к миру в целом, ко всей бесконечной вселенной неприменимо). Гегель же, отождествляя абсолют с системой понятий (т. е. с системой онтологизированного человеческого знания), рассматривал диалектические закономерности образования и развития этой системы как законы мирового процесса вообще. И поскольку всякая система имеет свое *начало*, а следовательно, и *конец*, то мировой процесс оказался *завершенным*. Гегель здесь совершил по меньшей мере две ошибки: во-первых, он ошибочно отождествил *систему* знания (понятий) с абсолютом, т. е. с бесконечным сущим, которое не может быть внутренне связанной системой, а представляет собой мир бесконечного множества движущихся систем разного порядка, и, во-вторых, он идеалистически отождествил закономерности образования и развития системы связей и отношений в самой объективной действительности с закономерностями образования и развития системы знания. Конечно, система человеческого знания в своем образовании и развитии подчинена общим закономерностям образования и развития всех систем. Поскольку этими всеобщими закономерностями являются именно законы диалектики как теории развития, *поскольку* Гегель и мог на почве идеалистического тождества вскрыть эти законы. Но, кроме всеобщих закономерностей, процесс образования и развития системы знания подчинен особым закономерностям, закономерностям, выражающим *специфику движения понятий* как *идеальных* образов объективного мира. Онтологизация этих закономерностей неизбежно приводит к извращению действительности, к навязыванию ей в качестве всеобщего особенного.

Одной из важнейших особенностей образования систем человеческого знания (различных концепций, теорий) является то, что они образуются на основе определенных *идей*. Методологическую функцию идей как высших (присущих разуму, т. е. теоретическому

мышлению) форм синтеза знания подметил и сделал предметом рассмотрения уже Кант. Однако самому Канту идеи представлялись лишь «чистыми» понятиями разума, обеспечивающими не постижение объективной действительности, а лишь систематизацию рассудочного знания, подведение этого знания под высшее, «разумное» единство. Гегель, решительно отвергнувший агностицизм Канта, придал понятию идеи новое значение. Для него было ясно, что идеи отнюдь не являются «чистыми» понятиями разума, не имеющими никакого отношения к действительности. Общественная практика, в особенности практика французской буржуазной революции, под влиянием которой происходило формирование мировоззрения Гегеля, показывала, что идеи активно вторгаются в жизнь, переделывают мир. На этой основе у него и сложилось представление об идеях как о понятиях (знаниях), воплощающихся в действительность. Идея — это не какой-то недостижимый, противостоящий действительности идеал, идея лишь постольку идея, поскольку она воплощается в действительность. И действительность постольку разумна, поскольку она соответствует своей идее, своему понятию. Идеалистически абсолютизируя роль идей в общественной жизни, Гегель переносил эту абсолютизацию и на процесс познания. Процесс логического познания приобрел для него значение процесса *самоопределения* истины как *идеи*.

Выдвижение Гегелем на передний план логического исследования категории «идея» было связано с рассмотрением им истины как процесса логического движения определенных мысли, складывающихся в *систему знания* (истина действительна лишь как система). Такое понимание истины (несомненно, содержащее в себе рациональный момент) ставило в качестве предмета логики прежде всего формы и принципы *теоретического мышления*, среди которых первостепенную методологическую роль играет именно идея, как высшая форма теоретического синтеза знаний. В теоретическом познании идея всегда выступает как «фундаментальное понятие», содержание которого раскрывается всей системой строящегося на нем знания. Идея — понятие целенаправляющее, «организующее» процесс теоретического познания и вместе с тем раскрывающееся в нем, получающее форму *конкретного* (внутренне расчлененного) знания. Поскольку содержание системы знания представлялось Гегелю как объективно сущая, самопостигающая истина, то он легко отождествил это содержание с идеей. Логическая деятельность мышления есть деятельность, направляемая и осуществляемая идеей; содержание мышления определено идеей. Отсюда, как вывод: наука логики как наука о «чистом» мышлении есть наука об идее. «Логика,— пишет Гегель,— есть наука о *чистой идее*, т. е. об идее в абстрактной стихии *мышления*»¹.

Используя то, что идея целенаправляет процесс теоретического мышления, Гегель превращает ее в самостоятельный субъект мыш-

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 39.

ления, определяющий не только содержание мышления, но и формы (законы) его логического движения. «Идея, — утверждал он, — есть мышление — не как формальное мышление, а как развивающаяся целостность своих собственных определений и законов, которые она сама себе дает, а не *имеет* или находит в себе заранее»¹. Онтологизация истины (объективного содержания системы знания), а вместе с ней и идеи как целенаправляющего момента процесса познания приводила Гегеля к мистификации действительности, к изображению объективного процесса развития как *целенаправленного, телеологического* процесса. Несомненно, что наряду с истиной, идея является важнейшей категорией диалектической логики, но именно диалектической *логики*, а не диалектики как теории развития. Диалектика как теория развития изучает общие закономерности образования и развития всех систем, идея же характеризует процесс возникновения и развития *целесообразно организуемых систем*. Поскольку же Гегелю диалектическая логика представлялась как единственно возможная теория развития, то возникновение любой системы рассматривалось им как возникновение на основе какой-то идеи.

Как уже отмечалось, предметом своей «Науки логики» Гегель считал не просто истину, а абсолютную истину. В этом понятии он пытался обобщить объективное содержание всей системы человеческого знания, взятой в ее историческом развитии. В эпоху Гегеля система человеческого знания еще не получила той дифференциации, которую она имеет сейчас. Теоретическое естествознание тогда еще сливалось с натурфилософией, и собственно наука как отдифференцированная от философии область знания противостояла философии в основном как складывающаяся система эмпирических наук. Особое место занимала лишь математика, на которую как на образец научно обоснованного знания взирали и философы и естествоиспытатели. Философия считалась, пожалуй, самой сомнительной областью знания. И тем не менее, именно она была в то время единственной областью человеческого знания, которая имела свою историю теоретического познания и могла рассматриваться как *исторически развивающаяся система знания*. Поэтому, исследуя исторический процесс развития системы человеческого знания как процесс постижения абсолютной истины, Гегель и обращается прежде всего к философии. В исторической смене различных философских систем он подметил единую диалектическую нить развития, «прогрессирующее развитие истины», которое и представилось ему как процесс постижения абсолютной истины. «*История философии*, — писал он, — показывает, что кажущиеся различными философские учения представляют собой отчасти лишь одну философию на различных ступенях развития, отчасти же особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же це-

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 39.

лого. Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому, если только оно представляет собою философское учение, оно есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное»¹. И дальше: «История философии, по своему существенному содержанию, имеет дело не с прошлым, а с вечным и вполне наличным, и должна быть сравниваема в своем результате не с галлереей заблуждений человеческого духа, а скорее с пантеоном божественных образов. Но эти божественные образы суть различные ступени идеи, как они выступают друг за другом в диалектическом развитии»².

Каждая исторически возникавшая философская система, по мнению Гегеля, содержала в себе момент абсолютного знания. Но этот момент она превращала в принцип и потому развивала его односторонне. В дальнейшем эта односторонность преодолевалась, но на базе развития других принципов, которые так же были частными, а потому и односторонними. Односторонность последних снималась принципами новых философских учений, выдвигавших какой-то новый момент истины и т. д. В результате сама история философии превращалась в систему философских идей, каждая из которых выражает закономерный момент абсолютной истины или абсолютной идеи. Если целенаправляющим началом каждого отдельного философского учения была какая-то частная идея, идея, выражающая лишь отдельный момент абсолютной истины, то целенаправляющим началом развития всей философии (тем, что направляло мышление по путям постижения абсолютной истины вообще) была абсолютная идея, содержание которой раскрывается как абсолютная истина.

Представление Гегеля об изначальной целесообразной направленности историко-философского процесса, об «управлении» этим процессом какой-то одной, «абсолютной» идеей является, несомненно, ошибочным. Историко-философский процесс — процесс философской деятельности разных людей разных исторических эпох, людей, которые в своем философском творчестве руководствовались разными мировоззренческими идеями. Каждый из них по необходимости считал свое философское учение истинным и, конечно, не сознавал, что его идея есть лишь только момент в постижении абсолютной истины. Общие закономерности развития философской мысли прокладывали себе дорогу стихийно, помимо сознания отдельных философов. В конечном итоге развитие философской мысли определялось развитием общественной практики и научного познания вообще. С точки же зрения Гегеля, творческой деятельностью философов в историко-философском процессе руководила неосознаваемая ими абсолютная идея. Каждый из них якобы был лишь орудием ее деятельности, которое она использовала, чтобы

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 31.

² Там же, с. 147.

реализовать свою сущность, дать своим моментам наличное бытие. Здесь идеалистическое истолкование историко-философского процесса непосредственно смыкалось у Гегеля с теологическим истолкованием им абсолютной идеи как бога.

И тем не менее в гегелевском понятии абсолютной идеи содержится также и рациональное зерно: посредством этого понятия Гегель пытался выразить объективную закономерность развития философской мысли. По своему рациональному содержанию абсолютная идея — это исторически складывающаяся система закономерностей человеческого мышления, действующих в теоретическом познании и направляющих мышление по пути постижения абсолютной истины. Логическое познание этих закономерностей превращает их в единственно возможный всеобщий научный метод познания. Постигнутая абсолютная идея — это постигнутые всеобщие закономерности, управляющие человеческим мышлением, и как такая она представляет собой метод. Наукой об абсолютной идее в этом ее значении (т. е. в значении всеобщего метода) и является «Наука логики». Гегель постольку мог дать в своей логике нечто большее, чем просто мистическое изображение мистической абсолютной идеи (=сущность бога), поскольку он взял эту идею именно как систему исторически складывающихся закономерностей человеческого мышления. Примечательно, что лучшая из глав его «Науки логики» — это глава об «абсолютной идее», где «достигнутое» понятие абсолютной идеи раскрывается как диалектический метод познания. Указывая на эту особенность главы об «абсолютной идее», В. И. Ленин писал: «Замечательно, что вся глава об «абсолютной идее» почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло «божеское» «понятие»), а кроме того — *это NB* — почти не содержит специфически *и д е а л и з м а*, а главным своим предметом имеет *д и а л е к т и ч е с к и й метод*. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно»¹.

Формой, в которой абсолютная идея постигается как абсолютная истина, Гегель считал понятие, причем понятие, выражающее знание «абсолютного» (абсолютно всеобщего). Обычные понятия, например «стол», «дерево» и т. д., являются понятиями конечного, они не выражают абсолютно всеобщего и потому не могут быть определениями «абсолюта». Единственными понятиями, адекватными содержанию «абсолюта», являются философские понятия, имеющие значение логических категорий. «Нужно, — писал Гегель, — различать между *понятием* в спекулятивном смысле и тем, что обычно называют понятием. Тысячи и тысячи раз повторявшиеся и превратившиеся в предрассудок утверждения, что бесконечное не может быть постигнуто посредством понятия, имеет в виду понятие в последнем, одностороннем смысле»². Гегель прав

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 215.

² Гегель. Сочинения, т. I, с. 27.

здесь в том отношении, что определениями универсально всеобщего являются понятия теоретического (по Гегелю, философского или «спекулятивного») мышления. Но он глубоко ошибался, когда полагал, что эти понятия являются определениями духовного демиурга действительности — абсолютной идеи. Философские понятия лишь постольку могут служить инструментами теоретического познания и тем самым постижения абсолютной истины, поскольку они *отображают*, дают знания всеобщих связей и отношений, присущих предметам материального мира.

Хотя в соответствии со своей общей мировоззренческой концепцией (логическая идея — природа — дух), Гегель и считал логические категории изначально присущими абсолютному духу и наличными в нем еще в его «домировом бытии», тем не менее при рассмотрении реального исторического процесса развития философской мысли (из которого он, собственно, и выводил свою логику) эти категории брались им в связи с развитием всего научного знания. При всем своем идеализме Гегель понимал, что необходимой предпосылкой философско-теоретического познания является познание эмпирическое. Характеризуя взаимосвязь между этими двумя родами познания, он писал: «Эмпирические науки, с одной стороны, не останавливаются на восприятии *единичных* явлений, а, идя навстречу философии, при помощи мысли обрабатывают материал; отыскивая всеобщие определения, роды и законы, они подготавливают, таким образом, содержание особенного к возможности включения его в философию. С другой стороны, они понуждают само мышление перейти к этим конкретным определениям. ...Будучи, таким образом, обязанной своим развитием эмпирическим наукам, философия сообщает их содержанию *существеннейшую форму свободы мышления (априорную форму) и достоверности, основанной на знании необходимости*, которую она ставит на место убедительности преднаходимого и опытных фактов, дабы факт превратился в иллюстрацию и отображение первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления»¹. Если отбросить конец приведенного рассуждения «...отображение первоначальной и совершенно самостоятельной деятельности мышления», который выражает точку зрения абсолютного идеализма Гегеля, то со всем остальным можно согласиться вполне. Теоретическое мышление, действительно, обязано своим развитием эмпирическому познанию, и вместе с тем, оно не просто воспринимает эмпирические знания, а *перерабатывает* их, придает им форму «достоверности, основанной на знании необходимости», т. е. на знании внутренне закономерных связей и отношений. Эта теоретическая форма достоверности (знание внутренне необходимых связей) достигается посредством применения логических закономерностей постижения объекта, которое предполагает оперирование логическими категориями как *знаниями* всеобщего и необходимого. Но

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 31.

само применение логических категорий, как правильно подчеркивал Гегель, предполагает «удержание» в них содержания категорий «эмпирических наук».

Исходя из такого понимания связи логических категорий с понятиями отдельных наук, Гегель делал вывод, что «спекулятивная наука» не может отбрасывать «эмпирического содержания» других наук; она «признает его, пользуется им и делает его своим содержанием: она также признает всеобщее в этих науках, законы, роды и т. д., но она вводит в эти категории другие категории и удерживает их. Различие, таким образом, состоит лишь в этом изменении категорий»¹.

Итак, понятиями, в которых постигается «абсолютная истина» и которые выступают как определения ее содержания, являются, по мнению Гегеля, логические категории («спекулятивные понятия»). И поскольку, с его точки зрения, «абсолютная истина» получает действительность только как *система* своих определений, поскольку реальным бытием этой системы он считал исторически складывающуюся *систему философского знания*, взятую в связи с развитием всей совокупности научного знания, то логические категории, как разворачивающиеся в систему определения «абсолютной истины», приобрели для него значение исторических и логических ступеней познания этой истины. Роль логических категорий как ступеней познания обнаружилась уже при феноменологическом рассмотрении процесса познания. Но там они выступали как общие определения *противостоящего* сознанию предмета (объекта). Здесь же, в логике, они берутся в новом аспекте — в аспекте определений истины (определений объективного содержания исторически развивающейся системы знания). Причем, берутся не просто как определения объективно истинного (т. е. известного истинным образом предмета), а как определения объективно сущей истины — бытия, тождественного мышлению. Как сама «абсолютная истина» была для Гегеля объективно существующим мышлением, так и ее логические определения — категории — означали для него определения объективно сущего мышления, объективно сущие мысли, «духи» в «царстве духов». «Определения мысли в логике», — утверждал он, — есть «чистые духи»².

Всякая система, по своему понятию, это система *связей и отношений* между какими-то предметами. Поэтому, рассматривая «абсолютную истину» как *систему* (система определений «чистой» мысли) и считая, что тем, из чего складывается эта система, являются определения мысли в виде логических категорий, Гегель превращал в предмет своей логики *изучение закономерных логических связей между категориями, выявление внутренне необходимых отношений между ними, складывающихся в процессе познания*.

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 26.

² Там же, с. 56.

В закономерных связях и отношениях между понятиями, выполняющими функцию логических категорий, выражается *логический строй мышления* — присущие мышлению логические закономерности постижения действительности. Но это только одна сторона. С другой стороны, в закономерных связях и отношениях между категориями, как мысленными *образами всеобщих форм бытия*, отображаются всеобщие закономерные связи и отношения, *присущие предметам объективного мира*. Между этими двумя сторонами категориального состава человеческого мышления существует отношение тождества: постигаемые посредством категорий всеобщие законы бытия являются, вместе с тем, и законами мышления; *логический строй мышления складывается в своих существенных моментах как отображение внутренне необходимых связей и отношений между предметами материального мира*.

По своему содержанию всеобщие законы бытия, отображаемые логическими категориями и выступающие в мышлении как законы познания истины, есть не что иное, как законы диалектики, или, точнее, то, что получило название законов диалектики.

Ставя перед собой задачу раскрыть внутренне необходимые связи и отношения между категориями в системе «абсолютной истины», Гегель брал эти связи и отношения не только как формы (законы) постигающего мышления, но и как формы (законы) самого бытия, которое, однако, истолковывалось им как бытие, тождественное мышлению. Это и позволило ему в обнаруживаемых диалектических связях между понятиями (категориями) «гениально угадать» диалектические связи между вещами. Но именно, как отмечал В. И. Ленин, угадать, не больше, ибо открывавшиеся им диалектические закономерности сразу же мистифицировались, изображались как закономерности движения мистической «Абсолютной идеи».

Таким образом, обобщив процесс развития объективного содержания системы научного знания в понятии *истины*, а логический строй мышления, обеспечивающий познание истины, — в понятии мышления и его определений (логические категории и отношения между ними), Гегель мистифицировал и то и другое. Развитие объективной истины в системе научного знания приняло у него вид *самодвижения* олицетворенного, персонафицированного понятия — «чистой мысли», «Абсолютной идеи», а логический строй мышления, характеризующий ту или иную ступень познания, приобрел видимость *самоопределений* этой мистической «чистой мысли», «Абсолютной идеи».

Если же отбросить эту мистическую оболочку, покрывающую гегелевские определения предмета «Науки логики», то эти определения в основном сведутся к следующему: предметом «Науки логики» являются формы и законы мышления, обеспечивающие процесс постижения истины в исторически развивающейся *системе знания*; эти формы и законы «Наука логики» берет как всеобщие формы и законы самого бытия и, вместе с тем, как ступени «опре-

деления» истины, т. е. как ступени исторического и логического познания истины. Поскольку законы мышления, составляющие предмет изучения «Науки логики», представлялись Гегелю законами развития всех «природных и духовных вещей», то наука логики приобрела для него значение науки о всеобщих законах развития мира и его познания. Вскрывая рациональное содержание такого понимания предмета логики, В. И. Ленин писал: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира»¹.

Выше уже указывалось, что создавая свою диалектическую логику, Гегель полностью отождествлял логические принципы познания с объективными законами самого бытия. При формулировке законов этой логики он шел *не от бытия к мышлению* как отображению бытия, а *от мышления к бытию* — *законы мышления формулировались как законы бытия*; и они рассматривались как законы бытия лишь постольку, поскольку последнее рассматривалось как бытие, тождественное мышлению.

§ 2. ЛОГИКА СПЕКУЛЯТИВНОГО МЫШЛЕНИЯ И РАССУДОЧНАЯ ЛОГИКА

При рассмотрении предмета гегелевской «Науки логики» закономерно встает вопрос об отношении этой логики к традиционной логике, основы которой были заложены еще Аристотелем. Он является одним из важнейших вопросов самой «Науки логики» Гегеля, и гегелевское решение его оказало значительное влияние на последующее развитие диалектики и логики.

Проблема отношения гегелевской логики к традиционной формальной логике исторически является составной частью общей проблемы отношения диалектической логики к формальной логике. Поскольку эта проблема имеет множество аспектов и поскольку в решении ее существует еще больше самих различных точек зрения, то необходимо уточнить некоторые понятия.

1. Общеизвестным является мнение, что если есть наука, то есть предмет который она изучает, и, если в этом предмете вскрыты некоторые фундаментальные закономерности, подтвержденные практическим использованием их, то можно сказать, что наука об этом предмете вошла в общую систему научного знания человечества, т. е. заняла свое место в системе других наук.

2. Наука — не агрегат эмпирических сведений, даже если эти сведения содержат в себе суждения, имеющие значимость законов;

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 84.

наука — система знания, ядром которой является система определенных принципов и законов.

3. Наука существует в форме научных теорий и развитие науки есть процесс смены теорий, где каждая из последующих не просто отбрасывает старую, а указывает *истинное* в ней и место этого истинного в общей системе знания данной науки. В результате сама данная наука складывается в систему «сосуществующих» теорий, т. е. дифференцируется. На определенном этапе могут возникать теории, интегрирующие в определенном аспекте все теории или часть из них.

4. Необходимо различать объективное содержание науки на том или ином этапе ее исторического развития от исторически меняющихся взглядов на нее, действительный ее предмет — от представлявшегося предмета, истинную сферу действия ее законов — от той, которая считалась этой сферой. Иначе говоря, нужно различать то, чем была наука в действительности, от того, чем она представлялась создававшим и развивавшим ее.

После этих предварительных общих замечаний возвратимся к гегелевской «Науке логики» и ее отношению к классической формальной логике.

В литературе по истории логики существует взгляд, согласно которому классическая логика не была еще формальной логикой, что свое развитие как *формальная* логика она получила лишь после Канта. Этот взгляд явно не учитывает различия между тем, чем была эта логика по своему объективному содержанию (по своим принципам и законам), и тем, чем она претендовала быть согласно исторической интерпретации ее принципов и законов. С самого начала своего возникновения аристотелевская логика с ее известными тремя законами и дополнениями к ним, сделанными в новое время, была и остается формальной логикой, но до Канта и Гегеля представители этой логики пытались рассматривать и развивать ее принципы как методологическую основу познания истины, т. е. как принципы всеобщего логического метода познания. Отсюда соответствующее теоретико-познавательное обоснование ее принципов, а также онтологизация ее законов, распространение их на отношения между вещами (формулирование ее законов как законов отношений между вещами). Такая интерпретация соответствовала уровню развития научного познания того времени (господство эмпирического познания) и на определенном этапе имела прогрессивное значение. Что касается Канта, то он ничего нового (никаких новых законов и принципов) не внес в эту логику. Он лишь дал новую, формалистическую интерпретацию законам и принципам, сформулированным еще Аристотелем. И эта интерпретация, при всей ее метафизической односторонности, имела важное значение, поскольку она способствовала осознанию действительного предмета и действительного назначения аристотелевской логики.

Гегель не был сторонником кантовской интерпретации классической логики, более того, он подверг эту интерпретацию довольно

основательной, а в некоторых пунктах и не вполне справедливой критике. Тем не менее, определение этой логики как формальной (понимая под ней аристотелевскую логику) он сохранил.

Наиболее распространенным мнением относительно взглядов Гегеля на формальную логику является утверждение, что немецкий диалектик начисто отрицал за этой логикой какую бы то ни было научную ценность, кроме исторической, и единственной наукой логики считал созданную им новую, диалектическую логику. Такая точка зрения основывается как на прямых оценках Гегелем формальной логики, так и на самих принципах его «Науки логики». Критикуя, например, представление Канта о завершенности системы логического знания («общей логики»), он пишет: «Кант... считает логику, а именно тот агрегат определений и положений, который в обычном смысле носит название логики, счастливой тем, что она сравнительно с другими науками достигла такого раннего завершения; со времени *Аристотеля* она, по его словам, не сделала ни одного шага назад, но также ни одного шага вперед; последнего она не сделала потому, что она по всем признакам, по-видимому, закончена и завершена. Но если со времени *Аристотеля* логика не подверглась никаким изменениям, — и в самом деле при рассмотрении новых учебников логики мы убеждаемся, что изменения сводятся часто больше всего к сокращениям, — то мы отсюда должны сделать скорее тот вывод, что она тем больше нуждается в полной переработке; ибо двухтысячелетняя непрерывная работа духа должна была ему доставить более высокое сознание о своем мышлении и о своей чистой сущности в самой себе»¹. Таким образом, аристотелевская логика перестала соответствовать уровню развития духа, давно устарела и нуждается в полной переработке. Из этого, а также из многих других высказываний Гегеля можно сделать вывод, что классическую логику он рассматривал как «агрегат определений и положений», нуждающийся в коренной переработке и в замене действительной наукой. Логика как наука еще нет, она должна быть создана.

Такой же вывод напрашивается и из гегелевской критики самих законов формальной логики. Еще в «Феноменологии духа» он выдвинул положение, что эти законы истинны лишь как «исчезающие моменты» процесса мышления. Они есть, наличны в мышлении, но они не более чем абстрактно фиксируемые моменты познавательного движения мышления². В более развернутой форме этот взгляд развивается и в «Науке логики». Следует, однако, иметь в виду, что в системе «Науки логики» формальнологические законы рассматриваются в аспекте предмета «Науки логики», т. е. в том плане, в котором они, действительно, не являются законами. (Если бы Гегель взял эти законы как законы создававшейся им новой логики, то его логика не была бы чем-то принципиально отличным по

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 30.

² См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 161.

своему предмету от традиционной классической логики). Поскольку свою логику Гегель рассматривал как *логическую теорию познания истины*, то законы формальной логики брались им в плане *всеобщих логических принципов познания* и соотносились с *определенными логическими категориями как ступенями познания истины*. И когда эти законы были взяты таким образом, оказалось, что они не абсолютные законы мышления, а лишь моменты более широких логических принципов познания. Например, соотнося закон тождества («А есть А») с объективным содержанием категории тождества как определенной ступени познания сущности, Гегель, естественно, приходил к выводу, что этот закон фиксирует лишь абстрактное тождество и не в состоянии выразить диалектического содержания категории тождества как тождества различного. Абстрактное тождество (фиксирование тождества «А есть А») является лишь моментом в познавательном движении мышления, его «истина» состоит в переходе от абстрактного тождества «А есть А» к конкретному тождеству «А есть Б». Отсюда: «...начало тождества или противоречия, взятое в том смысле, что оно должно выражать как истину лишь абстрактное тождество в противоположность различию, не есть закон мышления, а есть, наоборот, противоположность такого закона...»¹

Примечательно, что под категорией тождества Гегель рассматривал и закон противоречия, придавая ему тем самым его истинный смысл — смысл *закона исключения противоречия* («А не может быть одновременно А и не-А»). Принципом формальной логики, по существу, является принцип тождества. Принцип противоречия в ней — это лишь отрицательная форма принципа тождества. Такая постановка вопроса была вполне правомерной, ибо логический аппарат формальной логики, действительно, не содержит в себе логических средств выражения противоречий сущности вещей. Этот аппарат имеет другое назначение. Создававшаяся же Гегелем логика, как логика *диалектическая*, ставила в центре своего внимания отыскание *именно этих* средств, средств постижения и логического выражения объективно сущих *противоречий*.

Рассматривая содержание категории «противоречие» как ступени логического процесса постижения сущности, Гегель соотносил ее не с категорией логического противоречия, а с принципом тождества. Логическое противоречие есть *нарушение* принципа тождества, и оно *недопустимо* в той мере, в какой этот принцип является необходимым *моментом* познавательного движения мышления. Но кроме тождества в вещах содержится противоречие («вещи противоречивы в самих себе»), и постижение его требует иного логического принципа, чем принцип тождества. В связи с этим огонь своей критики Гегель направляет не на принцип недопустимости логического противоречия, а на метафизические представления об отсутствии противоречий в самих предметах и *невозможности*

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 489.

мыслить эти противоречия. «Противоречие,— пишет он,— обычно, во-первых, устраняют из вещей, из сущего и истинного вообще, утверждая, что *нет ничего противоречивого*. Во-вторых, противоречие, напротив того, выталкивается в субъективную рефлексию, которая своим соотнесением и сравнением его якобы впервые создает. Но и в этой рефлексии его тоже нет по-настоящему; ибо *противоречивого*, как уверяют, нельзя ни *представить себе*, ни *помыслить*». Однако, на самом деле, противоречие есть «...отрицательное в его существенном определении, принцип всякого самодвижения, состоящего не в чем ином, как в некотором изображении противоречия. Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное наличное бытие. Нечто движется не поскольку оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а лишь поскольку оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, поскольку оно в этом «здесь» одновременно и находится и не находится. Надлежит согласиться с древними диалектиками, что противоречия, которые они нашли в движении, действительно существуют; но из этого не следует, что движения нет, а, наоборот, что движение есть само *существующее* противоречие»¹.

В качестве логического принципа постижения противоречивой сущности предметов и выражения ее в понятии Гегель, как известно, выдвинул принцип тождества противоположностей, основное требование которого сводится к следующему: истинное знание сущности предмета достигается путем синтеза его противоположных определений. При этом предполагается, что каждое из противоположных определений является суждением истинным, но истинным односторонне. Истинно, например, то, что движущееся тело в данный момент времени находится в каком-то «здесь», но истинным является также и то, что оно не может быть только в этом «здесь», ибо в противном случае оно бы не двигалось, а покоилось. Истина состоит в том, что это движущееся тело в данном «теперь» *и* здесь *и* не здесь — оно *движется*. И суть дела не в том, что движущее тело «и—и» (и здесь и не здесь раздельно), а в том, что это «и—и» исчезает в тождестве — в непрерывно-прерывном движении. Указывая на эту сторону логического выражения противоречия, В. И. Ленин писал: «Мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упрости, углубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление,— и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и *всякого* понятия».

И в этом *суть* диалектики. *Эту-то суть* и выражает формула: единство, тождество противоположностей»².

О конкретном содержании принципа тождества противоположностей и его отношении к закону исключения противоречия фор-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 521.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 233.

мальной логики речь будет идти более подробно в другом месте. Здесь же важно было выяснить, что принципы, развитые Гегелем в «Науке логики», основываются на отрицании законов формальной логики именно как *законов*, на выдвигании в *противоположность* им совершенно иных законов. В системе «Науки логики» законы формальной логики — это абстрактно фиксируемые исчезающие моменты познавательного движения мышления.

Следует признать, что гегелевское отрицание законов формальной логики *постольку* является правильным и вполне правоммерным, поскольку эти законы *в системе диалектической логики не являются законами*. В системе своей «Науки логики» Гегель мог относиться к законам формальной логики лишь как к «исчезающим моментам»; признание их законами в этой системе выражало бы его непоследовательность, ущербность самой системы. Чтобы выяснить действительное отношение Гегеля к законам формальной логики, следует решить вопрос: признавал ли он свою логику единственно возможной системой логики или же отводил определенное место в познании логического процесса и формальной логике?

Выше уже приводились высказывания Гегеля, дающие основания делать вывод, что в создававшейся им системе логики он усматривал не особую логику, а научную логику вообще, логику как науку. Существующая традиционная логика есть лишь «агрегат определений и положений»; созданная две тысячи лет назад, она совершенно устарела и, чтобы превратить ее в науку логики, ее нужно коренным образом переработать. В плане такого отношения Гегеля к формальной логике отрицание им законов этой логики в системе его «Науки логики» означало отрицание им значимости законов *во всяком* логическом процессе, отрицание их как таковых. В мышлении наличны лишь те законы, которые изучает «спекулятивная» логика, и эта логика есть единственно возможная *наука* логики.

Однако вывод о полном отрицании Гегелем формальной логики и ее законов нам представляется односторонним. Он отражает лишь одну сторону логических взглядов Гегеля — рассмотрение им логики как науки об абсолютном — и не учитывает другой: рассмотрения логики как науки о *человеческом мышлении*. Как наука об абсолютном (= «абсолютной идее», боге), наука логики, с точки зрения Гегеля, является логическим изображением процесса самопознания абсолютным духом своей собственной сущности как *системы абсолютного знания* (т. е. абсолютной истиной). В этом процессе аристотелевская логика могла быть лишь *исторической* ступенью самопознания сущности духа и, следовательно, лишь *моментом* абсолютной науки (науки логики). Отсюда взгляд Гегеля на формальную логику как на исторически пройденный этап в познании природы мышления и рассмотрение им ее законов только как «исчезающих моментов» в системе познавательного движения мышления. Но, с другой стороны, Гегель считал свою логику также наукой о человеческом мышлении, в сфере которого она, по его

мнению, изучает формы и законы «бесконечного», «абсолютного». В этом плане, *в плане изучения мышления, каким оно выступает не в «чистой стихии», а в реальном процессе познавательной деятельности людей, Гегель соотносил свою логику с формальной логикой уже как науку с наукой, а именно: как науку о формах «бесконечного» («разумного») мышления с наукой о формах «конечного» («рассудочного») мышления.*

Мышление, указывал Гегель, можно рассматривать как присущий человеку *вид субъективной деятельности*, как некоторую *человеческую способность*, наряду со способностями представления, памяти, воли и т. п. Такой подход к мышлению вполне правомерен. «Изучать мышление даже просто, как субъективную деятельность, тоже не лишено интереса. Его характерными чертами были бы тогда правила и законы, познание которых приобретает посредством опыта. Мышление, рассматриваемое с этой стороны в его законах, есть то, что обычно составляет содержание логики. Аристотель является основателем этой науки. Он обладал такой силой ума, которая сделала его способным дать в удел мышлению то, что ему принадлежит как таковому. Наше мышление очень конкретно, но в его многообразном содержании мы должны выделить то, что принадлежит мышлению, или абстрактной форме деятельности. Незаметная духовная связь, деятельность мышления, объединяет все это содержание, и эту связь, эту форму как таковую выдвинул и определил Аристотель. *Логика Аристотеля остается до нашего времени основой логики и после него она получила лишь дальнейшую разработку*, преимущественно у средневековых схоластиков; последние ничего не прибавили к ее содержанию, а лишь развили ее в частности. Главный вклад нового времени в логику ограничивается преимущественно, с одной стороны, опусканием многих, созданных Аристотелем и схоластами логических определений, и прибавлением значительного количества постороннего психологического материала, — с другой. *Интересна эта наука тем, что в ней мы знакомимся с приемами конечного мышления, и эта наука правильна, если она соответствует своему предполагаемому предмету.* Изучение этой *формальной логики*, без сомнения, приносит известную пользу; это изучение, как принято говорить, *изоцирует ум*. ...*Знакомство с формами конечного мышления может служить средством для подготовки к эмпирическим наукам, которые руководствуются этими формами, и в этом смысле логику называют инструментальной*»¹.

Мы привели эту выдержку из гегелевской «Энциклопедии», поскольку в ней рельефно выражен взгляд на формальную логику, противоположный тому, который рассматривался выше. *В плане изучения мышления человека* (вид субъективной деятельности) Гегель признает за формальной логикой не только историческую ценность, но и значение самостоятельной науки — науки о формах

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 46—47. (Курсив наш.— В. Ш.).

«конечного» мышления. Эта логика, по его мнению, является вполне «правильной», научной логикой, если она «соответствует» своему предмету, т. е. если ее законы и принципы берутся как законы и принципы именно «конечного» мышления. В рамках науки о формах «конечного» мышления формальная логика имеет важное методологическое («инструментальное») значение, поскольку этими формами «руководствуется» эмпирическое познание («эмпирические науки»).

Посмотрим теперь, что имеет в виду Гегель, говоря о «конечном» мышлении как предмете формальной логики. «Когда мы говорим о мышлении, — пишет он, — мы должны различать между *конечным*, лишь *рассудочным* мышлением и *бесконечным*, *разумным* мышлением. Определения мысли, которые мы непосредственно преднаходим изолированными, суть *конечные* определения. ...Конечным называется, выражаясь формально, то, что имеет конец, то, что есть, но перестает быть там, где оно соприкасается со своим иным, и, следовательно, ограничено последним. Конечное, таким образом, состоит в соотношении со своим иным, которое является его отрицанием и представляет собою его границу. ...Но если мышление мыслит само себя, то оно имеет предмет, который вместе с тем не есть предмет, т. е. имеет снятый, идеализированный предмет; мышление как таковое в своей чистоте не имеет, следовательно, предела внутри себя. Конечным мышление является лишь постольку, поскольку оно останавливается на ограниченных определениях, которые признаются им чем-то последним. Напротив, бесконечное или спекулятивное мышление точно так же определяет, но, определяя, ограничивая, оно снова снимает этот недостаток»¹.

Итак, «конечное» мышление, во-первых, является мышлением, определения которого касаются предметов, отличных от мышления (внешних вещей, явлений). Во-вторых, мышление является «конечным», поскольку оно останавливается на «ограниченных определениях», усматривая в них «последние», конечные (предельные) определения истинного. В противоположность этому, «бесконечным» мышлением является мышление, которое имеет своими предметами «идеализированные» предметы, т. е. понятия, и в своих определениях этих предметов снимающее односторонность «конечных» определений. В общем же «конечное» мышление есть *рассудочное*, а «бесконечное» — *разумное* мышление.

В логическом различении рассудочного и разумного мышления Гегель исходил из феноменологического различения ступеней рассудка и разума. Однако если в «Феноменологии» рассудок и разум рассматривались им как *различные формы* постигающего предмет сознания (изменение сознания в зависимости от изменений предмета и изменение предмета в зависимости от изменений сознания), то в логике они рассматриваются как *различные моменты логиче-*

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 66.

ского процесса. «Логическое по своей форме,— пишет Гегель,— имеет три стороны: а) абстрактную, или рассудочную, б) диалектическую, или отрицательно-разумную, в) спекулятивную, или положительно-разумную. Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты всякого логически реального, т. е. всякого понятия или всего истинного вообще»¹.

Рассматриваемое в логическом плане рассудочное мышление является мышлением, стремящимся постигнуть истинное в форме отдельных суждений («конечных определений мысли»). Таким путем о предмете высказываются определенные суждения, в которых постигаемый предмет мыслится как субъект суждения, а то, что он есть по своей истине, выражается в приписываемом ему предикате. В логическом выведении подобного рода знания о предмете из некоторых связанных между собой суждений (процесс рассуждения) и состоит рассудочная деятельность мышления. Результат этой деятельности — логически выводимое знание — выступает в форме определенного суждения, и поскольку отдельное суждение по своей логической сущности не может выразить конкретную природу предмета, являющуюся единством многообразного, то рассудочная деятельность представляет собой абстрагирующую деятельность. Рассудочные определения всегда абстрактны, они фиксируют лишь отдельные стороны предмета, взятые порознь, как самостоятельно истинные. «Мышление, как рассудок,— отмечал Гегель,— не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию оно считает обладающей самостоятельным существованием. ...Деятельность рассудка состоит вообще в том, что она общает своему содержанию форму всеобщности, и всеобщее, как его понимает рассудок, есть некоторое абстрактно всеобщее, которое, как таковое, фиксируется в противоположность особенному, но благодаря этому само, в свою очередь, также оказывается особенным. Так как рассудок действует по отношению к своим предметам разделяющим и абстрагирующим образом, то он, следовательно, представляет собою противоположность непосредственному созерцанию и чувству, которые, как таковые, всецело имеют дело с конкретным и остаются при нем»². Ограниченность рассудочного познания в логическом отношении определяется ограниченностью формы суждения, в которой закрепляются результаты этого познания. Форма суждения, указывал Гегель, «неподходяща для выражения конкретного — а истина конкретна — и спекулятивного; суждение, благодаря своей форме, односторонне и постольку ложно»³.

Однако, подчеркивая ограниченность рассудочного мышления и характеризуя его как «конечное мышление», Гегель, тем не ме-

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 431.

² Там же, с. 431—432.

³ Там же, с. 69.

нее, считал его необходимым этапом логического познания. «Мы... писал он, — должны также признать право и заслугу чисто рассудочного мышления, состоящую вообще в том, что как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка»¹. Эта «твердость и определенность» достигаются посредством рассудочного *принципа тождества*, который здесь играет важнейшую познавательную роль. Познание «...начинает с того, что схватывает наличные предметы в их определенных различиях, и, например, при рассмотрении природы различаются, таким образом, вещества, силы, виды и т. д. и самостоятельно фиксируются в этой их изолированности. Мышление действует при этом как *рассудок*, и его *принципом в этой деятельности является тождество*, просто соотношение с собой. Это *тождество и есть то, что ближайшим образом обуславливает в познании переход от одного определения к другому*. Так, в математике величина есть то определение, которое одно только обуславливает дальнейшее движение мысли. В геометрии, согласно этому, сравнивают друг с другом фигуры, выдвигая то, что в них тождественно. В других областях познания, как, например в юриспруденции, движение нашей мысли определяется ближайшим образом тождеством. Здесь умозакljučают от одного определения к другому, а это умозакljučение есть не что иное, как движение мысли согласно *принципу тождества*»².

Не может обойтись без рассудка и философия. «Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не оставляли ее смутной и неопределенной»³.

Таким образом, определяя формальную логику как науку о формах «конечного» мышления, Гегель имел в виду, что предметом ее изучения являются формы *рассудочного мышления*. Законы этой логики, и прежде всего принцип тождества, имеют значение именно для этого мышления. Они, правда, составляют необходимый момент *любого* логического процесса (без них невозможна последовательность и строгая определенность мысли), однако сами по себе они не в состоянии обеспечить постижение предмета во всей его конкретности. На определенном этапе логического познания необходим переход к более высоким, *диалектическим* формам движения мысли, и этот переход совершается как закономерное движение самих рассудочных определений. Взятые изолированно, рассудочные определения, указывал Гегель, «...не представляют собою последнего результата, а, наоборот, конечны — говоря более точно, носят *такой характер*, что доведенные до крайности превращаются в свою противоположность... *Диалектический* момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход

¹ Гегель. Сочинения, с. 132.

² Там же. (Курсив наш.— В. Ш.).

³ Там же, с. 134.

в свою противоположность... Диалектика же есть *...имманентный* переход одного определения в другое, в котором обнаруживается, что эти определения рассудка односторонни и ограничены, т. е. содержат отрицание самих себя. Сущность всего конечного состоит в том, что оно само себя снимает. Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*, равно как в нем же заключается подлинное, а не внешнее, возвышение над конечным»¹. «Бесконечное» или «разумное» мышление — это и есть мышление, снимающее односторонность рассудочных определений и разворачивающее определения мысли на основе диалектических принципов познания. Изучение его выходит за сферу предмета формальной логики и составляет специфический предмет «спекулятивной» (диалектической) логики. При этом «спекулятивная» логика рассматривает и формы (законы) рассудочного мышления, но она берет их как *моменты* в диалектическом движении познания. Формальная же логика придает им самостоятельное значение. И они действительно имеют такое значение, однако в рамках чисто рассудочного мышления (в процессах рассуждения при логическом выведении определенных суждений).

Из рассмотренного видно, что вывод о полном отрицании Гегелем формальной логики как науки нельзя считать вполне правильным. Взгляды Гегеля не укладываются в этот вывод. Они носят более сложный, противоречивый характер. И их противоречивость отражает в конечном итоге основное противоречие всей гегелевской философии — противоречие между принципами диалектики, требовавшими рассмотрения познавательного процесса во всей его конкретности, и принципами идеализма, которые навязывали этому процессу логически сконструированную, абстрактную форму, извращающую действительность в угоду теологии.

Гегель приходил к полному отрицанию формальной логики постольку, поскольку он рассматривал логику как «науку о божестве», поскольку же он рассматривал ее и как науку о *человеческом* мышлении, он приходил к признанию научного значения и формальной логики. И его определение последней как логики рассудочного мышления было важнейшим шагом на пути раскрытия действительной сферы действия ее законов и установления качественных отличий ее предмета от предмета логики диалектической.

Весьма распространенное мнение, согласно которому Гегель «отбросил формальную логику», основывается обычно на неправильном, но ставшем традиционным представлении об отождествлении немецким философом рассудочного мышления с метафизическим. Рассудочное мышление есть метафизическое мышление, следовательно, рассудочная логика есть метафизическая логика;

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 134—135.

поскольку же Гегель отрицал метафизику, то ясно, что он отбрасывал и формальную логику¹.

Но Гегель *не отождествлял* рассудочного мышления с метафизикой (антидиалектикой). Понятие «метафизический» в смысле «антидиалектический» сложилось у него на базе критики «прежней метафизики» (т. е. онтологии XVII—XVIII вв.), распространявшей формы рассудочного мышления на познание того, что составляет предмет теоретического мышления («разума»). С точки зрения Гегеля, рассудочное или «конечное» мышление имеет своим предметом «конечное» — внешние вещи и явления, и в границах познания этого предмета оно «на своем месте». «Относительно конечных вещей несомненно, что они должны быть определяемы посредством конечных предикатов, и здесь рассудок со своей деятельностью оказывается на своем месте. Он, будучи сам конечным, познает также лишь природу конечного. Если я, например, называю поступок *воровством*, то он этим определен со стороны своего существенного содержания, и знать это достаточно для судьи. Точно так же конечные вещи относятся друг к другу, как *причина* и *действие*, как *сила* и *обнаружение*, и, когда мы их понимаем согласно этим определениям, мы их познаем согласно их конечности. Но предметы разума не могут быть определены посредством таких конечных предикатов, и стремление достигнуть этого было недостатком прежней метафизики»².

В отличие от рассудка, разум, по мнению Гегеля, имеет своим предметом не отдельные вещи и явления, а определенный род действительности, «некоторое конкретное внутри себя всеобщее» (природа, общественная жизнь, мышление, дух, «бог», мир и т. п.). Эти предметы могут быть постигнуты по своей истине лишь в *системе* знания. Выразить их сущность в форме абстрактного рассудочного определения невозможно. А между тем такими определениями и занималась «прежняя метафизика». Она ставила вопросы: конечен мир или бесконечен, все в нем необходимо или есть свобода, душа проста или сложна и т. п., и на все эти вопросы она пыталась дать однозначные ответы в форме «либо—либо». «Способ рассуждения прежней метафизики» состоял в том, что она постигала предметы разума в абстрактных конечных определениях рассудка и делала своим принципом абстрактное тождество³. «Эта метафизика сделалась *догматизмом*, потому что она, согласно природе конечных определений, должна была принимать, что из *двух противоположных утверждений*, каковыми были вышеуказанные положения, одно должно быть *истинным*, а другое — *ложным*»⁴. Догматизм «...состоит в том, что удерживаются односторонние рассудочные

¹ Такое понимание гегелевского отношения к формальной логике отстаивается, например, в книге: Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960, с. 176 и сл.

² Гегель. Сочинения, т. I, с. 67—68.

³ Там же, с. 77.

⁴ Там же, с. 69.

определения и исключаются противоположные определения. Это вообще строгое *или—или*, согласно которому утверждают, например, что мир *или* конечен, *или* бесконечен, но непременно *одно* из этих двух. ...Догматизм рассудочной метафизики состоит в том, что односторонние определения мысли удерживаются в их изолированности; идеализм спекулятивной философии, напротив, обладает принципом целостности и выходит за пределы односторонности абстрактных определений рассудка»¹.

Таким образом, метафизичен не рассудок, метафизична «метафизика», которая, применяя рассудочные формы мышления к познанию «предметов разума», впадала в догматизм, удерживала рассудочные определения в их изолированности и запутывалась в собственных противоречиях. Иначе говоря, метафизический (антидиалектический) способ мышления Гегель рассматривал как рассудочный догматизм в теоретическом (философском) познании («рассудочная метафизика»). Поэтому представление об отождествлении Гегелем вообще рассудочного мышления с метафизическим нельзя признать правильным. Рассудок, с точки зрения Гегеля, необходим во всяком познании, без него невозможно достижение определенности и последовательности даже в самом «спекулятивном» мышлении, но если этот рассудок превращается в метод познания предметов разума (теоретического мышления), то он превращается в метафизический способ мышления (способ мышления «рассудочной метафизики»).

Понятие о метафизическом способе мышления в том его значении, в котором оно употребляется в марксистской диалектике, у Гегеля еще отсутствует. Немецкий философ употреблял это понятие не во всеобщем (метафизика — антидиалектика), а в особом значении — в значении способа мышления «прежней метафизики». Сущность этого способа мышления он сводил к абсолютизации принципов рассудка, к перенесению их на ту область познания, где они оказываются источником заблуждений, т. е. извращают действительность. Поэтому преодоление метафизического способа мышления означало для него *осознание ограниченности рассудочного мышления* и установление форм и принципов диалектического («спекулятивного») мышления. Метафизическое мышление — то, которое «застраило» на рассудочных определениях, «упорствует» в них и поэтому не в состоянии перейти к диалектическому синтезу противоположных определений. В результате такого понимания «метафизического» (антидиалектического) гегелевская *критика метафизического способа мышления приняла форму критики ограниченности рассудка*, что и послужило поводом для возникновения представления об отождествлении Гегелем рассудочного мышления с метафизическим. Следует также отметить, что превознося всячески достоинства «спекулятивного» мышления и противопоставляя его рассудочному мышлению, Гегель часто впадал в метафизиче-

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 70.

скую крайность — он недооценивал познавательное значение принципов рассудочного мышления, третировал их как постоянный источник метафизических заблуждений.

В целом гегелевское понимание метафизического способа мышления является узким и односторонним. Оно основывается на абсолютизации логической стороны вопроса и совершенно не учитывает, больше того, игнорирует мировоззренческую и социально-классовую стороны. Научное раскрытие гносеологических, логических и социально-классовых основ возникновения метафизического способа мышления дал только марксизм.

Таким образом, хотя в гегелевском объяснении природы метафизического способа мышления и есть элемент преувеличения отрицательных тенденций чисто рассудочного мышления, у нас нет оснований утверждать, что рассудочное мышление в его понимании — это метафизическое мышление, а рассудочная логика — это метафизическая логика. Гегель, несомненно, недооценивал формальную логику, не видел перспектив ее дальнейшего развития, но в плане изучения человеческого мышления он не отрицал ее. Как уже отмечалось, предметом этой логики он считал формы «конечного», рассудочного мышления, предметом же своей, «спекулятивной» логики — формы «бесконечного» или «разумного» (теоретического) мышления.

Несомненным и общепризнанным достижением Гегеля было выдвижение им идеи об объективном происхождении форм и законов теоретического мышления. Но эту идею он развил на совершенно ложной идеалистической основе, на основе признания того, что определения человеческого мышления постольку имеют объективное значение, поскольку они являются определениями мышления, тождественного бытию, или бытия, тождественного мышлению. Он вполне серьезно пытался доказать, что выражения «разум», «логос» мира следует понимать в буквальном смысле, а именно, что законы развития мира, общие для всех материальных и духовных процессов, есть не что иное, как законы мышления.

Исходя из представления о тождестве законов мышления и законов бытия, Гегель неизбежно должен был приходиться к выводу, что традиционная интерпретация законов формальной логики как законов самого бытия ошибочна. Он не находил этих законов в бытии, ибо они действительно не являются универсальными законами движения предметного мира. Такими универсальными законами и предметной действительности, и постигающего ее мышления являются законы диалектики. То же, что отображают законы формальной логики, — лишь моменты в диалектическом движении предметов и явлений объективного мира. Поскольку для Гегеля истинным мышлением было мышление, тождественное бытию, а объективно сущими законами этого мышления — законы диалектики, то законы формальной логики он стал интерпретировать как законы субъективного, «конечного» мышления.

С позиций признания законами истинного мышления лишь за-

конов диалектики Гегель подходил и к решению вопроса об истинном предмете науки логики. Наука логики, по его мнению, должна взять своим предметом не формы «конечного», а формы «бесконечного» мышления, мышления, тождественного бытию. Для этого она должна преодолеть традиционные представления о формах мышления как о «чистых» формах и подойти к рассмотрению их как *содержательных* форм, форм определенного *логического содержания*. Тенденция к сведению науки логики к системе диалектической логики приводила Гегеля к отрицанию роли логической формализации научного знания в процессе познания. В принципе рассмотрения логической формы мышления абстрагированно от содержания он видел лишь препятствие на пути постижения истинного предмета науки логики. Вместе с метафизической интерпретацией форм мышления как чего-то внешнего, безразличного к содержанию Гегель отбросил и принцип логической формализации научного знания — важнейший жизненный принцип формальной логики как науки. Поэтому с критикой формализма в метафизической интерпретации формальной логики он, по существу, не справился.

Строго говоря, мысль Гегеля о том, что наука логики должна взять логические формы мышления как *содержательные* формы, правильна. Но суть дела в том, что это должна сделать не наука логики вообще, а наука диалектической логики. Переход от рассмотрения форм мышления абстрагированно от их содержания к рассмотрению их как *содержательных* форм — это переход от системы формальной логики к системе диалектической логики. Гегель же истолковывал этот переход как преодоление неистинного, метафизического понимания мышления и возвышение к его истинному пониманию.

Что же понимал Гегель под *содержательностью* форм мышления? Формами мышления, которые выделила и сделала своим предметом изучения традиционная логика, были *формы понятия, суждения и умозаключения*. Под содержанием этих форм понимался их конкретный предметный смысл — то, что мыслится под ними. Если мы возьмем, например, суждение «роза красная», то содержанием этого суждения будет утверждение, что роза именно красная, а не белая, не розовая, не голубая и т. д., формой же — форма суждения (S есть P) и, более конкретно, форма утвердительного суждения качества. С точки зрения логической формы суждения «роза красная», «роза белая», «листья дерева зеленые», «стол деревянный» и т. п. вполне равноценны, но по содержанию они различны. Логика отвлекается от этого предметного содержания суждений (равно как и понятий и умозаключений) и изучает их логическую форму. Можно ли понимать гегелевское требование *содержательного* рассмотрения форм мышления как требование, чтобы логика не отвлекалась от конкретного смысла изучаемых ею форм понятий, суждений и умозаключений? Конечно, нет. Гегель прекрасно понимал, что логика не может быть логикой,

если она не будет абстрагировать логической формы мышления от многообразного эмпирического содержания мысли. Но он считал, что абстрагируясь от эмпирического содержания мышления, логика не должна абстрагироваться от его *логического* содержания. Когда, например, высказываются утверждения, что «данное суждение есть суждение *качества*», а «данное понятие есть *общее* понятие», то *форма* суждения как суждения *качества* и *форма* понятия как понятия *общего* есть не «голые формы», а формы предметного смысла — *смысла качества* и *смысла общего*. Они то и являются *логическим содержанием* форм суждения и форм понятия. Иначе говоря, *логическим содержанием форм понятия, суждения и умозаключения* являются *определенные логические категории, взятые со стороны выраженного в них предметного смысла*. Ограниченностью формальной логики Гегель считал то, что она берет эти формы (качество, количество, отношение, единичное, общее и т. д.) *только* как формы и совершенно отвлекается от рассмотрения их предметного смысла, т. е. от их объективного содержания.

Чтобы логика стала действительной наукой о мышлении, она, по мнению Гегеля, должна найти содержание в своем собственном предмете. Она должна в самих формах мышления открыть их специфическое *логическое* содержание. Путь к этому он видел в рассмотрении форм мышления как содержания мышления, т. е. как форм самого бытия. Формы мышления должны быть рассмотрены в их *истинности*, т. е. в их объективной значимости, в их *тождестве* с бытием. И поскольку здесь ставится вопрос, что такое та или иная форма мышления *по ее предметному смыслу* (что такое, например, количество, общее, единичное и т. д.), то этим самым формы мышления превращаются в предметы определений мышления, становятся *содержанием* мышления.

Постановка вопроса о превращении форм мышления в предметное содержание логики является одним из значительных достижений Гегеля. Этим было положено начало *систематическому* исследованию форм мышления со стороны выражения в них закономерных связей и отношений бытия. Но для самого Гегеля это означало превращение в предмет логики объективно сущего мышления — «логоса» вещей. «Объективное мышление,— писал он,— и есть *содержание чистой науки*»¹.

В связи с тем, что содержанием определений мысли в науке логики при таком понимании ее предмета становится само логическое содержание мышления (т. е. предметный смысл категориального состава мышления), Гегель делал вывод, что логика как наука имеет дело с «чистыми» мыслями. «В логике,— утверждал он,— мы изучаем чистую мысль, или чистые определения мысли. Под мыслью в обычном смысле слова мы всегда представляем себе нечто являющееся не только чистой мыслью, ибо мы разумеем при этом некое мыслимое, содержанием которого служит нечто, полу-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 28.

ченное из опыта. В логике мы понимаем мысли так, что они не имеют никакого другого содержания, кроме содержания, входящего в состав самого мышления и порожденного им. Мысли в логике суть, таким образом, *чистые мысли*»¹. Гегель здесь прав лишь в том отношении, что логика имеет дело не с эмпирическим содержанием мышления, а с его логическим содержанием, с тем, что «входит в состав самого мышления». Но он глубоко заблуждался, когда считал, что мысли об этом содержании являются «чистыми» мыслями. Логическое содержание мышления — предметный смысл его категориального состава — представляет собой отображенные и закреплённые в логических формах всеобщие формы бытия. Поэтому мысли, имеющие своим содержанием предметный смысл самих форм мышления, — это не «чистые» мысли, а мысли о всеобщих формах бытия. Например, мысль о предметном смысле качества является мыслью о качестве как форме бытия объективных предметов. Гегелевское представление о «чистых» мыслях — продукт идеалистического отождествления форм мышления с формами бытия.

Выше уже указывалось, что формами мышления, являющимися вместе с тем и логическим содержанием мышления, Гегель считал категории. Он неоднократно подчеркивал, что логика имеет дело с предметами, известными всем и каждому, даже тем, кто никогда ничего не изучал, но способен говорить и понимать. Эти предметы становятся известными человеку, как только он овладевает языком. Именно язык является первым осведомителем человека об этих предметах. Формы мысли, писал Гегель, «выявляются и отлагаются, прежде всего, в человеческом языке». И дальше: «...все то, что человек превращает в язык и выражает в языке, содержит в себе, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, *некоторую категорию*»². Эта мысль вполне справедлива. В человеческом языке объективизируется не только самое знание, но и его логическая структура. Если мы говорим, например, «этот предмет есть дерево», то мы тем самым пользуемся категорией бытия (связка «есть»), чтобы констатировать бытие данного предмета в качестве дерева. Слово «есть» известно всем, но, как правильно подмечал Гегель, «...нам никогда не приходила в голову мысль сделать *«есть»* предметом нашего рассмотрения»³.

Обычно в своей практической деятельности и в связанном с ней познании люди пользуются категориями бессознательно, не задумываются над ними. Это Гегель называет «инстинктообразным действованием мышления» или «естественной логикой». Он указывает, что в житейской практике категории «обрекаются» на то, чтобы «служить». Ими «пользуются», не задумываясь над тем, что они представляют собой. В таком бессознательном пользовании кате-

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 55.

² Гегель. Сочинения, т. V, с. 6—7.

³ Гегель. Сочинения, т. I, с. 56.

гории служат отчасти «сокращениями» для массы «частностей», данных в представлении, отчасти же являются средствами «для более точного определения и нахождения предметных отношений»¹. Но в том и другом случае мышление действует «инстинктообразно», бессознательно.

Следует отметить, что понятие об «инстинктообразном действовании мышления» не содержит в себе ничего мистического. В процессе познания люди действительно не отдают себе отчета, почему они мыслят так, а не иначе. Они обращают свой мысленный взор не на само мышление и его «операции», а на то, что они познают, на предмет мышления. Направленное на свой предмет, мышление действует «инстинктообразно», как бы предоставленное самому себе. Здесь-то и возникает вопрос: что же направляет мышление в этом его «инстинктообразном действовании» на путь познания истины? Гегель первым поставил этот вопрос и сделал попытку решить его при помощи своего принципа идеалистического тождества. Исходя из представления, что формы мышления есть вместе с тем и формами бытия, он пришел к выводу, что категориальные формы мышления (категории как формы мышления, тождественные формам бытия) и есть те «опорные пункты», «узлы в сети знания», которые направляют мышление в его «инстинктообразном действовании». В процессе познания предметного мира, указывал он, в сети знания «...завязываются там и сям более прочные узлы, служащие опорными и направляющими пунктами его (духа) жизни и сознания; эти узлы обязаны своей прочностью и мощью именно тому, что они, поставленные перед сознанием, суть в себе и для себя сущие понятия его сущности»².

Решение Гегелем вопроса о роли категорий в «инстинктообразном действовании мышления» нельзя считать научным. Оно исходит из ложной предпосылки, что в познании мышление направляется самим же мышлением, и не учитывает направляющей роли осваиваемого мышлением объекта познания, без которого категории лишены предметной опоры и не могут выполнять своих познавательных функций. Тем не менее, в гегелевском решении этого вопроса содержатся и весьма важные рациональные моменты. Во-первых, в нем заключена правильная мысль, что опорными пунктами, направляющими «инстинктообразную деятельность мышления», являются именно категории; во-вторых, эта направляющая функция категорий вполне определенно поставлена в зависимость от их объективного содержания, т. е. от выраженного в них тождества форм мышления и форм бытия, и, в-третьих, при материалистическом истолковании рассуждений Гегеля из них вытекает вывод, что категории есть «ступеньки» «познания мира, узловые пункты в сети, помогающие познать ее и овладеть ею»³.

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 10.

² Там же, с. 12—13 (Курсив наш.— В. Ш.).

³ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 85.

Придя к выводу, что «инстинктообразную деятельность мышления» направляют категории, что именно они являются опорными пунктами познания и действия, Гегель поставил перед логикой задачу сделать неосознанное осознанным, вооружить научное познание знанием закономерностей постижения посредством категорий объективной истины.

«Высшая задача логики», — указывал он, — заключается в том, что «она должна очистить категории, действующие сначала лишь инстинктообразно, как влечения, и осознаваемые духом порозненно, стало быть, как изменчивые и путающие друг друга, доставляющие ему таким образом порозненную и сомнительную действительность, и этим очищением возвысить его в них, поднять его к свободе и истине»¹. Но логика не только должна очистить категории и показать, что они есть. Она, по мнению Гегеля, должна рассмотреть их с точки зрения их познавательной функции. Ее задача — рассмотрение категорий, «поскольку они способны постигать истинное»².

Отсюда Гегель делал вывод, что истинным содержанием логики является «природа чистых сущностей» — природа категорий. И если логика, как и всякая наука, образует систему, то этой системой в логике может быть только *система категорий*. Но это не застывшая система, как некий мертвый скелет мышления, а система движущегося познания истины. Поэтому категории, как опорные пункты познания, должны быть взяты в их самодвижении, в их взаимопереходах. «Их самодвижение, — писал Гегель, — есть их духовная жизнь и представляет собою то, что конституирует науку и изображением чего она является»³.

Исходя из представления, что именно самодвижение категорий в научном познании составляет содержание логики, Гегель решительно критиковал традиционное отношение к категориям как к набору общих понятий, превращающее их «в мертвые кости скелета». Он упрекал Канта не только за субъективизацию «форм объективного мышления», т. е. категорий, но и за метафизический подход к ним. Кантовская критика, указывал он, «удалила формы объективного мышления только из предметов, но оставила их в субъекте в том виде, в каком она их нашла. А именно, она не рассмотрела этих форм, взятых сами по себе, согласно их своеобразному содержанию, а прямо заимствовала их лемматически из субъективной логики. Таким образом, не было и речи о выводе их в них самих или хотя бы о выводе их как субъективно-логических форм, а еще менее о диалектическом их рассмотрении»⁴. Задача науки логики состоит в том, чтобы *вывести* категории, взяв их «согласно их своеобразному содержанию», развернуть их в их диалектическом самодвижении. Но осуществить это она может

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 13.

² Гегель. Сочинения, т. I, с. 58.

³ Гегель. Сочинения, т. V, с. 5.

⁴ Там же, с. 24—25.

лишь посредством *адекватного этому самодвижению метода*. Взятые порознь, вне взаимосвязи и движения, категории — лишь «мертвые кости логики». Такими они выступают во всех традиционных логических учениях. И чтобы «эти мертвые кости логики оживотворились духом и получили, таким образом, содержимое и содержание, ее *методом* должен быть тот, который единственно только и способен сделать ее чистой наукой»¹. Этим методом является *диалектика*.

Итак, принципиальное отличие своего понимания предмета науки логики от всех предшествующих логических учений Гегель усматривал в том, что в развитом им понимании мышления было наконец вскрыто специфическое логическое содержание форм мышления, в результате чего наука логики обрела свое содержание, стала содержательной наукой. Познание самодвижения этого содержания (т. е. движения категорий как ступеней постижения истины) позволило вскрыть присущую ему диалектику и превратить ее в метод построения науки логики как *системы* логического знания.

Особенностью создававшейся Гегелем системы логики было то, что предмет и метод этой логики внутренне едины. Ее метод — это те же законы мышления, которые составляют ее предмет, но взятые как принципы построения системы науки. Поэтому полное раскрытие предмета гегелевской «Науки логики» — это раскрытие и ее метода. Но, поскольку все же между предметом и методом имеются и определенные различия, мы рассмотрим их в последовательности: «предмет — метод». Нужно только, чтобы читатель имел в виду, что следующая глава, к которой мы сейчас переходим, является, по существу, продолжением рассмотрения предмета «Науки логики», правда, в несколько ином аспекте.

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 32.

ГЛАВА 3

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ СИСТЕМЫ «НАУКИ ЛОГИКИ». ДИАЛЕКТИКА И ЛОГИКА

Одним из важнейших достижений Гегеля в развитии философской мысли является постановка вопроса о качественном отличии метода философской науки от методов других наук. Чтобы стать действительной наукой, философия должна обрести, наконец, свой собственный, *соответствующий ее предмету* метод, и разработка этого метода составляет *предмет* и *задачу* «спекулятивной» логики. «До сих пор,— писал Гегель,— философия еще не нашла своего метода. Она смотрела с завистью на систематическое сооружение математики и... пробовала заимствовать у нее метод или обходиться методом тех наук, которые представляют собою лишь смесь данного материала, опытных положений и мыслей, или, наконец, выходила из затруднения тем, что грубо отбрасывала всякий метод. Но раскрытие того, что единственно только и может служить истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть сознание о форме внутреннего самодвижения ее содержания»¹.

Как уже отмечалось, под философской наукой Гегель понимал всю область теоретического знания о природе, обществе и мышлении. «Нефилософские» науки, с его точки зрения,— это «эмпирические науки», науки, имеющие своим предметом чувственно данные объекты. К последним относит-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 32—33.

ся, по существу, и математика, поскольку она также связана с постижением чувственных форм действительности (пространственно-временные отношения и т. п.). Познание, каким оно выступает в эмпирических науках и в математике, Гегель называл «конечным» познанием, философское же познание представлялось ему как познание, выходящее за сферу «конечных» предметов, «бесконечное» познание. Метод этого последнего познания и должна дать «Наука логики». Таким образом, то, что Гегель понимал под методом философии, есть, по существу, метод *теоретического познания*.

В исследованиях, посвященных философии Гегеля, вопрос о методе познания обычно рассматривается в плоскости противопоставления «диалектика — метафизика». Представляется, что единственно правильным методом познания, с точки зрения Гегеля, является диалектический метод. Им должно руководствоваться всякое познание. Все методы научного познания, отличные от диалектического метода, есть антидиалектические, т. е. метафизические методы. Однако такое понимание Гегеля извращает действительное содержание его взглядов. Немецкий мыслитель считал, что диалектика выступает методом не всякого познания. Она — метод философского, т. е. *научно-теоретического познания*. Эмпирическое, «конечное» познание имеет свои специфические методы, которые, не будучи антидиалектическими или диалектическими, есть просто методы нефилософского познания.

Что же понимал Гегель под методами «конечного» познания? «Конечное» познание, по его мнению, — это познание, имеющее дело с «конечными», т. е. с чувственно данными вещами и явлениями. Его объект выступает как нечто преднайденное в эмпирической действительности, а субъект, мышление — как «разум, действующий в форме *рассудка*»¹. «Так как конечное познание исходит из предпосылки, что *различное* есть нечто преднайденное и представляет собою противостоящее ему сущее, — многообразные *факты* внешней природы или сознания, то оно (1) ближайшим образом имеет формой своей деятельности *формальное тождество* или *абстракцию* всеобщности. Эта деятельность состоит поэтому в разложении данного конкретного предмета, обособлении его различий и сообщении им формы *абстрактной всеобщности*. Или, иными словами, она состоит в том, что оставляет конкретное как *основание* и посредством абстрагирования от кажущихся несущественными особенностей выделяет некое конкретное всеобщее, *род* или силу и закон. Это — *аналитический метод*»². Выделенная аналитическим путем всеобщность «есть (2) также некая *определенная* всеобщность. Деятельность познания проходит здесь через моменты понятия, которое существует в конечном познании, существует не в своей бесконечности, а есть *рассудочное определенное*

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 331.

² Там же, с. 332.

понятие. Введение предмета в формы этого понятия есть *синтетический метод*»¹.

Итак, методами «конечного» познания, с точки зрения Гегеля, являются апалитический и синтетический методы. К логическим средствам синтетического метода он относил *определения, деления, теоремы* и их *доказательства*, т. е. то, что изучает обычная рассудочная логика. Эти методы он считал важными и *необходимыми* средствами познания. Метафизику (антидиалектику) он усматривал не в них самих, а в подходе к ним, в способе пользования ими. «Обычно говорят об *аналитическом* и *синтетическом* методах познания так, — писал он, — как-будто бы зависит лишь от нашего произвола следовать тому или другому. Это, однако, отнюдь не так; от формы самих предметов, которые мы желаем познать, зависит, какой из двух вытекающих из понятия конечного познания методов нам придется применять. Познание ближайшим образом аналитично. Объект, с которым оно имеет дело, представляется ему в образе единичного (*die Gestalt der Vereinzelung*), и деятельность аналитического познания направлена к тому, чтобы свести предлагаемое ему единичное к некоему всеобщему. Мышление означает здесь лишь абстрагирование или установление формального тождества. Это — точка зрения, на которой стоят *Локк* и все эмпирики. Многие говорят, что ничего больше мышление не может вообще делать, что оно может только разлагать данные ему конкретные предметы на их абстрактные элементы и рассматривать затем последние в их изолированности. Ясно, однако, вместе с тем, что такая деятельность представляет собою извращение природы рассматриваемых мышлением вещей и что познание, желающее брать вещи так, как они *суть*, впадает с самым собою в противоречие. Так, например, химик помещает кусок мяса в свою реторту, подвергает его разнообразным операциям и затем говорит: «Я нашел, что он состоит из кислорода, углерода, водорода и т. д. Но эти абстрактные вещества уже не суть мясо»². Следовательно, познание впадает в метафизику, когда аналитический метод берется как единственно возможный путь познания истины, когда на результатах аналитического познания останавливаются как на последних, окончательных истинах. Преодоление ограниченности аналитического познания достигается путем перехода к синтетическому познанию. В процессе научного познания анализ и синтез *взаимопосредуют* друг друга. И тем не менее, «анализ предшествует синтезу, так как сначала нужно возвести эмпирический, конкретный материал в форму всеобщих абстракций, и уже только после этого можно предпосылать их в синтетическом методе в качестве определений»³.

Наукой, в которой синтетический метод достиг наибольшего развития и где он наиболее соответствует предмету познания,

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 333.

² Там же, с. 332—333.

³ Там же, с. 335.

Гегель считал математику вообще и геометрию в особенности. Однако он отмечал, что даже в геометрии процесс познания достигает таких границ, при которых требуется применение иных форм мышления, чем те, которые лежат в основе синтетического метода и разрабатываются рассудочной логикой. Еще больше это касается других наук. Поскольку геометрия, указывал Гегель, «...имеет дело с *чувственным, но абстрактным созерцанием* пространства, то она без затруднения может фиксировать в нем простые рассудочные определения; в одной только геометрии синтетический метод конечного познания достигает полного совершенства. Замечательно, однако, что, двигаясь по своему пути, геометрия также наталкивается в конце концов на *несоизмеримые и иррациональные* величины, где геометрия, если она хочет пойти дальше по пути спецификации, *вынуждена выйти за пределы* принципа рассудка. ... Другие науки, доходя до той грани, дальше которой они не могут двигаться с помощью рассудка (а это бывает с ними необходимо и часто, ибо их предметом не являются простые определения пространства или числа), находят легкий способ выйти из затруднения. Они прерывают последовательное развитие своих определений и заимствуют то, в чем нуждаются, — а это нужное им часто оказывается противоположностью предыдущих определений, — извне, из области представлений, мнения, восприятия или из каких-нибудь других источников»¹.

Таким образом, методы «конечного» познания имеют свой предел, где их возможности в научном познании оказываются исчерпанными и где необходим переход к методам «разумного» познания. Областью, в которой происходит этот переход, является область *теоретического* познания, или, по Гегелю, область философии. В теоретическом (философском) познании аналитический и синтетический методы именно *как методы* совершенно непригодны. «Что эти методы, *столь существенные и увенчивающиеся таким блестящим успехом в их собственной области*, не годятся для философского познания, — это само собою ясно, так как они исходят из предпосылок и познание в них носит характер рассудочного познания, руководящегося в своем поступательном движении формальным тождеством»².

Взгляды Гегеля на методы познания отразили тот период в развитии науки, когда *теоретическое* естествознание еще только оформлялось в самостоятельную, отдельную от философии область научного познания. За исключением механики, которая в какой-то мере уже сложилась в систему знания, все другие естественные науки — физика, химия, биология, геология — оставались еще на уровне эмпирического познания. Теоретическая физика, теоретическая химия и другие современные теоретические науки возникли значительно позже. Во времена Гегеля они только накапливали те

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 336.

² Там же, с. 335.

знания, которые легли впоследствии в основу построения соответствующих научных теорий. Поэтому, рассматривая взгляды Гегеля на соотношение философского и конкретно-научного познания, мы должны иметь в виду, что сведение им теоретического познания к философскому, а конкретно-научного познания — к эмпирическому, «конечному» познанию выражало собой не только идеализм немецкого мыслителя, но и современный ему уровень научного познания. Гегель не видел теоретической науки в самой науке и переносил ее в область философии (теоретическая наука = философская наука) не только потому, что он был идеалистом и строил философскую систему познания абсолютной истины, но и потому, что в его время теоретическая наука только зарождалась, часто еще сливаясь с *натурфилософией*. Все это вместе и определило ошибочный взгляд Гегеля на метод теоретического познания (диалектику) как на *метод собственно философского познания*. Правда, Гегель уже высказывал мысль, что методы эмпирического познания (методы «рассудочного познания») имеют свои границы применения и в самом конкретно-научном познании, что даже геометрия, не говоря уже о других науках, на определенном этапе познания должна отказываться от рассудочных форм познания и применять иные, более высокие (диалектические) формы мышления. Однако эта мысль выражена у него как обоснование необходимости перехода от эмпирического познания к философскому, от «рассудка» к «разуму».

Принципиальное отличие марксистского понимания сферы применения диалектического метода познания от гегелевского понимания состоит в том, что с точки зрения марксизма диалектика есть необходимый метод *теоретического познания во всех науках*. Разработка принципов диалектического метода относится к области философии, но применение этих принципов равно необходимо как в самом философском познании (философское обобщение развития научного познания), так и в научном познании во всех областях знания. В связи с этим существенно меняется и отношение диалектики к методам эмпирического познания. В эмпирическом познании диалектика выполняет функцию метода в форме общего взгляда на природу вещей и принципы их эмпирического познания. Непосредственно ученый познает вещи при помощи специфических методов своей науки, но при этом он должен знать общую природу познаваемых им вещей и место (сферу приложимости) применяемых им методов в общей системе познания истины. Это знание дает ему диалектика как теория развития и теория познания. Однако сами по себе методы эмпирического познания, или, точнее, то, что выступает как формы и принципы рассудочного мышления (индукция, дедукция, анализ, синтез и т. д.), не являются еще принципами диалектики. Ученый овладевает ими, овладевая методами своей науки, и может пользоваться ими, совершенно не зная диалектики (как например, большинство современных буржуазных ученых). Незнание диалектики, безусловно, сужает его

теоретический горизонт и во многих случаях может заводить в теоретические тупики. Но как только ученый выходит за сферу эмпирического познания и перед ним возникает задача теоретически разобраться в научных фактах и открытиях, разработать *теорию* изученной им системы связей и отношений, то диалектика выступает для него как необходимый метод познания, без которого он обойтись уже совершенно не может, хочет он того или не хочет. Создание научной теории предполагает овладение диалектическими формами мышления, и это овладение происходит либо стихийно, под давлением объективной диалектики самого содержания научного познания, либо сознательно, через усвоение диалектики как науки. Первый путь чреват многими трудностями, теоретическими заблуждениями, накладывающими глубокий отпечаток на саму создаваемую научную теорию, приводящими к тому, что содержание этой теории, как правило, не получает адекватной научной формы, т. е. формы строго разработанной и внутренне обоснованной системы знания. Внутреннее единство содержания и формы научной теории обеспечивает только сознательное применение принципов диалектической логики.

Иногда марксистское положение, гласящее, что человеческое мышление по своей природе диалектично, что диалектично уже самое элементарное предложение, понимается так, что каждый человек, поскольку он мыслит, мыслит диалектически. Однако такая интерпретация диалектики человеческого мышления извращает суть дела. Несомненно, что все формы человеческого мышления носят *диалектический характер*¹, но не все они являются формами *диалектического мышления*, равным образом как и все законы мышления (и отображаемые этим мышлением законы объективной действительности) носят диалектический характер, но не все они являются законами диалектики. Исторически познание законов диалектического мышления шло через размежевание логических форм и принципов рассуждения («рассудок») и логических форм и принципов теоретического мышления («разум»). Формы диалектического мышления были обнаружены и описаны именно в формах теоретического мышления и *как* формы теоретического мышления. Гегель, которому принадлежит заслуга систематизации этих форм, обобщил их в понятии форм «разумного» мышления, в отличие от «рассудочного». Такое истолкование рассудка и разума, как это показал Энгельс, имеет рациональный смысл. *«Рассудок и разум»*. Это гегелевское различие,— писал он,— согласно которому только диалектическое мышление разумно, имеет известный смысл. Нам общи с животными все виды рассудочной деятельности: *индукция, дедукция, следовательно, также абстрагирование.., анализ* незнакомых предметов (уже разбивание

¹ Метафизических форм мышления в природе не существует, существует метафизическая (антидиалектическая) интерпретация и применение форм мышления.

ореха есть начало анализа), *синтез* (в случае хитрых проделок у животных) и, в качестве соединения обоих, *эксперимент* (в случае новых препятствий и при затруднительных положениях). По типу все эти методы — стало быть, все признаваемые обычной логикой средства научного исследования — совершенно одинаковы у человека и у высших животных. Только по степени (по развитию соответствующего метода) они различны. Основные черты метода одинаковы у человека и у животного и приводят к одинаковым результатам, поскольку оба оперируют или довольствуются только этими элементарными методами. Наоборот, диалектическое мышление — именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий, — возможно только для человека, да и для последнего лишь на сравнительно высокой степени развития (буддисты и греки), и достигает своего полного развития только значительно позже, в новейшей философии...»¹

В своих работах, в особенности в «Диалектике природы» и в «Анти-Дюринге», Энгельс неоднократно подчеркивал, что начиная с середины XIX в. естествознание вступило в такую полосу своего развития, когда оно уже не может обходиться без диалектического мышления, ибо оно необходимо должно заняться теоретической систематизацией эмпирического материала, а «здесь эмпирические методы оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление»². Указывая дальше на общий упадок буржуазной философии, на ее измелъчание и полную неспособность развить положительные приобретения классического философского наследия, в частности наследия Гегеля, Энгельс писал: «...нация, желающая стоять на высоте науки, не может обойтись без теоретического мышления. Вместе с гегельянством выбросили за борт и диалектику как раз в тот самый момент, когда диалектический характер процессов природы стал непреодолимо навязывать мысли и когда, следовательно, только диалектика могла помочь естествознанию выбраться из теоретических трудностей. В результате этого снова оказались беспомощными жертвами старой метафизики. ...Из остатков классической философии сохранилось только известного рода неокантианство, последним словом которого была вечно непознаваемая вещь в себе, т. е. та часть кантовского учения, которая меньше всего заслуживала сохранения. Конечным результатом были господствующие теперь разброд и путаница в области теоретического мышления»³. Из этого разброда и путаницы «имеющая ныне хождение, с позволения сказать, философия не дает абсолютно никакого выхода. И здесь действительно нет никакого другого выхода, никакой другой возможности добиться ясности, кроме возврата в той или иной форме метафизического мышления к диалектическому»⁴. Здесь, как и во

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 537.

² Там же, с. 366.

³ Там же, с. 368.

⁴ Там же, с. 368—369.

многих других местах своих работ, Энгельс постоянно связывает задачи овладения формами и принципами диалектического мышления с задачами *теоретического* познания, с теоретической систематизацией эмпирического материала. Он неустанно подчеркивает, что познание не может справиться со своими задачами в теоретической области, если оно не будет руководствоваться формами и принципами диалектического мышления. То, что Гегель назвал «разумным» мышлением, в марксистской философии обрело свой реальный научный смысл — смысл *теоретического* мышления. Диалектика как метод познания является прежде всего методом теоретического познания, формой движения содержания теоретического мышления.

Но возвратимся к Гегелю. В своей трактовке вопроса о методе теоретического познания Гегель исходил из принципа идеалистического тождества мышления и бытия. В его представлении метод есть прежде всего метод движения объективно сущего мышления, мышления, тождественного бытию, или бытия, тождественного мышлению. Отсюда полная онтологизация им понятия метода — метод существует объективно, вне сознания познающего человеческого индивида. «Метод, — писал он, — ...есть *душа и субстанция*, и о любом предмете мы должны сказать, что мы его постигаем в понятии и знаем его в его истине только постольку, поскольку он *полностью подчинен методу*; он есть собственный метод всякой вещи, так как его деятельность есть понятие»¹.

Онтологизируя метод познания, изображая его как некую объективно-сущую «душу» и «субстанцию» самой предметной действительности, Гегель явно впадал в мистицизм. Однако этот мистицизм возникал из идеалистической абсолютизации вполне правильной мысли о том, что метод теоретического познания есть не что иное, как осознанная форма (познанные внутренние закономерности) движения объективного содержания знания — постигаемой в мышлении объективной действительности. Рациональный смысл гегелевской постановки вопроса об объективности метода теоретического познания и состоит именно в идее единства, тождества метода и предмета, формы и содержания. Метод, указывал немецкий мыслитель, «не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо движет себя вперед содержание внутри себя, *диалектика, которую оно имеет в самом себе*»². «Методом философии может быть лишь *движущаяся в научном познании природа содержания, причем вместе с тем эта же собственная рефлексия содержания впервые полагает и порождает само его (содержания) определение*»³. В таком понимании метод теоретического познания совпадает с объективной диалектикой движения содержания этого познания, т. е. объективной диалектикой реконструируемого в мы-

¹ Гегель. Сочинения, т. VI, с. 299.

² Гегель. Сочинения, т. V, с. 34.

³ Там же, с. 4.

иплении предмета теоретического познания. Но суть дела в том, что эта диалектика является методом познания не сама по себе, *не вне человеческого сознания*, а будучи познанной человеком и применяемой им в качестве средства (форм и принципов) познания непознанного. В этом принципиальное отличие марксистского понимания метода от гегелевского.

Вопрос о методе теоретического познания — это вопрос о формах и принципах мышления, обеспечивающих постижение объективной системы связей и отношений в системе научного знания. Более конкретно — это вопрос о формах и принципах построения системы научного знания (теории, науки), обеспечивающих постижение в ней объективной истины. Поскольку же формы и принципы построения системы есть по своему существу формы и принципы *движения объективного содержания* мышления (движения объективного содержания суждений, разворачивающихся во внутренне связанную систему суждений), то метод есть не что иное, как познанная и сознательно применяемая форма движения объективного содержания *в системе знания* — диалектика этого содержания. Но именно содержания, отображающего объективную, вне сознания находящуюся действительность, а не содержания, являющегося мышлением, тождественным бытию, или бытием, тождественным мышлению, как полагал Гегель.

Если сравнить *логическую форму* метода теоретического познания с логической формой методов эмпирического познания (индукция, дедукция и т. д.), то различие между ними заключается прежде всего в том, что метод теоретического познания есть учение о формах и принципах построения научных теорий, а методы эмпирического познания — учениями о формах и принципах построения *рассуждений*. «Конечной» целью эмпирического познания, средствами реализации которой и служат методы этого познания, является индуктивно-дедуктивное выведение отдельных *законов* явлений. Логической формой этих законов всегда выступает определенное суждение. «Конечная» же цель теоретического познания — это выведение *системы* законов, управляющих постигаемой областью действительности. Соответственно, логической формой продукта теоретического познания является *система знания*. Логическая форма *движения* теоретического мышления, которую изучает диалектическая логика, и логическая форма *движения* процесса рассуждения, составляющая предмет изучения формальной логики, относятся между собой как *целое и момент* (отдельное рассуждение — момент в движении теоретического мышления). Диалектическая логика также формализует теоретическое познание (изучает логические формы, общие для построения всех научных теорий), но она осуществляет это не прямо, а опосредованно — через изучение логических форм *исторического* процесса познания. Изучаемые ею формы и принципы логического познания являются формами и принципами движения определенного содержания, а именно содержания категориальных форм

мышления (бытие, качество, количество, сущность, явление и т. п.). Поскольку же содержание этих форм (категорий) раскрывается и формулируется в виде *понятий* в философии, то диалектическая логика *необходимо, самим своим содержанием* связана с философией, является *философской наукой*.

Внутренняя связь диалектической логики с философией позволила Гегелю осуществить первый опыт построения этой логики *еще до того*, как научное познание накопило конкретный опыт построения научных теорий в самих науках. Однако следует иметь в виду, что гегелевский опыт был именно опытом, опирающимся в основном на философию, опытом, который нуждается в своей *проверке и конкретизации* на базе изучения опыта *действительного* построения научных теорий *в самих науках*. Первой такой проверкой было построение Марксом (на основе материалистической переработки и научного развития принципов гегелевской логики) теории прибавочной стоимости («Капитал»). В современных же условиях встают более широкие задачи — задачи конкретизации принципов диалектической логики на основе накопленного уже значительного опыта построения научных теорий, задачи разработки системы диалектической логики *как вывода и из развития философии, и из развития теоретического познания* в отдельных науках. Эти задачи являются задачами современного исторического этапа развития наук, ставшими уже или становящимися *системой теоретических наук*.

Каковы же формы и принципы построения системы теоретического знания, которые были применены Гегелем при построении его «Науки логики» и которые рассматривались им как общие принципы метода философского познания?

§ 1. ПРИНЦИПЫ ДИАЛЕКТИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

Первой методологической проблемой, возникающей при построении системы философского (теоретического) знания, а следовательно, и при построении системы науки логики, Гегель считал проблему единства *принципа* создаваемой системы и ее *логического начала*. В философском познании, указывал он, принципом выступает то, что берется в качестве *основы* объяснения постигаемой действительности. Обычно этот принцип рассматривается и как начало, но как объективное начало, как «начало вещей». В отличие от принципа, *логическое* начало есть то, что берется в качестве *начала мышления, начала раскрытия содержания* принципа. Поскольку интерес познания направлен прежде всего на объективное содержание принципа, то вопрос о логическом начале обычно рассматривается как нечто несущественное, зависящее от произвола субъекта, от случайностей способа изложения: «...потребность найти то, с чего следует начинать, представляется незначительной по сравнению с потребностью найти принцип, ибо, как ка-

жется, единственно это интересно, единственно в принципе заключается самая *суть*; нам интересно знать, что есть *истина*, что есть *абсолютное основание* всего»¹. Но хотя нам и интересно знать, в чем истина (суть) познаваемого, однако мы не можем этого знать *вне познания*. Знание *истины* без *истинного* познания невозможно. Поэтому для познания истины важно и *начало познаваемого* и *начало познания*. «Если прежнее абстрактное мышление сначала интересуется только принципом как *содержанием*, в дальнейшем же процессе развития вынуждается обратить внимание также и на другую сторону, на то, как действует *познавание*, то теперешнее мышление понимает также и *субъективное* деление как существенный момент объективной истины и возникает потребность в соединении метода с содержанием, *формы с принципом*. Таким образом, получается требование, чтобы *принцип* был также началом и чтобы то, что представляет собою *primum* (первое) для мышления, было также *первым* в *ходе движения* мышления»².

Итак, принцип, из которого исходит то или иное философское учение и который оно ложит в основу объяснения постигаемой действительности, должен быть также и логическим началом: то, что есть первое для мышления, должно быть также первым в ходе движения мышления. Это означает, что при построении системы теоретического знания первое исходное определение мысли, с которого начинается процесс теоретического познания постигаемой действительности, должно быть взято как первое исходное определение того, что взято в качестве основы теоретического объяснения этой действительности.

Иногда гегелевское положение о совпадении принципа системы с ее логическим началом (принцип системы должен быть также и ее логическим началом) понимают как простое тождество понятий — понятие, выполняющее функцию принципа, есть также первым исходным понятием системы. И если, например, исходное понятие (логическое начало) «Науки логики» — бытие, то, следовательно, принципом, лежащим в основе гегелевской логики, является понятие бытия. Но это далеко не так. Принципом гегелевской науки логики является принцип тождества мышления и бытия — истинное есть мышление, тождественное бытию, или бытие, тождественное мышлению. Согласно этому принципу бытие по своей истине есть *бытие понятия*. Бытие как логическое начало есть первое, исходное определение понятия — понятие есть бытие. Но то, что бытие в качестве логического начала есть лишь первая, непосредственная определенность понятия — это постигается не в начале, а в конце, точнее, в процессе всего движения познания. Таким образом, требование, чтобы принцип был также началом, означает требование того, чтобы первое, исходное определение

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 49.

² Там же, с. 50.

мысли было взято из содержания самого принципа, а именно как первая, непосредственная определенность этого содержания.

Вообще, вопрос о начале является вопросом о том, с чего начинается процесс познания предмета, какая сторона этого предмета постигается первой. В теоретическом познании предметом выступает некоторая конкретная действительность, представляющая собой *систему* связей и отношений между определенного рода вещами. Переход от эмпирического познания этой действительности к теоретическому познанию связан с установлением основного, определяющего отношения в системе внутренних (закономерных) связей и отношений данной действительности — того, которое является *принципом* постигаемой системы. Только с установлением этого принципа становится возможным научное теоретическое объяснение всей системы. Однако само по себе установление принципа еще не есть познание всей системы. Принцип — лишь фундаментальное отношение, с которым связано образование и функционирование системы, но это отношение не есть сама система. Задача теоретического познания состоит в том, чтобы, исходя из принципа, дать теоретическое объяснение всей постигаемой действительности в единстве сущности и ее явлений. Здесь-то и возникает вопрос, с чего начинать это теоретическое объяснение, какое отношение в общей системе связей и отношений взять в качестве первого, исходного. Требование, чтобы принцип был также началом, означает, что теоретическое объяснение постигаемой действительности нужно начинать с анализа того отношения, которое является первой, всеобщей, но *элементарной формой* отношения, лежащего в основе всей системы, т. е. отношения, являющегося принципом системы. Именно таков *рациональный* смысл гегелевской постановки вопроса о единстве принципа и начала. Однако у самого Гегеля этот смысл затемнен и извращен идеалистическим принципом тождества мышления и бытия (бытие по своей истине есть мышление). В системе его «Науки логики» «первое для мышления» (принцип) и «первое в ходе движения мышления» (начало) совпадают постольку, поскольку и то и другое, и принцип и начало, есть бытие, тождественное мышлению (понятию), или мышление (понятие), тождественное бытию. В действительности же в основе единства принципа и начала лежит подчинение логического движения мышления законам развития постигаемого в мышлении объективного предмета. Принцип системы, являющейся предметом теоретического познания, постольку может служить началом, поскольку он является тем отношением, с возникновением которого связано образование самой системы. Выделение и анализ *элементарной формы* этого отношения и выступает как начало теоретического объяснения всей системы на основе познания ее принципа. Образец такого решения проблемы единства принципа и начала — «Капитал» К. Маркса.

По своему понятию начало есть то, с чего нечто начинается и из чего оно происходит. По отношению к этому «нечто» начало

есть исходное и потому *непосредственное*. Оно, указывал Гегель, «*ничего не должно предполагать*, ничем не должно быть опосредствовано, не должно также иметь никакого основания; оно, наоборот, само должно быть основанием всей науки»¹. Однако непосредственность начала есть непосредственность относительная, непосредственность для *данной* науки (теории). Само по себе все сущее равным образом и непосредственно и опосредованно.

Подчеркивая эту диалектическую мысль, Гегель писал: «...нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы в себе столь же непосредственность, сколь и опосредствование, так что эти два определения оказываются нераздельными и неразделимыми, и указанная противоположность между ними являет себя чем-то ничтожным»². Речь, таким образом, может идти не об абсолютно непосредственном, а о непосредственном, *по отношению* к тому, что берется как опосредованное этим первым. Начало ничем не должно быть опосредовано, ничего не должно *предполагать* (ставить себе первым), но именно в *системе данной науки*. И лишь постольку оно является началом этой науки.

Применяя эти общие положения к определению начала в науке логики, Гегель соотносил систему науки логики с системой «феноменологии духа». Логика, утверждал он, «имеет своей предпосылкой науку о являющемся духе» — «феноменологию духа». В «феноменологии» «исходят из эмпирического, чувственного сознания, а последнее есть настоящее *непосредственное* знание; там же разъясняется, как обстоит дело с этим непосредственным знанием»³. В логике «предпосылкой служит то, что оказалось результатом» «феноменологического исследования» — «идея как чистое знание». Этот результат должен быть взят как то, что «имеется налицо», что «сняло всякое отношение к другому и к опосредствованию», как «*простую непосредственность*». Оно *есть*, есть и ничего больше того. «В своем истинном выражении указанная простая непосредственность есть поэтому *чистое бытие*, ...бытие — и ничего больше, бытие без всякого дальнейшего определения и наполнения»⁴. «Здесь выходит, что бытие служит началом, возникшим через опосредствование... Но если не делать никаких предпосылок, а *непосредственно* брать само начало, то последнее будет определяться лишь тем, что оно есть начало логики, мышления, взятого само по себе. Имеется только решение, которое можно рассматривать также как произвол, а именно решение рассматривать *мышление как таковое*»⁵. И если взять мышление как таковое, то и здесь окажется, что первым, непосредственным его определением, определением *без соотнесения с дру-*

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 53.

² Там же, с. 50.

³ Там же, с. 51.

⁴ Там же, с. 52.

⁵ Там же, с. 52—53.

гим есть чистое бытие. Мышление *есть* и не больше того. Что оно есть — это дело дальнейших определений, т. е. *опосредования* ¹.

Итак, начало логики как науки о мышлении или, точнее, науки об идее «в чистой стихии мышления» есть *чистое бытие*. Это бытие есть *первое* определение того, что «получилось» в конце «Феноменологии духа» — определение «абсолютного знания» или идеи как «чистого знания» (т. е. как мышления, тождественного бытию). *Принципом* науки логики есть идея как «чистое знание», но *в начале* она берется как чистое бытие.

Понятие «чистое бытие» имеет у Гегеля двойной смысл: смысл абсолютной неопределенности (чистое бытие = ничто) и смысл *абсолютно всей* определенности, постигаемой мышлением. В последнем смысле «чистое бытие» рассматривалось Гегелем как *содержание* «чистого знания», т. е. как все богатство содержания, которое приобрело знание, проходя через различные соотношения сознания и предмета вплоть до снятия этого отношения. В этом плане «чистое бытие» есть бытие, тождественное мышлению. Оно — «чистое бытие» потому, что оно не более чем мышление, но оно «чистое *бытие*» потому, что оно *содержание* мышления, постигаемая мышлением *субстанция*. «Это чистое бытие,— писал Гегель,— есть то единство, в которое возвращается чистое знание, или же, если будем считать, что мы должны продолжать отличать само последнее как форму от его единства, то чистое бытие есть содержание этого чистого знания. Это та сторона, сообразно которой это *чистое бытие*, это абсолютно непосредственное есть также и абсолютно опосредствованное» ². Абсолютно непосредственное, которое есть вместе с тем абсолютно опосредствованное (бесконечное многообразие в самом себе),—это *субстанция*, которую Гегель, как известно, отождествлял с объективным содержанием системы человеческого знания и истолковывал как мышление, тождественное бытию. Поскольку «чистое бытие» есть не что иное, как субстанция, то опосредствование этого бытия, его дальнейшие логические определения выступили для Гегеля как воспроизведения в аспекте логики основных *ступеней «становления» субстанции*, рассмотренных им в «Феноменологии духа». Гегелевская «Наука логики» не только *начала* с того, чем *окончила* «Феноменология», но и *возвратилась* при этом к тому, с чего последняя *начинала*. Первое определение содержания «чистого знания» (чистое бытие) — это и есть то знание, которое было достигнуто на первой ступени «феноменологического» познания (знание, доставленное чувственной достоверностью). Последующие определения должны были показать, *чем* это чистое бытие есть.

Истинным началом логики Гегель считал «чистое бытие», понимаемое как то «абсолютно непосредственное», которое есть «абсо-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 56.

² Там же, с. 56.

лютно опосредствованное» (по Гегелю, это — «субстанция», или шире, абсолютная идея). То же чистое бытие, которое берется как *первое* определение мысли, он рассматривал как неистинное, *односторонне взятое бытие*. Но оно необходимо должно быть взято таким, ибо первое определение есть *самое абстрактное* определение, такое, которое и не является собственно определением, а есть лишь простая констатация наличия (нечто *есть* и «точка»). В качестве начала чистое бытие, указывал Гегель, «должно быть взято только в своей односторонности, как чисто непосредственное, должно быть взято таковыми *именно потому*, что оно здесь берется как начало»¹. Поэтому «то, с чего начинают, еще не познается поистине в начале, так как оно в нем еще есть неразвитое, бес-содержательное, и... лишь наука, и при том во всем ее развитии, есть его завершенное, содержательное и теперь только истинно обоснованное познание»².

При выведении понятия о чистом бытии как о логическом начале Гегель использовал противоречивость самого понятия бытия. Это понятие по своему содержанию является и *самым абстрактным и самым конкретным*. Сказать о чем-то, что оно *есть, обладает бытием*, значит сказать о нем ровно столько же, сколько и о всяком другом, если это другое также есть, обладает бытием. Поэтому можно сказать, что *все, что есть, есть бытие*. Этим мы *обладание* бытием отождествили с тем, что обладает бытием, что *есть*. В известных рамках такое отождествление правомерно и осуществляется в реальной практике познания. Осуществлял его и Гегель. Но тогда оказывается, что бытие и самое конкретное, ибо бытием есть *все сущее*: и предмет, и свойства, и отношения. Раскрыть содержание бытия — значит дать определение всего сущего. Однако мы можем это сделать лишь «сняв» бытие и указав, чем это бытие есть на деле. Идеализм Гегеля состоял в том, что *на деле* бытием у него выступает понятие, абсолютная идея. С точки же зрения материализма (а эта точка зрения является единственно научной) бытие как все сущее на деле есть материя — в мире нет ничего, кроме движущейся материи. Поэтому в диалектическом материализме понятие «бытие» часто употребляется как синоним материи (гносеологическое противопоставление мышления бытию).

В гегелевских определениях понятия начала и, в частности, в его определениях чистого бытия как логического начала содержится много рационального. То, что начало должно быть взято как *непосредственное* (в системе данной области изучения) и вместе с тем как *всеобщее* непосредственное («абстрактное» непосредственное), — это требование гегелевской логики вполне правильно. На материалистической основе его блестяще реализовал К. Маркс при построении «Капитала». «У Маркса в «Капи-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 56.

² Там же, с. 55

тале», — писал В. И. Ленин, — сначала анализируется самое простое, обычное, основное, самое массовидное, самое обыденное, миллиарды раз встречающееся, *отношение* буржуазного (товарного) общества: обмен товаров. Анализ вскрывает в этом простейшем явлении (в этой «клеточке» буржуазного общества) *все* противоречия (*respective* зародыши *всех* противоречий) современного общества. Дальнейшее изложение показывает нам развитие (*и* рост *и* движение) этих противоречий и этого общества, в Σ его отдельных частей, от его начала до его конца»¹. И далее В. И. Ленин замечает: «Таков же должен быть метод изложения (*respective* изучения) диалектики вообще (ибо диалектика буржуазного общества у Маркса есть лишь частный случай диалектики)»².

Но если гегелевское требование, чтобы начало было взято как такое непосредственное, которое для данной науки является абсолютно всеобщим непосредственным, признается правильным, то следует, очевидно, признать правильным и его требование, чтобы началом логики была взята категория «бытие». Как логическая категория, бытие действительно отображает такое непосредственное, которое является абсолютно всеобщим. Все сущее, прежде чем быть чем-либо, должно просто быть, обладать бытием. Однако иногда высказываются утверждения, что самой общей категорией в системе диалектического материализма является категория материи, поэтому именно с нее следует начинать изложение системы диалектической логики. Но, во-первых, категория «материя» не самая общая, а *одна* из самых общих категорий. Самые общие категории гносеологии — это бытие и мышление, материя и сознание, физическое и психическое³. Во-вторых, логическое раскрытие содержания категории «материя» (понятия «материя») предполагает раскрытие категорий, входящих в ее определение. Материя, согласно ленинскому определению, есть категория для обозначения *объективной реальности*, которая существует вне сознания и *отображается* им⁴. Итак, материя — прежде всего *объективная реальность* (хотя не все в объективной реальности есть сама материя, объективная реальность охватывает и материю как *субстанцию* всего сущего, и ее *атрибуты*, и многообразные *отношения* между различными формами материи). Но что такое объективная реальность? Это вид реальности вообще. Следовательно, раскрытие понятия «объективная реальность» *предполагает* раскрытие понятия «*реальность*», а последнее есть, по существу, синоним понятия бытия: реально то, что есть, что обладает бытием. Можно предвидеть возражения: зачем так далеко отходить от сути дела, нужно просто начинать с самой этой сути, с определения материи. Однако на такое замечание ответ дают слова Гегеля: «Если кто-либо,

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 318.

² Там же.

³ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 149.

⁴ См.: там же, с. 276.

выведенный из терпения рассматриванием абстрактного начала, скажет, что не нужно начинать с начала, а прямо с самой *сути*, с самого предмета рассмотрения, то мы на это ответим, что этот предмет есть не что иное, как указанное пустое бытие, ибо, что такое предмет рассмотрения, это должно выясниться именно только в ходе самой науки, не может предполагаться известным до нее¹.

Таким образом, если взять в качестве исходной *узловой* категории понятие «объективная реальность» (а это, на наш взгляд, вполне согласуется с принципами диалектического материализма), то логическое раскрытие этого понятия потребует от нас начать с категории бытия. И это не будет отходом от материализма, ибо в данном случае категория «бытие» будет взята не как первое определение понятия или чего-либо в этом роде, а как первое исходное определение «субстрата реальности» материи. Логическое движение определений приведет к утверждению и обоснованию того факта, что *на деле* бытие есть материя. При этом окажется также, что материя есть не просто бытие — бытием есть все сущее, а *существенное бытие* — *субстанция* объективной реальности. Конкретный *гносеологический* смысл категории бытия, взятой в качестве логического начала, определяется *принципом* системы логики, тем, каков этот принцип — *материалистический* или *идеалистический*. Вся суть в принципе, ибо именно он должен быть взят как истинное начало. Если у Гегеля «истинным» началом является идеалистически интерпретируемое бытие, понятие, идея как бытие, то в системе марксистской диалектической логики этим истинным началом является материальное бытие — существующая вне сознания и отображаемая этим сознанием *объективная реальность*. Бытие как логическое начало есть первое, абстрактное определение этой реальности.

Последовательное проведение принципа создаваемой теории требует такого движения мысли, в котором начало было бы основанием результата (постижения сущности), а результат обосновывал бы и определял истинный смысл начала. В противном случае никакой теории как стройной *системы* знания не получится. Начало всегда есть некоторое непосредственное абстрактное отношение, выражающее лишь элементарную форму определяющего отношения изучаемой действительности. И хотя знание его служит основой всего дальнейшего познания, само по себе оно еще не есть знание сущности данной действительности. Раскрытие этой сущности во всей ее конкретности служит основой для объяснения всех наличных в данной действительности отношений, в том числе и того, которое было взято как исходный пункт теоретического познания. Здесь происходит, таким образом, *возврат* к началу и объяснение его уже как *элемента системы*. Эту особенность теоретического познания можно проиллюстрировать на примере «Капитала» Маркса. В качестве исходного отношения теоретического

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 60.

объяснения капиталистической действительности Маркс взял простое стоимостное отношение двух товаров. Раскрытая им при этом форма стоимости послужила основой для теоретического объяснения превращения денег в капитал, происхождения и функционирования прибавочной стоимости и т. д. Когда сущность капиталистических отношений производства и обмена была раскрыта и Маркс перешел к объяснению на основе знания этой сущности *всей системы* капиталистической действительности (III том «Капитала»), то здесь он опять возвратился к стоимостному отношению товаров (к закону стоимости), но уже как к *«элементу» системы* капиталистической экономической действительности. На этом этапе теоретического рассмотрения оказалось, что взятое в начале стоимостное отношение двух товаров является лишь абстрактным отношением, истинный смысл которого стал ясным после раскрытия единства и различия простого товарного производства и производства капиталистического. Что собой представляет закон стоимости в системе законов капиталистической экономики — это стало понятным не «в начале», а в «конце».

Поступательное движение теоретического познания с возвращением от постигнутой сущности (результата) к объяснению на основе знания этой сущности исходного отношения (начала) Гегель назвал «кругом» научного познания. «Существенным для науки,— писал он,— является не столько то, что началом служит нечто непосредственное, а то, что все ее целое есть в самом себе круговорот, в котором первое становится также и последним, а последнее также и первым»¹. В процессе поступательного движения познания начало «теряет то, что в нем есть одностороннего вследствие...того, что оно есть некое непосредственное и абстрактное вообще; оно становится неким опосредованным, и линия научного, поступательного движения тем самым превращает себя в *круг*»². Существенным моментом этого круга является рассмотрение результата познавательного движения как «первоначального и истинного», как основания начала. Однако «то обстоятельство, что *результат* оказывается абсолютным основанием, вовсе не означает, что поступательное шествие этого познания есть нечто предварительное или нечто проблематическое и гипотетическое. Это поступательное шествие познания должно определяться природой вещей и самого содержания»³.

По мнению Гегеля, диалектический круг характеризует движение познания не только в рамках отдельной науки (теории), но и в рамках системы «философских» (теоретических) наук. Рациональный смысл этой гегелевской идеи был рассмотрен нами в главе, посвященной «Феноменологии духа», там же было указано на идеалистическую интерпретацию Гегелем этой идеи, на приспо-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 54.

² Там же, с. 55.

³ Там же.

собление ее к обоснованию системы абсолютного идеализма. Что же касается понятия о диалектическом круге как принципе построения системы «Науки логики», то здесь мы ограничимся сказанным выше, имея в виду, что конкретный смысл этого принципа в его гегелевской интерпретации станет более ясным при рассмотрении других принципов системы «Науки логики». Напомним только, что гегелевское понятие о круге неприемлемо для марксистской диалектической логики, поскольку оно исходит из предпосылки о *завершенности* процесса познания (постижения в системе философских наук абсолютной истины). Рациональный смысл этого понятия нашел свое научное развитие в ленинской идее о *спиралеобразном* характере поступательного движения познания.

Важнейшими методологическими принципами построения системы «Науки логики» Гегеля является *принцип восхождения от абстрактного к конкретному* и *принцип единства логического и исторического*.

Создавая свою «Науку логики», Гегель ставил перед собой задачу дать изображение абсолютной идеи как *системы «чистых», логических понятий*, притом так, чтобы *результат* этого изображения выступил как исходный пункт, *начало* воплощения абсолютной идеи в действительность, как переход от *логической идеи к природе*. Суть проблем, которая здесь возникла, состояла в том, чтобы найти такой способ развертывания логических определений мысли, в котором бы чисто мыслительный процесс постижения истины имел бы своим результатом *порождение* чувственно данной *конкретной действительности*. Решая эту проблему, Гегель стал на путь интерпретации логического движения от простейших, абстрактных определений (логическое начало) к конкретному, многостороннему знанию (результат) как процесса *становления конкретного вообще, конкретного в мышлении и в самой действительности*. Конкретное как такое есть продукт самодвижения мышления от абстрактного к конкретному. В качестве логического средства изображения процесса теоретического познания как процесса, имеющего своим результатом *порождение* конкретной реальности, в логике Гегеля и выступил принцип восхождения познавательного движения мышления от абстрактного к конкретному.

Сам по себе принцип восхождения мышления от абстрактного к конкретному, если его взять в его истинном значении, т. е. в том значении, которое придал ему К. Маркс, освободив его от идеализма гегелевской интерпретации, является важнейшим *законом* научно-теоретического познания. Всякий объект научно-теоретического познания представляет собой единство многообразного. Он имеет множество различных сторон, связей и отношений. На ступени эмпирического познания осуществляется аналитическое выделение и абстрагирование наиболее существенных из этих сторон, связей и отношений, формулирование отдельных законов и т. д. Затем, когда это сделано, когда наиболее существенные

связи и отношения выделены и закреплены познанием в определенных суждениях, понятиях и определениях, перед познанием встает задача теоретического воссоздания объекта в его целостности, во *внутреннем единстве* всех его существенных сторон, связей и отношений. Единственно возможным научным способом решения этой задачи и является способ движения мышления от простейших, абстрактных определений ко все более содержательным, конкретным, образующимся в системе понятий и суждений, отображающую предмет познания во всей его конкретности. «Конкретное потому конкретно,— писал Маркс,— что оно есть синтез многих определений, следовательно, единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собою действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления»¹. И дальше: «...метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его как духовно конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»².

Реальным продуктом познавательного восхождения мышления от абстрактного к конкретному является система научно-теоретического знания. Эта система призвана дать теоретическое объяснение предмета таким, каким он есть по своей истине, т. е. по своей внутренней, чувственно не данной *сущности*. И поскольку такое знание предмета достигается путем преодоления чувственной видимости (того, каким предмет или характеризующие его явления даны в чувственном созерцании и представлении), то это знание неизбежно *объективизируется* — известный предмет (предмет, каким мы его знаем) представляется как действительный предмет. Например, картина мира, какую рисовал себе, скажем, Демокрит (разрабатывая атомистическую концепцию объяснения мира), была для него действительным миром. С точки же зрения современных представлений о мире эта концепция выглядит весьма наивной. Теперь мы знаем, что действительный мир не таков, каким его представляли древние, и даже не таков, каким его представляли мыслители нового времени, хотя последние знали значительно больше, чем древние. Теперь мы знаем несравненно больше, и наши знания более истинны. Однако пройдет определенное время, и многое в наших знаниях окажется весьма наивным, далеким от истины. Но мы не знаем, что из наших современных научно-теоретических знаний окажется заблуждением, а что составит момент объективной истины. Поэтому в силу необходимости мы рассматриваем наши знания как истинные и в соответствии с этими

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 727.

² Там же. Более подробно о марксистском понимании принципа восхождения от абстрактного к конкретному и о единстве логического и исторического см. в книге Э. В. Ильенкова «Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса» (М., 1960).

знаниями представляем себе мир, каким мы его знаем, действительным миром. И если бы кто-либо спросил, что собой представляет окружающий нас мир, мы, конечно, начали бы излагать наши современные знания о мире, считая, что то, каким мы знаем мир, соответствует тому, что есть в действительности.

Эта объективизация научно-теоретических (и в особенности философских) знаний кроет в себе возможность идеалистического вывода, что действительный мир есть не более чем продукт познания, продукт развития знаний. Меняются знания о мире — меняется мир, чем большей конкретности достигают наши знания, тем более конкретным, многообразным становится и знаемый нами мир. И поскольку теоретическая картина мира (система научно-теоретических и философских представлений о мире) создается мышлением (в виде различных концепций, гипотез, теорий и т. д.), то и реальный мир как знаемый мир может быть лишь продуктом мышления. К такому выводу и пришел Гегель. Он, как отмечал Маркс, «...впал в иллюзию, понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления...»¹.

Иллюзия о порождении известного реального мира самим мышлением (истинно известный мир есть действительный мир, а истинное знание — знание предмета, каким он есть по своей сущности, это продукт познавательной деятельности мышления, следовательно, действительный мир есть продукт мышления) возникает как следствие отрыва теоретического познания от эмпирического, принципов диалектической логики от принципов материалистической гносеологии. Указывая на это, Маркс писал: «для сознания (а философское сознание именно таково), для которого постигающее в понятиях мышление есть действительный человек и поэтому только постигнутый в понятиях мир как таковой есть действительный мир, — движение категорий выступает как действительный (хотя, к сожалению, и получающий некоторый толчок извне) акт производства, результатом которого является мир; и это — здесь мы опять имеем тавтологию — постольку правильно, поскольку конкретная целостность, в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, действительно есть продукт мышления, понимания; однако это ни в коем случае не продукт понятия, размышляющего и саморазвивающегося вне созерцания и представления, а переработка созерцания и представлений в понятия»². Таким образом, хотя объективизируемая «мысленная конкретность» (то, что мыслится как известный действительный мир) и есть продукт мышления, но это продукт мышления, имеющего своей предпосылкой чувственное отображение действительности, переработку данных чувственного созерцания и представления в понятие. Для того

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 727.

² Там же.

чтобы началось познавательное восхождение мышления от абстрактного к конкретному, результатом которого явилось бы знание конкретной действительности, необходимо чтобы это абстрактное было выделено, стало достоянием мышления, а это в свою очередь предполагает эмпирическое познание чувственно данных вещей и явлений изучаемой объективной действительности.

При рассмотрении реального процесса человеческого познания Гегель не отрицал того факта, что необходимым предварительным условием теоретического познания является чувственное восприятие и эмпирическое исследование объектов познания, однако он строил логику как науку о мышлении, которому ничего не предшествует, как науку об абсолютной идее в ее логическом, «домировом» бытии. В системе самой «Науки логики» мышление поэтому изображалось им сугубо идеалистически, как «себя в себе охватывающее, в себя углубляющееся и из себя развивающееся» мышление. Отрыв мышления от эмпирического познания чувственно данного мира и создал видимость, что познавательное движение мышления от абстрактного к конкретному есть процесс *порождения* мышлением знаемой конкретной действительности, а следовательно, и известного мира вообще.

Тем не менее при всей идеалистической мистификации принцип восхождения от абстрактного к конкретному позволил Гегелю вскрыть внутренне необходимые связи между многими логическими категориями и развернуть их определения от самых простейших ко все более сложным.

Существенным моментом познавательного движения мышления от абстрактного к конкретному является то, что это движение способно в логической форме воспроизводить *историческое развитие* постигаемого предмета. Применительно же к предмету диалектической логики принцип восхождения от абстрактного к конкретному обеспечивает возможность логического воспроизведения исторического процесса развития теоретического мышления, научного и философского познания вообще. На эту закономерность теоретического познания также впервые обратил внимание Гегель. Однако поскольку в его представлении логическое движение «чистого» мышления предшествует всякой реальной истории, то из этого он делал вывод, что реальное *историческое* движение есть лишь воспроизведение *логического* движения (движения «логической идеи» в сфере «чистой мысли»). «В истории философии,— писал он,— мы находим различные ступени логической идеи в виде выступавших друг за другом философских систем, каждая из которых имеет своей основой особое определение абсолюта. Подобно тому как развитие логической идеи оказывается поступательным движением от абстрактного к конкретному, так и в истории философии наиболее ранние системы суть также наиболее абстрактные и, следовательно, вместе с тем и наиболее бедные системы. Отношение же между более ранними и более поздними философскими системами в общем такое же, как между предшествующими и по-

следующими ступенями логической идеи: оно именно таково, что *последующие содержат в себе предшествующие* как снятые»¹. В другом месте он писал об этом так: «Я утверждаю, что если мы освободим основные понятия, выступавшие в истории философских систем, от всего прочего, что относится к их внешней форме, к их применению к частным случаям и т. п., если возьмем их в чистом виде, то мы получим разные ступени определения самой идеи в ее логическом понятии. Если, наоборот, мы возьмем логическое поступательное движение само по себе, то мы найдем в нем поступательное движение исторических явлений в их главных моментах, нужно только, конечно, уметь распознать эти чистые понятия в содержании исторической формы»².

Таким образом, формулируя принцип единства логического и исторического, Гегель ставит отношение «на голову» — не логическое определяется историческим, а, наоборот, историческое определяется логическим. Однако, если бы при построении своей «Науки логики» Гегель обращался к изучению логического движения «логической идеи», а не реальной истории человеческого познания, то ничего, кроме праздных измышлений, он не дал бы. Исследовать и изображать некое «домировое», «доисторическое» мышление, предшествующее реальному человеческому мышлению и его истории, можно лишь в собственной фантазии. И поскольку Гегель пытался исследовать нечто реальное, он мог найти это реальное только в реальном человеческом мышлении, в действительной истории этого мышления. Поэтому *на практике* он руководствовался не принципом соответствия исторического логическому, а принципом соответствия логического историческому, выводил свою логику, насколько это позволяли исходные идеалистические посылки, из реальной истории научного и философского познания.

В общем и целом последовательность категорий в системе «Науки логики» Гегеля взята соответственно последовательности их развития в истории философии. Но только в общем и целом. Разрабатывая систему своей логики, Гегель «исправлял» историю и исправлял ее не только соответственно законам логического развития мысли (такое исправление диктуется самим принципом единства логического и исторического), но и соответственно принципам своей идеалистической философской системы. Сами *узловые* категории «Науки логики» (бытие — сущность — понятие) были выделены Гегелем в соответствии с принципом идеалистического тождества мышления и бытия (бытие есть бытие понятия). И хотя их последовательность (бытие — сущность — понятие) и соответствует в общем историческому ходу познания, она не охватывает существенных моментов этого хода. *Эти категории не являются узловыми категориями всей действительной системы категорий человеческого мышления.* То, что Гегель рассматривал как категории,

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 147. (Курсив наш. — В. III.).

² Гегель. Сочинения, т. IX, с. 34—35.

относящиеся к бытию и сущности, как и сами бытие и сущность, являются понятиями, раскрывающими содержание категории *объективная реальность*. Многое же из того, что он подвел под категорию понятие, можно считать понятием, только закрыв глаза на действительность. Называть, например, механические, химические и целесообразные объекты понятиями, а жизнь, познание и практику идеями, как это дано в его «Науке логики», — значит отходить и от логики и от истории. Эти категории отчасти характеризуют объективную реальность, отчасти же выражают содержание таких двух узловых категорий, как *сознание* (мышление) и *практика*. Именно категории *объективная реальность* — *сознание* — *практика* выступают понятиями, соответствующими всей исторической связи развития познания и способными охватить при определении их все логические категории. Таким образом, применение Гегелем принципов движения от абстрактного к конкретному и единства логического и исторического опосредовано исходными идеалистическими принципами его философии, что в конечном итоге вело к извращению действительности.

Однако даже при таком применении эти принципы привели Гегеля к весьма плодотворным результатам. Опираясь на них, он впервые в истории философии сделал попытку раскрыть восходящее диалектическое движение всех форм мышления, начиная от простейших самых элементарных и кончая наиболее сложными, многосторонними, причем разворачивание системы категорий логики он попытался дать в соответствии с историческим процессом развития философии так, чтобы последовательность категорий в логике в общем и целом соответствовала их последовательности в истории философии. Что в этой попытке ему удалось, а что не удалось — это видно при анализе построенной им системы логики.

Важнейшей проблемой, стоявшей перед Гегелем при построении им своей логики, была проблема последовательного логического перехода от одной категории к другой, проблема их взаимоперехода. Решение этой проблемы Гегель стал искать на пути раскрытия диалектики понятий, на пути обнаружения текучести, подвижности, внутренней противоречивости и внутренней взаимосвязанности всех без исключения определений мысли. Стремясь дать последовательное движение категорий от абстрактного к конкретному, он вынужден был расплавить их, сделать подвижными, способными к взаимопереходам. И это удалось ему сделать благодаря применению принципов диалектики.

Переход от одного определения мысли к другому в системе науки логики должен, по мнению Гегеля, иметь форму «научного поступательного движения». Для этого нужно, чтобы связь между предыдущим и последующим была *необходимой* связью, а различия между содержанием того и другого проистекали *имманентно*, т. е. на основе внутренней логики развития самого содержания. Старая, традиционная логика подходила к формам мышления

чисто описательно, она просто выделяла их, анализировала и ставила в ряд по порядку их сложности. «Порядок состоит здесь примерно в том, что однородное сводится вместе, рассмотрение более простого предпосылается рассмотрению сложного, и в других подобного рода внешних соображениях. А в отношении внутренней необходимой связи дело ограничивается перечнем названий отделов, и переход осуществляется лишь так, что ставят теперь: «Вторая глава» или пишут: «Мы переходим теперь к суждениям» и т. д.»¹. В отличие от этой логики «спекулятивная» логика должна взять формы мышления в их внутренне необходимом движении, должна раскрыть их переходы и необходимые связи между ними. «Заглавия и подразделения» здесь не должны иметь «никакого другого значения, помимо предварительного заявления о последующем содержании». Излагая взгляды Гегеля по данному вопросу, В. И. Ленин писал: «В старой логике перехода нет, развития (понятий и мышления), нет *внутренней, необходимой связи*» всех частей и «Übergang'a» одних в другие. И Гегель ставит два основных требования:

1) «Необходимость связи»

и

2) «имманентное происхождение различий»².

Указывая на рациональный смысл этих требований, В. И. Ленин отмечал: «Очень важно!! Это вот что значит, по-моему:

1) *Необходимая* связь, объективная связь всех сторон, сил, тенденций etc. данной области явлений;

2) «имманентное происхождение различий» — внутренняя объективная логика эволюции и борьбы различий, полярности»³.

В качестве логического принципа, обеспечивающего необходимость связи и имманентное возникновение различий в поступательном движении научного познания, Гегель выдвигал диалектический принцип *тождества противоположностей*. Существенным моментом этого принципа он считал требование постижения в *отрицательном* (т. е. в подвергающем отрицанию) *положительного* — того, что связывает отрицающее с отрицаемым и что является вместе с тем новым содержанием, содержанием, опосредованным отрицанием. «Единственно нужным для того, чтобы получить *научное поступательное движение*, — писал он, — ...является познание логического положения, что отрицательное вместе с тем также положительно, или, иначе говоря, что противоречащее себе не переходит в нуль, разрешается не в абсолютное ничто, а по существу только в отрицание своего *особенного* содержания, или, еще иначе, что такое отрицание есть не всяческое отрицание, а *отрицание определенной вещи*... Так как получающееся в качестве результата отрицание есть *определенное* отрицание, то оно имеет некоторое

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 34—35.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 88—89.

³ Там же, с. 89.

содержание. Оно есть новое понятие, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит в себе старое понятие, но содержит в себе более, чем только это понятие, и есть единство его и его противоположности. Таким путем должна вообще образоваться система понятий...»¹

Диалектика, указывал Гегель, обычно понимается как «внешнее отрицательное действие, не принадлежащее природе самой вещи», как некое субъективное действование, направленное на разложение всего «прочного и истинного» и имеющего своим результатом ничто. Однако такое понимание диалектики сводит ее к софистике. В действительности диалектический момент заключается не в том, чтобы выдвинуть нечто противоположное данному суждению и поколебать его этой противоположностью. Диалектический момент состоит в том, что нечто в процессе определения его собственного содержания превращается в свою противоположность, и это противоположное (отрицающее) есть новое понятие, содержащее в себе первое как снятое и поэтому являющееся единством первого и второго, отрицательного и положительного. «Спекулятивное», утверждал Гегель, состоит «в постижении противоположностей в их единстве или, иначе говоря, в постижении положительного в отрицательном»².

Как уже отмечалось, форма логического процесса, с точки зрения Гегеля, имеет три «стороны», являющиеся тремя «моментами всякого логического реального» — это: 1) *рассудочный* момент, 2) *диалектический*, или «отрицательно-разумный» и 3) *спекулятивный*, или «положительно-разумный». Все эти моменты «могут быть положены в первом моменте», т. е. взяты рассудочно, каждый в его особенности и «благодаря этому могут быть удерживаемы в отрозненности друг от друга, но в этом виде они рассматриваются не в их истине»³. Рассмотрение их в их истине предполагает, чтобы они были взяты в единстве, как разные моменты единого процесса. Рассудочный момент состоит в том, что вначале мышление «схватывает наличные предметы в их определенных различиях» и «его принципом в этой деятельности является тождество, простое соотношение с собой»⁴. «Это тождество и есть то, что ближайшим образом обуславливает в познании переход от одного определения к другому»⁵. Рассудочный момент является необходимым и ничем не заменимым моментом мышления: «...как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка»⁶. Однако рассудочные определения не представляют собой *последнего* результата логического позна-

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 33.

² Там же, с. 36. (Курсив наш.— В. Ш.).

³ Гегель. Сочинения, т. I, с. 131.

⁴ Там же, с. 132.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

ния. Эти определения односторонни, т. е. фиксируют какую-то одну сторону предмета. Их природа такова, что, будучи доведены до крайности, они «превращаются в свою противоположность»¹. На этой ступени вступает в действие диалектический момент мышления. «Диалектической момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность»². Взятый обособленно, отдельно от рассудка, диалектический момент выступает как *скептицизм*: в нем результатом диалектики является голое отрицание. «Однако по своему настоящему характеру диалектика, наоборот, представляет собою подлинную собственную природу определений рассудка, вещей и конечного вообще»³. В отличие от скептицизма, диалектика как *разумно-отрицательный* момент имеет своим результатом не абстрактное отрицание, а конкретное, определенное отрицание — отрицание рассудочных определений как *односторонних*. Поэтому «отрицательное», получающееся как результат диалектики, «...есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе, как снятое, то, из чего оно происходит, и не существует без последнего»⁴. Здесь диалектический момент как «отрицательно-разумный» превращается в спекулятивный, или «положительно-разумный». «*Спекулятивный, или положительно-разумный, момент постигает единство определений в их противоположности, утверждение, содержащееся в их разрешении и их переходе*»⁵. Поскольку на этой ступени мышление действует не как рассуждение, а как схватывание тождества противоположных рассудочных определений, то его можно назвать *мистикой*. Мистика, «несомненно, есть нечто таинственное, но она таинственна лишь для рассудка, и это потому, что принципом рассудка является абстрактное тождество, а принципом мистики (как синонима спекулятивного мышления) — конкретное единство тех определений, которые рассудком признаются истинными лишь в их раздельности и противоположности»⁶. «Все разумное мы, следовательно, должны вместе с тем называть мистическим; но этим мы высказываем лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а отнюдь не то, что оно должно рассматриваться вообще как недоступное мышлению и непостижимое»⁷.

Таковы, с точки зрения Гегеля, три стороны, или три момента, логической формы мышления. Мы изложили их почти буквально в гегелевских выражениях, поскольку этот вопрос имеет принципиальное значение. Изложенное позволяет сделать следующие выводы: 1) диалектический принцип тождества противоположностей Гегель понимал как принцип высшей формы логического процесса,

¹ Гегель. Сочинения, т. I, с. 134.

² Там же, с. 135.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 139.

⁵ Там же.

⁶ Там же, с. 141.

⁷ Там же, с. 142.

предполагающий, во-первых, прохождение мышлением ступени образования рассудочных определений согласно принципу формальнологического тождества ($A = A$) и, во-вторых, диалектическое превращение этих определений в свою противоположность (диалектическое отрицание односторонности рассудочных определений); 2) в связи с этим принцип тождества противоположностей *не исключает* принципа рассудочного тождества, а снимает его — в сфере спекулятивного мышления рассудочное тождество снимается конкретным тождеством, тождеством противоположностей. Но это не означает, что в мышлении действует «поистине» принцип тождества противоположностей, который, следовательно, может заменить собой принцип рассудочного тождества. В сфере рассудочного мышления, или, точнее, на ступени рассудочного мышления, являющегося необходимым предварительным условием и предпосылкой диалектического мышления, действует принцип рассудочного тождества, там он на месте и вполне достаточен; 3) постижение предмета как тождества противоположностей Гегель рассматривал как акт познания, основывающийся не на рассуждении, а на непосредственном схватывании мышлением единства, тождества противоположных определений рассудка («спекулятивное мышление» = «мистика»). В чем смысл этих идей Гегеля, в какой мере они отображают действительные закономерности мышления?

Прежде всего об идее разделения логической формы мышления на три момента: рассудочный, диалектический и спекулятивный. Марксистская диалектическая логика не признает этой триады. Понятие «спекулятивное мышление» является идеалистическим понятием, выражающим специфически гегелевскую интерпретацию теоретического мышления как логического процесса, совершающегося якобы в стихии «чистого мышления», мышления, адекватного самой сущности «бога». Это мышление действительно мистично. Рациональное в гегелевском понимании диалектического и спекулятивного моментов марксистская диалектическая логика объединяет в понятии диалектического мышления. «*Диалектика*, — писал В. И. Ленин, — есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными* *противоположностями*, — при каких условиях они бывают тождественны, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую»¹. В другом месте: «Вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики, но это требует пояснений и развития»². Таким образом, то, что Гегель считал принципом спекулятивного мышления («постижение единства определений в их противоположно-

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 98.

² Там же, с. 203.

сти») и то, что он рассматривал как принцип диалектического момента мышления («превращение в противоположность»), в марксистской диалектике объединено в едином принципе — в принципе тождества (единства) противоположностей. Что же касается рассудочного момента и соответствующего ему принципа рассудочного тождества, то марксистская диалектическая логика не отрицает их наличия. Мы уже приводили высказывания Энгельса, где он характеризует различие между рассудочным и диалектическим мышлением. Рассудочное мышление и соответствующий ему принцип формальнологического тождества вполне реальны. Вопрос лишь в том, каково их взаимоотношение с формами и принципами диалектического мышления, и прежде всего с принципом тождества противоположностей? По этому вопросу еще нет единого, установившегося мнения. Однако общие методологические установки ясны. Опираясь на них, мы и попытаемся определить рациональный смысл указанных выше гегелевских идей.

Многие недоразумения по вопросу об отношении принципов логики Гегеля к принципам формальной логики связаны с истолкованием гегелевской критики законов формальной логики *в системе его логики* (при выведении категорий тождества, различия и противоречия) как *полного отрицания этих законов вообще*. Такое истолкование стало почти традиционным. И критика гегелевского понимания законов формальной логики обычно начинается с опровержения его «нигилистического» отношения к этим законам. «Нигилистическое отношение к формальной логике, распространенное у нас в прошлом и до конца не преодоленное до сих пор, — пишет К. С. Бакрадзе, — имеет своим источником именно критику Гегелем этой науки и установленных ею законов. Поэтому мы прежде всего должны решить вопрос о том, прав ли Гегель, отрицая т. н. законы мышления, законы тождества, противоречия и исключенного третьего и заменяя их законом единства противоположностей»¹. При такой постановке вопроса доказать, что Гегель не прав, не представляет трудностей. Но аргументы К. С. Бакрадзе бьют мимо цели, ибо законы формальной логики действительно не могут быть законами мышления, которые изучает диалектическая логика (в отличие от формальной). В системе диалектической логики законы формальной логики не являются законами мышления, а есть лишь моменты более общих принципов, подобно тому как законы классической механики не являются всеобщими законами движения в системе теории относительности. Ошибки К. С. Бакрадзе (глубокого знатока философии Гегеля) в оценке гегелевского понимания законов формальной логики проистекают, на наш взгляд, из неверного понимания им законов формальной логики как единственно возможных законов мышления. По его мнению, диалектическое противоречие и, следовательно, принцип тождества противоположностей относятся не к сфере законов мы-

¹ Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля, с. 331.

шления, а к сфере законов бытия. «Дело в том, — пишет он, — что вещи и явления действительности могут быть противоречивы — с точки зрения подлинной диалектики, они на самом деле противоречивы, — но понятия о них, суждения о них, если они истинны, не могут быть противоречивыми, не могут содержать в себе противоречие. Закону исключенного противоречия подчиняется всякое истинное мышление, всякое подлинное познание»¹. Дилемма, которую ставит здесь К. С. Бакрадзе (либо закон исключенного противоречия, либо диалектический закон противоречия), и ее решение (мышление может подчиниться лишь закону исключенного противоречия) исключает саму возможность диалектической логики как науки о законах мышления. Защита К. С. Бакрадзе формальной логики от «нигилизма» Гегеля превращается, таким образом, в нигилизм по отношению к диалектической логике.

Однако истолкование гегелевской критики формальной логики в системе его логики как полного отрицания ее законов свойственно не только тем, кто считает эти законы единственно возможными законами мышления, но и тем, кто отстаивает точку зрения о подчинении мышления и принципу тождества противоположностей. Например, в работе, написанной коллективом советских философов, «Диалектика и логика. Законы мышления» читаем: «Ошибка Гегеля в данном вопросе (в вопросе об отношении принципа тождества формальной логики к диалектическому принципу тождества. — В. Ш.) состоит в отрицании всякого значения формально-логического закона тождества ($A = A$) и в постулировании положения о том, что понимание конкретного тождества как тождества противоположностей влечет за собой нарушение формальнологических законов тождества и противоречия, которые Гегель принципиально не различал»². Здесь опять-таки отождествляется отношение Гегеля к законам формальной логики в системе его логики, излагающей принципы диалектического («спекулятивного») мышления, с отношением его к этим законам как законам мышления вообще. Авторы приведенного положения (В. А. Лекторский и Н. В. Карабанов) не учитывают, что при рассмотрении принципов своей логики Гегель не мог иначе относиться к законам формальной логики как к «неистинным» законам (т. е. как к моментам более широких принципов). Но это еще не значит, что он вообще отрицал данные законы как законы мышления. Как видно из изложенной выше концепции Гегеля о трех сторонах (или моментах) логического процесса, принцип рассудочного тождества (то, что сформулировано Аристотелем как закон тождества) Гегель считал *необходимым принципом* рассудочного познания и как ступени и как момента логического познания вообще. В своей логике он рассматривал этот принцип как «неистинный» (отрицал за ним значение закона), поскольку он разрабатывал свою логику как

¹ Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля, с. 337.

² Диалектика и логика. Законы мышления. М., 1962, с. 251.

науку не о рассудочном мышлении, а о «разумном», «спекулятивном» (диалектическом) мышлении. Следовательно, вопрос об отношении принципа формальнологического тождества к принципу тождества противоположностей в системе *логических взглядов* Гегеля — это вопрос об отношении рассудочного мышления к «разумному» (диалектическому).

Что понимал Гегель под рассудочным мышлением и рассудком вообще — об этом уже говорилось. Неправильное истолкование взглядов Гегеля обусловлено его нечеткой и противоречивой позицией в определении логической формы рассудочного мышления. Считая умозаключение формой «разумного» (следуя в этом отношении за Кантом), он нигде определенно не говорит, что *рассуждение* как форма логической связи мыслей (логическое выведение определенного суждения из других суждений, взятых в качестве посылок) — это и есть рассудочная форма мышления. Рассудочную форму мышления он брал в ее результативном выражении, т. е. как суждение и определение. Однако рациональный смысл отнесения им принципа формальнологического тождества к рассудочной деятельности и состоит именно в том, что этот принцип (как и другие законы формальной логики) является логическим законом связи мыслей в рассуждении.

Формальная логика, изучая логическую структуру рассуждения, не только выделила общие логические формы, из которых строится рассуждение — умозаключение и его компоненты: понятия (термины) и суждения, но и установила закономерные связи между ними, обеспечивающие правильность и последовательность, а в конечном итоге и истинность мышления в процессе рассуждения. Такими закономерными связями являются связи между суждениями на основе законов тождества (A есть A), противоречия (A не есть не A), исключенного третьего и достаточного основания. Все указанные законы действуют в процессе рассуждения, т. е. в процессе логического выведения определенного суждения из других суждений, взятых в качестве посылок, и имеют смысл прежде всего для этого процесса.

Обычно при рассмотрении вопроса о законах мышления само это мышление понимается как рассуждение — все мыслительные процессы протекают в форме рассуждения, и законы мышления есть законы связи мыслей в различных видах рассуждения. Поскольку же все рассуждения строятся в соответствии с законами формальной логики, то придерживающиеся этого взгляда на мышление сторонники признания диалектической логики наукой о законах мышления сталкиваются с рядом затруднений. Как совместить действие в одном же мышлении (= процесс рассуждения) взаимоисключающих принципов: формальнологического тождества (соответственно требованию исключения противоречия) и диалектического тождества противоположностей (соответственно требованию обнаружения противоречия)? После безуспешных попыток «потеснить» законы формальной логики, чтобы дать место

принципам диалектической логики, некоторые исследователи диалектики стали на путь поисков диалектических форм рассуждения — таких, в которых вывод делается не только при соблюдении правил формальной логики, но и при соблюдении принципов диалектической логики. Причем каждый из представителей этого направления выдвигает свои критерии для различения обычных, «элементарных» и диалектических рассуждений. Не вдаваясь в рассмотрение их изысканий (это выходит за рамки предмета данного исследования), отметим, что еще не найдена та форма рассуждения (умозаключения), которая бы строилась и при соблюдении формальнологического закона исключения противоречия и при одновременном соблюдении исключающего его принципа тождества противоречащих суждений (принципа тождества противоположностей). Нам представляется, что такая форма и не может быть найдена, она противоречит природе рассуждения. Во избежание недопониманий следует отметить, что под рассуждением мы имеем в виду не вообще размышление, а тот логический процесс, который изучает формальная логика, — процесс логического следования одних суждений из других, взятых в качестве исходных посылок. Каждое отдельное рассуждение длится как данное рассуждение, пока не меняется предмет рассуждения или, что по существу одно и то же, пока не изменяется отношение, в котором рассматривается предмет. Тождество предмета является неременным и необходимым условием процесса рассуждения. Если в ходе рассуждения изменяется его предмет, происходит отход от содержания взятых вначале посылок, меняются посылки, в результате этого само рассуждение либо разрушается (теряет свою логическую связь), либо начинается новое рассуждение, рассуждение об ином предмете. В процессе *размышления* предмет обязательно меняется (хотя бы уже потому, что познание предмета требует разностороннего его рассмотрения), но в процессе одного какого-либо рассуждения он должен быть одним и тем же. Размышление есть цепь сменяющих друг друга рассуждений, и эта цепь должна охватывать предмет со всех существенно важных сторон.

В отличие от формальнологического принципа тождества, обеспечивающего логическую связь суждений в процессе *рассуждения*, диалектический принцип тождества противоположностей является принципом диалектической связи *между рассуждениями в процессе размышления*. Более конкретно, он является принципом диалектического синтеза объективных результатов тех рассуждений, в которых выводятся *противоположные*, но в своем отношении *истинные* суждения об одном и том же предмете, взятом в разных (противоположных) плоскостях рассмотрения. Попытаемся объяснить это на конкретном примере. Возьмем известный «парадокс» с движением тела: тело движется, поскольку оно в данный момент времени и находится и не находится в данном пункте пространства. Одной из предпосылок выведения этого положения было следующее рассуждение: тело движется в пространстве и во времени;

движение тела в пространстве и времени есть прохождение им в разные моменты времени разных пунктов пространства; отсюда: в *разные* моменты времени движущееся тело находится в *разных* пунктах пространства — в один момент в одном, в другой — в другом и т. д. Следовательно, движущееся тело в *одном* какой-то момент времени находится в *одном* пункте, в другой — в другом и т. д. Этот вывод имеет своей посылкой вполне истинное суждение — суждение о том, что движение тела есть прохождение им в разные моменты времени разных пунктов пространства. Но эта посылка фиксирует лишь один момент движения — его пространственно-временную прерывность. Поэтому и вывод, *с точки зрения понятия движения*, истинен только «наполовину». Дальнейший шаг сделали элеаты. Взяв в качестве посылки суждение: движущееся тело постольку движется, поскольку оно в один момент времени находится в одном месте, в другой — в другом и т. д., они обратили это суждение против самого понятия движение. Если движущееся тело находится в данный момент времени в данном месте, а в другой — в другом, то оно не движется, а покоится: его движение есть сумма состояний покоя. Вывод: движения не существует, оно немыслимо. В данном рассуждении элеатов предметом рассуждения является уже не движение тела, а понятие движения — что есть движение по своему понятию? Взяв в качестве основания для суждения о понятии движения посылку: «тело движется, поскольку оно находится...» (т. е. посылку, исходящую из пространственно-временной прерывности движения), они превратили суждение о движении в его противоположность: «поскольку тело *находится*, оно *покоится*». И это отнюдь не софистика. Это и есть то, что Гегель назвал «диалектическим моментом логического», — превращение рассудочных определений в их противоположность. Причем диалектическое здесь заключается не в самом превращении данного суждения в свою противоположность, а в способе этого превращения — *суждение о каком-то предмете, полученное как результат рассуждения, превращается в свою противоположность при соотнесении его с понятием этого предмета*. Суть именно в этом — *в соотнесении в мысли полученного суждения о предмете с понятием данного предмета*. Диалектическое мышление, указывал Энгельс, «имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий»¹.

Соотнеся суждение: «движущееся тело (стрела) в данный момент времени находится в данном месте, в другой — в другом и т. д.» с понятием движения (движение по своему понятию есть не нахождение, а прохождение), элеаты сделали вывод, что, поскольку истинно указанное суждение, не может быть истинным суждение «тело движется». Этот вывод противоречил практике, непосредственно и практически данной очевидности движения. Долгое время он оставался логическим парадоксом, значение кото-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 537—538.

рого состояло именно в *постановке вопроса* о логических средствах выражения непосредственной очевидности движения в понятии. Выход из затруднения не был найден до тех пор, пока Гегель не применил к нему принцип тождества противоположностей. Соотнеся два противоречащих друг другу суждения о движении — суждение: «тело движется, поскольку оно находится сначала в одном месте, затем переходит в другое» и суждение: «тело движется, поскольку оно ни в какой момент времени не находится ни в одном каком-то месте», — он синтезировал их в положении: тело движется не поскольку оно в один момент времени находится в одном пункте пространства, а в другой — в другом, а лишь поскольку оно в один и тот же момент времени и находится и не находится в каком-то пункте пространства, поскольку оно в данное «теперь» находится «здесь» и «не здесь».

Операция, которую совершает мышление, синтезируя содержание двух противоположных суждений об одном и том же предмете, является, несомненно, *логической операцией выведения нового знания* из некоторых добытых ранее знаний. Однако если синтезируемые суждения выводятся обычным путем, т. е. путем рассуждения согласно принципу формальнологического тождества, то операция выведения из двух противоположных суждений нового знания не является собственно рассуждением, она — особая форма связи мыслей. Эту форму Гегель назвал «спекулятивным моментом» логического процесса или «спекулятивным» мышлением. Для обозначения этого момента он употреблял также выражение «мистика», желая тем самым подчеркнуть его «сверхрассудочный» характер. Однако гегелевские обозначения «спекулятивный», «мистический» идеалистически извращают суть дела. В действительности логическая форма мышления, в которой осуществляется синтез содержания двух противоположных суждений об одном и том же предмете, есть особая диалектическая форма связи между рассуждениями в процессе логического движения познания. В ней выражается *скачок* от одного уровня логического познания предмета к другому — от логического выведения суждений, завершающегося образованием противоположных суждений об одном и том же предмете, к постижению противоречивой сущности самого этого предмета. С точки зрения логической формы протекания мыслительного процесса схватывание тождества противоположностей, выраженных во взаимоисключающих суждениях, представляет собой *переходное звено*, завершающее цепь предшествующих рассуждений и определяющее содержание последующих. По отношению к содержанию предшествующих рассуждений схватывание тождества противоположностей есть выведение *нового знания*. Но само по себе это новое синтетическое знание еще весьма абстрактно. По существу оно лишь логически ставит *проблему* единства тех противоположностей, которое *должно* быть постигнуто. Формула: «и то и другое» содержит в себе свою противоположность: «и не то и не другое», а нечто третье. Что имен-

но — это проблема. Если мы, например, скажем, что движение тела не есть нахождение его в один момент времени в одном месте, в другой — в другом, а есть его и нахождение и не нахождение как в тот момент времени, так и в другой, как в том месте, так и в другом, то, хотя по отношению к предшествующим рассуждениям это и будет новое знание, однако само по себе оно еще не вскрывает противоречивой сущности предмета, а только ставит проблему этой сущности. Вскрыть ее должен последующий ход рассуждений, тот, который завершается синтезом: движение есть *единство прерывности и непрерывности пространства и времени* ¹.

Мы взяли в качестве иллюстрации пример с познанием природы движения, поскольку вокруг этого примера еще продолжается острая полемика. Некоторые противники признания логического значения принципа тождества противоположностей пытаются доказать, что парадокс с движением получается вследствие употребления для характеристики движения противоречащего ему понятия «нахождение» («тело находится»). Если же взять вместо термина «находится» термин «проходит», то никакого противоречия не образуется. «Движение есть *прохождение* телом в определенное время определенного пространства». Несомненно, что выражение «движущееся тело находится и не находится в данный момент времени в данном месте» можно заменить выражением «тело проходит в данное время данное место», и в определенных случаях (при построении рассуждений) эта замена целесообразна. Но что она дает при познании сущности движения? Приближает ли она нас к постижению природы движения как единства *непрерывности и прерывности* пространства и времени? Ясно, что нет. Принцип тождества противоположностей является необходимым логическим инструментом познания. Он не исключает формальнологического тождества, ибо последний действует в рамках отдельных *рассуждений*. Но вместе с тем он и исключает этот принцип там, где осуществляется переход от логического вывода суждений к синтезу их противоречивого содержания в новое знание.

К примеру с познанием природы движения можно было бы добавить множество других. В особенности богат в этом отношении «Капитал» Маркса, где принцип тождества противоположностей выступает как *сознательно* применяемый принцип построения научной теории. В добавление к примеру с движением сошлемся еще на пример анализа Марксом товара. Этот анализ начинается в «Капитале» с определения товара как *потребительной* стоимости: «Товар есть прежде всего внешний предмет, вещь, которая, благодаря ее свойствам, удовлетворяет какие-либо человеческие потребности» ². Рассмотрение товара как потребительной стоимости обнаруживает односторонность приведенного определения — товар есть

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 231.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 43.

товар, поскольку он не потребляется, а идет на рынок, т. е. функционирует в качестве *меновой* стоимости. Товар есть вещь, обладающая меновой стоимостью, а последняя не содержит в себе «ни одного атома потребительной стоимости». Анализ товара как меновой стоимости позволил Марксу вскрыть сущность стоимости и, дальше, двойственный характер труда, создающего товары. Однако в процессе рассмотрения товара как меновой стоимости обнаруживается, что для товара существенно не только то, что он меновая стоимость, но и то, что он потребительная стоимость — товары могут вступать в меновое отношение только будучи различными потребительными стоимостями. Истина состоит в том, что товар есть одновременно и потребительная стоимость и меновая стоимость, единство того и другого. Когда Маркс начинал рассмотрение товара, он, конечно, знал, что товар есть единство потребительной и меновой стоимости. Но логические закономерности познавательного движения мысли заставили его вначале взять товар как потребительную стоимость, показать, что собой представляет товар как потребительная стоимость, и вместе с тем раскрыть односторонность первоначально данного определения (товар — потребительная стоимость), затем перейти к определению его как меновой стоимости, рассмотреть, что собой представляет товар в этой определенности, наконец, синтезировать эти две стороны товара и рассмотреть его с точки зрения противоречивого единства потребительной и меновой стоимости. «До сих пор,— писал Маркс,— товар рассматривался с двойной точки зрения, как потребительная стоимость и как меновая стоимость, всякий раз односторонне. Однако товар как таковой представляет собой непосредственное *единство* потребительной стоимости и меновой стоимости...»¹ Таким образом, принцип тождества противоположностей и при его сознательном применении не исключает, а предполагает движение мысли в односторонних рассудочных определениях. Первоначально в основу рассуждения ложится одно определение, затем другое (противоположное), и, наконец, производится синтез объективного содержания этих противоположных определений. Причем сам этот синтез выступает не как окончательный результат познания, а лишь как момент в познавательном движении. В «Капитале» при анализе товара определение товара как единства потребительной и меновой стоимости выступает как опорный пункт раскрытия двойственного характера, заключенного в товарах труда,— противоположности между абстрактным и конкретным трудом.

Иногда различие между диалектическим принципом тождества противоположностей и формальнологическим принципом тождества представляют себе таким образом, что если формальнологический принцип выражается в формуле «А есть А» ($A = A$), то диалектический принцип имеет формулу «А есть А и А не есть А»

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 28.

($A = A$ и $A \neq A$). В такой формуле выражает принцип диалектического тождества, например, Б. М. Кедров¹. Однако, как видно из вышеизложенного, противопоставление принципов формальнологического и диалектического тождества в виде противоположных формул « A есть A » и « A есть A и A не есть A » не отражает сути различия между ними. Формула « A есть A » в формальной логике означает требование, чтобы предмет рассуждения был тождественен себе во всем ходе данного рассуждения. Здесь речь идет о *тождестве предмета*. Как принцип построения рассуждения принцип формальнологического тождества есть закон мышления. Он не может быть отменен или заменен никаким другим принципом. Нарушение его ведет к разрушению логического строя рассуждения. В отличие от формальнологического тождества, в диалектическом тождестве речь идет не о тождестве предмета, а о тождестве противоположных определений предмета, выражающих его (предмета) *противоположные стороны*. Если, например, даны два рассудочно истинных суждения « A есть p » и « A есть q » (где p и q — знаки, обозначающие противоположности одного и того же), то синтез противоположностей, выраженных в этих суждениях, можно представить в виде формулы « A есть и p и q » ($A = pq$). Этот синтез предполагает тождество предмета, ибо « $A = pq$ », если в « $A = p$ » и « $A = q$ » « $A = A$ », т. е. если речь идет об одном и том же предмете. Формальнологическое тождество здесь выступает как момент в самом принципе диалектического тождества. Однако суть принципа диалектического тождества не в требовании тождества предмета, а в требовании тождества противоположностей ($A = pq$)².

¹ Диалектика и логика. Законы мышления, с. 212.

² Заметим, кстати, что такая интерпретация соотношения принципов формальнологического тождества и диалектического тождества противоположностей объясняет логическую непротиворечивость теории, построенной в соответствии с принципом тождества противоположностей, например, «Капитала» К. Маркса. Всестороннее рассмотрение предмета (рассуждение о предмете, взятом в одном качестве, затем — в другом и т. д.) и связанное с этим изменение предмета при переходе от одного рассуждения к другому опирается на фиксирование в мышлении чего-то общего, какой-то общей определенности предмета, остающейся неизменной в процессе всего размышления. В современной математической логике это общее выражается в понятии «значение» термина (денотат). Поэтому можно сказать, что в выражениях « $A = p$ » и « $A = q$ » денотат знака « A » один и тот же. Измененность (тождество) денотата внутри данной системы рассуждений обеспечивает ее логическую непротиворечивость и в определенных случаях создает возможность ее формализации, т. е. подхода к ней как к некоторому одному рассуждению (аксиоматический метод). Обычно себестоимость предмета рассуждений (и, следовательно, различных его определений) фиксируется представлением. «Реальный субъект, — писал Маркс, — остается, как и прежде, вне головы, существуя как нечто самостоятельное, и именно до тех пор, пока голова относится к нему лишь умозрительно, лишь теоретически. Поэтому и при теоретическом методе субъект, общество, должен постоянно витать в нашем представлении как предпосылка» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 12, с. 728).

Таким образом, путь к научному решению проблемы единства формальнологического принципа тождества с диалектическим принципом тождества противоположностей как законов мышления, на наш взгляд, лежит через различение мышления как *рассуждения* и мышления как логического процесса постижения предмета посредством *диалектического синтеза объективных результатов рассуждений*.

Этот путь был намечен уже самим Гегелем (в его концепции рассудочного, диалектического и спекулятивного моментов логического процесса). Но *только намечен*, ибо научное решение рассматриваемой проблемы предполагает не только отрицание законов формальной логики при выведении законов противоположной ей диалектической логики, но и *возврат* после построения системы диалектической логики к формальнологическим закономерностям для определения их места и места формальной логики вообще в общей системе логического знания (в системе логики как науки). В рамках исторического развития одной и той же науки (в данном случае науки логики) новая теория, отрицающая старую теорию, зиждется на постижении той стороны общего им предмета изучения (логического процесса мышления), которая не учитывалась и не была известна старой теории. И новая теория (в данном случае новая система логики) при своем возникновении так же односторонняя, как и старая, поскольку она изучает обнаруженную ею сторону предмета абстрагированно от стороны, изученной и изучаемой старой теорией (старой системой знания). Поэтому после построения новой теории необходим возврат к старой и определение места старой и новой теорий в общей системе данной науки. Суть этого определения состоит в установлении *сферы действия* законов старой теории (представлявшихся ранее абсолютными) и их отношения к законам новой теории. Установление сферы действия законов, открытых старой теорией, есть «снятие» их отрицания в системе законов новой теории. Имеется ли у Гегеля «снятие» произведенного им отрицания законов формальной логики? И да и нет. Оно есть в предисловиях и введениях к его работам по логике (в «Науке логики» и в «Энциклопедии философских наук, ч. I»), в частности, в указанной концепции трех моментов или сторон логического. Однако дальнейшие соображений о единстве и различии рассудочного и разумного мышления Гегель не пошел. Теоретическая разработка вопроса о соотношении законов формальной логики и законов диалектической логики как законов двух различных систем логики у него совершенно отсутствует. И это отнюдь не является следствием теоретической недальновидности немецкого философа. Суть дела в идеалистическом истолковании им своей логики как *абсолютной* науки. Хотя в предисловиях и введениях к своим логическим работам Гегель и «отменил» свое отрицание законов формальной логики при выведении принципов диалектики, однако это было «уступкой истине» вопреки общей идеалистической концепции предмета «Науки логики»

как единственно возможной науки об «истинном» мышлении. В рамках философской системы Гегеля (логическая идея — природа — дух) отрицание им законов формальной логики было абсолютным отрицанием. С точки зрения этой системы, единственной наукой, достойной наименоваться «наука логики», является наука о «бесконечном», «разумном», «божественном» мышлении. Истинное значение законов формальной логики лишь в том, что они есть «исчезающие моменты» в системе саморазвивающегося, само из себя движущегося абсолютного мышления.

Поскольку свою систему логики Гегель рассматривал не как особую логику в общей системе логики как науки, а как научную логику вообще, как *истинную* науку логики, то его попытка установить сферу действия законов формальной логики (рассудочное мышление) в действительности еще не была возвратом к рассмотрению формальной логики в целях определения ее истинного значения и ее места в познании логического процесса. Нерешенность проблемы соотношения законов формальной логики и логики диалектической в реальном процессе логического познания — одно из наиболее уязвимых мест всей гегелевской концепции логики. Это, а также общая противоречивость позиции Гегеля в отношении к формальной логике и послужило поводом для возникновения дилеммы: либо формальная логика, либо диалектическая. Если диалектическая логика есть наука о законах мышления, то таковой не может быть формальная логика. Отсюда: формальная логика может и должна быть заменена диалектической логикой. Этот неправильный вывод в свое время нанес значительный ущерб развитию логики в нашей стране. Однако потребности в разработке проблем формальной логики, в особенности математической логики, заставили в конце концов отказаться от нигилистического отрицания значения этой логики. Но тогда появилась другая крайность: если истинно, что формальная логика есть *наука* о законах мышления, то таковой не может быть диалектическая логика. Отсюда: настоящей логикой, логикой в собственном смысле есть формальная логика, диалектическая логика — это логика в переносном смысле, она — синоним диалектики как науки о всеобщих законах движения и развития природы, общества и мышления. При этом последнее («и мышления») истолковывается в общемирозренческом плане — в плане мышления как понимания действительности, а не как логического процесса. Здесь дилемма: либо формальная логика, либо логика диалектическая привела к нигилизму по отношению к диалектической логике.

Истина заключается в том, что наука логики (наука о формах и законах мышления) не сводится ни к формальной логике, ни к логике диалектической. Формальная логика и логика диалектическая — это две различные системы логики, отображающие разные стороны и различные моменты единого логического процесса. Формальная логика изучает процесс *рассуждения*, и ее законы истинны для этой стороны логического процесса. Диалектическая

логика изучает формы и законы мышления, действующие *в связях между рассуждениями* и управляющие процессом познания посредством *логически связанной цепи рассуждений*. Если формальная логика учит тому, как строить *отдельные рассуждения*, то диалектическая логика учит, как строить *процесс рассуждений* при всестороннем познании предмета как *системы* закономерных связей и отношений. Особенностью принципов диалектической логики как принципов связи между рассуждениями является то, что они *подчиняют* себе отдельные рассуждения, обеспечивают *целенаправленность* этих рассуждений. Так, согласно принципу тождества противоположностей, познание сущности предмета достигается посредством диалектического синтеза его противоположных определений. Отсюда требование, чтобы процесс рассуждений о данном предмете представлял собой закономерную (необходимую) логическую смену его противоположных определений, которая позволила бы рассмотреть противоположные стороны предмета в их взаимоисключении и в их единстве и при том так, чтобы это рассмотрение необходимо привело к синтезу противоположных определений и через него к познанию противоречивой сущности предмета. Эта целенаправляющая функция форм и принципов мышления, изучаемых диалектической логикой, и послужила основой для идеалистического истолкования их Гегелем как вполне самостоятельных, независимых от «конечного», рассудочного мышления. «Спекулятивное» мышление направляет все процессы познания истины, следовательно, оно — действительный субъект познания. Рассудочное мышление (выведение отдельных суждений и определений) имеет подчиненное значение, в познании истины оно целенаправляется «спекулятивным» мышлением. Поэтому и рассудочная логика не имеет самостоятельного значения, ее «истина» должна войти в спекулятивную логику.

Здесь в системе логических взглядов Гегеля возникало противоречие между признанием познавательной деятельности рассудка необходимым предварительным условием диалектического синтеза противоположных определений (диалектика — снятие односторонности рассудочных определений) и утверждением о полной самостоятельности «спекулятивного мышления» как истинного субъекта познавательного процесса. При решении этого противоречия Гегель стал на путь истолкования зависимости диалектического мышления от прохождения ступени рассудочной деятельности как связи, присущей «субъективному», человеческому мышлению, а действующей в теоретическом познании целенаправляемости рассудочной деятельности теоретическим мышлением — как связи, присущей «чистому» мышлению, мышлению, тождественному бытию. Эту последнюю связь он считал «истинной» связью, связью, выражающей сущность мышления как «разумной» деятельности. Логика как наука должна исходить именно из этой связи. Таким образом, в основе истолкования Гегелем диалектической логики как единственной истинной науки логики лежит фактический отрыв теоре-

тического мышления от рассудочной деятельности, возведение обратного влияния теоретического мышления на рассудочную деятельность в принцип «самодетельности» «чистого» мышления. Отсюда недооценка значения принципов формальной логики и переоценка самостоятельного значения принципов диалектической логики.

Итак, хотя в логическом учении Гегеля и содержится плодотворная идея отнесения сферы действия законов формальной логики к «рассудочному моменту» логического процесса (рассудочное мышление), эта идея не стала у него основной для сколько-нибудь конкретной разработки вопроса о соотношении и взаимосвязи формальнологических и диалектических закономерностей мышления. Больше того, она была фактически погребена противоречащей ей концепцией «спекулятивной» логики как единственно возможной научной логики, концепцией, гносеологически основанной на идеалистическом отрыве диалектического мышления от рассудочной деятельности и истолковании его как «чистого» саморазвивающегося мышления.

Рациональный смысл гегелевского противопоставления принципов «спекулятивного», или «разумного», мышления принципам рассудка обнаруживается лишь тогда, когда это противопоставление рассматривается под углом зрения различия теоретического и эмпирического познания. Принципы диалектической логики, действительно, являются принципами *теоретического* мышления, которое, однако, не есть «чистое», из себя развивающееся мышление, как полагал Гегель, а представляет собой *основанную на обобщении данных эмпирического познания* высшую форму отображения действительности, отображения ее в форме *научных систем знания*. В плане выделения специфических форм и принципов теоретического мышления имеет смысл и гегелевское противопоставление формальнологического (рассудочного) и диалектического тождества, но только с указанными выше оговорками.

Свое понимание логической формы «научного поступательного движения» соответственно принципу тождества противоположностей Гегель изложил в заключительной главе «Науки логики» (глава «Абсолютная идея»). Основные его мысли по этому вопросу сводятся к следующему. 1. Подлежащий познанию предмет должен быть положен первоначально в своей всеобщей непосредственной определенности. Поскольку эта всеобщая непосредственная определенность есть абстрактная определенность, она не соответствует предмету (конкретному единству многообразного), и при ближайшем рассмотрении предмет окажется иным, чем он взят первоначально. Это иное, чем «выказывает» себя предмет в противоположность его первоначальному определению, есть вторая его определенность, которая отрицает первую. «То *второе*, которое возникло в силу этого, есть... *отрицательное* первого и, поскольку мы наперед примем в соображение дальнейший ход развития, *первое отрицательное*. Согласно этому отрицательному аспекту непосред-

ственное *погибло* в другом, но это другое есть по существу не *пустое отрицание*, не *ничто*, которое принимается за обычный результат диалектики, а оно есть *другое первого, отрицательное непосредственного*; оно, следовательно, определено как *опосредствованное*, — *содержит* в себе вообще *определение первого*. Первое, стало быть, по существу также *сбережено и сохранено* в другом»¹. Здесь Гегель имеет в виду тот момент познавательного движения, что первое определение в той мере, в какой оно истинно (а в научном познании речь идет об истинных определениях), сохраняется в мысли и во втором определении, хотя последнее и говорит, что предмет есть нечто иное, чем определенное первоначально. Диалектическое рассмотрение требует удержания первого во втором, «положительного в его отрицательном». Вскрывая рациональное содержание этих мыслей Гегеля, В. И. Ленин писал: «По отношению к простым и первоначальным, «первым» положительным утверждениям, положениям etc., «диалектический момент», т. е. научное рассмотрение, требует указания различия, связи, перехода. Без этого простое положительное утверждение неполно, безжизненно, мертво. По отношению к «2-му», отрицательному положению, «диалектический момент» требует указания *«единства»*, т. е. связи отрицательного с положительным, нахождения этого положительного в отрицательном. От утверждения к отрицанию — от отрицания к «единству» с утверждаемым, — без этого диалектика станет голым отрицанием, игрой или скепсисом»².

2. Когда происходит переход от первого определения ко второму, предмет берется в ином отношении, чем он брался при первом определении, и оба эти определения должны быть истинными, но в *разных отношениях*. Но, поскольку эти определения *противоположны*, второе все же отрицает первое, ибо оно утверждает нечто противоположное тому, что говорило первое определение. И это отрицание предполагает рассмотрение истинности первого определения в этом отношении, в котором истинно второе. Удержание положительного в его отрицательном означает удержание истинности первого определения именно в том отношении, в котором истинно второе. Здесь, таким образом, речь идет не об истинности в разных отношениях, а об истинности в одном и том же отношении — об истинности *«противоположных определений в одном соотношении»*³. Отрицание, следовательно, есть соотношение противоположностей *в одном и том же*. И как такое, оно есть *противоречие* — в одном и том же нечто и отрицается и утверждается. Отрицательное *«заключает в себе свое собственное другое и есть, стало быть, как противоречие, положенная диалектика самого себя»*⁴. Иначе говоря, поскольку второе определение *как*

¹ Гегель. Сочинения, т. VI, с. 307—308.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 208.

³ Гегель. Сочинения, т. VI, с. 309.

⁴ Там же.

отрицание первого оказывается *противоречивым* — и отрицающим первое, и сохраняющим его (соотносящимся с первым как с истинным в том отношении, в каком истинно оно) — оно *диалектично*, т. е. *отрицает само себя*. Противоречие есть, следовательно, не более чем *момент* в познавательном движении, но *существенный* момент. Оно возникает необходимо. Поскольку первое определение предмета является самым общим его определением, оно должно оставаться истинным и при всех других дальнейших определениях. И если оно отрицается каким-то другим, противоположным ему определением, истинным в некотором другом отношении, то это отрицание соотносит два противоположных определения, истинных в одном и том же отношении. Второе определение не может просто отбросить первое, ибо это первое истинно и в данном отношении (в противном случае не было бы соблюдено требование к первому определению — «предмет должен быть взят в своей всеобщей непосредственной определенности»). Со своей стороны первое определение не может отбросить второе как неистинное, ибо это последнее выведено как истинное в данном отношении. Задача познания состоит в том, чтобы удержать в отрицающем определении его противоположность. Здесь-то и возникает противоречие. Оно ставит проблему единства противоположностей и требует нахождения нового определения, синтезирующего первое и второе в чем-то *третьем*.

Из того, что мысль не может *удержаться* на одновременном утверждении и отрицании одного и того же, обычно делается вывод, что противоречие *немыслимо*. Но «на самом деле мышление противоречия есть существенный момент понятия»¹. Мышление противоречия отнюдь не означает застревания на утверждении и отрицании как на некотором положительном знании. Оно означает *схватывание единства* противоположных определений (утверждающего и отрицающего), и само это схватывание есть *движение* мышления от *обнаружения* противоречия к постижению его основы. Логически этот процесс выступает как синтез двух противоположных определений предмета в каком-то третьем его определении, вскрывающем некоторое новое отношение, являющееся *основой отрицательного отношения между* первой и второй определенностями предмета. Это третье, поскольку оно само есть некоторое определение, отличное от предыдущих, также есть отрицание, ближайшим образом отрицание второго определения, и как такое оно есть *отрицание отрицания*.

3. «Второе отрицательное, отрицательное отрицательного, к которому мы пришли, есть указанное снятие противоречия, но оно столь же мало, как и противоречие, есть *действие некоторой внешней рефлексии*, а представляет собой *наивнутреннейший, наиболеетивнейший момент* жизни и духа... Эта отрицательность есть, как снимающее себя противоречие, *восстановление первой непо-*

¹ Гегель. Сочинения, т. VI, с. 309.

*средственности, простой всеобщности; ибо другое другого, отрицательное отрицательного непосредственно есть положительное, тождественное, всеобщее. Это второе непосредственное есть во всем ходе развития, если вообще угодно считать, нечто третье по отношению к первому непосредственному и к опосредствованному»*¹. И дальше: «...*третье* есть непосредственное, но непосредственное через снятие опосредствования, простое через снятие различия, положительное через снятие отрицательного, понятие, реализовавшее себя через инобытие, слившееся с собой через снятие этой реальности и восстановившее свою абсолютную реальность, свое простое соотношение с собой. Этот результат есть поэтому истина»². Это третье, о котором здесь говорит Гегель, есть постигнутая основа предмета, его сущность. Определение ее есть определение не какой-то стороны предмета, а самого предмета, каков он есть по своей истине. На этой ступени познания происходит возврат от обнаружения и рассмотрения отдельных сторон предмета к определению его как такового (т. е. каким он есть как сущее). Этот возврат есть восстановление непосредственности предмета, в которой он брался вначале (каков предмет сам по себе), но восстановление ее как непосредственности сущности предмета, той основы, которая определяет собой все стороны предмета. Схематически ход познания можно представить следующим образом: 1) предмет, каков он в своей всеобщей непосредственной определенности, 2) определенность предмета в каком-то существенном отношении (отрицательное соотношение этой определенности с первой, их взаимоисключение, обнаружение противоречия, схватывание тождества противоположностей), 3) определение предмета по его обнаруженной сущности, предмет, каков он есть по своей истине.

Гегель подчеркивал, что само «третье» не есть нечто «покоящееся» — в качестве единства противоположностей оно «образует опосредствующее себя с самим собой движение и деятельность»³. Иначе говоря, основа не есть некий мертвый субстрат, она также внутренне противоречива, и обнаружение этих противоречий есть дальнейший ход познания. Третье непосредственное становится, таким образом, первым непосредственным для дальнейшего познания.

Из изложенного видно, что логическая форма поступательного движения познания, в которой реализуются требования принципа тождества противоположностей, есть форма отрицания отрицания (тезис — антитезис — синтез). С внешней стороны она выступает как «троичность», но ее можно представить и как «четвертичность», поскольку первое отрицание распадается на два отрицания: «формальное» (когда первое определение отрицается как нечто внешнее) и «абсолютное» (когда отрицательное соотносится с по-

¹ Гегель. Сочинения, т. VI, с. 310.

² Там же, с. 312.

³ Там же.

ложительным как со своей собственной противоположностью) ¹. Форму триады Гегель считал *«обликом разумного»*. Однако при общей характеристике своего метода он определял эту форму лишь как *внешнюю сторону* способа познания. «Третье (или: четвертое), — писал он, — есть вообще единство первого и второго моментов, непосредственного и опосредствованного. То обстоятельство, что оно (третье), есть это *единство*, равно как и то, что вся форма метода представляет собой *троичность*, есть, правда, всецело поверхностная, лишь внешняя сторона способа познания» ². Взятая сама по себе она не является принципом метода. Методологическое значение она приобретает лишь как *логическая форма реализации* в движении научного познания *принципа тождества противоположностей*. Вне диалектического движения содержания познания форма триадичности — пустая схема. «Формализм..., — указывал Гегель, — тоже завладел троичностью и придерживался ее пустой схемы; поверхность, скандальность и пустота современного философского так называемого *конструирования*, состоящего не в чем ином, как в том, чтобы повсюду наклеивать эту формальную схему без понятия и имманентного определения и пользоваться ею для расположения материала во внешнем порядке, сделали указанную форму скучной и приобрели ей дурную славу» ¹.

Но хотя Гегель и критиковал «формализм» (Шеллинга и его последователей) за «наклеивание» «пустой схемы» триады, оно было свойственно и ему. Требуя, чтобы логическая форма триады выражала имманентное диалектическое движение самого содержания, он относил это требование к изображению мистической абсолютной идеи в ее «в-себе-бытии» (логика), «инобытии» (природа) и «для-себя-бытии» (дух). Ясно, что при изображении «диалектического движения» такого «предмета» избежать пустых схем невозможно. Уже в своей самой общей форме: «логика — природа — дух» это движение есть явно приклеенная к действительности пустая схема. В конечном итоге форма триады из «внешней стороны способа познания» превратилась у Гегеля в главную черту его метода, в определяющий принцип идеалистического конструирования объективных связей действительности как связей в саморазвитии абсолютной идеи.

Основной порок гегелевской трактовки принципов диалектической логики, делающей невозможным их практическое научное применение без основательной материалистической переработки, состоит в полном отождествлении закономерностей логического движения мысли с закономерностями движения самой объективной действительности. Причем это отождествление осуществлялось таким образом, что диалектические принципы логического движения мысли формулировались как принципы объективной

¹ См.: Гегель. Сочинения, т. VI, с. 311.

² Там же.

³ Там же.

действительности (мышление = бытию), а обнаруживаемые диалектические закономерности действительности — как принципы логического движения мысли (бытие = мышлению). В результате, действительность логицировалась, изображалась в формах движения мысли, а логика онтологизировалась, изображалась как движение действительности.

Идеалистическое решение проблемы единства мышления и бытия наложило глубокий отпечаток и на гегелевскую трактовку принципа тождества противоположностей. Объективным аналогом логической формы этого принципа являются диалектические закономерности самой действительности, и прежде всего те диалектические связи и отношения, которые фиксируются законами единства и борьбы противоположностей и отрицания отрицания. Известные сейчас нам основные законы диалектики (закон перехода количественных изменений в качественные, закон единства и борьбы противоположностей и закон отрицания отрицания) *как законы саморазвития материальных систем* были открыты К. Марксом и Ф. Энгельсом. Для Гегеля же они имели значение *только логических* законов развития мышления (системы знания) — действительность подчиняется им лишь постольку, поскольку она есть мышление, тождественное бытию. Поэтому к формулировке принципов диалектической логики, и в частности принципа тождества противоположностей, Гегель подходил не как к *отражению* определенных диалектических закономерностей объективной действительности, а как к самим этим закономерностям (законы мышления и есть законы действительности). В результате этого проблема единства и различия законов диалектики, какими они выступают как *логические принципы мышления* и какими они являются как *законы саморазвития* отображаемых мышлением *материальных систем*, у Гегеля механически устранялась. Отсюда, как неизбежное следствие, идеалистическая путаница в закономерностях познания и закономерностях познаваемой действительности, в законах логического развития системы знания и законах развития объективных систем действительности.

Примером этой путаницы являются изложенные выше представления Гегеля о логической форме поступательного движения познания в соответствии с требованиями принципа тождества противоположностей. Эти требования имеют рациональный смысл только в плане логического движения познания, а не как прямое выражение закономерностей развития самого предмета. Противоречие, возникающее в рассматриваемом движении познания (на ступени соотношения второго определения с первым как противоположных определений одного и того же), это еще не само объективное противоречие предмета, а лишь *логическое фиксирование его внешнего выражения*, ставящее проблему постижения этого объективного противоречия. Последнее раскрывается через установление внутреннего единства взаимоисключающих противоположностей, лежащих в основе отрицательного отношения (взаимоис-

ключения) между первым и вторым определениями предмета. А между тем Гегель уже само схватывание единства противоположных определений толкует как «снятие» противоречия. В действительности же речь может идти не о снятии реального противоречия (которое разрешается не познанием, а развитием самого познаваемого предмета), а о снятии логической формы, в которой фиксируется его внешнее выражение, и об углублении познания в сущностное отношение противоположностей. Так, когда мы высказываем, например, положение «движение тела состоит в том, что оно в каждый данный момент времени и находится и не находится в каждом данном пункте пространства», мы этим еще не вскрываем действительного противоречия движения. Противоречивость этого положения (и — и) — лишь *логическая форма*, фиксирующая *внешнее выражение* противоречия («находится и не находится»). Этим последним является противоречивое единство прерывности и непрерывности пространства и времени, выражающее сущность движения. Ошибка Гегеля в трактовке «снятия» противоречия как раз и имеет своим источником идеалистическое отождествление логических форм познания противоречия с реальным противоречием самого познаваемого предмета.

То же самое можно сказать и о понятии синтеза противоположностей, как он выражается в определении, выступающем отрицанием отрицания. Применительно к логическому процессу познания этот синтез представляет собой важнейший момент проникновения в основу предмета. Гегелем он рассматривался как снятие односторонности первого и второго определений. «Два первых момента троичности, — писал он, — суть *абстрактные*, неистинные моменты, которые именно поэтому диалектичны и через эту свою отрицательность делают себя субъектом»¹. С точки зрения движения процесса познания, абстрагирующего различные (и противоположные) стороны предмета и затем синтезирующего их, эти положения имеют смысл. Но отождествляя мышление с бытием, Гегель считал эту форму законом развития и самой действительности. В результате «третье» рассматривалось им как сущее по истине, а первое и второе — лишь как односторонние определения этого сущего. Отсюда многочисленные противоречия в логических построениях Гегеля, согласно которым, например, природа предшествует духу, но «поистине» предшествует ей дух, семья и гражданское общество предшествуют государству, но «поистине» государство есть их основа, и потому они не могут предшествовать ему и т. п.

Смешение диалектических закономерностей познания с объективными закономерностями развития самой действительности служило для Гегеля удобным средством для конструирования действительности соответственно его идеалистическому мировоззрению и его буржуазно-либеральным политическим взглядам.

¹ Гегель. Сочинения, т. VI, с. 312.

При оценке гегелевского учения о законах диалектики иногда употребляется выражение: «Гегель сформулировал основные законы диалектики». Это выражение нельзя признать удачным. Оно порождает представление, что законы марксистской материалистической диалектики (закон перехода количественных изменений в качественные, закон единства и борьбы противоположностей и закон отрицания отрицания) были сформулированы как основные законы диалектики не основоположниками диалектического материализма, а самим Гегелем. Но если обратиться к работам Гегеля, то мы не найдем у него ни формулировки этих законов как *основных* законов, ни тем более формулировки их как *основных* законов развития *природы, общества и человеческого мышления*. Понятие о переходе количественных изменений в качественные фигурирует в гегелевской «Науке логики» лишь как *момент* связи количества и качества *в мере*, и о нем, с точки зрения Гегеля, можно говорить, что это *закон диалектики*, как и о всяком другом диалектическом переходе понятия. *В системе своей идеалистической диалектики Гегель не выделял перехода количественных изменений в качественные в самостоятельный закон или в основной закон (в отличие от неосновных)*. Не формулировал Гегель и закона единства и борьбы противоположностей. У него наличны только элементы этого закона: понятие о единстве и взаимопереходе противоположностей, о противоречии как источнике развития и др. Но эти элементы еще не выступают у него как элементы *единого* закона. Они формулировались Гегелем в связи с разработкой им принципа тождества противоположностей как *моменты логического движения мышления* в соответствии с требованиями этого принципа. Правда, Гегель говорил о тождестве противоположностей, о их взаимопереходах, о противоречии как о формах и законах бытия, но он говорил об этом постольку, поскольку для него формы и законы логического движения мышления и были формами и законами бытия. Он искал их в объективной действительности для подтверждения, что действительность ведет себя как мышление, т. е. является бытием, тождественным мышлению. *Методологическим принципом гегелевской диалектики является не закон единства и борьбы противоположностей (заслуга открытия и разработки этого закона принадлежит основоположникам научной теории диалектики), а принцип тождества противоположностей как логический принцип мышления, который онтологизировался Гегелем и рассматривался как принцип развития самого бытия соответственно логическому ходу мышления*. Что же касается закона отрицания отрицания, то в гегелевской теории диалектики он формулировался как *принцип логической формы* познавательного движения мышления в соответствии с требованиями *принципа тождества противоположностей*, который также онтологизировался и рассматривался как *принцип формы движения противоположностей в самом бытии*.

§ 2. О СИСТЕМЕ «НАУКИ ЛОГИКИ». ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ТРИАДЫ «БЫТИЕ — СУЩНОСТЬ — ПОНЯТИЕ»

«Наука логики» Гегеля внешне выглядит как довольно стройная система логических понятий. Основу этой системы образует триада: *бытие — сущность — понятие*. Все другие категории выводятся либо как определения бытия (качество, количество, мера), либо как определения сущности (сущность как основа существования, явление, действительность), либо как определения понятия (субъективное понятие, объективное понятие, идея). Поэтому представляется целесообразным рассмотреть прежде всего, как Гегель пришел к этой триаде и что в ней рационально.

Как уже отмечалось, при выведении категорий бытие, сущность и понятие в качестве узловых категорий своей системы логики Гегель исходил из принципа идеалистического тождества мышления и бытия. Согласно этому принципу, истинное бытие есть *бытие понятия* (бытие = мышлению), а истинное понятие есть объективно сущее понятие (мышление = бытию). Поскольку логика имеет своим предметом мышление, тождественное бытию, она «снимает» противоположность мыслимого и сущего и выступает одновременно и как наука о мышлении и как наука о сущем. Логика, указывал Гегель, имеет своей «предпосылкой» «преодоление» противоположности «сознания о некоем субъективно само по себе существующем и сознания о некоем втором таком же существующем, о некоем объективном, и бытие знаемо как чистое понятие в самом себе, а чистое понятие — как истинное бытие. Это, стало быть, те два *момента*, которые содержатся в логическом»¹. Иначе говоря, противоположности знаемого и сущего, субъективного и объективного, понятия и реальности имеют значение в логике лишь как «моменты» понятия. Они «пизведены на степень *форм*» и «в самом своем различии остаются *в себе* целостным понятием», т. е. выступают как одно и то же понятие, но в различных определениях. Согласно различию этих *форм* (знаемого и сущего, субъективного и объективного) «целостное понятие должно рассматриваться, во-первых, как *сущее* понятие и, во-вторых, как *понятие*; в первом случае оно *есть* только понятие *в себе*, понятие реальности или бытия; во втором случае оно есть понятие как таковое, *для себя сущее* понятие... Логика согласно этому следовало бы прежде всего делить на логику *понятия* как *бытия* и понятия как *понятия*, или... на *объективную* и *субъективную* логику»².

Итак, двумя моментами логического, в которых выражается «снятие» гносеологической противоположности мышления и бытия, являются, по мнению Гегеля, понятие как *бытие* и понятие как *понятие*. Поскольку бытие и понятие суть моменты самого понятия

¹ Гегель. Сочинения, т. V, с. 41.

² Там же, с. 42.

(*понятие как бытие и понятие как понятие*), то согласно принципу отрицания отрицания должна была образоваться следующая триада: «бытие — понятие — понятие как единство этих противоположных моментов». В качестве синтеза здесь выступило бы понятие как *идея* — идея есть единство понятия и реальности (бытия). По всей вероятности таким и был первоначальный вариант логической триады (не «бытие — сущность — понятие», а «бытие — понятие — идея»). Во всяком случае он был одним из первых вариантов. Об этом свидетельствует гегелевское деление логики в «энциклопедии» «Философской пропедевтики», которая создавалась им в 1808—1811 гг., т. е. в период разработки логической системы. «Логика, — писал он здесь, — распадается на три части: 1) онтологическую логику; 2) субъективную логику и 3) учение об идеях. Первая часть есть система чистых понятий сущего; вторая — система чистых понятий всеобщего; третья часть содержит понятие науки»¹. В этом варианте деления триадами выступали: в «онтологической» логике — «бытие — сущность — действительность», в «субъективной» — «понятие — суждение — умозаключение», в учении об идеях — «идея жизни — идея познания — абсолютная идея»².

Однако триада «бытие — понятие — идея» не удовлетворила Гегеля. В ней понятие, противопоставляясь бытию, приобретало значение чего-то субъективного и в соответствии с принципами метода должно было рассматриваться как односторонний, а потому и *неистинный* момент идеи. Идея должна была выводиться как *отрицание* понятия. Но это противоречило исходным посылкам гегелевского идеализма, требовавшим рассматривать понятие не как нечто субъективное, а как истинную основу всего сущего. Идея движет миром, *поскольку она — понятие*. Это противоречие Гегель пытается решить посредством определения того понятия, которое отрицается идеей, как «субъективного» понятия (не понятие вообще, а «субъективное» понятие), что потребовало введения также противоположного определения «объективное понятие». Так образовалась триада определений самого понятия: «субъективное понятие — объективное понятие — идея». В результате «субъективная логика» слилась с учением об идеях в общее учение о понятии. При соотнесении этого учения с «онтологической» логикой образовалась «четвертичность»: бытие — сущность — действительность — понятие. Эта «четвертичность» и была сведена к «троичности»: бытие — сущность — понятие. В соотношение «сущность — действительность» была введена опосредующая категория «явление», и учение о сущности приобрело вид триады: «сущность — явление — действительность». Расположение категорий внутри этой триады Гегель менял и после выхода «Науки логики». В написанной несколько позже «энциклопедической» логике он дал новую перегруппировку.

¹ Гегель. Введение в философию, с. 146.

² Там же, с. 146—163.

В одном из вариантов системы своей логики, который был положен в основу работы «Наука логики», Гегель обосновывал связь «бытие — сущность — понятие» следующим образом: «Бытие, — писал он, — является 1) непосредственным и 2) внутренним; определения мышления снова возвращаются внутрь себя... 3) То, что представляет собою *понятие*, есть нечто *сущее*, а также и *существенное*. Бытие, в качестве непосредственности, относится к сущности, как опосредствованному. Вещи существуют, и их бытие состоит именно в том, чтобы вывить свою сущность. Бытие делает себя сущностью. Это можно выразить также следующим образом: бытие предполагает сущность. Однако, хотя сущность и кажется опосредствованной в отношении к бытию, она все же есть нечто *первоначальное*. В ней бытие возвращается к своему основанию; бытие снимается в сущности. Таким образом, сущность бытия представляет собою нечто ставшее или произведенное; однако, при этом то, что является ставшим — *первоначально*. Преходящее имеет в качестве своей основы сущность и возникает из нее»¹. «В отношении к понятию сущность опять есть нечто положенное, но эта положенность является все же истинной»².

Из приведенных рассуждений Гегеля видно, что связь между категориями бытие — сущность — понятие он субординирует, исходя из их связи в процессе познания, но при этом познавательную связь (связь в процессе познания) он идеалистически истолковывает как связь в самом бытии (т. е. онтологизирует ее). Процесс познания действительно идет от бытия как непосредственно данного к раскрытию сущности как внутренней основы этого непосредственно данного, делающей его тем, что оно есть, и постольку являющейся «первоначальным». Выделение этой основы предполагает деятельность понятия, и *для знания* она становится наличной только через понятие. Иначе говоря, постижение сущности предполагает понятие и в *знании* сущность полагается (дается) понятием. Таким образом, в процессе познания субординация бытие — сущность — понятие является вполне закономерной связью. Вскрывая этот рациональный момент гегелевской логической триады «бытие — сущность — понятие», В. И. Ленин писал: «Понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождество, различие етс.) — таков действительно *общий ход* всего человеческого познания (всей науки) вообще. Таков *ход и естествознания и политической экономии* [и истории]. Диалектика Гегеля есть, **постольку**, обобщение истории мысли»³.

Однако, обобщая историю мысли и вскрывая познавательное движение мышления от бытия к сущности и от нее к понятию, Гегель онтологизировал это движение. Из того факта, что *познание* сущности как основы бытия предполагает деятельность понятия

¹ Гегель. Введение в философию, с. 97.

² Там же, с. 98.

³ Ленин В. И. Полп. собр. соч., т. 29, с. 298.

и что *знание* сущности дается понятием, он сделал идеалистический вывод, что сущность и бытие *опосредованы* понятием. Понятие — истинная основа бытия в сущности; бытие и сущность — моменты понятия.

Исходным в выведении Гегелем логической триады «бытие — сущность — понятие» было выдвижение идеи, что наука логики имеет своей предпосылкой снятие гносеологической противоположности сознания и предмета, мышления и бытия и что этим снятием является абсолютное знание — понятие, которое есть и понятие и истинное бытие. Отсюда выведение двух «моментов логического»: понятия *как бытия* и понятия *как понятия*, и дальше, построение триады «бытие — сущность — понятие». Корень идеалистических ошибок Гегеля в этом выведении состоит в абсолютизации момента объективности понятийного знания. В научном понятийном знании, несомненно, наличен момент снятия гносеологической противоположности известного и действительного, поскольку известное в нем теоретически представляется как действительное, однако это снятие, есть снятием в *мышлении*, а не в *действительности*. Понятие, каким бы объективно истинным оно ни было, все же остается понятием, т. е. мыслительным образом бытия, а не самим бытием. Действительным, реальным снятием гносеологической противоположности сознания и объективной реальности, мышления и бытия является *практика*. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — писал Маркс, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»¹. В практике человеческое мышление получает свою предметную, объективную реальность, свое посюстороннее (видимое каждому) предметное бытие. В процессе практики субъективное, идеальное превращается в материальное, а материальное приобретает субъективный, человеческий смысл. В конечном итоге вещи открываются человеку и получают для него смысл и значение лишь через общественную практику. Но практика не только снимает противоположность идеального и реального, субъективного и объективного, она лежит также в *самой основе* гносеологической *противоположности* сознания и объективной реальности, мышления и бытия. Познательное отношение человека к миру как субъекта к объекту *опосредовано* его *практическим отношением* к внешним вещам. Человек стал противопоставлять себе внешние предметы, делать их объектами своих знаний и в конце концов сознавать различие известного и действительного, мыслимого и реального только на основе практически-трудовой, материально-производственной деятельности. Иначе говоря, практика и полагает (обуславливает возникновение) противоположности сознания

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 1—2.

и объективной реальности и снимает ее, в ней, и только в ней реализуется тождество гносеологических противоположностей идеального и реального, субъективного и объективного. Поэтому логическим выражением гносеологического отношения является не категориальная связь «бытие — сущность — понятие», как то полагал Гегель, а категориальная связь «объективная реальность — сознание — практика». Связь «бытие — сущность — понятие» в ее рациональном, материалистически переосмысленном понимании — лишь момент общей познавательной связи «объективная реальность — сознание — практика».

Поскольку триада «бытие — сущность — понятие» не смогла охватить всю систему категориального состава человеческого мышления даже в ее узловых моментах, то Гегелю пришлось многие категории вообще исключить из логического рассмотрения, другие же подвести под понятия этой триады совершенно произвольно. Так, в системе логики Гегеля не нашли себе места такие категории, как «природа», «пространство», «время», «движение», хотя вошли категории «материя», «действительность», «субстанция»; категории «жизнь», «познание», «практика» были произвольно подведены под категорию «идея», а понятия «механический объект», «химический объект» и «телеологический объект» — под категорию «объективное понятие» и т. п. Отсюда искусственность, произвольность многих переходов, где необходимые логические связи подменены «темной водой» мыслительных спекуляций. В результате всего этого логическую систему Гегеля, взятую в целом, нельзя рассматривать как научную систему: «Логика Гегеля,— писал В. И. Ленин,— нельзя *применять* в данном ее виде; нельзя *брать* как данное. Из нее *надо вы брать* логические (гносеологические) оттенки, очистив от *Ideenmistik*: это еще большая работа»¹.

Анализ системы логики Гегеля, именно как *системы*, т. е. с точки зрения внутренней обоснованности ее строения, показывает, что она представляет собой в общем и целом произвольную логическую конструкцию. Это, конечно, не значит, что *все* в ней ошибочно, произвольно, не имеет никаких рациональных оснований. В отдельных своих звеньях, частностях, она содержит много действительно великого и исторически ценного. Это относится прежде всего к таким категориям и их группировкам, как «качество — количество — мера», «тождество — различие — противоположность — противоречие», «сущность и явление», «форма и содержание», «возможность и действительность», «необходимость и случайность», «необходимые отношения», «всеобщее, особенное и единичное», «понятие, суждение и умозаключение», «объект», «идея», «жизнь — познание — практика — абсолютная истина». Раскрывая диалектическое содержание этих и некоторых других категорий, Гегель внес важнейший исторический вклад в теорию

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 238.

диалектики и логики. Однако речь идет не о конкретном диалектическом содержании его логики, а о *системе* этой логики — о группировке и внутренне обоснованном выведении логических категорий в рамках системы: *«бытие — сущность — понятие»*.

Главный методологический порок системы логики Гегеля заключается в отождествлении бытия с мышлением, в онтологизации логического процесса познания, в идеалистическом отождествлении и смешении предмета диалектики как теории развития *всех систем* с предметом диалектической логики как теории развития *системы знания*. Логицизм Гегеля привел к извращению гениально угаданных им законов диалектики, к приспособлению их к обоснованию идеализма. «У Гегеля, — писал К. Маркс, — диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹.

Гегелевский опыт построения системы диалектической логики, основанный на идеалистическом отождествлении законов мышления и законов бытия (принцип идеалистического тождества мышления и бытия), уже с самого начала был обречен на неудачу. Действительной науки логики, именно как *науки* логики, Гегель не создал. Он осуществил только попытку ее создания. Построенная им система *идеалистической* диалектической логики — это, если можно так выразиться, «преднаука» диалектической логики как науки. Историческое превращение диалектической логики в науку связано с *материалистической критикой идеалистических основ логики Гегеля и с развитием всего того рационального, что в ней имеется, на принципиально иной основе, на основе материалистической гносеологии*. Важнейшими моментами в процессе становления научной, материалистической диалектической логики было: 1) опровержение принципа идеалистического тождества мышления и бытия и замена его материалистическим принципом отражения (законы мышления — отображение законов бытия); 2) освобождение сформулированных Гегелем принципов диалектического способа мышления от идеализма и применение их к познанию законов объективной действительности; 3) открытие законов диалектики как всеобщих законов развития природы, общества и мышления, разработка диалектики как единственно научной теории развития; 4) разработка на этой основе принципов диалектической логики как науки о законах и формах теоретического мышления. Исторический путь к созданию диалектической логики как науки пролегал через преодоление гегелевской идеалистической онтологизации ее предмета и через установление действительного единства (совпадения) диалектики как теории развития и диалектики как теории познания. Однако это стало возможным только после открытия Марксом и Энгельсом объективной всеобщности законов диалектики как законов развития *природы, общества и мышления*.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 22.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

ОТ ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ ГЕГЕЛЯ К МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ К. МАРКСА

Проблема тождества диалектики, логики и теории познания возникла в философии Гегеля как результат исторически первого опыта построения системы логики, в которой формы мышления рассматриваются как ступени познания истины, а логическими принципами (законами) мышления, обеспечивающими постижение истины, выступают принципы диалектики (принцип тождества противоположностей, отрицание отрицания и др.). По определению самого Гегеля, его логика — это наука о диалектическом методе познания¹, и как наука о всеобщем (диалектическом) методе познания она является наукой об общих путях и законах постижения истины, т. е. — теорией познания. Как теория всеобщего (диалектического) метода познания диалектика (= диалектическая логика) и есть теория познания Гегеля (а в материалистически переработанном и научно развитом виде и марксизма)².

Разработка Гегелем системы логики как теории диалектического метода познания (= теории познания) стала возможной в результате внесения существенных изменений в предмет *традиционной теории познания*. Эти изменения выразились в рассмотрении индивидуального процесса познания как воспроизведения основных ступеней историче-

¹ См.: Гегель. Сочинения, т. IV, с. 25.

² См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

ского процесса познания (выведение теории познания из истории познания) и в выработке взгляда на теорию познания как на учение о познавательных отношениях субъекта и объекта, в которых сам объект выступает и постигается в разных формах. Реализация такого понимания предмета теории познания позволила Гегелю вскрыть познавательную функцию логических категорий как общих определений объекта и вместе с тем как ступеней его познания. На этой основе наметилось совпадение теории познания как учения о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта с логикой как теорией диалектического метода. Но именно *совпадение* — тождество по содержанию и различие по предмету и форме. Диалектическая логика изучает не познавательные отношения субъекта и объекта, а логические (= диалектические) отношения между понятиями¹, но этими понятиями являются прежде всего логические категории, которые в теории познания рассматриваются как общие определения объекта и в своей систематической связи, как ступени познания, образуют тождественное содержание диалектической логики и диалектически разрабатываемой теории познания. Однако в теории познания Гегеля («Феноменология духа») и в его логике («Наука логики») такое совпадение только наметилось, и в своих набросках дано как совпадение *идеалистически* разрабатываемой логики с *идеалистически* разработанной теорией познания. Только идеалистически построенная теория познания могла дать Гегелю возможность выводить в качестве логического «снятия» гносеологической противоположности субъекта и объекта идеалистическую триаду «бытие — понятие — понятие» (ту, из которой была выведена триада «бытие — сущность — понятие»). Основой гносеологического отношения здесь была взята не практика, а понятие, и в соответствии с этим узловыми категориями были представлены не объективная реальность, сознание (мышление) и практика, а понятие как сущее (бытие и сущность) и понятие как понятие. Реализовать *научным образом* идею совпадения логики как теории диалектического метода с теорией познания как учением о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта Гегелю не удалось. Тем не менее, его опыт имеет большую историческую ценность как первая попытка этой реализации.

Теория познания как учение о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта и логика как теория диалектического метода познания в системе философии Гегеля рассматриваются как разные науки (феноменология духа и логика). Собственно, проблема их совпадения и возникла, поскольку они разные науки. Другое дело, соотношение диалектической логики и диалектики как теории познания (теории диалектического метода познания). Здесь налично прямое, непосредственное тождество, это — одна и та же наука. Диалектическая логика как теория

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 178.

диалектического метода есть диалектика как теория познания или, что одно и то же, диалектика как теория познания есть диалектическая логика — теория диалектического метода познания.

Проблема *совпадения* логики и диалектики — это не проблема соотношения диалектической логики и диалектики как теории познания, а проблема соотношения *диалектической логики* и *диалектики как теории развития* (т. е. диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления). В логике Гегеля эта проблема решалась в духе интерпретации законов мышления, изучаемых диалектической логикой, как законов бытия, а последних как законов мышления. В результате логические принципы познания идеалистически онтологизировались (законы развития системы знания переносились на развитие материальных систем), а законы развития материальных систем логицировались, подводились под категории мыслительного, логического процесса. Идеалистически отождествляя мышление с бытием, логику с онтологией (логика = онтология), Гегель диалектическую логику разрабатывал как науку, устанавливающую законы развития «всех материальных, природных и духовных вещей». Предмет диалектической логики у Гегеля смешан и идеалистически отождествлен с предметом диалектики как науки о законах развития природы, общества и мышления.

Однако следует со всей решительностью подчеркнуть, что *никакой теории диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления Гегель не создавал и не создал*. Он создавал науку о мышлении, «спекулятивную» логику, которая в соответствии с принципом идеалистического тождества мышления и бытия отождествлялась с наукой о законах развития «всех материальных природных и духовных вещей». В системе этой «науки» законами «всех материальных природных и духовных вещей» являются *законы самого мышления*. Гегелю удалось *угадать* в диалектических закономерностях мышления диалектические законы развития «всех материальных, природных и духовных вещей» лишь в той мере и постольку, в какой мере и поскольку законы диалектического мышления совпадают со всеобщими законами бытия. Но для того чтобы узнать, где налично это совпадение, а где оно отсутствует, что относится к особым закономерностям образования и развития *системы* научного знания, а что — ко всеобщим закономерностям образования и развития всех систем, необходимо было открыть всеобщие закономерности развития природы и общества. Это сделали К. Маркс и Ф. Энгельс. У Гегеля же *все* диалектические закономерности мышления интерпретированы как закономерности самого бытия (бытие = мышлению).

С точки зрения концепции, утверждающей, что диалектика как теория развития и есть диалектическая логика, процесс материалистической переработки идеалистической диалектики Гегеля выглядит очень просто — стоило поставить ее «с головы на ноги», «материалистически перевернуть», и все стало на свои места:

сформулированные Гегелем законы развития «Абсолютной идеи» превратились в «законы развития материи», идеалистическая диалектика превратилась в материалистическую. Однако тот, кто представляет себе дело таким образом, глубоко ошибается. Когда Маркс писал о материалистическом «переворачивании» идеалистической диалектики Гегеля, он имел в виду, что только этим путем можно вскрыть под «мистической оболочкой» присущее ей «рациональное зерно». Но это «рациональное зерно» еще не есть материалистическая диалектика. Им являются сформулированные Гегелем диалектические принципы мышления и гениально угаданная в диалектике понятий диалектика вещей. Для того чтобы установить, что в логике Гегеля относится к *особым* формам обнаружения законов диалектики в процессе познания (принципы построения системы научно-теоретического знания), а что ко всеобщим формам их обнаружения в развитии всех систем, что является действительно всеобщим, а что идеалистической интерпретацией особого как всеобщего и всеобщего как особого — для всего этого необходимо было выйти за сферу самого мышления и заняться изучением постигаемой в мышлении действительности: природы и общественной жизни. Гегель оказал влияние на Маркса и Энгельса прежде всего в плане усвоения ими диалектического способа мышления, диалектического подхода к изучению и объяснению действительности, но марксистская диалектика как наука о законах развития природы, общества и мышления вышла не из ложа гегелевской диалектики, она явилась результатом применения диалектического способа мышления к изучению общественной жизни и обобщению достижений естествознания. Чтобы создать диалектику как науку, нужно было научно открыть лишь угаданную Гегелем диалектику вещей и затем уже, на этой основе (на основе знания объективных диалектических законов развития природы, общества и человеческого мышления) произвести материалистическую переработку идеалистической диалектики Гегеля в *систему* материалистической диалектики как теории развития и как теории познания.

Необходимой предпосылкой создания системы логики, совпадающей с диалектикой как теорией развития, было преодоление гегелевского идеалистического отождествления диалектической логики с онтологией, расчленение предмета диалектики как теории развития и диалектической логики (диалектики как теории познания), создание диалектики как науки о всеобщих законах развития природы, общества и мышления. Материалистическое «переворачивание» диалектики Гегеля «с головы на ноги», т. е. материалистическое переосмысление ее как диалектики понятий, отображающей диалектику вещей, было *первым* историческим шагом к созданию действительно научной теории диалектики.

Однако этот шаг не мог быть осуществлен на почве развития самой философии Гегеля. Для того чтобы стала возможной материалистическая переработка гегелевской диалектики, необходимо

было преодоление диалектического идеализма Гегеля и «возврат» от него к принципам материалистической философии. Выдающуюся роль в этом деле сыграла философия Л. Фейербаха.

К разрыву с идеализмом Гегеля и к противопоставлению этому идеализму принципов материалистического мировоззрения Л. Фейербах пришел через просветительную критику религии, поднятую младогегельянством и отражавшую умонастроения радикальных слоев немецкой буржуазной интеллигенции периода назревания в Германии буржуазно-демократической революции. В отличие от младогегельянцев, которые критиковали христианскую религию, опираясь на определенные принципы диалектического идеализма Гегеля, Л. Фейербах поднялся к осознанию внутреннего родства идеализма с религиозным мировоззрением и выдвинул идею, что идеалистическая философия есть «рациональная», приспособленная к разуму теология. С этих позиций он подверг решительной критике сам исходный принцип гегелевской философии, принцип идеалистического тождества мышления и бытия, показав, что этот принцип имеет своим источником теологическое понятие о боге. *«Тождество мышления и бытия, центральный пункт философии тождества,— писал он,— есть неизбежное следствие и реализация понятия бога как существа, смысл и сущность которого содержит бытие. Спекулятивная философия лишь обобщила то, что теология превратила в исключительное свойство понятия бога; это свойство спекулятивная философия представила в виде свойства мышления, свойства понятия вообще»*¹. Ложь идеализма является ложью теологии, опровержение идеализма есть опровержение религиозной догмы о бытии бога.

Бытие, которое представляется как предикат мышления, указывал Фейербах, есть бытие мышления, и тождество мышления с этим бытием есть тождество мышления с самим собою. Но быть в мышлении есть нечто иное, чем быть в действительности. Действительное бытие именно постольку есть *действительное бытие*, поскольку оно не есть только бытие в мышлении, только мыслимое бытие. «Доказательство, что нечто *существует*, значит лишь то, что нечто *не есть только мыслимое*. Однако соответствующее доказательство нельзя почерпнуть из *самого мышления*. Если к объекту мышления должно присоединиться *бытие*, это значит, что к мышлению должно *присоединиться нечто, отличное от мышления*»². Этим «нечто», отличным от мышления, есть предметное, чувственное восприятие объекта мыслящим человеком. *«Единство бытия и мышления истинно и имеет смысл лишь тогда, когда основанием, субъектом этого единства берется человек. Только реальное существо познает реальные вещи; где мышление не есть субъект для самого себя, но предикат действительного существа, только там мысль тоже не отделена от бытия*. Поэтому единство

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955, т. I, с. 169.

² Там же, с. 170—171.

бытия и мышления не формальное в том смысле, чтобы мышлению в себе и для себя было свойственно бытие, как нечто определенное. Это единство всецело определяется предметом, содержанием мышления»¹. Действительным бытием, бытием вне мышления есть предметный, материальный мир. Именно он образует содержание человеческого мышления — единственного реального, а не воображаемого мышления. Мышление — отображение бытия и оно истинно, когда его отображение соответствует самому бытию. *«Вещи должны мыслить не иначе, чем какими они оказываются в действительности. Что расчленимо в действительности, то не должно также совпадать и в мысли. ...Законы действительности представляют собою также законы мышления»*².

С этих материалистических позиций Фейербах подходил и к критике гегелевской логики. Он доказывал, что мышление, которое Гегель пытался представить как логическое движение «Абсолютной идеи» есть «человеческое мышление, вынесенное за пределы человека». Срывая мистический покров с гегелевской логики, он писал: «Логика Гегеля — это теология, превращенная в логику, в приемлемом для ума и современности виде. Божественная сущность теологии есть идеальная или абстрактная совокупность всех реальностей, иначе говоря, — всяческой определенности, всего конечного; такова же и логика. Все, что есть на земле, мы вновь находим в небе теологии; так же точно все, что есть в природе, налицо и в небесах божественной логики: качество, количество, мера, сущность, химизм, механизм, организм»³. Логика Гегеля имеет такое же «земное» содержание, как и теология, она, — идеалистически извращенное отображение бытия. Категории гегелевской логики — не самоопределения мистической идеи, а идеалистически персонифицированные понятия человеческого мышления, в которых отображаются определенные стороны и отношения реальных вещей. Однако блестяще критикуя идеализм гегелевской логики, Фейербах оказался не в состоянии понять ее действительного исторического значения. В диалектических принципах логики Гегеля он видел лишь мистические спекуляции. *«Непосредственное единство противоположных определений, — писал он, — возможно, имеет силу только в абстракции. В действительности противоположности неизменно связаны через «средний термин». Этот средний термин составляет предмет, субъект противоположностей»*⁴. И дальше, как вывод: «Только время является средством соединения в одном и том же существе противоположных или противоречащих определений в соответствии с действительностью»⁵.

В своей критике идеализма Гегеля Фейербах опирался на принципы старого, метафизического материализма. Он был материали-

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. I, с. 199.

² Там же, с. 194.

³ Там же, с. 116.

⁴ Там же, с. 194.

⁵ Там же, с. 195.

стом-просветителем, ставившим своей целью освобождение человека не от извращенной действительности, а от извращенных представлений о действительности. Сознание, мышление рассматривалось им только лишь в плане *отражения* действительности, а не как средство *преобразования* этой действительности. Принцип активного, творческого отношения сознания к действительности отбрасывался им как всецело идеалистический принцип. «Путь, которым до сих пор шла спекулятивная философия от абстрактного к конкретному, от идеального к реальному,— писал он,— извращенный путь. По этому пути мы никогда не придем к *подлинной, объективной* реальности, но всегда только к *реализации своих собственных абстракций*, именно поэтому мы таким путем никогда не достигнем действительной *свободы духа*; ведь человека делает свободным и освобождает от всех предрассудков только созерцание вещей и сущности в их *объективной действительности*»¹. Пассивно-созерцательный подход к действительности, абстрактное просветительство и привели к тому, что революционно-действенная сторона идеалистической диалектики Гегеля оказалась вне поля зрения Фейербаха. Поэтому в его философии идеализм Гегеля как *диалектический* идеализм остался непреодоленным. «Фейербах,— указывал Ф. Энгельс,— разбил систему и попросту отбросил ее. Но объявить данную философию ошибочной еще не значит покончить с ней. И нельзя было посредством простого игнорирования устранить такое великое творение, как гегелевская философия, которая имела огромное влияние на духовное развитие нации. Ее надо было «снять» в ее собственном смысле, то есть критика должна была уничтожить ее форму и спасти добытое ею новое содержание»².

Опровергнув исходные идеалистические принципы философии Гегеля, Фейербах подготовил только теоретическую почву для материалистической переработки гегелевской диалектики. Сама же эта переработка стала делом не радикальных идеологов буржуазии, а революционных идеологов трудящихся масс и прежде всего — революционных демократов середины XIX ст.

Исторически революционный демократизм возник как идейно-политическое течение в антифеодальном освободительном движении. Он отражал интересы и стремления широких трудящихся масс, главным образом крестьянства, и получил распространение в тех странах, где назревали буржуазно-демократические революции. В Германии накануне буржуазно-демократической революции 1848 г. с пропагандой идеи революционного демократизма выступили молодые Маркс и Энгельс. Однако у Маркса и Энгельса революционный демократизм был лишь только этапом в формировании их взглядов. Выдвинув идею о всемирно-исторической миссии пролетариата, они перешли с позиций революционного демо-

¹ Фейербах Л. Избранные философские произведения, т. I, с. 121—122.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 281.

кратизма на позиции научного коммунизма. Это стало возможным потому, что в Германии в те годы уже был промышленный пролетариат и началось его освободительное движение (восстание силезских ткачей и др.). В других же странах Центральной и Восточной Европы, в частности в России, в Польше, Чехии, Венгрии, Болгарии, где пролетарское движение началось значительно позже, революционный демократизм был целым историческим периодом в развитии передовой общественно-политической и философской мысли.

Политическую сущность революционного демократизма составляла идея народной, крестьянской революции как единственного средства освобождения трудящихся масс от социального гнета. Характерными чертами философских учений революционных демократов этого периода были: 1) отход от идеализма и решительное проведение принципов материалистического объяснения мира, 2) материалистическая переработка диалектики Гегеля и применение ее к решению практических вопросов революционной борьбы, 3) первые попытки преодоления идеалистических взглядов на общественно-историческое развитие, материалистические тенденции в социологических взглядах. Революционные демократы в значительной мере уже преодолели пассивно-созерцательный, просветительный характер материализма своих философских предшественников. Они стремились превратить материализм и диалектические идеи развития в теоретическое оружие революционной борьбы. В диалектике они, по образному выражению Герцена, усматривали «алгебру революции». Своей классической формы философия революционной демократии достигла в России, в творчестве В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Добролюбова и др.

Не останавливаясь на изложении всей системы мировоззрения русских революционных демократов — это изложение выходит за рамки нашего исследования, — рассмотрим только некоторые моменты их отношения к логике и диалектике Гегеля.

Как и Фейербах, русские революционные демократы решительно критиковали идеализм «спекулятивных» логических построений Гегеля, однако, в отличие от Фейербаха, они сумели разгадать в гегелевской логике не только ее идеализм, но и глубокое рациональное содержание — логическую теорию всеобщих законов развития мира. Они вплотную подошли к выводу, что законы мышления, развитые в логике Гегеля, есть не что иное, как осознанные законы бытия, что диалектическое движение мышления, если его понять материалистически, есть отражение диалектического движения природы и истории. «Гегель, — писал Герцен, — начинает с отвлеченных сфер для того, чтобы дойти до конкретных, но отвлеченные сферы предполагают конкретное, от которого они отвлечены. ...Он раскрыл, что природа, что жизнь развивается по законам логики; он фаза в фазу проследил этот параллелизм, — и это уж не шеллинговы общие замечания, рапсодические, не связанные,

а целая система, стройная, глубокомысленная, резанная на меди, где в каждом ударе отпечателась гигантская сила. Но Гегель хотел природу и историю как *прикладную логику*, а не логику как отвлеченную разумность природы и истории»¹. Между тем, «история мышления — продолжение истории природы: ни человечества, ни природы нельзя понять мимо исторического развития. Различие этих историй состоит в том, что природа ничего не помнит, что для нее былого нет, а человек носит в себе все былое свое: оттого человек представляет не только себя, как частного, но и как родового. История связует природу с логикой: без нее они распадутся; разум природы только в ее существовании, — существование логики только в разуме...»².

В решении вопроса о сущности человеческого мышления русские революционные демократы сумели во многом преодолеть антропологические принципы старого материализма — рассмотрение мышления как продукта развития самой природы. С их точки зрения, человеческое мышление и его логика — продукт развития природы и истории. Оно — исторически развивающаяся познавательная деятельность человечества, наука. Историческое развитие отражается и откладывается в логических формах мышления, и логическое развитие идей воспроизводит историческое развитие действительности. «Историческое мышление, — писал Герцен, — родовая деятельность человека, живая и истинная наука — то всемирное мышление, которое само перешло всю морфологию природы и мало-помалу поднялось к сознанию своей самозаконности: во всякую эпоху осаждается правильными кристаллами знание ее, мысль ее в виде отвлеченной теории, независимой и безусловной, это — формальная наука. Она всякий раз считает себя завершением ведения человеческого, но она представляет отчет, вывод мышления данной эпохи, она себя только считает абсолютной, а абсолютно то движение, которое в то же время увлекает историческое сознание далее и далее. Логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно как абберрация звезд на небе, повторяет движение земной планеты»³. Ключ к логике мышления — в истории мышления: «для того, чтобы понять современное состояние мысли, вернейший путь — вспомнить, как человечество дошло до него, вспомнить всю морфологию мышления...»⁴.

Однако средоточием интересов революционных демократов была не теория мышления, не логика как таковая, а действительность — разработка принципов объяснения исторической действительности в соответствии с политическими целями и задачами ее революционного преобразования. Поэтому в логике Гегеля их привлекала не ее собственно логическая сторона, а ее диалектические

¹ Герцен А. И. Избранные философские произведения. М., 1948, т. I, с. 120.

² Там же, с. 128—129.

³ Там же, с. 129.

⁴ Там же, с. 130.

принципы, диалектическая концепция развития. Материалистически перерабатывая идеалистическую диалектику Гегеля, русские революционные демократы стали на путь раскрытия объективной диалектики вещей, диалектических закономерностей развития природы и общества. В качестве примера того, как осуществлялся ими «перевод» гегелевской идеалистической диалектики на язык реальной действительности, сошлемся на материалистическое переосмысление Герценом диалектики «чистого бытия» и «ничто». «Чистое бытие», указывал он, есть «подмостка, по которой отвлеченное мышление поднимается к конкретному. Не только небытия вовсе нет, но и чистого бытия вовсе нет, а есть бытие, определяющееся, совершающееся в вечно деятельном процессе, которого отвлеченные и противоположные моменты (бытие и небытие) врознь, друг без друга, существуют только в феноменологии сознания, а не в мире эмпирико-действительном; эти моменты... истинны только как переходные ступени логического движения; в существовании своем, напротив, они действительны и потому нерасторжимо-присущи друг другу. Бытие действительное не есть мертвая косность, а непрерывное возникновение, борьба бытия и небытия, непрерывное стремление к определенности, с одной стороны, и такое же стремление отречься от всякой задерживающей положительности»¹, и дальше — формулирование принципа единства и борьбы противоположностей как закона движения, *жизни*: «Бытие живо движением; с одной стороны, жизнь есть не что иное, как движение непрерывное, не останавливающееся, деятельная борьба и, если хотите, деятельное примирение бытия с небытием, и чем упорнее, злее эта борьба, тем ближе они друг к другу, тем выше жизнь, развиваемая ими; борьба эта вечно у конца и вечно у начала, — непрерывное взаимодействие, из которого они выйти не могут. Это — беличье колесо жизни»². Примеров такого материалистического подхода русских революционных демократов к диалектике, разработки ее как диалектики самой жизни можно было бы привести очень много. Фактически именно революционные демократы впервые в домарксистской философии осуществили опыт материалистической переработки принципов диалектики Гегеля и применения их в переработанном и развитом виде к объяснению природы и общественной жизни, к обоснованию революционных общественных идей.

Однако революционные демократы середины XIX ст. не создали научной *теории* диалектики. Поставив вопрос об объективности законов диалектики и указав на диалектический характер самих процессов природы и общественной жизни, они не смогли обосновать свои диалектические идеи системой научного знания, развить принципы диалектики как вывод из познанных законов природы и истории. Для того чтобы стало возможным выведение диалекти-

¹ Герцен А. И. Избранные философские произведения, т. I, с. 151—152.

² Там же, с. 152—153.

ческой концепции развития из системы научного знания, необходимо было создать науку об обществе, открыть объективные законы развития общественно-экономических формаций, установить действие в этих законах законов диалектики как *всеобщих* законов развития *природы, общества и человеческого мышления*. Научная теория диалектики могла сложиться только на базе теоретического обобщения *научных* знаний о природе, обществе и мышлении. Но революционные демократы как идеологи крестьянских масс, представители крестьянского утопического социализма не смогли открыть законы общественного развития. Хотя в их взглядах на общество и содержались материалистические тенденции, в целом они оставались на позициях исторического идеализма. Исторический идеализм и связанное с ним отсутствие конкретных знаний законов общественного развития обусловили *абстрактный характер* диалектики революционных демократов, ее в общем *умозрительную форму*. Правда, умозрительность диалектики революционных демократов принципиально отличается от умозрительности античной диалектики. Последняя была продуктом умозрительного подхода к действительности. Диалектика же революционных демократов была продуктом исторического развития познания, но продуктом исторического развития познания не в качестве научной системы, а в качестве *принципов*. Объяснение действительности на основе самих принципов до их реализации в системе научного знания этой действительности всегда носит умозрительный характер, ибо в таком объяснении принципы выступают еще лишь только как *начало* познания, а не как обоснованный вывод, *результат* познания.

С историческим идеализмом революционных демократов связан и не до конца преодоленный *антропологизм* (антропологический принцип Чернышевского, теория «разумного эгоизма» и т. п.). Указывая на общественно-историческое происхождение человеческого мышления, революционные демократы не видели, однако, формообразующей роли труда, общественно-производственной деятельности, практики в становлении и развитии мышления. Идея общественно-исторической практики как основы формообразования духовного мира человека и человечества еще не стала достоянием их учений. Поэтому и их теория познания содержала в себе существенные черты ограниченности теории познания старого, метафизического материализма.

Мы здесь не рассматриваем философского учения революционных демократов во всем его объеме и во всем его многостороннем содержании. Эти допролетарские мыслители внесли выдающийся вклад и в развитие материализма и в развитие диалектики. Они по-новому поставили многие вопросы и сделали попытку их *научного* решения. В области диалектики их заслуга состоит не только в «переводе» диалектики Гегеля на язык реальной действительности, но и в самостоятельной дальнейшей разработке некоторых ее важнейших положений. Они по-новому поставили вопрос о един-

стве противоположностей, перенеся центр внимания из совпадения противоположностей на их «борьбу», внесли новые, ценные идеи в теоретическую трактовку закона отрицания отрицания. Много интересных мыслей высказали они относительно диалектики формы и содержания, конкретности истины, единства эмпирического и теоретического познания, философии и естествознания и др. Всестороннее исследование их взглядов по этим и другим вопросам — важнейшая задача истории философии и в особенности истории диалектики. Но в плане *исторического генезиса* диалектики как теории познания диалектика революционно-демократического этапа, по нашему мнению, должна браться как *момент* в подходе к марксистской диалектике — как *классическое выражение* того, через что прошли создатели научной теории диалектики. В таком плане представляет интерес общая оценка *характера и формы* диалектики революционных демократов, ее *исторического места* в становлении научной теории диалектики.

Диалектика революционных демократов является переходной формой от диалектики Гегеля к марксистской материалистической диалектике. Это — уже *материалистическая* диалектика, но еще не *система* материалистической диалектики, выведенная из теоретического обобщения единства познанных законов развития природы, общества и мышления, а *совокупность общих принципов*, разрабатываемых главным образом *умозрительно*, однако в соответствии с целями и задачами *обоснования революционных* (революционно-демократических) идей.

Революционный демократизм был *исторически необходимым* этапом и в становлении марксизма, в частности марксистской материалистической диалектики. Пламенная защита коренных интересов трудящихся масс с позиций революционного демократизма в условиях выступления на политическую арену пролетариата, как самого организованного и революционно-действенного класса, непосредственно привела Маркса и Энгельса к обращению к опыту классовой борьбы пролетариата и, через изучение этого опыта, — к идее о всемирно-исторической миссии пролетариата. Идея о всемирно-исторической миссии пролетариата, основным содержанием которой является мысль о *пролетарской революции* как единственном средстве уничтожения всех форм социального и политического гнета и построения бесклассового, коммунистического общества, — *центральная идея марксизма*. Ею датируется начало революционного переворота, совершенного Марксом и Энгельсом во всем человеческом миропонимании. Она — исходный пункт и конечный результат марксистской теории как единства марксистской философии, марксистской политической экономии и марксистского научного социализма.

Выдвигая идею о всемирно-исторической миссии пролетариата, молодой Маркс уже прочно стоял на позициях философского материализма. Летом 1843 г. в работе «К критике гегелевской философии права» он подверг решительной критике не только государ-

ственно-правовые взгляды Гегеля, но и сами основы гегелевского идеализма. Однако, в отличие от Фейербаха, ускорившего его переход на позиции материализма, он не отбросил гегелевской диалектики, а стал на путь ее материалистической переработки, освобождения ее от идеализма и применения к решению *проблем революционной борьбы*. К этому времени Маркс был уже не только революционным демократом, но и сторонником идей революционного социализма (социализм — продукт не просвещения, а революционной борьбы). Материалистическое мировоззрение, диалектический способ мышления, идеи революционного социализма позволили Марксу при изучении исторического опыта революционной борьбы трудящихся масс, и в особенности революционной борьбы пролетариата, открыть ту истину, что идеи социализма могут быть воплощены в жизнь только путем *пролетарской* революции, что именно пролетариат — класс, лишенный частной собственности, — способен и призван ниспровергнуть мир частной собственности и построить новое, коммунистическое общество. «Возвещая *разложение существующего миропорядка*, пролетариат, — писал молодой Маркс, — раскрывает лишь *тайну своего собственного бытия*, ибо он и есть *фактическое* разложение этого миропорядка. Требуя *отрицания частной собственности*, пролетариат лишь возводит в *принцип общества* то, что общество возвело в *его* принцип, что воплощено уже в нем, в пролетариате, помимо его содействия, как отрицательный результат общества»¹.

Возникнув первоначально в самом общем виде, идея всемирно-исторической миссии пролетариата требовала своей теоретической разработки и теоретического обоснования. Вместе с тем, она, как и всякая научная идея, служила руководящим принципом и теоретической опорой для нового переосмысливания фактов действительности и, в связи с этим, для критического пересмотра старых понятий и представлений. Теоретическое значение идеи о всемирно-исторической миссии пролетариата состояло прежде всего в том, что она позволила Марксу правильно осмыслить объективную тенденцию исторического развития классовой борьбы в обществе, дала ему руководящую нить к исследованию общественного строя, породившего пролетариат и вызвавшего к жизни его классовую борьбу, т. е. капитализма, как последней антагонистической общественно-экономической формации и в конечном итоге привела к открытию законов общественно-исторического развития, к созданию теории исторического материализма, научной политической экономии и теории научного социализма.

Иногда ставится вопрос: какая из «составных частей» марксизма возникла раньше? Ответ на него не может быть однозначным. Марксистскую политическую экономию нельзя было создать, не опираясь на марксистскую философию и идеи научного социализма; в свою очередь марксистская философия не могла быть соз-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 428.

дана без экономических исследований и разработки идей научного социализма. Теория научного социализма не была бы теорией *научного* социализма без создания марксистской философии и марксистской политической экономии. Отсюда напрашивается вывод, что все три «составные части» марксизма возникли в непосредственной связи друг с другом. Но и такой вывод был бы односторонним. Известно, что принципы материалистического понимания истории были сформулированы Марксом и Энгельсом еще в 40-х гг. («Немецкая идеология», «Нищета философии», «Манифест Коммунистической партии»), а теория прибавочной стоимости — основное содержание «Капитала» Маркса — была разработана главным образом в 50—60-х гг. Известно также, что социализм был превращен Марксом и Энгельсом в науку благодаря двум открытиям: материалистического понимания истории и экономических закономерностей капиталистического способа производства¹. Характеризуя особенности исторического развития марксизма, В. И. Ленин писал: «В Германии до 1848 года особенно выдвигалось философское формирование марксизма, в 1848 году — политические идеи марксизма, в 50-ые и 60-ые годы — экономическое учение Маркса»². Таким образом, процесс становления «составных частей» марксизма происходил и одновременно и неодновременно. Это противоречие отражает тот факт, что в основе разработки марксистской теории лежит не разработка философии, политической экономии, социализма самих по себе, а чего-то общего им всем, их единой основы — идеи о всемирно-исторической миссии пролетариата. Начиная от «Экономическо-философских рукописей» Маркса 1844 г. и кончая «Манифестом Коммунистической партии» — первым программным документом марксизма, — все теоретические усилия Маркса и Энгельса были направлены на выяснение и обоснование этой их идеи, выяснение и обоснование философское (законы исторического развития), экономическое (исследование экономической сущности капитализма), политическое (разработка теории классовой борьбы и диктатуры пролетариата). Не говоря уже о «Манифесте Коммунистической партии», достаточно сослаться на «Немецкую идеологию» (философское и экономическое обоснование идеи коммунистической революции), и «Нищету философии» (философское и экономическое обоснование политической борьбы пролетариата и пролетарской революции). Однако процесс оформления взглядов Маркса и Энгельса в *теории*, разработка на основе *открытых принципов теорий* марксистской философии, марксистской политической экономии и марксистского научного социализма происходили не одновременно. *Теория* материалистического понимания истории была создана раньше *теории* прибавочной стоимости, а *теория* научного социализма окончательно сложилась после создания «Капитала»

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 26—27.

² Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 20, с. 128.

(«Гражданская война во Франции», «Критика Готской программы»).

Такой же сложный характер носил и процесс становления составных частей самой марксистской философии — диалектического и исторического материализма, марксистской диалектики как теории развития и диалектической логики.

Поскольку в современной сложившейся системе марксистской философии существует разделение ее на диалектический материализм и материализм исторический (а не так давно сам диалектический материализм подразделялся на философский материализм и диалектику), то и здесь возникает вопрос: в какой последовательности разрабатывались эти «составные части» марксистской философии?

Иногда еще можно встретить суждение, что исторический материализм есть «распространение положений диалектического материализма на область изучения общественной жизни». Логически это верно, однако исторически, т. е. что созданию исторического материализма предшествовала разработка принципов диалектического материализма, это положение не соответствует действительности. Если обратиться к процессу формирования философских взглядов Маркса и Энгельса, то мы не найдем такого периода, когда бы они разрабатывали систему диалектического материализма до применения ее к изучению общественной жизни и открытия законов общественно-исторического развития. Правда, к концу революционно-демократического этапа формирования их взглядов они уже были материалистами и диалектиками, не будучи еще историческими материалистами. Но именно потому, что они к этому времени еще не открыли материалистического понимания истории, их философский материализм носил существенные черты старого материализма (антропологические тенденции), а их диалектика, как и вообще диалектика революционных демократов, была в значительной мере умозрительной. Для открытия материалистического понимания истории огромное значение имело то, что Маркс и Энгельс блестяще владели диалектическим способом мышления и стояли на позициях философского материализма, однако без открытия материалистического понимания истории, без разработки того, что мы сейчас называем историческим материализмом, их диалектика и их материализм не могли бы превратиться в *диалектический материализм*, т. е. в систему принципиально нового материализма.

Марксистская философия, какой она вышла из процесса становления марксизма, представляет собой внутренне расчлененное целое, единую систему философско-теоретического миропонимания, являющуюся и системой философского *объяснения* мира и революционным *методом* его *познания* и *преобразования*. Ее членение на отдельные теоретические структуры, которые в определенных связях и функциональных отношениях выступают как относительно самостоятельные теории (например, мы говорим: «теория позна-

ния диалектического материализма», «диалектика как теория познания», «диалектическая концепция развития», «теория законов общественного развития», «теория классовой борьбы» и т. п.), не противоречит тому, что вся марксистская философия является единой теорией. Понятие «теория» применяется и по отношению к марксизму в целом, хотя «составные части» марксизма охватывают три различные области знания, и по отношению к его теоретическим структурам («составным частям»), которые в свою очередь состоят из структурных образований, имеющих значение самостоятельных теорий (в политической экономии, например, «теория прибавочной стоимости», «теория империализма как высшей стадии капитализма» и др.). С точки зрения процесса образования теоретической структуры определенной системы знания она лишь в том случае выступает как некоторая теория, когда ее теоретический синтез осуществлен на основе какой-то идеи, и при том *одной* идеи. Такой основополагающей идеей в марксистском учении в целом была идея всемирно-исторической миссии пролетариата.

Какая же идея лежит в основе разработки марксистской философии? Еще в статье «К критике гегелевской философии права. Введение», где дана первая формулировка идеи о всемирно-исторической миссии пролетариата, К. Маркс ставит задачу превращения философии в духовное оружие классовой борьбы пролетариата. «Подобно тому,— пишет он,— как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие...»¹. Превращение философии в теоретическое оружие революционной борьбы пролетариата отнюдь не означает, что она приобретает способность своими собственными средствами изменять, переделывать материальный мир. К этому времени К. Маркс уже прочно утвердился на позициях материализма, и он прекрасно понимал, что материальная действительность может изменяться только материальными средствами. Чтобы философия на деле стала оружием революционного преобразования мира, она должна превратиться в материальную силу, а такой она становится, только овладевая сознанием масс. «Оружие критики,— писал К. Маркс,— не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опровергнута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»².

Такое понимание роли и функций философии в изменении мира коренным образом отличается не только от гегелевского, но и от феербаховского. Ведь для Фейербаха, как впрочем и для Гегеля, изменение мира, переход от одного его исторического состояния к другому происходит через изменения в общественном сознании (религии, философии и т. п.). Фейербах потому и оставался на

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 428.

² Там же, с. 422.

позициях исторического идеализма, что проблему преобразования феодальных порядков в буржуазно-демократические он связывал с просвещением, с критикой религии (христианства) и заменой ее антропологической философией. *Все дело по «преобразованию» мира Фейербах свел к критике религии.* К. Маркс же считает, что эта критика не только *не все дело*, но и вообще не является самим делом. Критика религии только начало действительной критики, необходимо предшествующей «критике оружием». «Ближайшая *задача философии*, находящейся на службе истории,— писал он,— состоит — после того как разоблачен *священный образ* человеческого самоотчуждения — в том, чтобы разоблачить самоотчуждение в его *несвященных образах*. Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии — в критику права, критика теологии — в критику политики*»¹. Но эта критика — не самоцель, она направлена на выработку представлений о реальных путях революционного преобразования мира. «Критика религии,— подчеркивал Маркс,— завершается учением, что *человек — высшее существо для человека*, завершается, следовательно, *категорическим императивом, повелевающим ниспровергнуть все отношения*, в которых человек является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом...»². На этом функция философии как «оружия критики» исчерпывается, ибо реальное ниспровержение всех отношений социального угнетения человека — это дело не теории, а практики, не «оружия критики», а «критики оружием». Гениальность молодого Маркса здесь состояла в том, что он связал эту «критику оружием» с общественно-исторической практикой революционной борьбы пролетариата, с его всемирно-исторической миссией по освобождению общества от всех форм социального гнета и эксплуатации, а функцию философии в этом деле определил как превращение ее в материальную революционную силу через овладение сознанием борющихся за свое освобождение трудящихся масс пролетариата.

Таким образом, с переходом К. Маркса на классовые позиции пролетариата у него формируется совершенно новое представление о задачах и социальных функциях «философии, находящейся на службе истории». Эта философия впервые ориентируется на общественно-историческую революционную практику, на осуществление ее идей через эту практику и в этой практике. Год спустя, весной 1845 г. К. Маркс формулирует сущность своего нового подхода к философии в знаменитом 11 тезисе о Фейербахе: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»³.

Единство теории и практики, философии и жизни выражается именно в революционном преобразовании мира, являющемся «сло-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

² Там же, с. 422.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 4.

вом и делом» пролетариата. «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность»¹.

В становлении основных идей марксистской философии большую роль сыграли «Экономическо-философские рукописи» К. Маркса 1844 г. Придя к открытию всемирно-исторической миссии пролетариата, молодой Маркс приступает к всестороннему критическому пересмотру буржуазной политической экономии, учений утопического социализма и философии Гегеля.

«Экономическо-философские рукописи» К. Маркса часто используются буржуазными «марксологами» для противопоставления «гуманистической» философии молодого Маркса его зрелым работам по политической экономии, в частности «Капиталу». Это противопоставление и связанная с ним фальсификация философских идей молодого Маркса в духе абстрактного падклассового гуманизма подвергнуты всесторонней критике в работах советских и зарубежных марксистов, показавших, что гуманизм Маркса уже в его ранних работах носил пролетарско-классовое содержание, хотя и облекался часто в фейербаховскую антропологическую терминологию, что в работах «позднего» Маркса научным образом развивается положительное содержание пролетарско-гуманистических идей, изложенных в произведениях периода формирования марксистской философии. Больше того, органическая связь философских идей Маркса с его экономическими исследованиями дана уже в тех же «Экономическо-философских рукописях».

Именно здесь, в своих рукописях 1844 г., критикуя буржуазные экономические учения, Маркс приходит к основной идее всех своих экономических исследований — к идее о *капиталистической частной собственности как основном, определяющем экономическом отношении всего буржуазного общества*. Эта идея схватывала ось, на которой двигался весь капиталистический строй, обнажала сосредоточие всех его *противоположностей и противоречий*.

В отличие от буржуазных экономистов, Маркс сразу же подошел к частной собственности не как к *вещественному богатству*, а как *общественному отношению*. Подвергая дальше анализу это общественное отношение, он пришел к выводу, что оно таит в себе «в скрытом виде *отношение частной собственности как труда*», т. е. отношение рабочего как собственника, и *отношение частной собственности как капитала*, т. е. отношение капиталиста как собственника и, наконец, «*обоюдное взаимоотношение того и другого*»². Такая постановка вопроса позволила Марксу в дальнейшем, в последующих экономических работах, вскрыть специфическую форму, в которой выступает *рабочий как собственник*, а именно,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 429.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 575.

продажу своей рабочей силы и разоблачить тайну капиталистической эксплуатации.

Установив, что в основе капиталистического общества лежит отношение собственности — отношение между *трудом* и *капиталом*, Маркс столкнулся с потребностью теоретически осмыслить *сущность труда* как источника всех общественных богатств и вместе с тем *решающей сферы самоотчуждения человека* и его социального порабощения. Одновременно вставала более общая проблема — каковы роль и место труда в общественной жизни?

Исследование этой проблемы составляет важнейшую часть «Экономическо-философских рукописей», с которыми связаны главные философские открытия Маркса в этот период. В них заложена важнейшая, основополагающая идея всей марксистской философии — идея об общественно-исторической *материальной практике* как основе освоения человеком природы и формирования всего общественно-исторического предметного и духовного мира человека и человечества. Эта идея была рычагом, посредством которого Маркс и Энгельс перевернули все представления старого материализма о человеке и природе, о человеческом познании и объекте этого познания, о путях и закономерностях формирования предметного и духовного мира общественной жизни. Распространение материалистического решения вопроса об отношении мышления к бытию, духа к природе на область познания общественной жизни стало возможным благодаря коренному изменению самого понимания мышления и бытия, духа и природы. И это принципиально новое понимание связано с идеей об общественно-исторической практике как основе превращения природы в объективный, *предметный мир человека* и человека в *общественно-исторического субъекта* («родовое существо»), осваивающего и подчиняющего себе этот мир, постигающего в этом мире и природе и самого себя как властелина природы.

Практика, в понимании К. Маркса, — это, во-первых, предметная, *материальная* деятельность и, во-вторых, *общественно-историческая деятельность*. Она осуществляется общественно и как жизнедеятельность общества и как практическая деятельность общественного индивида. В «Экономическо-философских рукописях» Маркс писал: «...даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, — деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, — даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности — даже и сам язык, на котором работает мыслитель, — но и мое *собственное бытие есть общественная деятельность*; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо»¹. В «Тезисах о Фейербахе» мысль об об-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений, с. 590.

пественной сущности жизнедеятельности человека получает свое дальнейшее развитие. Здесь Маркс уже прямо определяет сущность человека как *совокупность всех общественных отношений*¹. Этот вывод имел принципиальное значение. Если сущность человека определяется общественными отношениями, то, следовательно, и ее изменение и развитие зависят от изменения и развития общественных отношений. Поэтому необходимо отбросить абстрактные рассуждения о «природе человека» и заняться исследованиями *общественных отношений*. Какие из этих отношений являются определяющими для жизнедеятельности человека? И, дальше, чем вызывается изменение общественных отношений, каковы объективные, материальные факторы их преобразования и развития? Таким образом, определение сущности человека как совокупности общественных отношений переводило исследования Маркса из плоскости революционной гуманистической проблематики, центральное место в которой занимала проблема человека, в плоскость исследования исторического изменения и развития общественных отношений, где центральное место заняла проблема объективных закономерностей общественно-исторического развития. Это изменение проблематики отнюдь не означало потери философско-гуманистической направленности научных поисков Маркса, как это пытаются изобразить буржуазные «марксологи» и некоторые философские ревизионисты. Ум Маркса продолжают занимать проблемы «человеческой эмансипации» как проблемы всемирно-исторической революционной миссии пролетариата. Изменяется только плоскость поиска практических средств решения этих проблем. Для Маркса уже было ясно, что «эмансипация человека» означает практическое преодоление всех форм социального отчуждения, основу которых образует «самоотчужденный труд», что это преодоление требует всестороннего «упразднения» частной собственности и ее влияния на духовный мир человека, что в осуществлении этого переворота состоит революционная миссия пролетариата. Но все это было результатом теоретического анализа «фактического положения вещей». Необходимо было дальше вскрыть объективные исторические закономерности, которые привели к этому «фактическому положению» и которые обуславливают историческое движение из настоящего в будущее.

В процессе своих экономических исследований 43—44 гг. Маркс и Энгельс пришли к выводу, что в основе освоения человеком природы и *создания своего собственного материального и духовного мира* лежит труд, что труд является не только творцом всех богатств, но и *творцом самого человека*. Этот вывод они обобщили в понятие общественной практики как *основы познания и преобразования мира*.

Во взглядах на историю это понятие фиксировало мысль о решающей, определяющей роли материальной производственной

¹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

деятельности людей в историческом развитии их общественной жизни. Руководствуясь этой мыслью, Маркс и Энгельс в последующих своих работах («Немецкая идеология» и др.) подвергли анализу всю человеческую историю и пришли к выводу, что на различных исторических этапах производственная деятельность людей осуществлялась различным *способом* и что этот *способ производства* определял собою все общественные отношения людей, их материальную и духовную жизнь.

При помощи понятия «способ производства» Маркс и Энгельс зафиксировали связь производственной деятельности людей с *общественно-историческими условиями этой деятельности*, т. е. с *развитием средств производства* и сменой общественных отношений, при помощи которых осуществляется процесс производства. Они установили, что смена этих отношений образует переход от одной исторической эпохи к другой. И вызывается эта смена развитием самого производства, и прежде всего *появлением новых орудий производства*.

Отсюда Маркс и Энгельс сделали вывод, что вопрос об исторической эпохе в жизни человечества есть вопрос о том, *как люди производят* — при помощи каких орудий производства и при помощи каких общественных отношений. Этот вывод они и зафиксировали в понятии о способе производства. Рассматривая дальше историю человеческого общества как историческую смену способов производства, Маркс и Энгельс установили непосредственную связь общественных отношений производства с формами собственности и разработали понятие об общественно-исторической формации. Так началась складываться система исторического материализма.

Разработка материалистического понимания истории, его категориального аппарата («способ производства», «производительные силы и производственные отношения», «базис и надстройка», «классы и классовая борьба», «общественно-экономическая формация», «социальная революция», «общественное бытие и общественное сознание» и др.) была процессом открытия и научного формулирования законов общественно-исторического развития. Диалектический способ мышления, диалектический подход к анализу общественно-исторических явлений сразу же обнаружил свою адекватность с диалектической природой общественно-исторического процесса, постигаемого в категориях исторического материализма, в их связях и отношениях. Этот процесс предстал в своих общих закономерностях как диалектика производительных сил и производственных отношений, базиса и надстройки, классовой борьбы, социальных революций, общественного бытия и общественного сознания и т. д.

Открытие диалектики общественно-исторического процесса через научное познание его объективных законов было не только решительным преодолением идеализма диалектики Гегеля, но и принципиальным изменением ее содержания. В отличие от гегелевской, марксистская диалектика с самого начала ориентировала

на объективную действительность, на «логику дела», на адекватное отражение последней в «логике понятий». Блестящим образом именно такого подхода к разработке диалектики является «Нищета философии» К. Маркса, в которой гениальный основоположник научной идеологии пролетариата, подвергая решительной критике метафизическую вульгаризацию диалектики Гегеля Прудоном, вместе с тем осуществляет коренную переработку метода Гегеля, *выводит* принципы диалектического метода из теоретического обобщения диалектики общественно-исторических процессов (объективных противоречий буржуазного общества, законов классовой борьбы, социальных революций и т. д.). Такую же направленность имеют и работы Ф. Энгельса, посвященные философскому обобщению достижений естествознания середины XIX ст. («Диалектика природы», «Анти-Дюринг» и др.). В этих работах Ф. Энгельс формулирует законы диалектики, осуществляя синтез диалектического содержания открытий современного ему естествознания и сделанных совместно с Марксом открытий в области познания истории в результате чего эти законы выступают как универсальные связи бытия и познания, как всеобщие законы развития природы, общества и мышления.

Таким образом, в марксистской философии материалистическая диалектика разрабатывается прежде всего как *теория развития*, как наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления и на *этой основе* — как универсальный метод познания и революционного преобразования мира.

Исследование закономерностей применения этого метода к познанию, разработку диалектики как системы логических принципов построения научной теории, отражающей объект в его противоречивом развитии, Маркс осуществил в процессе создания «Капитала». Логика «Капитала» создавалась на основе материалистической переработки принципов «Логики» Гегеля, но сама эта переработка имела своей необходимой предпосылкой и научным базисом формирование диалектики как теории развития, *открытые диалектики объективного мира*. Вместе с тем в «Капитале» материалистическая диалектика представлена в синтетическом единстве всех ее сторон — и как теория развития, и как теория познания, и как логика. Здесь проблема единства диалектики, логики и теории познания впервые была поставлена на научную почву, и здесь она впервые получила свое практическое решение. Именно исследуя диалектику «Капитала» и соотнося ее с «Логикой» Гегеля, В. И. Ленин сформулировал в качестве крупнейшего философского достижения этой гениальной работы К. Маркса принцип совпадения в ее методе диалектики, логики и теории познания. Дальнейшая разработка этой проблемы в произведениях самого В. И. Ленина сыграла важнейшую роль в развитии марксистской философии.

ЛИТЕРАТУРА

- Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство.— Соч. Изд. 2-е. Т. 2.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков.— Соч. Изд. 2-е. Т. 3.
- Маркс К.* К критике гегелевской философии права.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 1.
- Маркс К.* Тезисы о Фейербахе.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 3.
- Маркс К.* Ницета философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 4.
- Маркс К.* К критике политической экономии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 13.
- Маркс К.* Экономические рукописи 1857—1859 годов.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 46, ч. 1.
- Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 20.
- Энгельс Ф.* Диалектика природы.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 20.
- Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 21.
- Энгельс Ф.* Шеллинг о Гегеле.— Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
- Ленин В. И.* Марксизм и ревизионизм.— Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 1.
- Ленин В. И.* Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве.— Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 1.
- Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм.— Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 18.
- Ленин В. И.* Три источника и три составные части марксизма.— Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 23.

Ленин В. И. Карл Маркс.— Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 26.
 Ленин В. И. Философские тетради.— Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29.
 Ленин В. И. О значении воинствующего материализма.— Полн. собр. соч.
 Изд. 5-е. Т. 45.
 Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1956.

* * *

Бэкон Ф. Новый Органон. М., 1938.
 Бруно Дж. Диалоги. М., 1949.
 Гегель Г.-В.-Ф. Сочинения, т. I—XIV. Под ред. А. Деборина и Д. Рязанова.
 М.— Л., 1930—1958.
 Гегель Г.-В.-Ф. Введение в философию (Философская пропедевтика). М.,
 1927.
 Гегель Г.-В.-Ф. Наука логики. В 3-х т. М., 1970—1972.
 Гегель Г.-В.-Ф. Работы разных лет. В 2-х т. М., 1970—1971.
 Гельвеций К.-А. Об уме. М., 1938.
 Гоббс Т. Избранные сочинения. М., 1926.
 Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950.
 Декарт Р. Рассуждение о методе. Л., 1953.
 Дидро Д. Собрание сочинений. В 10-ти т. М.— Л., 1935—1947.
 Кант И. Сочинения в 6-ти т. М., 1963—1966.
 Кант И. Сочинения в 2-х т. М., 1940.
 Локк Д. Опыт о человеческом разуме. М., 1898.
 Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. I. М., 1955.
 Фихте И.-Г. Избранные сочинения. М., 1916.
 Шеллинг Ф.-В.-И. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936.

* * *

Айвазов И. Г. Проблема свободы в философии Канта. М., 1940.
 Введенский А. И. Кант и естествознание XVIII столетия. М., 1905.
 Виндельбанд В. Философия Канта. (Из истории новой философии Виндель-
 банда). С нем. пер. Н. Платонова. СПб., 1895.
 Виндельбанд В. История философии Канта. СПб., 1913.
 Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. К., 1847.
 Гогоцкий С. Обзорение системы философии Гегеля. К., 1860.
 Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека.
 Т. 1—2. М., 1918.
 Каринский М. Критический обзор последнего периода германской фило-
 софии. СПб., 1873.
 Каринский М. И. Об истинах самоочевидных. Вып. 1, СПб., 1893. (Извле-
 чение из «Журнала Министерства народного просвещения» за 1893 г.).
 Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие
 о функции. СПб., 1912.
 Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. К., 1884.
 Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. Вып. 1. Кант и его
 ближайшие последователи. Берлин, 1923.
 Льюис Д. Г. Эммануил Кант. Его жизнь и историческое значение. Психоло-
 гия и критика основных принципов Канта. Биогр. очерк. Пер. с англ.
 СПб., 1897.
 Натопф П. Кант и Марбургская школа.— Новые идеи в философии. Сб. 5.
 СПб., 1913.
 Рассел Б. Человеческое познание, его сфера и границы. М., 1957.
 Рассел Б. История западной философии. Сокр. пер. с англ. Общая ред. и пре-
 дисловие проф. В. Ф. Асмуса. М., 1959.
 Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятия. СПб., 1903.
 Риккерт Г. Предмет познания. К., 1904.
 Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
 Риккерт Г. Два пути теории познания.— Новые идеи в философии. Сб. VII,
 СПб., 1913.

- Риль А., Виндельбанд В.* Иммануил Кант. Пер. с нем. М., 1905.
Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. М., 1880.
Сотонин К. И. Словарь терминов Канта. (К трем критикам). Казань, 1948.
Тихомиров П. Проблема и метод кантовской критики познания. Харьков, 1899.
Филипов М. М. Эм. Кант. Его жизнь и философская деятельность. Биографический очерк. СПб., 1893.
Фишер К. Критика кантовской философии. Пер. Н. А. Иванцова. М., 1889.
Фишер К. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1—2. СПб., 1906—1910.
Фишер К. История новой философии. Т. 4—5. СПб., 1906—1910.
Фишер К. История новой философии. Т. 8. М.—Л., 1933.
Челпанов Г. Философия Канта. Статьи 1—3. (Теоретическая философия). СПб., 1901.
Шиманский А. Учение Канта и Спенсера о пространстве. К., 1904.
Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. Пер. и предисловие Черниговца. Добавление к 1-му т. «Мир как воля и представление». СПб., 1897.
Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сомнения Юма? К., 1907.
Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. К., 1904.
Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1865.

* * *

- Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968). Алма-Ата, 1971.
 Антология мировой философии. Т. 3. М., 1971.
 Борьба идей в эстетике. V Гегелевский и V Международный конгрессы по эстетике. М., 1966.
 Вопросы гносеологии, логики и методологии научного исследования. Вып. 2—3. Л., 1970—1972.
 Вопросы теории познания и логики. М., 1960.
 Гегель и современная философия. Сборник. Ч. 1—2. М., 1970.
 Гегель и философия в России. 30-е гг. XIX в.—20-е гг. XX в. М., 1974.
 Гносеологические проблемы диалектического материализма. М., 1974.
 Диалектика Гегеля и марксизма. (Исторические судьбы философии Гегеля, проблемы ее исследования). М., 1974.
 Диалектика и логика. Законы мышления. М., 1962.
 Диалектика и логика научного познания. М., 1966.
 Диалектика познания и современная наука. М., 1973.
 Диалектика — теория познания. Историко-философские очерки. М., 1964.
 Диалектика — теория познания. Ленин об элементах диалектики. М., 1965.
 Диалектика — теория познания. Проблемы научного метода. М., 1964.
 Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956.
 История античной диалектики. М., 1972.
 История диалектики XIV—XVIII вв. М., 1974.
 История зарубежной домарксистской философии нового времени. М., 1971.
 История зарубежной домарксистской философии. М., 1972.
 История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971.
 История марксистской диалектики. Ленинский этап. М., 1973.
 История философии. Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быковского и др. Т. 3. Философия первой половины XIX века. М., 1943.
 История философии. Т. 2. Под ред. М. А. Дынского, М. Г. Иовчука и др. М., 1957.
 К X Международному Гегелевскому конгрессу. М., 1974.
 Категории диалектики как ступени познания. М., 1971.
 Категории материалистической диалектики. М., 1956.
 Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970.
 Ленинский этап в развитии философии марксизма. М., 1972.

Матеріалістична діалектика і актуальні питання суспільної практики та наукового пізнання. К., 1973.
 Методологические основы научного познания. М., 1972.
 Моделирование и познание. Минск, 1974.
 Практика и познание. М., 1973.
 Проблемы диалектики. Л., 1972.
 Проблемы методологии историко-философского исследования. Вып. 1—2. М., 1974.
 Современные проблемы материалистической диалектики. М., 1971.
 Современный объективный идеализм. Критические очерки. М., 1963.
 Философия в современном мире. Философия и логика. М., 1974.
 Философия Гегеля и современность. М., 1973.
 Философия Канта и современность. М., 1974.

* * *

- Абдильдин Ж. и др.* Проблемы логики и диалектики познания. Алма-Ата, 1963.
Абдильдин Ж. М. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата, 1967.
Абдильдин Ж. Гегель о конкретности понятия.— «Вопросы философии», 1970, № 8.
Абдильдин Ж. М. Диалектика Канта. Алма-Ата, 1974.
Алиева Б. А. Теория двойственной истины. М., 1972.
Андреев И. Д. Основы теории познания. М., 1959.
Андреев И. Д. Проблемы логики и методологии познания. М., 1972.
Анохин А. М. К критике гегелевского понимания соотношения философии и религии.— В кн.: Историко-философский сборник. М., 1969.
Анохин А. М. Некоторые аспекты критики Гегеля Л. Фейербахом и основоположниками марксизма-ленинизма.— «Вестник Моск. ун-та». Серия философии, 1972, № 2.
Антонов Г. В. От формальной логики к диалектике (вопросы теории суждения). М., 1971.
Асмус В. Ф. Общая трансцендентальная логика Канта.— «Под знаменем марксизма», 1928, № 11.
Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., 1929.
Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. Изд. 2-е. М.— Л., 1930.
Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. М.— Л., 1933.
Асмус В. Ф. Кант.— В кн.: Философская энциклопедия. Т. 2. М., 1962.
Асмус В. Ф. Избранные философские труды. Т. II. М., 1971.
Асмус В. Диалектика необходимости и свободы в философии Гегеля.— «Философские науки», 1970, № 5.
Асмус В. Ф. Иммануил Кант. (1724—1774. К двухсотпятидесятилетию со дня рождения). М., 1973.
Бабосов Е. М. Диалектика анализа и синтеза в научном познании. Минск, 1963.
Бакрадзе К. С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
Бакрадзе К. С. Проблема диалектики в немецком идеализме. Тбилиси, 1971.
Блауберг И. В. Проблема целостности в марксистской философии. М., 1964.
Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970.
Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962.
Богомолов А. С. Философия Гегеля. М., 1965.
Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969.
Богомолов А. С. Гегель и наше время.— «Вестник Моск. ун-та». Серия философии, 1970, № 4.
Богомолов А. С. Две проблемы диалектики И. Канта.— «Вестник Моск. ун-та». Серия философии, 1974, № 2.

- Богомолов А. С. Понятие развития в гегелевской логике.— «Философские науки», 1974, № 4.
- Богомолов А. Философия Иммануила Канта.— «Коммунист», 1974, № 7.
- Бородай Ю. М. Кант и современный иррационализм.— «Вопросы философии», 1964, № 3.
- Бородай Ю. М. Воображение и теория познания. (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). М., 1966.
- Брагинець А. С. Нариси історії філософії. Домарксистський період. Львів, 1967.
- Булатов М. О. Поняття діяльності в класичній німецькій філософії.— «Філософська думка», 1971, № 2.
- Булатов М. О. Розвиток знань про природу та суспільство і становлення діалектики.— «Філософська думка», 1972, № 1.
- Булатов М. А. Ленинский анализ немецкой классической философии. Логико-диалектические и историко-философские проблемы. К., 1974.
- Бызовский Б. Э. Метод и система Гегеля. М., 1941.
- Бызовский Б. Э. Людвиг Фейербах. М., 1967.
- Бычко И. В. Познание и свобода. М., 1969.
- Вазюлин В. А. Становление метода научного исследования К. Маркса. (Логический аспект). М., 1975.
- Вазюлин В. Марксов анализ «механизма» социальной обусловленности логики Гегеля.— «Философские науки», 1971, № 2.
- Вандек В., Тимоско В. Гегель и Кант.— «Под знаменем марксизма», 1934, № 11—12.
- Вартанян Г. М. Об исторических корнях теории основных ступеней познания. Ереван, 1966.
- Вахтомин Н. К. О роли категорий сущность и явление в познании. М., 1963.
- Вахтомин Н. К. Законы диалектики — законы познания. М., 1966.
- Вахтомин Н. К. Генезис научного знания. Факт, идея, теория. М., 1973.
- Водолазов Г. Г. Диалектика и революция. (Методологические проблемы социальной революции). М., 1975.
- Володин А. И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973.
- Воробьев М. Ф. Единство логики, гносеологии и методологии в философии Канта и Гегеля.— «Вестник Ленингр. ун-та», 1969, № 23, вып. 4.
- Габриэлян Г. Г. Марксистская логика как диалектика и теория познания. Ереван, 1963.
- Гайдуков Ю. Г. Роль практики в процессе познания. М., 1964.
- Георгиев Ф. И., Петровица Л. Ф. Проблема противоречия. М., 1969.
- Георгиев Ф. И., Чупина Г. А. Гегель о природе знака и его роли в познании.— «Вестник Моск. ун-та». Серия философия, 1972, № 1.
- Гокиели Л. П. О природе логического. Тбилиси, 1958.
- Голованов В. Н. Законы в системе научного знания. М., 1970.
- Голосов В. Ф. Рациональное и мистическое в гегелевской теории являющегося духа. Красноярск, 1969.
- Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., 1963.
- Горбач В. И. Проблемы диалектических противоречий. М., 1972.
- Горский Д. П. Применение диалектической логики к изучению процессов мышления.— В кн.: Диалектика и логика. Формы мышления. М., 1962.
- Гостев Ф. Классики марксизма-ленинизма о диалектической логике как теории познания диалектического материализма. М., 1951.
- Григорьян В. Т. Неокантианство. Критический очерк. М., 1962.
- Григорьян Б. Т. На путях философского познания человека.— В кн.: Проблема человека в современной философии. М., 1969.
- Гулиан К. И. Метод и система Гегеля. Пер. с рум. Т. 1—2. М., 1962—1963.
- Гулыга А. В. Материалистические тенденции в немецкой философии XVIII века.— «Вопросы философии», 1957, № 4.
- Гулыга А. В. Гегель. М., 1970.
- Давидович В. Е., Малинин В. А. Философия истории Гегеля и современность.— «Философские науки», 1969, № 5.

- Дворцов А. Т. Гегель. (Жизнь, деятельность, учение). М., 1972.
- Деборин А. Диалектика в системе Фихте.— «Вестник социалистической академии». Кн. 3. 1923.
- Деборин А. М. Очерки по истории диалектики. I. Диалектика у Канта.— В кн.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. I. М., 1924.
- Деборин А. М. Книга для чтения по истории философии. Т. 2. М., 1925.
- Деборин А. Маркс и Гегель.— В кн.: Философия и марксизм. М.—Л., 1926.
- Деборин А. Диалектика у Фихте.— В кн.: Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. 3. М.—Л., 1927.
- Деборин А. М. Социально-политические учения нового времени, т. 2. Очерки социально-политической мысли в Германии. Конец XVII—начало XIX вв. М., 1967.
- Дученко М. В. Проблемы объекта в марксистско-ленинській теорії пізнання. К., 1970.
- Дышлевый П. С. Материалистическая диалектика и физический релятивизм. К., 1972.
- Жбанкова И. И. Философские принципы в научном познании. Минск, 1974.
- Желнов М. В. Неотомизм и философия Канта.— «Вестник Моск. ун-та», Экономика, философия, право, 1961, № 5.
- Жожа Ат. О некоторых сторонах диалектической логики.— В кн.: Проблемы философии. М., 1960.
- Ильенков Э. В. Принцип тождества мышления и бытия в домарксистской философии.— В кн.: Проблемы историко-философской науки. М., 1964.
- Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974.
- Иовчук М. Т. История философии как наука, ее предмет, метод и значение. (Методологические проблемы истории философии в свете марксизма-ленинизма). М., 1960.
- Иовчук М. Т. Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970.
- Карапетян А. А. Критический анализ философии Канта. Ереван, 1958.
- Каринский М. И. Классификация выводов.— Избранные труды русских логиков XIX века. М., 1956.
- Кармышев Г. П. Логика Гегеля. Алма-Ата, 1972.
- Касымжанов А. Х. К вопросу о соотношении логики, диалектики и теории познания в учении И. Канта.— «Труды Института философии и права». (АН Казах. ССР), 1960, т. 4.
- Касымжанов А. Х. Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания. (По «Философским тетрадам» В. И. Ленина). Алма-Ата, 1962.
- Касымжанов А. Отношение В. И. Ленина к диалектике Гегеля.— «Вопросы философии», 1974, № 8.
- Кедров Б. М. Предмет марксистской диалектической логики и его отличие от предмета формальной логики.— В кн.: Законы мышления. М., 1962.
- Кедров Б. М. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963.
- Кедров Б. Диалектика Гегеля в свете научных революций.— «Вопросы философии», 1974, № 8.
- Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970.
- Комарова В. Я. Становление философского материализма в Древней Греции. Логико-гносеологический аспект диалектики философского познания. Л., 1975.
- Копнин П. В. Диалектика как логика. К., 1961.
- Копнин П. В., Гаванец П. В. Диалектика и логика.— В кн.: Законы мышления. М., 1962.
- Копнин П. В. Идея как форма мышления. К., 1963.
- Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. К., 1966.
- Копнин П. В. Логические основы науки. К., 1968.
- Копнин П. В. Философские идеи В. И. Ленина и логика. М., 1969.
- Копнин П. В. Диалектика, логика, наука. М., 1973.
- Копнин П. В. Диалектика как логика и теория познания. Опыт логико-гносеологического исследования. М., 1973.
- Копнин П. В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974.

- Коршунов А. М., Востоков Б. И.* Теория познания диалектического материализма. Формы и методы научного познания. М., 1971.
- Кузнецов Б. Г.* Ценность познания. Очерки современной теории науки. М., 1975.
- Кучинский Я.* О трактовке диалектики творчества у Гегеля.— «Философские науки», 1975, № 1.
- Кушаков Ю. В.* Марксова критика гегелевского застосування діалектики.— «Філософська думка», 1974, № 3.
- Лапин Н. И.* Молодой Маркс. М., 1968.
- Лекторский В. А.* Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М., 1965.
- Лобовиков В. О.* Гегель о возникновении и разрешении противоречий в познании.— «Философские науки», 1975, № 3.
- Лутай В. С.* О методе построения системы диалектического материализма. К., 1970.
- Любугин К. Н.* Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. Свердловск, 1973.
- Майоров Г. Г.* Теоретическая философия Готфрида В. Лейбница. М., 1973.
- Макаров А. Д.* Историко-философское введение к курсу «Диалектический и исторический материализм». М., 1972.
- Маковельский А. О.* История логики. М., 1967.
- Мамардашвили М. К.* Формы и содержание мышления. (К критике гегелевского учения о формах познания). М., 1968.
- Маневе А. К.* Преемственность в развитии категорий пространства, времени и движения. Минск, 1971.
- Маньковский Б. С.* Учение Гегеля о государстве и современность. М., 1970.
- Махов А. С.* Ленинская методология социального познания. М., 1974.
- Мелещенко З. Н.* Немецкая философия XIX — начала XX в. в идейной борьбе за национальное единство Германии. Л., 1965.
- Мелюхин С. Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М., 1966.
- Митин М.* Гегель и теория материалистической диалектики. М., 1932.
- Митин М. Б.* Философия и современность. Некоторые проблемы марксистско-ленинской теории. М., 1960.
- Митин М. Б.* «Философия истории» Гегеля и современность.— «Философские науки», 1969, № 4.
- Мостепаненко М. В.* Философия и методы научного познания. Л., 1972.
- Мотрошилова Н. В.* Познание и общество. Из истории философии XVII—XVIII вв. М., 1969.
- Мудрагей Н. С.* Проблема рационального и иррационального в «Критике чистого разума» И. Канта.— «Вопросы философии», 1971, № 5.
- Нарский И. С.* Очерки по истории позитивизма. М., 1960.
- Нарский И. С.* Философия Давида Юма. М., 1967.
- Нарский И. С.* Проблема противоречия в диалектической логике. М., 1969.
- Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания. М., 1969.
- Нарский И. С.* Готфрид Лейбниц. М., 1972.
- Нарский И. С.* Материалистическая диалектика как метод конкретного научного исследования. М., 1972.
- Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVIII века. М., 1973.
- Нарский И. С.* Диалектическая проблематика Канта.— «Философские науки», 1974, № 5.
- Нарский И. С.* Соотношение «двух логик» в теории познания Канта.— «Философские науки», 1974, № 2.
- Нарский И. С.* Кант. М., 1976.
- Науменко Л. К.* Диалектика Гегеля и системный подход.— «Философские науки», 1974, № 4.
- Нерсисянц В. С.* Гегелевская философия права: история и современность. М., 1974.
- Никитченко В. С.* Соотношение категорий сущности и явления в марксистско-ленинской философии. Ташкент, 1966.

- Новиков М. И. Диалектика русских революционных демократов и ее место в истории домарксистской диалектики. М., 1973.
- Овсянников М. Ф. Философия Гегеля. М., 1959.
- Овсянников М. Ф. Гегель. М., 1971.
- Ойзерман Т. И. Философия Гегеля. М., 1956.
- Ойзерман Т. И. Философия Фихте. М., 1962.
- Ойзерман Т. И. Формирование философии марксизма. М., 1962.
- Ойзерман Т. И. Иммануил Кант — родоначальник классической немецкой философии.— В кн.: И. Кант. Сочинения в 6 томах. Т. 1. М. 1963.
- Ойзерман Т. И. Главный труд Канта.— В кн.: И. Кант. Сочинения в 6 томах. Т. 3. М., 1964.
- Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
- Ойзерман Т. И. Главные философские направления. (Теоретический анализ историко-философского процесса). М., 1971.
- Ойзерман Т. И. Философия И. Канта и проблема научности философии.— «Вестник АН СССР», 1972, № 7.
- Ойзерман Т. И. Учение И. Канта о «вещах в себе» и ноуменах.— «Вопросы философии», 1974, № 4.
- Ойзерман Т. И. Философия И. Канта. М., 1974.
- Окулов А. Ф. Советская философская наука и ее проблемы. Краткий очерк. М., 1970.
- Омельяновский М. Э. Диалектика в современной физике. М., 1973.
- Оруджев З. М. К. Маркс и диалектическая логика. Баку, 1964.
- Оруджев З. М. Диалектика как система. М., 1973.
- Петров Ю. А. Логическая функция категорий диалектики. М., 1972.
- Петров Ю. В. Проблема субъекта и объекта в теории познания Канта.— «Вопросы теории как формы мышления». Томск, 1970, вып. 1.
- Пилипенко Н. В. Необходимость и случайность. М., 1965.
- Пилипенко Н. В. Категории необходимости и случайности в философии Гегеля.— «Философские науки», 1974, № 5.
- Погосян В. А. Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. Ереван, 1973.
- Попов П. С. История логики нового времени. М., 1960.
- Попов П. С., Стяжкин Н. И. Развитие логических идей от античности до эпохи Возрождения. М., 1974.
- Попов С. И. Кант и кантианство. (Марксистская критика теории познания и логики кантианства). М., 1961.
- Ракилов А. И. Принципы научного мышления. М., 1975.
- Рожин В. П. Марксистско-ленинская диалектика как философская наука. Л., 1957.
- Розенталь М. М. Принципы диалектической логики. М., 1960.
- Розенталь М. Учение Гегеля о диалектических противоречиях и марксизм.— «Вопросы философии», 1974, № 8.
- Рубинштейн С. Л. Бытие и сознание. М., 1957.
- Руткевич М. Н. Диалектический материализм. М., 1959.
- Сараджев А. О. О «критическом» методе Канта.— В кн.: Кант И. Прологемы ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М.— Л., 1934.
- Свидерский В. И. О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании. М., 1962.
- Свидерский В. И., Кармин А. С. Конечное и бесконечное. Философский аспект проблемы. М., 1966.
- Сережников В. Учение Канта о пространстве и времени перед судом физиологии.— «Под знаменем марксизма», 1924, № 4—5.
- Сережников В. Кант. М.— Л., 1926.
- Ситковский Е. П. Философия Ж. Б. Робиню. Очерк из истории французского материализма XVIII в. М., 1936.
- Ситковский Е. П. Ленин о совпадении в диалектическом материализме диалектики, логики и теории познания.— «Вопросы философии», 1956, № 2.

- Ситковский Е. П. Проблема возникновения новых категорий в диалектической логике.— «Вопросы философии», 1975, № 10.
- Соколов В. В. Философия Гегеля. М., 1959.
- Солдатов В. I. Методологія наукового пізнання. Про методологічне значення матеріалістичної діалектики. К., 1975.
- Столяров В. И. Диалектика как логика и методология науки. М., 1975.
- Суворов Л. Гегель и философские дискуссии 20-х годов — «Философские науки», 1971, № 5.
- Суворов Л. Н. Ленинские принципы изучения диалектики Гегеля.— «Вестник АН СССР», 1972, № 7.
- Суслова Л. А. Рассудок и разум как моменты процесса познания в философии Гегеля.— «Вестник Ленингр. ун-та», 1967, № 23, вып. 4.
- Сухотин А. К. Гносеологический анализ емкости знания. Томск, 1968.
- Сычев Н. И. Объективное и субъективное в научном познании. Ростов н/Д, 1974.
- Табачковский В. Кант і парадокси буржуазної свідомості.— «Філософська думка», 1974, № 1.
- Табачковский В. Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. К., 1974.
- Тавадзе И. К., Каландаришвили Г. М. В. И. Ленин о «Науке логики» Гегеля. Тбилиси, 1959.
- Тавадзе И. О рациональном и мистическом в «Науке логики» Гегеля. Тбилиси, 1971.
- Таванец П. В. Суждение и его виды. М., 1953.
- Танзилевич О. Учение Канта о категориях — В кн.: Труды Ин-та красной профессуры. Т. 1. М., 1923.
- Тевзадзе Г. В. Структура трансцендентальной апперцепции.— «Вопросы философии», 1971, № 5.
- Трубенко А. Проблема рефлексії в трансцендентальному ідеалізмі Канта — «Проблеми філософії». К., 1967, вип. 5.
- Уемов А. И. Истина и пути ее познания. М., 1974.
- Федосеев П. Н. Диалектика современной эпохи. М., 1975.
- Федотов В. П. В. И. Ленин о теории познания И. Канта в «Философских трудах». — «Вестник Ленингр. ун-та», 1974, № 5, вып. 1.
- Хачатурян А. Б. Об основных этапах развития домарксистской философии. М., 1963.
- Черкесов В. И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М., 1962.
- Шашкевич П. Д. К вопросу о формировании гносеологических взглядов Канта.— «Ученые записки». (Акад. общественных наук при ЦК КПСС. Кафедра истории философии), 1957, вып. 28.
- Шашкевич П. Д. Теория познания Иммануила Канта. М., 1960.
- Шашкевич П. Д. Эмпиризм и рационализм в философии Нового времени. М., 1976.
- Швырев В. Кантово учение о синтетическом априори и современная методология науки.— «Вопросы философии», 1974, № 4.
- Шептулин А. П. Система категорий диалектики. М., 1967.
- Шептулин А. П. Категории диалектики. М., 1971.
- Шептулин А. П. Диалектика единичного, особенного и общего. М., 1973.
- Шинкарук В. I. Кант I.— УРЕ, т. 6, 1961.
- Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. (Проблема тождества логики, диалектики и теории познания в философии Гегеля). К., 1964.
- Шинкарук В. I. До питання про історичний генезис діалектичної логіки як науки.— В кн.: Логіка і методологія науки. К., 1964.
- Шинкарук В. И. Историко-философский процесс и структура предмета марксистско-ленинской философии.— В кн.: Ленинизм и современные проблемы историко-философской науки. М., 1970.
- Шинкарук В. Проблеми діалектики у філософії Канта.— «Філософська думка», 1974, № 2.

- Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии). К., 1974.
- Шинкарук В.* «Феноменология духа» и диалектическая логика Гегеля.— «Философские науки», 1974, № 5.
- Широканов Д. И.* Диалектика необходимости и случайности. Минск, 1960.
- Широканов Д. И.* Взаимосвязь категорий диалектики. Минск, 1969.
- Штоф В. А.* Введение в методологию научного познания. М., 1972.
- Якушевский И. Т.* Диалектика и «советология». Критический анализ «советологических» интерпретаций материалистической диалектики. Л., 1975.

* * *

- Adorno Th. W.* Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966.
- Adorno Th. W.* Drei Studien zu Hegel. Aspekte. Erfahrungsgehalt. Skoteinos oder wie zu lesen sei. Frankfurt am Main, 1963.
- Apostol P.* Probleme de logica dialectica in filozofia lui G. W. F. Hegel. vol. II. Bucuresti, 1964.
- Buhr M.* Zur Geschichte der Klassischen bürgerlichen Philosophie Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Leipzig, 1972.
- Zum Hegelverständnis unserer Zeit.* Beiträge marxistisch-leninistischer Hegelforschung. Berlin, 1972.
- Caird E.* The critical philosophy of I. Kant. Vol. 1—2, 2-ed., Leipzig, 1909.
- Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. Berlin, 1921.
- Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. 3 Aufl. Berlin, 1922—1923.
- Cassirer H. W.* Kant's first critique. Leipzig, 1955.
- Clark M.* Logic and system. A study of the transition from "Vorstellung" to thought in the philosophy of Hegel. The Hague, 1971.
- Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. 4 Aufl. Berlin, 1925.
- Coninck A.* De l'analytique transcendente de Kant. T. 1. Paris, 1955.
- Gulian C. I.* Metoda si sistem la Hegel. Vol I—II. Bucuresti, 1957, 1963.
- "Hegels Theologische Jugendschriften", hrsg. von Herman Nohl, Tübingen, 1907.
- Hegel — Jahrbuch 1970.* Meisenheim am Glan, 1971.
- Hegel — Jahrbuch 1971.* Meisenheim am Glan, 1972.
- Hegel.* A collection of critical essays. Ed. by Alasdair Macintyre. New York, 1972.
- Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1929.
- Heimsoeth H.* Studien zur Philosophie Immanuel Kants... 2. durchges. Aufl. Bonn, 1971.
- Hinske N.* Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant. Stuttgart, 1970.
- Jaspers K.* Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie. München, 1968.
- Jaspers K.* Drei Gründer der Philosophieren. Platon. Augustin. Kant. München, 1967.
- Kants Imm.* Werke, B. VIII, Berlin, 1923.
- Kroner R.* Kant's Weltanschauung. (Chi., 1956).
- Krohn R.* Die formale Logik in Hegels "Wissenschaft der Logik". Untersuchungen zur Schlusslehre. München, 1972.
- Kühlpe O.* Kant. Darstellung und Würdigung. 5 Aufl. Berlin, 1921.
- Kühnemann E.* Kant, Tl. 1-2. München, 1923—24.
- Lacroix J.* Kant et le Kantisme. Paris, 1961.
- Mainzer K.* Kants philosophische Begründung des mathematischen Konstruktivismus und seine Wirkung in der Grundlagenforschung mit einem Anh.: Zur mathematischen Präzisierung des konstruktiven Prädikativismus. Inaug.—Diss... Münster i. W. 1972—73.
- Marcuse H.* Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt am Main, 1932.
- Martin G.* Kant's metaphysics and theory of science. Manchester, 1955.

- Natorp P.* Logik der reinen Erkenntnis. 1922. The philosophy of Kant and our modern world. New York, 1957.
- Redlich A.* Die hegelsche Logik als Selbsterfassung der Persönlichkeit. Meisenheim am Glan, Hain, 1971.
- Rickert H.* Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, 1921.
- Riehl A.* Der philosophische Kritizismus. Bd. 1—2, Leipzig, 1924—25.
- Simmel G.* Kant. 5 Aufl, München, 1921.
- Soll J.* An introduction to Hegel's metaphysics. Chicago—London, 1969.
- Tuschling B.* Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants opus postumum. Berlin—New York, 1971.
- Vleeschauwer H. Y.* De la deduction transcendente dans l'oeuvre de Kant, 1—3. Antwerpen, 1934—37.
- Wetter G. A.* Die Umkehrung Hegels. Köln, 1963.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	5
-----------------------	---

1. ИДЕЯ НОВОЙ ЛОГИКИ В БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ XVII—XVIII вв.

Глава 1.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НАПРАВЛЕНИЙ	15
§ 1. «Новый Органон» Ф. Бэкона	19
§ 2. Проблема единства мышления и бытия. Эмпиризм и рационализм	27

Глава 2.

«ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ЛОГИКА» И. КАНТА	47
§ 1. Исходные принципы «Критики чистого разума»	48
§ 2. Система «трансцендентальной логики» И. Канта. Логика и диалектика	73
Предмет «трансцендентальной логики»	73
«Трансцендентальная аналитика»	81
«Трансцендентальная диалектика»	107

Глава 3.

ИДЕЯ ДИАЛЕКТИКИ КАК ФИЛОСОФСКОГО МЕТОДА ПОЗНАНИЯ	126
§ 1. «Синтетический метод» Фихте	129
§ 2. Диалектика в системе «трансцендентальной» философии Шеллинга	151

2. ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Глава 1.

ИЗМЕНЕНИЕ ПРЕДМЕТА ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ. «ФЕНО- МЕНОЛОГИЯ ДУХА ГЕГЕЛЯ	163
§ 1. Исходные принципы «Феноменологии духа». Субъект и объект познания	176
§ 2. О методе «Феноменологии духа». Теория познания и диалектика	192
§ 3. Система теории познания в «Феноменологии духа» Гегеля	204

Глава 2.

ПРЕДМЕТ «НАУКИ ЛОГИКИ». ЛОГИКА, ДИАЛЕКТИКА И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ	243
§ 1. Принцип тождества мышления и бытия. Логика. Онтология	244
§ 2. Логика спекулятивного мышления и рассудочная логика	259

Глава 3

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПОСТРОЕНИЯ СИСТЕМЫ «НАУКИ ЛОГИКИ». ДИАЛЕКТИКА И ЛОГИКА	279
§ 1. Принципы диалектической логики	288
§ 2. О системе «Науки логики». Гносеологические истоки триады «бытие — сущность — понятие»	327

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

От идеалистической диалектики Гегеля к материалистической диалектике К. Маркса	333
Литература	355

ВЛАДИМИР ИЛИАРИОНОВИЧ
ПИНКАРУК

ЕДИНСТВО ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ и ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

ВВЕДЕНИЕ
В ДИАЛЕКТИЧЕСКУЮ ЛОГИКУ

*Печатается по постановлению
ученого совета
Института философии АН УССР*

Редактор
В. П. ВИНОКУР
Оформление художника
В. М. ФЛАКСА
Художественный редактор
И. В. КОЗИЙ
Технический редактор
В. М. КРИЧЕВСКАЯ
Корректоры
Я. Н. ЗУБКО, М. В. ГАЙДАМАК,
А. С. УЛЕЗКО

Информ. бланк № 98.

БФ 01186. Сдано в набор 19.IX 1976 г.
Подписано в печать 28.III 1977 г.
Формат 60×90^{1/16}. Бумага типогр. № 1.
Усл.-печ. л. 23. Учетно-изд. л. 24,5.
Тираж 5000. Изд. № 264. Заказ 1216.
Цена 1 руб. 87 коп.

Издательство «Наукова думка»,
252601, Киев-601, ГСП, ул. Репина, 3.

Книжная фабрика «Жовтень»
республиканского производственного
объединения «Поліграфкнига»
Госкомиздата УССР,
Киев, Артема, 23а.

В. И. ШИНКАРУК ЕДИНСТВО ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ