

Т. И. ОЙЗЕРМАН

**ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ
МАТЕРИАЛИЗМ
И ИСТОРИЯ
ФИЛОСОФИИ**



ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ
И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Т. И. ОЙЗЕРМАН

Т. И. ОЙЗЕРМАН

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИКО-
ФИЛОСОФСКИЕ
ОЧЕРКИ



Москва
«Мысль»
1979

1 Ф
О-48

РЕДАКЦИИ ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

© Издательство «Мысль». 1979

О $\frac{10501-004}{004(01)-79}$ 21-79. 0302000000

ВВЕДЕНИЕ

Историко-философские очерки, составляющие содержание настоящей работы, посвящены в первую очередь методологическим проблемам историко-философской науки. Это, впрочем, не только методологические, но и мировоззренческие проблемы, поскольку марксистское историко-философское исследование призвано выяснить отношение диалектического материализма к предшествующему философскому развитию, в частности к развитию буржуазной философии.

Марксистская постановка вопроса о развитии домарксистской философии предполагает вычленение в первую очередь немецкой классической философии — одного из теоретических источников марксизма. В этой связи мы стремились выделить ряд важнейших, все еще недостаточно исследованных проблем, относящихся к историческому процессу становления и развития диалектического идеализма, выдающееся значение которого в исторической подготовке диалектического материализма постоянно подчеркивалось классиками марксизма.

Настоящие очерки могут быть рассматриваемы как дополнение к опубликованным нами монографическим исследованиям «Проблемы историко-философской науки» (1969) и «Главные философские направления» (1971). Исходя из этого, мы сосредоточили наши усилия на исследовании тех вопросов, которые не получили достаточного освещения в названных книгах. Этим объясняется то обстоятельство, что в данной работе мы сознательно опускаем некоторые весьма важные проблемы, систематически рассмотренные в указанных монографиях.

Мы видим свою основную задачу в том, чтобы путем исследования некоторых методологических вопросов, с одной стороны, и проблематики диалектического идеализма — с другой, раскрыть в меру наших возможностей

принципиальное мировоззренческое значение диалектико-материалистической теории историко-философского процесса, всесторонняя разработка которой является весьма актуальной задачей; ее значение далеко выходит за границы одного лишь историко-философского исследования.

Энгельс подчеркивал, что история теоретического мышления, а тем самым и исторические судьбы науки неразрывно связаны с развитием философии. Отрицание философии в качестве «науки наук», которая противопоставляется частным наукам, неотделимо, как показывает Энгельс, от критического освоения философского наследия, так как «искусство оперировать понятиями не есть нечто врожденное и не дается вместе с обыденным, повседневным сознанием, а требует действительного мышления, которое тоже имеет за собой долгую эмпирическую историю, столь же длительную, как и история эмпирического исследования природы. Когда естествознание научится усваивать результаты, достигнутые развитием философии в течение двух с половиной тысячелетий, оно именно благодаря этому избавится, с одной стороны, от всякой особой, вне его и над ним стоящей натурфилософии, с другой — от своего собственного, унаследованного от английского эмпиризма, ограниченного метода мышления» (1, 20, 14).

Теоретическое мышление, которое по природе своей носит концептуальный характер, развивается путем совершенствования понятийного научного аппарата, создания новых понятий и категорий. Понятия, которыми оперирует теоретическое мышление, качественно многообразны. Одни из них фиксируют вычленяемые абстрагирующим мышлением чувственно наблюдаемые особенности, присущие определенной группе предметов. Другие представляют собой обобщение процессов и отношений, существование которых устанавливается лишь теоретическим исследованием. Третий вид понятий имеет лишь эвристическое значение, т. е. выражает операции, совершаемые познающим субъектом, а не свойства вещей или формы всеобщности, присущие самой объективной реальности. Таково, например, понятие бесконечно малого в математике. Еще более наглядным примером такого эвристического, т. е. выполняющего операциональную функцию, понятия является абстракция отождествления в логике. Указанные виды понятий далеко не исчерпы-

вают их типологическую классификацию. Тем не менее и это достаточно ясно показывает понятийный характер теоретического мышления и его необходимую связь с историческим развитием философии, с внутренне присутствующим этой области исследования понятийным творчеством.

Теоретическое мышление не просто оперирует понятиями как чем-то уже заранее данным, готовым к употреблению. В реальном процессе исследования понятия *разрабатываются*: разграничиваются и связываются, ограничиваются и обогащаются, соединяются в определенные системы, ставятся в отношения координации и субординации, экстраполируются, обобщаются, развиваются и т. д. Но и этим не завершается работа познающего теоретического мышления. Исследовательский поиск, поскольку он открывает новые феномены, закономерности, объекты познания, предполагает также категориальное творчество и, больше того, создание новых (в рамках определенной области исследования) систем категорий.

Все эти соображения о *развитии понятий* — необходимом логическом выражении исторического процесса *развития знания* — высказываются здесь лишь постольку, поскольку мы пытаемся осмыслить роль *истории философии* в многовековом процессе развития теоретического мышления. Как известно, даже наиболее выдающиеся домарксистские философы не связывали развитие познания с развитием самой способности понятийного мышления. Кант, например, утверждал, что способность суждения (подведение эмпирических данных под наиболее общие понятия, категории) является прирожденным даром, так что никакое образование, никакая ученость не могут восполнить этой столь необходимой для исследователя способности. Убеждение Канта вполне гармонировало с вытекающей из его системы недооценкой значения истории науки, и в особенности истории философии. Но если бы с позиций кантовского критицизма было возможно осознание эвристического значения истории познания, Кант, вероятно, пришел бы к выводу, что не только способность суждения, но и «продуктивная сила воображения» (роль которой в познании он особенно подчеркивал) может быть сознательно развита лишь путем критического, систематического освоения истории научной мысли.

Энгельс, не отрицая наличия прирожденных интеллек-

туальных способностей, в отличие от Канта придает первостепенное значение изучению истории культуры, и в частности осмысленному, научно обоснованному освоению истории познающего мышления, в особенности результатов двух с половиной тысячелетий истории философии. Развивая эту мысль в «Диалектике природы», Энгельс указывает, что *изучение* истории философии, т. е. осмысление опыта философского развития, — подлинная школа теоретического мышления. Последнее «является прирожденным свойством только в виде способности. Эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии» (1, 20, 366). Необходимо, конечно, учитывать, что приведенное положение было высказано Энгельсом в эпоху, когда теоретическое естествознание было еще не развито. Отсюда и сделанная Энгельсом оговорка: «не существует до сих пор...» Столетие, истекшее со времени «Анти-Дюринга» и «Диалектики природы», было ознаменовано громадными достижениями в этой сфере познания, достижениями, которые сыграли значительную роль в развитии философии и теоретического мышления вообще.

Энгельс характеризовал великие открытия естествознания середины XIX в. (открытие клетки и клеткообразования, закон превращения энергии, эволюционная теория Дарвина) как революционные поворотные пункты в историческом процессе формирования теоретического естествознания и как фундаментальное естественнонаучное обоснование диалектического материализма. В этой связи Энгельс сформулировал закономерность творческого развития материалистической философии: «С каждым составляющим эпоху открытием даже в естественно-исторической области материализм неизбежно должен изменять свою форму. А с тех пор, как и истории было дано материалистическое объяснение, здесь также открывается новый путь для развития материализма» (1, 21, 286). В начале текущего столетия В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» дал глубочайший философский анализ методологического кризиса физики, порожденного революционным переворотом в этой науке. Причины этого кризиса были непосредственно связаны с крупнейшими, имеющими выдающееся мировоззренче-

ское значение *теоретическими* открытиями. Понятно поэтому, почему Ленин, развивая приведенные выше положения Энгельса об эвристической роли истории философии, подчеркивает также эвристическое значение истории естествознания: «...итоги естествознания суть понятия, а искусство оперировать с понятиями не прирождено, а есть результат 2000-летнего развития естествознания и философии» (3, 29, 236).

Само собой разумеется, что признание выдающегося эвристического значения истории естествознания ни в малейшей мере не умаляет значения истории философии как школы теоретического мышления. Напротив, недооценка *истории* науки, все еще имеющая место среди некоторой части ученых, фатальным образом сочетается с пренебрежительным отношением и к истории философии. Между тем выдающиеся естествоиспытатели, с именами которых связаны эпохальные открытия в науке, как правило, систематически занимались исследованием истории теоретического мышления, как естественнонаучного, так и философского. Труды А. Эйнштейна, В. Гейзенберга, В. И. Вернадского, К. А. Тимирязева в этом отношении особенно показательны.

История науки (и философии), как и любой исторический процесс вообще, может быть изучаема двумя существенно отличными, но вместе с тем и внутренне связанными друг с другом методами: историческим и логическим. Исторический метод имеет своей задачей воспроизведение процесса со всеми его общими, особенными, а также индивидуальными, неповторимыми чертами. Логический метод, основываясь на всей совокупности результатов конкретно-исторического исследования, преследует другую цель: вскрыть закономерности процесса развития данной совокупности явлений в определенных, фиксируемых исследованием исторических рамках. Речь идет, таким образом, о логическом воспроизведении процесса развития. Классический пример такого исследования — «Капитал» К. Маркса.

Логический метод, указывает Ф. Энгельс, «в сущности является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей. С чего начинается история, с того же должен начинаться и ход мыслей, и его дальнейшее движение будет представлять собой не что иное, как

отражение исторического процесса в абстрактной и теоретически последовательной форме; отражение исправленное, но исправленное соответственно законам, которые дает сам действительный исторический процесс, причем каждый момент может рассматриваться в той точке его развития, где процесс достигает полной зрелости, своей классической формы» (1, 13, 497). Мы полагаем, что изучение истории философии, поскольку оно трактуется как необходимое условие развития теоретического мышления, должно быть не просто эмпирически-историческим, но прежде всего логико-теоретическим, теоретически-обобщающим, гносеологическим. Речь идет, говоря словами Энгельса, об усвоении *результатов, достигнутых философией в течение двух с половиной тысяч лет*. Такое теоретическое подытожение истории философии (и науки) является с точки зрения диалектического материализма специальной задачей гносеологии как философской дисциплины, предмет исследования которой составляет *развитие познания*, взятое в его наиболее общей, фиксируемой основными философскими категориями форме.

В «Философских тетрадах» В. И. Ленина намечена программа фундаментальных гносеологических исследований на основе теоретического осмысления, обобщения истории отдельных наук (истории умственного развития животных, истории техники, языка и т. д.) и истории познания в целом. При этом на *первый план* Ленин выдвигает задачу подытожения историко-философского процесса с целью дальнейшего развития гносеологии диалектического материализма (см. 3, 29, 314). Это ленинское указание имеет громадное методологическое значение. Оно прямо и недвусмысленно указывает на органическую связь диалектического материализма со всей предшествующей философией, связь, которая характеризует не только его происхождение, формирование, но и его проблематику, содержание, развитие. Поэтому, конечно, не случайно Ленин, конспектируя «Лекции по истории философии» и «Науку логики» Гегеля, формулирует ряд в высшей степени важных философских положений, без понимания которых невозможно полностью оценить содержание ленинского этапа в развитии философии марксизма. Понятно также, почему Энгельс, имея в виду двухтысячелетнюю историю идеализма, следующим об-

разом оценивает отношение марксистской философии к этому философскому направлению: «Ведь дело идет тут отнюдь не о простом отбрасывании всего идейного содержания этих двух тысячелетий, а о критике его, о выслушивании результатов, добытых в рамках ложной, но для своего времени и для самого хода развития неизбежной идеалистической формы, из этой преходящей формы» (1, 20, 513).

Каждое философское учение так или иначе связано с предшествующим развитием философии. Постигание определенной системы философии невозможно без изучения истории философии в целом, без критического освоения многообразия философских учений, подходов, гипотез, достижений по самым различным вопросам, в том числе даже и по тем, которые в конечном итоге оказались псевдопроблемами. Здесь перед нами своеобразная антиномия целого и части: познание части предполагает знание о целом, но последнее немислимо без познания частей. Эта диалектическая антиномия разрешима, поскольку познание части есть в известной степени и познание целого, знание которого дает вместе с тем определенное понимание составляющих его частей.

Таким образом, было бы глубоким заблуждением полагать, что исторический (скажем определеннее, историко-философский) путь к истине имеет значение лишь постольку, поскольку истина еще не достигнута, а затем о нем можно уже забыть. В действительности дело обстоит гораздо сложнее, поскольку истина есть процесс развития знания и достижение тех или иных истин выявляет гносеологическое значение пути, по которому двигалось познание.

Философия по своей природе глубоко полемична. Каждое ее положение представляет собой не только определенное утверждение, но и определенное отрицание — и тезис и антитезис. Обоснование материалистического миропонимания означает в то же время отрицание идеалистических воззрений. Правильное понимание диалектического метода, отправных сенсуалистических положений диалектико-материалистической теории отражения, основоположений материалистического понимания истории немислимо без обоснованного отрицания, т. е. научной критики метафизического способа мышления, агностицизма, априоризма, субъективизма, идеалистического

истолкования общественной жизни и т. п. Научно-философская критика носит в конечном счете положительный характер. Заблуждение при этом рассматривается как *гносеологический феномен*, научное понимание которого не сводится к констатации факта заблуждения, а предполагает исследование исторически преходящей необходимости этого заблуждения, его гносеологических корней, а значит, и того реального, являющегося коррелятом истины содержания, которое заключено в философском заблуждении. При таком подходе к философскому исследованию, подходе не только правомерном, но и в определенных рамках безусловно необходимым, различие между разработкой проблем диалектического материализма и марксистски ориентированным историко-философским исследованием в значительной мере стирается. «Анти-Дюринг» Энгельса и «Материализм и эмпириокритицизм» Ленина — впечатляющие подтверждения этой истины.

Характер критики зависит в некоторой степени от предмета критики. В этой книге речь идет об отношении диалектического материализма к классическому философскому наследию, немецкому классическому идеализму прежде всего. Критика последнего, как свидетельствует история марксизма, представляет собой творческую переработку содержащихся в нем глубоких прозрений. В этом смысл диалектико-материалистического, позитивного отрицания, о котором Ленин говорил: «Не голое отрицание, не зряшное отрицание, *не скептическое* отрицание, колебание, сомнение характерно и существенно в диалектике, — которая, несомненно, содержит в себе элемент отрицания и притом как важнейший свой элемент, — нет, а отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного, т. е. без всяких колебаний, без всякой эклектики» (3, 29, 207).

Итак, каждое философское учение существенным образом характеризуется своим отношением к философскому наследию. Ведь его (учения) проблематика, вызванная к жизни исторически определенными обстоятельствами, теоретически связана с проблемами предшествующего философского развития, которые оно пересматривает, формулирует на новый лад, обогащает, короче говоря, развивает. Единство каждого философского учения с предшествующим философским развитием противоречиво.

Кроме отношения исторической преемственности оно включает в себя также борьбу против тех учений, которые послужили его теоретическими источниками. Так, Спиноза — непосредственный продолжатель Декарта — был вместе с тем решительным противником дуализма, психофизического параллелизма, концепции свободы воли, деизма и других основополагающих идей картезианства.

Существенной особенностью указанного единства является также его относительный характер. Это всегда определенным образом ориентированное единство, которое в силу своей социальной и философской направленности представляет собой дифференцированное отношение. Последнее же предполагает философский выбор, т. е. избирательное отношение к предшественникам, отбор идей в соответствии с принципами данного учения. Так, Спиноза в отличие от других философов-материалистов ориентируется на пантеистическую и рационалистическую традицию в истории философии, явно недооценивая значение философского эмпиризма и эмпирического естествознания.

Философские учения в силу особенностей содержания и социальной направленности существенно отличаются друг от друга способностью критического освоения результатов предшествующего философского развития. Нельзя поэтому согласиться с мыслью Гегеля, что последнее по времени философское учение, поскольку оно есть результат предшествующего развития философии, «должно поэтому содержать в себе принципы всех их; поэтому оно, если только оно является философским учением, есть самое развитое, самое богатое и самое конкретное» (22, 99). Получается, если следовать логике этого рассуждения, что Беркли и Юм, выступившие на историческую арену после Бэкона и Декарта, Спинозы и Лейбница, Локка и Гоббса, синтезировали в своих учениях принципы этих мыслителей и создали более содержательные, развитые философские системы. Конечно, это не так. Сам Гегель, рассматривая учения Беркли и Юма, подвергает резкой критике их субъективный идеализм и скептицизм, показывая всем своим исследованием, как далеки были эти выдающиеся философы от того, чтобы критически ассимилировать все достижения предшествующего философского развития. Системы Беркли и Юма принци-

ально исключали возможность такой ассимиляции; их философская ориентация, исторический выбор, отношение к предшествующим философским учениям носили явно односторонний характер.

Заблуждение Гегеля связано с основными посылками абсолютного идеализма, согласно которому историко-философский процесс разворачивается в двух плоскостях. С одной стороны, это вневременной процесс, разворачивающийся в лоне «абсолютной идеи», которая характеризуется Гегелем как аутентичное философское мышление. В этой надисторической сфере, где действительное историческое развитие подменяется логическим следованием, саморазвитием понятия (с большой буквы), каждая новая ступень с необходимостью включает в себя предшествующие логические ступени, подчиняя их новому, более содержательному основоположению. С другой стороны, реальный историко-философский процесс, который отнюдь не игнорируется Гегелем, происходит во времени, в рамках качественно отличных друг от друга исторических эпох. И здесь уже — это полностью признает и систематически показывает Гегель — не существует такого одностороннего непосредственного отношения между предшествующими и последующими философскими системами.

Теоретическое осмысление действительного историко-философского процесса показывает, что значительной части выдающихся философов не хватало позитивной оценки учений их предшественников, продолжателями которых (обычно не вполне осознавая этот факт) они являлись. Даже Гегель, который в отличие от других творцов философских систем считал свое учение итогом предшествующего развития философии, не сумел правильно оценить историческое значение материалистической философии, сенсуалистической гносеологии, естественнонаучных и вообще нефилософских методов исследования, оказавших громадное влияние на все развитие философской мысли Нового времени.

Революционный переворот в философии, осуществленный марксизмом, нередко характеризуют как радикальный разрыв со всеми прежними философскими учениями.

Такая оценка отношения марксизма к философскому наследию фиксирует лишь одну сторону этого сложного,

противоречивого исторического процесса — отрицание философии в старом смысле этого слова. Диалектический материализм, несомненно, принципиально отличается от всех других, в том числе прогрессивных, философских учений. Но именно диалектический материализм в несравненно большей степени, чем какое бы то ни было другое философское учение, критически освоил, творчески переработал и развил достижения всего предшествующего философского развития. Адекватным выражением революции в философии, совершенной марксизмом, является именно такое, свободное от всякой сектантской ограниченности, *отношение к предшествующей философии*, отношение революционно-критическое, творческое, партийное, научно-объективное.

В. И. Ленин подчеркивает и систематически разъясняет в «Философских тетрадах», что диалектический идеализм ближе диалектическому материализму, чем метафизический, антидиалектический материализм (см. 3, 29, 248). Настоящие историко-философские очерки, в особенности те из них, в которых предметом анализа является немецкий классический идеализм, непосредственно посвящены разъяснению этого в высшей степени важного положения, которое позволяет сделать вывод, что диалектический материализм (*только* диалектический материализм!) является единственно возможной методологической основой *научной* истории философии, действительной историко-философской науки.

Известно, что с именем Канта связана плодотворная постановка вопроса о *возможности научно-теоретического знания*. Существование чистой математики и чистого (т. е. теоретического) естествознания есть, по учению Канта, вполне очевидный факт, поскольку в этих областях научного знания имеют место истинные аподиктические суждения, обладающие неограниченной всеобщностью. Задача теории познания, полагал Кант, заключается в том, чтобы ответить на вопрос: как возможны чистая математика и чистое естествознание? Еще более важная, центральная проблема «Критики чистого разума», которую Кант считал основополагающим введением в свою философскую систему, формулируется в качестве следующего вопроса: как возможна метафизика (философия) как определенное интеллектуальное занятие? Возможна ли метафизика как наука? Каковы условия и пути

перехода от ненаучного философствования к подлинно философской науке?

Не трудно понять, что поставленные Кантом вопросы, на которые он не смог дать научно-философского ответа, имеют прямое отношение и к истории философии как науке. Как возможна история философии в качестве науки? Каковы, говоря иными словами, философские предпосылки историко-философской науки? Скептики, например, не согласятся с такой постановкой проблемы. Они сформулируют ее по-другому: возможна ли история философии как наука вообще? Очевидно, и такая постановка вопроса заслуживает внимания, поскольку существует множество исключаящих друг друга философских учений, каждое из которых предлагает свою — материалистическую или идеалистическую, метафизическую или феноменалистическую — интерпретацию историко-философского процесса. Так, сторонники учения А. Бергсона рассматривают историко-философский процесс с позиций бергсонизма, что и определяет их оценку всех философских учений: мерилom их ценности оказывается интуитивистский идеализм иррационалистического толка. Неопозитивистский историк философии, естественно, выдвигает на первый план представителей философского, в особенности идеалистического, эмпиризма, агностицизма и т. д.

Историко-философское исследование с позиций диалектического материализма обосновывает и осуществляет принципиально иной, диалектико-материалистический подход к философским учениям, их отношениям друг к другу и т. д. Конечно, с точки зрения буржуазного историка философии, диалектико-материалистическое рассмотрение историко-философского процесса представляется также односторонним, поскольку оно отрицает идеалистическую, метафизическую интерпретацию этого процесса, отвергает эклектизм, который нередко выдается за «объективный» учет всех точек зрения, за синтетическое воззрение и т. д. Однако такого рода «односторонность» является в действительности последовательно научным подходом к историко-философскому процессу, что, разумеется, предполагает бескомпромиссный отказ от его ненаучной интерпретации. Борьба против идеализма, которую мнящий себя возвышающимся над «крайностями» буржуазный историк философии ставит в вину диалекти-

ческому материализму, является необходимым выражением научной последовательности в историко-философском исследовании. «В борьбе двух мировоззрений, — указывает Л. И. Брежнев, — не может быть места нейтрализму и компромиссам» (4, 533).

Диалектико-материалистическое, партийное отношение к идеализму, как уже подчеркивалось выше, не только не мешает научной оценке роли идеалистической философии, но служит принципиальной методологической основой для такой оценки. Показательно в этом смысле «Святое семейство» Маркса и Энгельса, в котором основоположники марксизма, последовательно разоблачая идеалистические спекуляции, указывают вместе с тем, что их мировоззрение является материалистическим, «достигшим теперь благодаря работе самой *спекуляции* своего завершения...» (1, 2, 139). Это значит, что философия марксизма материалистически перерабатывает, критически ассимилирует все действительные достижения идеалистической философии. И именно поэтому диалектический материализм, принимаемый в качестве теоретической основы историко-философского исследования, является научно обоснованным выбором магистрального направления историко-философского поиска. Научно-философское мировоззрение, создание которого философия Нового времени провозгласила своим назначением, осуществимо лишь как диалектико-материалистическое мировоззрение. Эта истина подтверждается не только фактом творческого развития марксистской философии, но и историей буржуазной философской мысли XX в. Современная буржуазная философия, выступая против диалектического материализма, отвергает вместе с тем и идею научно-философского мировоззрения вообще. Для всех немарксистских (в том числе и современных) философских учений понятия предшествующего философского *развития* фактически не существует. Немарксистским философским учениям, которые не являются (и не могут быть) *развивающимися* системами, чуждо рассмотрение философии в ее становлении, трансформации. С этих позиций философское прошлое представляется окаменевшим: оно или целиком принадлежит безвозвратно ушедшей исторической эпохе, или же, напротив, является не поддающимся воздействиям времени творением гениев. В обоих случаях философское прошлое исклю-

чается из реального многомерного общественно-исторического процесса.

Диалектический материализм, философская *теория развития* сама представляет собой развивающуюся систему философских знаний и потому, будучи создана свыше столетия тому назад, остается философией современной эпохи. Критически подытоживая предшествующее философское развитие, диалектический материализм дает ответы и на вопросы, поставленные современными философскими учениями. Философия марксизма теоретически осмысливает, научно решает не только собственно философские проблемы: она мировоззренчески обобщает важнейшие результаты во всех областях фундаментального научного исследования, практической деятельности, исторического опыта человечества. Принципиальное отличие диалектического и исторического материализма от всех немарксистских философских учений, так же как его органическая связь со всеми прогрессивными философскими традициями, его устремленность в будущее и непримиримость к любой защите социального угнетения и эксплуатации, — все это делает научно-философское мировоззрение марксизма единственно возможной основой научной теории историко-философского процесса.

1

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ
ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ — РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФСКИХ ЗНАНИЙ

Предмет историко-философской науки представляется, во всяком случае на первый взгляд, вполне определенным и ясным. Ведь само название «история философии» указывает (и это, по-видимому, не случайно) на предмет исследования. Не следует, однако, переоценивать значение этого совпадения, поскольку оно еще не раскрывает предмета историко-философской науки. Это становится очевидным, если поставить вопрос: чем отличается история философии от истории науки или истории искусства? Если взять, например, историю математики, то она воспроизводит поступательное развитие этой науки, в ходе которого каждое новое достижение имеет своей предпосылкой предшествующие достижения. Здесь имеется, таким образом, иерархическая лестница развития математического знания, которая предполагает отношение необходимости между его историческими ступенями. История искусства как специальная научная дисциплина воспроизводит действительный процесс возникновения выдающихся художественных произведений, которые, конечно, не являются независимыми друг от друга шедеврами. Однако их отношение друг к другу существенно отличается от исторической связи научных теорий.

Если правомерность исследования истории науки не оспаривается даже противниками теории развития, то в отношении искусства это — подлежащая обсуждению методологическая проблема. То же, по-видимому, относится и к истории философии.

Современные историки философии, придерживающиеся идеалистических воззрений, нередко утверждают, что философские системы подобны великим художественным произведениям, ибо философия есть не что иное, как поэзия в понятиях. Эта аналогия полностью игнорирует качественное различие между теоретическими положениями философии и художественными образами. Гомеровская «Илиада» и в настоящее время сохраняет в известном смысле значение недостижимого образца. Но современный читатель «Илиады», наслаждаясь этим великим эпическим произведением, естественно, не вступает в полемику с Гомером относительно богов древнегреческой религии, их общения друг с другом, с людьми и т. д. Читая же Аристотеля или Платона, этот же читатель неизбежно выражает свое отношение к их учениям, подвергает их анализу, стремится отделить рациональные идеи и постановки вопросов от ложных, утерявших свое значение заключений.

Если бы Шекспир не написал своего «Отелло», никто другой не сочинил бы этой трагедии. Иначе обстоит дело, например, с учениями Платона и Аристотеля. Не будь этих мыслителей, их идеи в той или иной форме были бы высказаны другими философами. В этом отношении историко-философский процесс подобен историческому развитию естествознания. Открытия, сделанные, например, в физике, хотя и связаны с деятельностью определенных ученых, их творческой индивидуальностью, представляют собой такого рода достояние духовной культуры, которое было бы приобретено и в том случае, если бы данного ученого-первооткрывателя и вовсе не было. Поэтому представление, согласно которому историк философии занимается учением Лейбница или Фейербаха примерно так же, как историк литературы занимается Л. Толстым или Д. Байроном, совершенно несостоятельно. История философии качественно отличается от истории искусства.

Слово «история» (древнегреческое *historia*) буквально означает рассказ, повествование, сообщение. Этот первоначальный смысл слова сохранился и в наше время. История как наука возникла именно как повествование о событиях, которые произошли в прошлом (историк не является очевидцем) и представляются интересными, значительными для настоящего. Так, Фукидид (460—400

до н. э.), которого называют отцом исторической науки, посвятил свое сочинение Пелопоннесской войне (431—404 до н. э.).

Гегель, указывая на двойной смысл слова «история», подчеркивал существенное значение этого обстоятельства: «Слово «история» означает в нашем языке как объективную, так и субъективную стороны, как *historiam rerum gestarum*, так и самые *res gestas*, им обозначается как то, что совершалось, так и историческое повествование. Мы должны считать это соединение обоих вышеупомянутых значений более важным, чем чисто внешней случайностью; следует признать, что историография возникает одновременно с историческими в собственном смысле этого слова деяниями и событиями: существует общая внутренняя основа, которая их вместе порождает» (26, 58). Следует, впрочем, отметить, что уже в античную эпоху термин «история» приобрел еще более широкий смысл. Аристотель, например, называет историей собрание (соответственно, описание) фактических сведений, от которых он отличает теорию, исследование, логические заключения.

Эта многозначность термина «история» сохранялась на протяжении многих столетий. Вплоть до конца XVIII века естествознание, остававшееся описательной наукой, коллекционирующей и классифицирующей факты, полученные путем наблюдений, называлось *historia naturalis* — естественной историей в отличие от истории народов. Теоретическое естествознание заменило этот явно устаревший термин более адекватным предмету исследования: «науки о природе». Энгельс писал: «...если до конца прошлого столетия естествознание было преимущественно *собирающей* наукой, наукой о законченных предметах, то в нашем веке оно стало в сущности *упорядочивающей* наукой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих предметов и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое» (1, 21, 303).

По аналогии с историей естествознания может быть рассматриваема и история истории философии как наука: ведь она также проделала путь от суммирующего фактические данные описания к упорядочивающему исследованию, которое становится наукой о происхождении и развитии философии. Эта аналогия не должна, однако,

затушевывать то обстоятельство, что историческое развитие философии существенно отличается от развития наук о природе.

История философии также возникает как повествование о значительных и, пожалуй, необычайных, вызывающих удивление событиях интеллектуальной жизни людей. Так, с точки зрения Диогена Лаэртца, достойны удивления философы и их учения. Его сочинение «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» можно считать первым специальным историко-философским исследованием. Сообщения Платона и Аристотеля о воззрениях их предшественников, как ни существенны они для историко-философской науки, не являются, строго говоря, историко-философским исследованием. Платон, как правильно замечает Л. Браун, автор обстоятельной «Истории истории философии», еще не воспринимает своих предшественников как мыслителей прошлого (75, 15). В его диалогах Парменид, Протагор и другие философы являются такими же участниками дискуссии, как и учитель Платона Сократ. Аристотель, правда, уже отличается в этом отношении от Платона. Но его рассмотрение предшествующих учений целиком подчинено задаче изложения собственной системы, обосновывая которую он с пристрастием критикует другие философские теории.

Труд Диогена Лаэртца, несмотря на его явно комплятивный характер, включает в себя определенную, правда не вполне осознанную самим автором, концепцию историко-философского процесса: в нем сделана попытка выделить и противопоставить друг другу два, согласно Диогену Лаэртцу, основных философских направления, которыми он считает догматизм и скептицизм *. Пересказ воззрений философов выявляет столь существенные разногласия между ними, что, естественно, напрашивается вывод: существует столько же философий, сколько имеется выдающихся философов. История *философии* оказывается, с этой точки зрения, историей *философий*; идея единства историко-философского процесса чужда Дио-

* Точка зрения Диогена была воспринята всем последующим философским скептицизмом. Даже Кант считал своей задачей преодоление этих основных, но односторонних, по его мнению, философских направлений. Концептуальный характер сочинения Диогена Лаэртца правильно отмечает Ц. Г. Арзаканян (см. 5, 98).

гену Лаэртию. Он, правда, признает, что все философы единодушны в своем стремлении к истине, но ни один из них не может достигнуть этой цели, и они все более расходятся в разные стороны. Такая концепция историко-философского процесса, несмотря на близость ее автора к эпикуреизму, носит по существу скептицистский характер.

Философский скептицизм следует, по нашему убеждению, рассматривать как исторически первую теорию историко-философского процесса, влияние которой до сих пор еще не преодолено буржуазной философской мыслью. Исходным положением этой теории, как и всего учения скептиков вообще, является негативистское понимание философии как «упражнения в мудрости», результаты которого никогда не могут быть признаны истинами, так как в философии нет и не может быть критерия, разграничивающего истины и заблуждения. То, что философы называют истинами, является с точки зрения скептицизма лишь мнением, верованием. Поэтому любое настаивающее на истинности своих положений философское учение третируется скептицизмом как догматическое.

Негативистское отношение ко всем без исключения философским учениям сочетается в скептицизме с убеждением в том, что сам он единственно истинная философия, поскольку он отвергает любые положительные философские утверждения. Скептицизм, следовательно, утверждает, что ему известна истинная цена всякой философской теории: она не заслуживает доверия. Скептицизм, таким образом, выступает не как философское учение о мире или его познании, а как философия философии, или метафилософия. Такое двусмысленное отношение к философии оправдывается утверждением, что отрицание истинности любого философского тезиса не означает признания истинности его антитезиса. Все философы, говорят скептики, расходятся во мнениях, опровергают друг друга; поэтому следует вообще воздерживаться от философских суждений. То обстоятельство, что скептицизм также участвует в философском споре, опровергая, подобно другим философским учениям, своих противников, совершенно не принимается в расчет.

Несмотря на то что своим анализом некоторых философских проблем античному скептицизму (и в еще большей мере скептицизму Нового времени) удалось выявить

некоторые присущие познанию противоречия и тем самым способствовать более плодотворной постановке гносеологических проблем, его историко-философская концепция оказалась несостоятельной, разделяющей во многих отношениях предубеждения обыденного сознания. Скептики не задавались такими имеющими принципиальное значение вопросами: действительно ли философские учения опровергают друг друга? Действительно ли расхождения между ними означают, что философские проблемы принципиально неразрешимы? Действительно ли существенные расхождения, противоречия между философскими учениями исключают общие им существенные черты? Действительно ли борьба между философскими теориями есть лишь нечто негативное?

Скептики не ставили вопроса о гносеологической природе философских заблуждений, не видели заключающегося в них реального, хотя и неверно понятого содержания, выявление которого является несомненной заслугой философов, как бы ни были велики их заблуждения. О диалектике истины и заблуждения у скептиков не было ни малейшего представления. Между тем истина (поскольку она представляет собой не простую констатацию непосредственно наблюдаемого, общеизвестного) и заблуждение (если, конечно, оно хотя бы косвенным образом указывает на существенные, ранее неизвестные факты) не являются абсолютными противоположностями. Именно поэтому история философии даже как история заблуждений — великих заблуждений! — сохраняет громадное эпистемологическое значение. И не только потому, что она указывает, хотя и не непосредственно, правильный путь развития знаний; историю философии нельзя сводить к истории заблуждений — это также история великих, хотя далеко и не общепризнанных открытий. То обстоятельство, что в философии, как правило, нет таких положений, с которыми были бы согласны все философы, несколько не исключает наличия истинных философских положений. Между тем забвение этого факта является одним из теоретических источников концепций, согласно которым история философии не является развитием философских знаний.

Известно, что благодаря открытию закона превращения энергии материалистические основоположения о единстве движения и материи (самодвижение материи), о не-

уничтожимости движения были доказаны теоретическими и экспериментальными средствами естествознания. Энгельс писал по этому поводу: «Единство всего движения в природе теперь уже не просто философское утверждение, а естественнонаучный факт» (1, 20, 512). С другой стороны, отмечает Энгельс, «положения, установленные в философии уже сотни лет тому назад, положения, с которыми в философии давно уже покончили, часто выступают у теоретизирующих естествоиспытателей в качестве самоновейших истин, становясь на время даже предметом моды» (там же, 367).

Таким образом, даже те философские положения, которые вполне подтверждаются специальными научными исследованиями, не становятся *общепринятыми* (среди философов) истинами. Естествоиспытатели давно уже не сомневаются в том, что сознание является свойством высокоорганизованной материи. Между тем идеалисты и по сей день оспаривают (правда, обычно не без смягчающих оговорок) это основное положение материалистической философии.

Скептики, несмотря на всю несостоятельность их нигилистической интерпретации историко-философского процесса, несомненно, открыли одну из его важнейших качественных характеристик. В философии в отличие от других областей знания имеется великое множество не согласующихся друг с другом течений, учений, концепций, значительная часть которых находится во взаимоисключающих отношениях. Но из того факта, что философы (во всяком случае наиболее выдающиеся из них) расходятся друг с другом по коренным вопросам, никоим образом не следует, что не существует философских истин. Ясно лишь то (именно это характеризует историко-философский процесс), что истины, установленные одними философами, объявляются их противниками величайшими заблуждениями. С другой стороны, многие философские заблуждения провозглашаются фундаментальными истинами. Подобная ситуация иной раз имеет место и в других областях теоретического знания. Однако то, что в науке выступает как случающееся время от времени, в философии является обычным состоянием, интеллектуальным климатом.

Отсюда понятно, почему не только скептики, но и далекие от скептицизма мыслители, констатируя необозри-

мое многообразие не согласующихся друг с другом философских учений, рассматривают этот факт как нечто внутренне присущее философскому познанию и в высшей степени осложняющее перспективы достижения истины.

Еще в XVIII в. исследованием этой характерной для философии ситуации занимался такой чуждый скептицизму мыслитель, как Э. Кондильяк, который в своем «Трактате о системах» писал: «Сколько было уже построено систем и сколько их будет построено еще? Если бы по крайней мере можно было найти хоть одну, которая более или менее одинаково понималась бы всеми ее приверженцами! Но можно ли полагаться на системы, которые претерпевают тысячи изменений при переходе через тысячи различных рук, системы, которые, будучи игрой каприза, появляются и исчезают одинаковым образом и которые так ненадежны, что часто их можно с одинаковым успехом употребить как для защиты, так и для опровержения какого-нибудь тезиса?» (49, 12). В отличие от скептиков Кондильяк считал возможным и необходимым преодоление описываемого им состояния философии путем создания философской системы, основывающейся на данных, допускающих научную проверку. Этому философу принадлежат определенные заслуги в разработке сенсуалистической гносеологии. И хотя ему не удалось решить сформулированную им задачу, его исследования, несомненно, приблизили ее осуществление.

В наше время настойчивое подчеркивание прогрессирующих расхождений между философскими учениями является одним из исходных пунктов большинства теоретических исследований в области истории философии. Так, французский историк философии К. Дюкассе полагает, что именно анализ факта существования множества взаимоисключающих философских воззрений позволяет решить вопрос о природе философии. Он пишет: «Тех, кто занимается изучением истории философии, поражает контраст, который существует между усиливающейся тенденцией к согласию, выявляющейся в естественных науках, и тем обстоятельством, что в философии такая тенденция менее заметна или совершенно отсутствует» (79, 272). В отличие от философов иррационалистического толка, которые настаивают на несовместимости философии и науки, Дюкассе считает философию наукой

sui generis. Однако факты, с которыми имеет дело философия, существенно отличаются от фактов, составляющих предмет любой другой науки. Философские факты — предложения, высказывания, в силу чего «все теоретические философские проблемы являются семантическими, хотя не все семантические проблемы являются философскими...» (там же, 282). Это по существу формалистическое понимание сущности философии не может, конечно, указать правильный путь к научному решению философских проблем.

Мы коснулись пока лишь одной из особенностей философии как специфической формы познания, однако и этого оказалось достаточно, чтобы осознать всю сложность исследования истории философии. Тем более сложной задачей является осмысление историко-философского процесса как процесса *развития* философских знаний. Впервые такая задача была поставлена Гегелем. Очевидно, поэтому Маркс, несмотря на идеалистический характер гегелевской интерпретации историко-философского процесса, все же подчеркивал, что именно Гегель «...впервые постиг историю философии в целом...» (1, 29, 447).

Гегель выступил прежде всего против абсолютного, ведущего свое начало от античного скептицизма противопоставления философских учений друг другу. Он применил к сравнительному анализу философских систем разработанное им диалектическое понимание различия как заключающего в себе существенное тождество. Таковы, по Гегелю, различия и между философскими системами, в том числе те, которые перерастают в противоречие. «*История философии*, — писал Гегель, — показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь *одну* философию на различных ступенях ее развития; во-вторых, что особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого» (22, 99).

В гегелевской диалектике различия и тождества примат, как известно, принадлежит тождеству, поскольку тождество интерпретируется как единство, а последнее — как тождество противоположностей, причем именно тождество бытия и мышления образует, согласно Гегелю, субстанциальную основу всего существующего. Есте-

ственно поэтому, что Гегель склонен был недооценивать глубину расхождений между философскими системами; все они представлялись ему последовательными ступенями развития единой во все времена философии, сущность которой всегда остается одной и той же. Опровергая скептическое утверждение о ложности всех философий, Гегель скорее готов был признать совершенно противоположное, а именно то, что все философские системы истинны, правда лишь как моменты единой развивающейся философии, истолковываемой как аутентичное самовыражение «абсолютной идеи», которая приходит к самосознанию в истории человечества, и прежде всего в процессе многовекового развития философского знания.

С этой точки зрения можно также сказать, что ни одна философская система, взятая сама по себе, безотносительно к всемирно-историческому философскому развитию, не является истинной. Истина есть процесс, и это прежде всего относится к философской истине как единству различных, в том числе и противоположных, определений. Поэтому Гегель выступал также против воззрения, которое при всей своей противоположности скептицизму оказывается столь же несостоятельным, поскольку оно допускает, что все философские учения, несмотря на разделяющие их противоречия, являются по-своему истинными. Признание «существенно различных и тем не менее одинаково истинных философий» Гегель оценивает как допущение, которое, «каким бы утешительным оно ни казалось, не заслуживает серьезного внимания» (22, 270).

Таким образом, Гегель доказывал, что история философии есть *развитие* философии, поступательный переход от одного уровня знания к другому, более высокому, все более глубокое постижение сущности существующего. В своих «Лекциях по истории философии», которые Энгельс характеризует как «одно из гениальнейших произведений» (1, 38, 177), Гегель интерпретирует развитие философии как движение, совершающееся по спирали, поскольку философские проблемы, так или иначе решенные на одном уровне, преобразуются дальнейшим развитием философии, наполняются новым содержанием и вновь выступают на другом, более высоком философском уровне как подлежащие решению проблемы, новая по-

становка которых позволяет сделать выводы, обогащающие философское понимание действительности*.

В «Лекциях по истории философии» Гегель сочетает исторический метод изложения, суммирующий всю совокупность фактических данных, характеризующих философские системы и условия их возникновения, с логическим методом, который вскрывает основные этапы развития философского знания и закономерности этого процесса. Гегель руководствуется при этом сформулированным им принципом единства исторического и логического, согласно которому историко-философский процесс в общем и целом воспроизводит логическое развитие основных философских категорий, система которых образует последнюю, завершающую стадию философского развития, систему абсолютного идеализма. «Развитие философии в истории, — пишет Гегель, — должно соответствовать развитию логической философии; но в последней должны быть места, которые выпадают в развитии в истории». В. И. Ленин, приводя это высказывание Гегеля, материалистически переворачивает его, указывая, что действительное развитие философских понятий — процесс, открытие которого составляет несомненную заслугу Гегеля, — определяется условиями, которые не сводятся к содержанию философского сознания. «Тут, — пишет В. И. Ленин, — очень глубокая и верная мысль в сущности материалистическая (действительная история есть база, основа, бытие, за коим идет сознание)» (3, 29, 237).

В «Феноменологии духа» и особенно в «Науке логики» Гегель пытался *теоретически* воспроизвести реаль-

* Интересно отметить, что идея развития по спирали, по мнению Л. де Бройля, вполне применима и к истории науки. Он пишет: «Прогресс науки нельзя сравнивать с круговым движением, которое нас все время возвращает в одну и ту же точку; скорее он сравним с движением по спирали; движение по спирали периодически приближает нас к некоторым уже пройденным стадиям, но не следует забывать, что число витков спирали бесконечно и что витки увеличиваются и поднимаются вверх» (11, 310). Разумеется, представление о спиралевидном развитии познания следует рассматривать лишь как сравнение, фиксирующее единство моментов повторяемости и неповторяемости, а также отношение преемственности в этом многогранном поступательном процессе, который, конечно, не может быть адекватно выражен никакой механической моделью. В марксистско-ленинской философской литературе эта проблема специально рассмотрена Б. В. Богдановым (см. 9, 70—79).

ный историко-философский процесс как поступательное развитие философского знания. Обыденное сознание, рассмотрением которого начинается «Феноменология духа», возвышается от непосредственной чувственной достоверности к рассудочному познанию недоступных для чувственности закономерностей природы и, наконец, к абсолютному знанию, или постижению абсолютного как создающей основы существующего, адекватно выявляющейся в истории человечества. Этому движению познания от обыденного опыта к абсолютному знанию соответствует социально-культурное развитие человека и человечества от первоначального, по убеждению Гегеля, отношения господин — раб к правовому строю, обеспечивающему свободу и равенство граждан, которые истолковываются в духе буржуазно-демократического, юридического, по известному определению Энгельса, мировоззрения. Гегель, таким образом, идеалистически интерпретирует развитие философии как основу и движущую силу всего общественного развития.

В «Науке логики» развитие философии рассматривается в онтологической плоскости как объективный, имманентный логический процесс, совершающийся в лоне «абсолютной идеи». Философские системы характеризуются как основные ступени, категории этого процесса — становления абсолютной философской системы, которая интегрирует принципы всех предшествующих систем, освобожденные от ограниченной формы их исторического существования и включенные в иерархию понятий диалектической логики. Это значит, что «каждая система философии содержит в себе идею в своеобразной форме», т. е. является ограниченным выражением «абсолютной идеи», которая находит свое адекватное, непреходящее выражение лишь в подытоживающей этот процесс системе абсолютного идеализма. Философские системы «суть не что иное, как коренные различия самой идеи, которая лишь в них представляет собою то, что она есть; они, следовательно, существенны для нее и составляют содержание идеи, которое, развернувшись, тем самым стало формой» (27, 38).

Гегелевская логика развития философского знания, несмотря на ряд гениальных прозрений, которые были материалистически переработаны классиками марксизма, в конечном счете все же несостоятельна, так как она ис-

ходит из ложного представления о *саморазвитии* философии. Абсолютный дух, который, по учению Гегеля, является высшим выражением «абсолютной идеи», оказывается философским духом. Философия превращается, таким образом, в субстанциальную творческую силу. Именно в противовес такого рода концепции Энгельс писал о развитии философии Нового времени: «Однако в продолжение этого длинного периода, от Декарта до Гегеля и от Гоббса до Фейербаха, философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности» (1, 21, 285).

Поскольку абсолютный идеализм субстанциализирует философское мышление, Гегель не признавал существенного значения естествознания и общественно-исторической практики в развитии философского знания. Все нефилософское, с его точки зрения, является продуктом философии. Противопоставление философии нефилософскому исследованию и нефилософской деятельности вообще, столь характерное для идеалистической философии, приобретает в гегелевской философии экстремальное выражение. Гегель, например, утверждает, что философия как высшее выражение субстанциального мышления отчуждает все, что не есть чистое мышление, и благодаря этому черпает свое содержание лишь из самой себя. Между тем содержание гегелевской системы включает в себя проблематику естествознания, антропологии, психологии, гражданской истории, истории искусства и т. д. Все эти сферы философского исследования определяются, однако, как области прикладной логики. Гегель категорически заявляет, что «все, что в каком-нибудь знании и в какой-нибудь науке считается истиной и по содержанию, может быть достойно этого имени только тогда, когда оно порождено философией; что другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной» (18, 37).

Таким образом, гегелевская идеалистическая концепция развития, несмотря на ее диалектический характер, односторонне, превратно интерпретирует этот сложный, многообразный процесс, который даже в математике не

сводится к одному лишь логическому развитию понятий. Следует, впрочем, подчеркнуть, что во времена Гегеля понятие развития не было еще разработано ни в одной области научного познания.

Применение категории «развитие» к историко-философскому процессу — сложная исследовательская задача. Наивно полагать, что общая теория развития, составляющая содержание материалистической диалектики, непосредственно применима к каждой специальной области знания, в частности к истории философии. Здесь, впрочем, так же как в биологии, геологии и т. д., речь должна идти о разработке *специальной* теории развития на основе диалектико-материалистического осмысления специфики данного предмета исследования. Дарвинизм — наглядный пример специальной теории развития, которая включает в себя не только категории, характеризующие процесс развития вообще, но и понятия, относящиеся лишь к данному, специфическому процессу. Физика, химия, политическая экономия, социология также исследуют качественно различные типы развития. В «Капитале» Маркса наряду с общей теорией развития была разработана и специальная теория экономического развития общества.

Общими чертами всех процессов развития являются необратимость совершающихся изменений, их направленность в границах определенного цикла изменений, качественные преобразования, отрицание, отношение преемственности, становление, формирование новой структуры, трансформация, единство процессов повторения (воспроизводства) и неповторения, возникновения нового, обновление. Высшей формой развития является прогресс, как переход к более высокой ступени (уровню) развития, обогащение содержания этого процесса, совершенствование его формы. Развитие есть, таким образом, единство качественно различных процессов, каждый из которых не является еще сам по себе процессом развития, хотя образует его необходимый момент. Так, при функционировании всего живого, например, имеет место необратимость; поэтому не следует этот процесс отождествлять с развитием. Движение, изменение сами по себе не есть еще развитие, однако последнее совершается именно посредством движения, изменения.

Анализ историко-философского процесса позволяет

выявить все эти общие, характеризующие развитие черты. Вместе с тем историко-философский анализ обнаруживает и некоторые противоположные указанным выше тенденции: абстрактное отрицание предшествующей философии, возвращение к исторически изжившим себя философским учениям, борьбу противоположностей, нередко исключаящую их взаимопереход, взаимозависимость, единство.

Если сравнить историю философии с историей наук о природе, то сразу же бросается в глаза, как уже указывалось в начале этого очерка, качественное различие между ними. В истории этих наук поступательное развитие почти не нарушается, несмотря на то что и для него характерны не только непрерывность, но и прерывность. Достижения науки, как правило, не предаются забвению; существование взаимоисключающих концепций выступает как преходящее (хотя и постоянно наблюдающееся) явление. Иная ситуация складывается в философии, история которой характеризуется сосуществованием и борьбой различных учений, школ, течений, направлений. Для философского спора в отличие от дискуссий в частных науках характерна *прогрессирующая дивергенция* воззрений. Противоположность между такими направлениями, как рационализм и эмпиризм, рационализм и иррационализм, натурализм и спиритуализм, метафизика и феноменализм, свидетельствует о том, что различия между философскими учениями превращаются в отношении противоположностей, которое характеризует и наиболее общие, интегральные формы развития философского знания. При этом каждое из противоположных направлений обнаруживает тенденцию к поляризации: идеалистическому рационализму противостоит рационалистический материализм, материалистическому эмпиризму — эмпиризм идеалистического толка и т. д.

Таким образом, несмотря на существование множества философских учений, несмотря на качественное многообразие течений и направлений — эти факты недопустимо игнорировать, как это иной раз делается в популярных работах по истории философии, — основными, всеобъемлющими контрадикторными системами являются материализм и идеализм, противоположность между которыми — результат *радикальной* поляризации философских учений. И тем не менее эти учения — не абсолютные про-

тивоположности: противоположность между ними существует (и углубляется) в рамках общей, философской области исследования. Это важно подчеркнуть хотя бы потому, что большинство идеалистов истолковывают материализм как нефилософское мировоззрение.

Борьба между материализмом и идеализмом не исключает отношения преемственности, но, разумеется, не в том смысле слова, что материалисты усваивают идеалистические воззрения, а идеалисты — материалистические. Мы понимаем преемственность как диалектическое отрицание, позитивный характер которого не имеет ничего общего с эклектическим соединением несовместимых воззрений. Классическим примером такой диалектической преемственности, осуществляющей научный принцип партийности философии, является отношение диалектического материализма к немецкой классической философии.

Естественно возникает вопрос: почему историко-философский процесс столь существенно отличается от развития математики, физики и других наук? Это объясняется, на наш взгляд, тем, что философия есть, с одной стороны, специфическая форма исследования, а с другой — особая форма общественного сознания, идеология.

Из того факта, что общественное сознание отражает общественное бытие, конечно, не следует, что оно представляет собой исследование общественного бытия или результат этого исследования. Содержание общественного сознания обусловлено общественным бытием, т. е. независимым от сознания объективным социальным процессом. При определенных исторических условиях общественное сознание может стать научным сознанием, т. е. системой научных воззрений. Такова, например, научная социалистическая идеология, созданная путем специального научного исследования; она отражает исторически определенное общественное бытие: капиталистическую систему, положение рабочего класса в этой системе, его интересы, потребности, его освободительное движение.

Научная социалистическая идеология существенно отличается от стихийно складывающегося в ходе развития капитализма сознания рабочих. Разумеется, не только отражение общественного бытия, но и отражение природы в сознании людей существенно отличается от исследования, которое научным образом отображает свои

объекты. В одном из последующих очерков мы специально рассмотрим отношение науки (и философии) к обыденному сознанию, складывающемуся на основе повседневного опыта. Пока же отметим, что естествознание принципиально разграничивает отражение природы обыденным сознанием и результаты специальных исследований, несмотря на то что последние сплошь и рядом основываются на данных повседневного опыта.

Наука не просто отражение в сознании людей объективной реальности — природной или социальной, она — высшая форма теоретического отражения действительности. Это разграничение между сознанием-отражением (ибо всякое, в том числе и религиозное, сознание *отражает* действительность) и теоретическим отражением-исследованием непосредственно относится и к философии. Поясним это примером. Французский материализм XVIII в. был научно-философским мировоззрением своей эпохи. Одним из самых выдающихся достижений этой философии является обоснование (правда, в ограниченной, механистической форме) принципа самодвижения материи. В области социологии французские материалисты выдвинули принцип: чтобы изменить людей, необходимо изменить условия их жизни. Маркс и Энгельс подчеркивали важное значение этого принципа для последующего развития социалистических учений.

Французский материализм является, далее, философией буржуазного Просвещения, буржуазной идеологией, отражающей интересы, потребности, положение буржуазии, ведущей борьбу против феодализма. Эти черты французского материализма несомненно связаны с его основным философским содержанием; они находят в нем свое специфическое выражение, но их следует рассматривать не как результат исследования, а как объективно (в данном случае также стихийно) совершающееся отражение общественного бытия в общественном сознании той исторической эпохи.

Итак, отражение как содержание философской теории осуществляется двояким образом: как исследование определенной действительности, т. е. определенная субъективная деятельность, и как объективно обусловленное осознание общественного бытия, осознание, которое не всегда, не везде является познавательным процессом. Не следует, конечно, абсолютно противопоставлять друг

другу отражение-сознание и отражение-исследование. Но не надо впадать в противоположное заблуждение, т. е. рассматривать содержание философских учений лишь как результат исследования, игнорируя объективную обусловленность общественного сознания общественным бытием.

Характеризуя идеологическую функцию французского материализма, Маркс и Энгельс указывают, что «теория Гольбаха есть исторически правомерная философская иллюзия насчёт поднимавшейся тогда во Франции буржуазии, чью жажду эксплуатации еще можно было изображать как жажду полного развития индивидов в условиях общения, освобожденного от старых феодальных пут» (1, 3, 410—411). Разумеется, французские материалисты не осознавали этого социального содержания своей теории, как не осознавали они себя и идеологами буржуазии, несмотря на свою вполне осознанную враждебность феодальному строю и его идеологии. Маркс и Энгельс, раскрывая историческую прогрессивность идеологии, представителями которой были французские материалисты, писали: «...освобождение, как его понимает буржуазия, — т. е. конкуренция, — являлось для XVIII века единственным возможным способом открыть перед индивидами новое поприще более свободного развития. Теоретическое провозглашение сознания, соответствующего этой буржуазной практике, — сознания взаимной эксплуатации — всеобщим взаимоотношением между всеми индивидами, было также смелым и открытым шагом вперёд, было *просвещением*, раскрывающим земной смысл политического, патриархального, религиозного и идиллического... облачения, которое соответствовало тогдашней форме эксплуатации и было систематизировано в особенности теоретиками абсолютной монархии» (там же).

Материалистическое понимание истории позволяет понять философию как единство специфической формы исследования и особой формы общественного сознания, идеологии. Марксизм открыл и научно обосновал новое, *социологическое измерение* историко-философского процесса, которое раскрывает качественное своеобразие философского развития. Материалистическое понимание этого процесса образует основу научной методологии историко-философского исследования. На этом построено учение о партийности философии, о роли философии в об-

щественно-историческом процессе, о классовых корнях философских теорий.

Предметом истории философии как науки является развитие философии. Это определение, если учитывать факты, о которых говорилось выше, отнюдь не тривиально. Строго говоря, его принимают лишь марксисты, в то время как противники марксизма почти единодушно утверждают, что у философии есть история, но нет развития. Мы уже подчеркивали специфический характер философского развития как процесса дифференциации, дивергенции, поляризации философских учений, борьбы материализма и идеализма, благодаря которой формируются предпосылки диалектико-материалистического мировоззрения. Научная история философии, учитывая идеологическую направленность философских учений, фиксирует то обстоятельство, что в ходе философского развития наряду с действительным прогрессом постоянно совершаются попятные движения, возвращение к пройденным историческим фазам. Эта регрессивная сторона процесса развития становится доминантной в буржуазной философии второй половины XIX—XX в., когда каждое новое учение оказывается в конечном счете возрождением и радикализацией уже сформулированных в прошлом, уже превзойденных последующим философским развитием основоположений. Это не значит, конечно, что современная буржуазная философия не ставит заслуживающих обсуждения проблем. Радикализация старых проблем, поскольку она отражает новые исторические условия, учитывает новейшие научные достижения, является специфической формой развития философии. Выступая против упрощенного понимания кризиса современной буржуазной философии, П. Н. Федосеев справедливо замечает: «Часть буржуазных философов ведет плодотворную работу в области формальной логики, разрабатывая семантику, семиотику, прагматику. Было бы неправильно закрывать глаза на их достижения в этой области, надо внимательно изучать все ценное, что в них имеется» (59, 132). И вместе с тем необходимо решительно подчеркнуть, что лишь со времени создания марксизма возникает качественно новый тип философии, освободившейся от тысячелетних заблуждений, с которыми не способна расстаться современная идеалистическая философия. Философия марксизма есть развивающаяся, не-

разрывно связанная со всем многообразием научного знания, с историческим опытом, практикой система. Марксизм полностью преодолел несостоятельное противопоставление философии нефилософскому исследованию и практической деятельности. Диалектический и исторический материализм — научно-философское мировоззрение, которое не только объясняет мир, но и обосновывает пути его преобразования.

Характеризуя предмет историко-философской науки как *развитие* философии, мы хотим теперь, так сказать, перенести логический акцент, т. е. поставить вопрос уже не о процессе развития, а о *предмете* развития. Что же означает развитие *философии*? Правомерность этого вопроса обусловлена качественным отличием философии от других форм познания действительности. Правда, науки, с которыми в данном случае сопоставляется философия, также существенно отличны друг от друга. Биология качественно отличается от математики; науки об обществе и науки о природе также образуют качественно различные области знаний. И все же философия, как это ясно из предшествующего изложения, существенно отличается от всех других наук, следовательно, и от того общего, что присуще им всем. Философия, в том числе и научная диалектико-материалистическая философия, занимает особое место в системе научных знаний. Это-то обстоятельство и дает основание говорить о специфике *философского* развития.

Философия возникает и существует в течение ряда веков как *теоретическое* знание в отличие от знаний, составляющих содержание повседневного опыта. Это недифференцированное теоретическое знание содержало в себе элементы, которые впоследствии выделились из философии, образовали самостоятельные области знания, частные науки. Последние складываются не только путем «отпочкования» от философии — этот процесс характеризует лишь возникновение некоторых, в основном фундаментальных наук. Что же касается большинства современных наук, то их возникновение связано с развитием уже выделившихся из философии фундаментальных наук, с прогрессирующим общественным разделением труда, научно-техническим прогрессом, социально-экономическим развитием и т. д. Размежевание между философией и частными науками вызывает также изменение места

философии в системе научного знания, изменяется и предмет философского исследования, создаются предпосылки научно-философского мировоззрения. Все эти процессы наряду с указанными выше качественными характеристиками философии придают философскому развитию специфический характер.

Изучение истории наук показывает, что возникновение новых научных дисциплин означает открытие ранее неизвестных закономерностей; существование множества научных дисциплин предполагает, таким образом, множество существенно отличающихся друг от друга закономерностей. Это многообразие закономерностей, естественно, ставит перед науками, и особенно перед философией, проблему единства многообразия, выражением которой является идея универсальных закономерностей.

Законы, открываемые науками, определяют существенные отношения между явлениями, их относительно постоянную, повторяющуюся взаимообусловленность. Прогресс научного познания позволяет судить не только о связи одновременно существующих явлений, но и о связи процессов, совершающихся в настоящее время, с процессами, которые будут иметь место в будущем. Науки все более делают предметом своего исследования процесс развития, законы этого процесса. Таким образом, предмет диалектического материализма — наиболее общие законы развития природы, общества, познания — исторически складывается как подытожение, осмысление истории научного познания.

Само собой разумеется, что философская постановка проблемы универсальных законов развития несколько не умаляет значения тех особых законов развития, исследованием которых занимаются астрофизика, геология, биология и другие науки. В философии марксизма речь идет о единстве качественно различных закономерностей, их общей диалектической сущности. Это становится очевидным не только при рассмотрении физических или экономических законов, но и тогда, когда предметом анализа становятся наиболее общие законы общественного развития. Это же следует иметь в виду при характеристике качественного своеобразия наиболее общих законов познания.

Таким образом, простая формулировка «развитие философии» вызывает уже при первой попытке ее осмысле-

ния немало существенных вопросов, поскольку надлежит определить как специфику развития в философии, так и субъект развития, т. е. саму философию. При этом, конечно, нельзя не учитывать того, что имеются качественно различные философские учения и понятие развития следует по-разному применять к основным философским направлениям, к материализму и идеализму. Следовательно, и в философии (и притом парадоксальным образом) получает свое выражение традиционная проблема единого и многого. Многообразие философских учений не исключает единства (разумеется, относительного, противоречивого) философии, которое, однако, следует рассматривать также как процесс развития и в особенности как его результат. Преодоление противопоставления философии нефилософскому исследованию, с одной стороны, и практической деятельности — с другой, несомненно, способствует становлению единства философского знания. Поскольку распадение философии на множество взаимоисключающих учений имеет глубокие социально-экономические причины, переход к бесклассовому коммунистическому обществу, несомненно, станет важнейшим этапом в становлении единства философского знания. Это, конечно, будет означать не прекращение философского спора, а качественное изменение его основных характеристик.

Гегель, поскольку он субстанциализирует духовное, рассматривает историко-философский процесс как развитие идеализма. «Всякая философия, — пишет он, — есть по своему существу идеализм или по крайней мере имеет его своим принципом, и вопрос в таком случае заключается лишь в том, насколько этот принцип действительно проведен» (19, 221—222). Отвергая это идеалистическое искажение действительного процесса философского развития, не следует впасть и в противоположное заблуждение. История философии не есть лишь история материализма.

Материализм и идеализм как главные философские направления органически связаны с различными учениями, которые в свою очередь претерпевают процессы радикальной поляризации. В. И. Ленин указывал, что и Беркли и Дидро являются продолжателями сенсуализма Локка. Первый развивает сенсуалистическую теорию в идеалистическом направлении, второй — в материалисти-

ческом. Таким образом, противоположность материализма и идеализма выявляется и в тех учениях, которые сами по себе не могут быть однозначно определены ни как материалистические, ни как идеалистические.

Анализ борьбы материализма и идеализма — генеральное направление историко-философского исследования. Характер, содержание, исход этой борьбы не остаются, разумеется, неизменными. Так, античная материалистическая философия «не была способна, — как указывает Энгельс, — выяснить отношение мышления к материи. Но необходимость добиться в этом вопросе ясности привела к учению об отделимой от тела душе, затем — к утверждению, что эта душа бессмертна, наконец — к монотеизму. Старый материализм подвергся, таким образом, отрицанию со стороны идеализма» (1, 20, 142). В Новое время материалистическая философия XVII—XVIII вв. одержала выдающуюся победу над идеалистическими метафизическими системами Декарта, Лейбница, Мальбранша и их последователей. Однако в дальнейшем рационалистическая метафизика XVII в. была возрождена немецким классическим идеализмом. Антропологический материализм Фейербаха был отрицанием идеализма Гегеля и его предшественников. Немецкая классическая философия завершилась победой материализма. Однако ограниченность феьербаховского материализма заключалась в том, что его отрицание идеализма носило абстрактный, метафизический характер. Между тем немецкий классический идеализм поставил реальные проблемы, решение которых открывало перспективу создания научно-философского мировоззрения.

Созданию научной философии способствовало, как указывал Энгельс, прогрессирующее развитие естествознания, с одной стороны, и производительных сил — с другой. «У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием и пытались пантеистически примирить противоположность духа и материи. В гегелевской системе дело дошло, наконец, до того, что она и по методу и по содержанию представляет собой лишь идеалистически на голову поставленный материализм» (1, 21, 285).

Создание научно-философского мировоззрения и тем самым отрицание философии в старом, традиционном

смысле слова не могло быть осуществлено с буржуазных идеологических позиций. Метафизическое противопоставление философского мышления нефилософской деятельности (как теоретической, так и практической), так же как и пресловутый принцип «беспартийности» философии, существенным образом характеризующий буржуазное сознание, делает невозможным материалистическое понимание философии. Материализм буржуазных мыслителей неизбежно носит созерцательный половинчатый характер. Диалектика в границах буржуазной философии может быть лишь идеалистической диалектикой.

Гениальность основоположников марксизма заключается прежде всего в том, что они теоретически постигли необходимость перехода на позиции пролетарской партийности, научно обосновали необходимость этого перехода. С принципиально новых позиций они революционно-критически переосмыслили всю историю философии и общественное развитие в целом, создав диалектический и исторический материализм и тем самым положив начало новой, всемирно-исторической эпохе в развитии философии*.

К. Маркс говорил, что анатомия человека является ключом к анатомии обезьяны. Продолжая эту аналогию, можно сказать, что диалектический и исторический материализм, поскольку он действительно решает проблемы, над которыми билась вся предшествующая философия, позволяет научно осмыслить ее содержание и значение. Так, например, проблемы врожденных идей, априорных форм мышления, если они рассматриваются с позиций диалектического материализма, получают научно-философское разрешение в учении о развитии категорий, которое не просто снимает указанные проблемы (например, неопозитивизм их просто отвергает с порога), но вскрывает их реальное гносеологическое содержание. Исследование исторических форм материализма, исторических форм диалектики, так же как исследование категорий,

* М. Т. Иовчук справедливо отмечает, что разрыв с традициями буржуазной философии, характеризующий диалектический материализм, кладет начало новой философской традиции: «Новой традицией в философии, начинающейся с возникновением марксизма, становится также диалектическое единство различных сторон общественной мысли — философской, экономической и социально-политической» (40, 60).

в которых материализм и диалектика получают свое адекватное выражение, — первоочередная задача марксистско-ленинской историко-философской науки. Следует, однако, сразу же предупредить против ее упрощенного понимания. Из приведенных слов Маркса, конечно, не вытекает, что развитие обезьяны, поскольку оно в конечном итоге привело к возникновению человека, есть в сущности развитие человека. Диалектико-материалистическое понимание развития благодаря органически присущему ему *конкретному историзму* принципиально исключает всякую телеологию. Направленность присуща не развитию вообще, не всему этому процессу в целом; каждый этап развития обладает своими качественными характеристиками и соответствующей им направленностью внутри исторически определенного цикла, эпохи и т. д.

К. Маркс, как известно, выступал против тех мелкобуржуазных социалистов, которые, будучи неспособны научно обосновать идею социалистического переустройства общества, провозглашали, что все люди во все времена стремились к установлению социалистического строя, социальной справедливости, равенству и т. п. «Конечно, — указывал в этой связи Маркс, — стремление к равенству свойственно нашему веку. Но говорить, что все предшествовавшие столетия с их совершенно различными потребностями, средствами производства и т. д. провиденциально действовали для осуществления равенства, говорить это — значит, прежде всего, ставить людей и средства нашего века на место людей и средств предшествовавших столетий и не признавать того исторического движения, посредством которого следовавшие друг за другом поколения преобразовывали результаты, добытые предшествовавшими им поколениями» (1, 4, 142).

Мы полагаем, что это положение Маркса, имеющее выдающееся методологическое значение, следует применить и в истории философии. Речь идет о принципе историзма, о правильном его применении, которое исключает приписывание задач, стоящих перед пролетариатом, освободительному движению предшествующих эксплуатируемых классов, существовавших и борющихся в качественно иных системах производственных отношений. И столь же неправильно приписывать предыстории диалектиче-

ского материализма черты, которые характеризуют только это научно-философское мировоззрение.

Диалектический и исторический материализм — теоретическая, методологическая основа научной истории философии, которая, прослеживая развитие философских знаний, вскрывает историческую необходимость возникновения научно-философского мировоззрения. Но было бы явным отступлением от принципа историзма (и неразрывно связанного с ним принципа партийности философии) утверждать, как это, к сожалению, иногда бывает, что история философии есть история диалектического и исторического материализма. Применение такой формулы к большинству домарксистских, преимущественно идеалистических, а также схоластических и мистических учений означало бы, кстати сказать, апологию этих учений.

Мы знаем, что экзистенциалистская история философии оказывается на деле историей экзистенциалистской философии. Такой же субъективизм характеризует позитивистскую историю философии, которая принижает, третирует всех мыслителей прошлого, не разделявших родственных позитивизму эмпиристских и субъективистски-агностических воззрений. Философия марксизма принципиально отличается от всех домарксистских и немарксистских философских учений. Марксистско-ленинская история философии является обоснованным, диалектическим отрицанием предшествующих и существующих в настоящее время историко-философских концепций. И чем более обстоятельно и глубоко, научно постигается реальный историко-философский процесс, тем более становится очевидным, что научная теория развития философского знания возможна лишь на основе диалектического и исторического материализма.

К КРИТИКЕ НОВЕЙШЕЙ ПЛЮРАЛИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА

Многообразие существовавших в прошлом и существующих в настоящем философских учений существенным образом характеризует развитие философии. Значение этого процесса может быть правильно понято и научно объяснено лишь путем исследования специфики философии, изменения ее предмета и идеологической функции, гносеологических и классовых корней философских заблуждений, места философии в системе фундаментальных наук, ее отношения к искусству, религии и другим формам общественного сознания. Только при этом условии наличие множества философских учений постигается не просто как эмпирически очевидный, но не поддающийся научному объяснению факт, а как исторически необходимый и вместе с тем исторически преходящий феномен духовной жизни общества.

Прогрессирующая дивергенция философских учений нередко изображается современными буржуазными философами и историками философии как уникальный процесс, коренящийся в творческой субъективности выдающихся философствующих индивидуумов. Однако тот факт, что многообразие философских учений не исключает их противоречивого единства, что это многообразие редуцируется в конечном счете к фундаментальной антитезе материализма и идеализма, опровергает такое субъективистское истолкование историко-философского процесса.

Историческое развитие философских знаний существенно отличается от развития физики, химии, биологии

и других наук соответственно отличию философии от всех этих наук как по предмету, так и по способам исследования. Не следует, впрочем, абсолютизировать это качественное отличие, как это обычно делают современные буржуазные философы и историки философии. Исследование историко-философского процесса становится действительно плодотворным лишь тогда, когда отношение «история философии — история науки» осмысливается не только как отношение различия, но и как диалектическое единство. Только такой методологический подход действительно исключает противопоставление философии нефилософской — не только практической, но и теоретической — деятельности. Такого рода противопоставление характерно для всей истории домарксистской, в особенности идеалистической, философии. Его не избежали даже представители диалектического идеализма. Это противопоставление — не субъективная установка философов, а объективная характеристика исторического процесса размежевания между философией и частными науками. То обстоятельство, что это противопоставление, давно уже утратившее свое историческое оправдание, не только сохранилось, но и усугубилось в современной идеалистической философии, впечатляюще характеризует переживаемый ею кризис.

Классики домарксистской философии, обосновывая необходимость создания научной философии, доказывали, что прогрессирующая дивергенция философских учений — явление преходящее. Так, Фихте был убежден в том, что «существует одна-единственная философия, подобно одной лишь единственной математике, и что, как только эта единственно возможная философия найдена и признана, не может больше возникнуть никаких новых, но что все предшествующие так называемые философии будут с этих пор рассматриваться лишь как попытки и предварительные работы» (68, 1). Поэтому свое наукоучение он рассматривал как решение задачи «поднять философию до степени науки». Фихте, разумеется, заблуждался, утверждая, что создание научной философии положит конец дальнейшему развитию философии, а следовательно, и философскому спору. Но его убеждение относительно исторически преходящего характера той ситуации, которая впоследствии была названа «анархией философских систем», является замечательным

предвосхищением научного решения историко-философской проблемы.

В отличие от классиков философии современные буржуазные теоретики историко-философского процесса пытаются доказать, что философия, так же как и искусство (не говоря уже о религии), по природе своей не может и не должна быть наукой, что всякая попытка создания научной философии есть забвение уникального смысла и значения этого принципиально ненаучного «духовного модуса» человеческого бытия. «Философия не есть наука, — говорил на XV Всемирном философском конгрессе швейцарский философ А. Мерсье. — Наука не является ни какой-либо философией, ни философией вообще» (120, 25). Подобные теоретики, отрицая возможность научной философии и оценивая наличие множества философских учений как аутентичное выражение суверенной свободы философского мышления, критикуют классиков домарксистской философии, их попытки создания философской науки как прекраснодушные заблуждения не умудренных мучительным историческим опытом мыслителей-оптимистов. Так «обосновывается» фактическое отрицание истории философии как науки о поступательном развитии философских знаний, отрицание самой возможности научно-философского мировоззрения.

Свое законченное концептуальное выражение эта нигилистическая тенденция получила в историко-философских исследованиях ряда французских, итальянских и западногерманских философов, именующих представляемое ими направление «философией истории философии». Признанный лидер этого направления — М. Геру, перу которого принадлежат многочисленные исследования, посвященные философским учениям Декарта, Лейбница, Фихте, Мальбранша, Маймона, а также методологическим проблемам историко-философской науки. Среди единомышленников и продолжателей М. Геру следует в первую очередь назвать А. Гуйе, П. Рикера, Ф. Брунера, Ф. Ломбарди, Х. Перельмана, В. Гольдшмидта.

Разумеется, название «философия истории философии» не включает в себе ничего вызывающего недоумение или сомнение. Создателем этого названия и, больше того, творцом первой и единственной в своем роде «философии истории философии» был не кто иной, как Гегель, который впервые разработал философскую теорию

историко-философского процесса. Однако названные выше теоретики обходят молчанием это обстоятельство, поскольку их учение прямо направлено против гегелевской теории развития философского знания. Дело в том, что Гегель обосновывал принцип единства (разумеется, противоречивого) историко-философского процесса, доказывая несостоятельность господствовавшего в его эпоху представления, согласно которому многочисленные отрицающие друг друга философские системы не связаны существенным образом друг с другом, не являются различными сторонами единого в своем многообразии процесса развития философии. Такая позиция, с точки зрения Геру, означает отрицание самой возможности истории философии как науки. Гегелевская история философии, утверждает Геру, «уничтожает факт, на обоснование которого она претендует» (93, 59).

По мнению Ф. Бруннера, гегелевская история философии представляет собой «деспотическое решение проблемы множественности философии» (76, 193), так как Гегель, отрицая автономию философских учений, характеризует историко-философский процесс как поступательно развивающееся диалектическое снятие непосредственно существующей множественности философий. В. Гольдшмидт приписывает Гегелю «империалистическую интерпретацию» историко-философского процесса (90, 40), поскольку Гегель-де покушается на непререкаемую суверенность философских систем, подчиняет их историческому развитию философского знания, характеризуя каждую философскую систему как самосознание исторически определенной эпохи. Исторический подход к философским учениям совершенно неприемлем для представителей современной «философии истории философии».

«Гегель, — пишет Ф. Ломбарди, — попытался придать смысл не только истине Платона, но и истине Аристотеля, вследствие чего у него все мыслители вносят свой вклад в галерею заблуждений для построения храма человеческого знания. Но в таком случае совершенно очевидно, что эти мыслители теряют свою автономию ради того, чтобы представлять лишь особенные «моменты» понятия, образующего учение об идее Георга Вильгельма Фридриха Гегеля» (11, 187—188). Ломбарди явно упрощает историко-философскую концепцию немецкого фи-

лософа. Ведь Гегель считал свою философию итогом предшествующего философского развития, указывая тем самым на то, что он продолжает и завершает предшествующую работу философии. Если Гегель заблуждался, полагая, что его системой заканчивается философское развитие, то Ломбарди вообще отвергает развитие философского знания, считая плюрализм философских систем единственно возможной формой существования философии. Это же заблуждение повторяет и немецкий историк философии Г. Мартин с той лишь разницей, что он приписывает плюралистическое истолкование историко-философского процесса... Гегелю. Мартин пишет: «Диалектика признает одинаково значимыми решительно противоречащие друг другу суждения. В этом смысле она признает множественность противоречащих друг другу суждений. Отсюда недалеко и до признания множественности противоречащих друг другу философий. Это и было сделано Платоном и Гегелем. То, что существует множество противостоящих друг другу философий, и то, что они, по-видимому, всегда будут бороться друг против друга, — это является фактом. Но этот факт не является с диалектической точки зрения недостатком; это скорее необходимость. Для философии действительно существенно, что существует много философий. Философия может существовать лишь как множество философий» (117, 283). Г. Мартин, конечно, неправильно интерпретирует гегелевскую историко-философскую концепцию. От констатации факта существования множества философских учений до плюралистической интерпретации историко-философского процесса — огромная дистанция. Гегель же был сторонником монистического (диалектически-монистического) понимания истории философии.

Идеологические интенции «философии истории философии» достаточно очевидны. Вместе с принципом историзма отвергается и исторический материализм, который истолковывается как вульгарно-социологическая концепция. Все выдающиеся философские учения, утверждает, например, Х. Перельман, «питают отвращение к сведению оригинальных интеллектуальных творений к простому следствию исторических условий их возникновения» (121, 133). Этому глубоко чуждому, но облыжно приписываемому марксизму представлению о философии

(и любой форме общественного сознания вообще) как о «простом следствии» независимых от сознания материальных условий Перельман противопоставляет идеалистический принцип независимости философии от всего нефилософского, принцип, который, как он заявляет, есть «реакция против марксизма и историзма» (там же, 134). К таким же антимарксистским выводам приходит и Бруннер, который пишет: «Если Гегель разрушает автономию философских учений, перекрещивая их в моменты своей собственной системы, то Маркс идет еще дальше: он подвергает деструкции философию, как таковую, лишая ее автономии, присущей ей в качестве философии. Из высшей дисциплины, какой она была прежде, философия превращается в эпифеномен жизни человека в обществе» (76, 194). Бруннер, как и другие приверженцы «философии истории философии», все еще мыслит категориями далекого прошлого. Философия представляется ему сверхнаукой, которая вправе не считаться с «низшим», научным знанием. Само собой разумеется, что марксизм решительно отвергает такое понимание философии, давно уже ставшее оковами для плодотворного развития философского знания.

Следует отметить, что принцип суверенности философии несостоятелен даже с точки зрения идеализма, если он осознает связь философии с другими формами духовной жизни (наука, искусство), зависимость идеализма от религии. Не удивительно поэтому, что бельгийский философ-идеалист А. Валланс в статье «Философия и нефилософия», определяя философию как «размышление о нефилософском опыте», подчеркивает «неразрывную связь, которая объединяет философию и нефилософию» (128, 6; 12). Однако при этом Валланс обосновывает неотомистскую концепцию философии, которая непосредственно связывает ее с религией.

Итак, отправные теоретические положения «философии истории философии» составляют отрицание единства историко-философского процесса, отрицание возможности научной философии, отрицание развития философии. «Философия истории философии» является, по признанию одного из ее адептов, «радикальным идеализмом». Это, конечно, антидиалектический идеализм, который метафизически интерпретирует общеизвестный факт: отличие историко-философского процесса от истории ма-

тематики, физики и других наук. Каждая из них характеризуется относительной согласованностью своих составных частей. Расхождения между современной физикой и классической механикой существуют в рамках их единства, которое представляет собой процесс, подчиняющийся закономерности, названной Н. Бором принципом соответствия. Отношения между философскими системами, конечно, не подчиняются принципу соответствия.

Развитие каждой науки означает умножение, накопление истин, которые принимаются в итоге всеми специалистами данной области научного знания. Новая ступень научного развития есть дальнейшее движение вперед и, следовательно, преодоление ограниченности предшествующей ступени. Правда, и в естествознании нередко бывает, что сторонники старого ведут борьбу против нового, несмотря на то что его истинность уже подтверждена фактами. Однако несравненно более сложная ситуация имеет место в философии, развитие которой не всегда означает, что новая философская система превосходит свою предшественницу.

М. Геру субъективистски интерпретирует все эти факты, требующие специального эпистемологического исследования. Он просто декларирует, что прошлое науки (в отличие от прошлого философии) постоянно обесценивается ее настоящим. Философия, следовательно, радикально противоположна науке, несмотря на то что каждая философская система, подобно системе научных знаний, вдохновляется стремлением к истине. Дело, однако, заключается в том, что каждая философская система отрицает истинность всех других философских систем, притязания которых на истинность, по мнению Геру, не менее правомерны. В истории науки каждое новое достижение опирается на предшествующие и вместе с тем превосходит последние. Этот факт интерпретируется «философией истории философии» как свидетельство непрерывной девальвации завоеваний науки. Так, А. Гуйе безапелляционно заявляет: «Что действительно представляется бесспорным, так это то, что наука сегодняшнего дня дискредитирует науку вчерашнего дня, в то время как философия наших дней не дискредитирует вчерашней философии...» (92, 111). Философское учение, утверждает бергсонянец Ж. Мэр, никогда не устаревает. «Физика Аристотеля, так же как и физика Декарта,

мертва, но картезианство и аристотелизм продолжают цвести» (113, 19). Ж. Мэр — не сторонник «философии истории философии». Но то обстоятельство, что его воззрения в значительной степени совпадают с воззрениями указанной школы, позволяет сделать вывод, что «философия истории философии» выражает убеждения многих буржуазных философов, которые не принадлежат к сравнительно узкому кругу ее адептов.

Разумеется, подобные рассуждения противоречат действительной истории науки. Механика Ньютона не дискредитирована, так же как и другие действительные достижения естествознания. Иное дело, что научные достижения прошлого превзойдены современными достижениями науки. Превратно истолковывая этот факт и односторонне подчеркивая то обстоятельство, что многие поставленные в прошлом философские вопросы сохранили свою актуальность и в наши дни, адепты «философии истории философии» вырывают пропасть между философией и науками. Г. Ромбах, западногерманский сторонник рассматриваемого течения, доходит до утверждения, что «философия не есть феномен, существующий во времени. Ее развитие совершается не внутри временных рамок; она сама творит внешние рамки для всех духовных событий» (125, 13). «Философия истории философии» превращается, таким образом, в теологию философии.

Геру, абсолютизируя качественное различие между историко-философским процессом и развитием наук, пытается (рассуждая, конечно, чисто спекулятивно) ответить на вопрос: почему правомерность (*légitimité*) существования истории философии как науки постоянно ставилась (и продолжает ставиться) под вопрос? Дело, оказывается, в том, что к философии постоянно применялись чуждые ее природе критерии и масштабы, почерпнутые из науки. Философия уподоблялась науке, в которой наибольшую ценность представляют ее новейшие, последние по времени достижения, поскольку они превосходят то, что было достигнуто в прошлом. Такая точка зрения явно упрощает развитие научного знания, сводя его к простому накоплению новых результатов, превосходящих достижения прошлого. Но теория относительности и квантовая механика являются крупнейшими достижениями физики XX в., несмотря на то что за ними после-

довало немало других выдающихся открытий. Вульгарируя развитие науки, Геру противопоставляет ей философию, заявляя, что ее прошлое не менее, если не более, ценно, чем ее настоящее. «Наука и ее история, — пишет он, — имеют радикально отличные друг от друга объекты: научную истину, которая существует вне времени, и процесс приобретения этой истины, совершающийся во времени. История науки, следовательно, никоим образом не может быть частью науки. Интересы, которые питают науку, с одной стороны, и историю науки — с другой, совершенно различны» (93, 49). Близкий к «философии истории философии» М. Ф. Алкье выражает этот же тезис еще резче: «Ученый не нуждается в знании своей дисциплины, чтобы двигаться вперед; он изучает ее современное состояние, он отправляется от него, а прошлое его не интересует» (78, 25) *. Принципиально поиному, утверждает Геру, обстоит дело в философии, которая всегда обращена к своему прошлому. Поскольку философские учения древности, так же как философские учения последующих исторических эпох, сохраняют свое значение для современности, все философы, создатели этих учений, являются по сути дела современниками. Противоположность между настоящим и прошлым, столь очевидная в истории науки, объявляется лишенной существенного значения в философии. «Нераздельность философии и ее истории есть существенная характеристика самого факта этой истории», — подчеркивает Геру (93, 47). Но если философия и ее история действительно нераздельны и то обстоятельство, что одну философскую систему отделяет от другой тысячелетие, оказывается несущественным, то как вообще возможна история философии как реальный, совершающийся во времени, в качественно различных социальных условиях процесс? Какое значение с точки зрения «философии истории философии» имеет переход от одной исторической эпохи

* Это явное принижение истории науки свойственно, к сожалению, и некоторым историкам естествознания. А. Койре, например, утверждает: «Коперниковская или ньютоновская астрономия не интересует больше никого, они не обладают какой-либо современной ценностью, именно в этом история науки отличается от истории философии. И мы полагаем (не вдаваясь в вопрос, насколько обоснованно это суждение), что учения Аристотеля и Платона сохраняют свою ценность для современности» (цит. по: 92, 111).

к другой? Ответом на эти вопросы является ссылка на умножение количества философских шедевров. В мире Канта не было Гегеля, в то время как в мире Гегеля уже существовал Кант и это, конечно, не могло не получить выражения в его философии. Дело, таким образом, сводится к тому, что не во все времена имеются налицо все выдающиеся философы. Этому обстоятельству «философия истории философии» придает фундаментальное значение. Между тем именно данный факт, если осмыслить его в полном объеме, опровергает необоснованное утверждение относительно вневременной сущности каждого философского учения. Пытаясь спасти этот идеалистический принцип, сторонники рассматриваемого учения заявляют: для тех, кто читает (или исследует) философские произведения, их создатели, когда бы они ни жили, являются современниками. Но и это утверждение лишено оснований.

Не трудно понять, что отрицание исторической обусловленности философских учений, их содержания и формы ставит под вопрос правомерность существования истории философии как науки. Историко-философское исследование без исторической оценки философских учений вступает в очевидный конфликт со своей основной задачей. Однако Геру полагает, что историчность философского учения исключает его непреходящее значение, без чего оно перестает быть философским в подлинном значении этого слова. Между тем изучение реального историко-философского процесса показывает, что философские учения именно потому, что они порождены определенной, обусловившей последующее общественное развитие эпохой, сохраняют выдающееся значение и за пределами этой эпохи.

Геру полагает, что обоснование правомерности историко-философской науки совершенно аналогично знаменитой кантовской постановке проблемы: как возможна чистая математика? как возможно чистое, т. е. теоретическое, естествознание? Кант, как известно, начинал с констатации того, что существуют «чистая» математика, «чистое» естествознание, а затем приступал к выяснению вопроса об их гносеологических предпосылках. Следуя этому примеру, Геру констатирует: «Сказать, что история философии существует, означает в точном смысле этого слова лишь то, что давно уже существуют исследо-

вания, относящиеся к философии прошлого, исследования, цель которых состоит в том, чтобы воспроизвести философское сознание изучаемой эпохи в его аутентичном смысле, что имеет своей презумпцией понимание исследователями изучаемых ими философов» (93, 47). Кант обосновал возможность чистой математики и чистого естествознания, допуская существование априорных форм чувственности и мышления. Последующая история математики и естествознания полностью опровергла это допущение. Тем не менее Геру, отстаивая идеалистический принцип независимости философии от истории, фактически повторяет заблуждения кантовского априоризма.

Геру называет свою историко-философскую теорию «дианоэматикой»*. Эта теория определяется как наука «об условиях возможности философских трудов в той мере, в какой они обладают неразрушимой философской ценностью» (там же, 68). Таким образом, мнимая неподвластность философских систем историческому развитию — вот, следовательно, тот феномен, который делает возможной историю философии как науку. Но как объяснить саму возможность такого противоречащего всеобщности изменения феномена? Геру сознает, что его объяснение не может быть сведено к утверждению: «Если никто (из философов. — Т. О.) не может окончательно подтвердить свою истину, то никто также не может окончательно опровергнуть других» (93, 50). С таким аргументом, подчеркивает Геру, согласится любой скептик, утверждающий, что все философские учения ничего не стоят. Задача между тем заключается в том, чтобы вопреки скептицизму доказать, что все философские учения, поскольку они, конечно, являются оригинальными системами, представляют собой не подверженные влиянию времени духовные ценности. «Проблема возможности истории философии как науки переходит (*se transpose*) в проблему возможности объектов этой науки, в трансцендентальную проблему возможности философий как перманентных объектов возможной истории, короче,

* В древнегреческой философии слово *diánoia* обозначало «размышление», «замысел», «мысль». В «Тимее» Платона *diánoeta* значит «размышление». У Шопенгауэра *Diapoiologie* (дианоэлогия) — учение о способностях мышления. Примерно в этом же смысле пользуется термином «дианоэMATика» Геру.

в проблему возможности философии как множества философий, несводимых друг к другу, неразрушимых, так как они вечно остаются ценными для философской рефлексии» (там же, 51).

Таким образом, для обоснования тезиса о непреходящей ценности каждой философской системы Геру отрицает не только прогресс философского знания, но и то, что одна философская система решает (или хотя бы ставит) проблемы, которые не смогла решить или поставить другая система. Некоторые сторонники Геру идут еще дальше. Философские учения, пишет Бруннер, «могут сосуществовать, не вступая в противоречие друг с другом, поскольку они не являются истинными или ложными копиями реального...» (76, 198). Слово «копия» здесь явно ни к чему, поскольку Бруннер вообще отрицает тот факт, что философские положения могут быть как истинными, так и ложными. Что же в таком случае представляют собой философские учения, если они не являются познанием объективной действительности? Бруннер однозначно решает этот вопрос: «предметы искусства» (там же). Философское познание сближается, таким образом, с художественным видением мира, а системы философов уподобляются произведениям Фидия, Рафаэля, Чайковского и т. д. При таком «искусствоведческом» подходе к философии не приходится, разумеется, выяснять, какие философские положения являются истинными, а какие — ложными. Однако такой способ преодоления тупиковой ситуации оплачивается слишком дорогой ценой: отказом от признания качественного различия между эстетическим восприятием действительности и философией, которая, как известно, создается отнюдь не художниками. Философ в отличие от поэта стремится не к образному, а к понятийному познанию. Поэт нередко высказывает глубокие философские идеи, но философы не создают поэтических шедевров. Очевидно, поэтому Геру, в общем не возражающий против уподобления философских систем произведениям искусства, все же считает необходимым внести коррективы в эту слишком прямолинейно высказанную точку зрения.

Философию, подчеркивает Геру, нельзя рассматривать безотносительно к стремлению к истине, которое воодушевляет каждого подлинного философа. Это стремление — не просто субъективное умонастроение, затуше-

ывающее действительное, отнюдь не истинное содержание философских систем. Проблема как раз и состоит в том, чтобы постигнуть каждую философскую систему как своеобразную реализацию органического стремления к истине. Но если это так, то, безусловно, необходимо сопоставление философских систем друг с другом, а также с данными наук о природе и обществе, с историческим опытом, практикой, ибо только так можно выяснить, в какой мере той или иной философии удается достигнуть правильного понимания действительности. Но это как раз и отрицает Геру, который утверждает, что существуют принципиально отличные от научных истин и совершенно независимые от них философские истины, основу которых якобы образует особая, чуждая наукам действительность. Предмет философии абсолютно противопоставляется предмету всей совокупности наук о природе и обществе, из чего делается вывод, что философу не нужны научные знания, а деятели науки не способны к философским открытиям. Такое противопоставление необходимо Геру, чтобы оправдать провозглашаемое им мнимое право философов пренебрегать научными открытиями. Не трудно понять, что это «право» дедуцируется из ложной посылки о независимости философских систем от исторического развития, в том числе и развития наук. Существует, утверждает Геру, независимая от произвола философа (однако же не независимая от его сознания) основа философской истины и самого стремления к ней. Для оправдания этого тезиса конструируется понятие философской реальности, которая противопоставляется обыденной, повседневной реальности, рассматриваемой как предмет научного исследования. То обстоятельство, что науки давно уже вышли за границы повседневного опыта, истолковывается в том смысле, что границы последнего постепенно расширяются, что, однако, нисколько не приближает его к якобы сверхнаучной философской реальности. Такого рода рассуждения весьма напоминают уверения теологов о том, что предмет их «исследования» не от мира сего.

Итак, Геру утверждает, что философия, отгораживаясь от обыденной реальности, обращается к другой, глубинной реальности. Больше того, философия конструируется посредством своего отношения к этой реальности, в то время как зримая, осязаемая обыденная ре-

альность подвергается суровой, развенчивающей философской критике.

Геру утверждает, что различия между философскими системами не нуждаются в оправдании перед лицом обыденной реальности, которая сама ставится под вопрос философским мышлением, в силу чего не философия, а именно обыденная реальность вынуждена оправдываться перед судилищем разума. Философия открывает в обыденной реальности (или, вернее, по ту ее сторону) ее мыслимую сущность, философскую реальность. Последняя в отличие от обыденной реальности неразрывно связана с философским суждением, свободным, но не произвольным, так как всегда и везде (даже у философски-иррационалистов) его основу составляет рациональность, его интеллектуальное орудие — логика.

То, что Геру называет обыденной реальностью, не есть, с его точки зрения, внешний, чувственно воспринимаемый мир. Понятие обыденной реальности настолько расширяется, что в него фактически включается все, что изучается, познается нефилософией. Знание об этой мнимой обыденной реальности совпадает, таким образом, с основанным на опыте, практике знанием. И этому реальному знанию, которому человечество столь многим обязано, без которого вообще немислима современная цивилизация, противопоставляются великие философские учения, трактуемые как независимое от повседневности, самодовлеющее целое, замкнутый мир мысли, самоопределяющийся посредством априорных основоположений. Эту концепцию Ф. Бруннер называет «монадологическим реализмом». Каждая философская система изображается чем-то вроде лейбницевской монады, во всяком случае в том смысле, что она образует замкнутое царство идеального. Философ и творит, и постигает бытие, которое составляет предмет его рефлексии. «Проблематика реальности», которой занимается философия, — это, по мнению Бруннера, нечто, подобное миру трансцендентных идей Платона, который противостоит миру чувственно воспринимаемых вещей, доступных каждому невежде. Мы видим, таким образом, что вопреки своим утверждениям о принципиальном равенстве великих философских систем адепты «философии истории философии» отвергают материалистические системы и отстаивают «линию Платона», т. е. идеализм. Это не значит, конечно,

что они являются сторонниками платонизма. Учение Платона в том виде, в каком оно было создано две тысячи лет назад, не может быть принято современным идеализмом. И «философия истории философии» истолковывает пресловутую философскую реальность как мир интеллигибельных идей безотносительно к вопросу об их онтологическом статусе. Такая интерпретация платонизма является, кстати сказать, характерной особенностью феноменологии Гуссерля.

Платон разъяснял основные понятия своей системы с помощью мифов. То же пытаются делать и некоторые приверженцы «философии истории философии». Так, А. Вагнер де Рейна в статье «Миф, история и тайна» вполне в духе христианской теологии рассуждает о том, что «миф есть слово истины, потому что он есть слово доверия» (127, 24). Миф, утверждает этот, пожалуй, наиболее последовательный сторонник рассматриваемой нами школы, «является истинным в той мере, в какой он открывает действительность со своей точки зрения» (там же). Это возвеличение мифа имеет вполне определенный теологический подтекст. Миф, согласно этой концепции, это даже не символ, а знамение, знак космической истины, открывающейся человеку посредством откровения. В каждом мифе, уверяют нас, зашифровано несравненно более значительное содержание, чем то, которое мыслится или выражается словами. Это значит, что миф «раскрывает бытие, сущность трансцендентного, сущность «космоса»» (там же). Неизбежность мифа проистекает из «невозможности для человека выразить свое видение языком логики, языком науки, в рамках которой созерцать самого себя извне — неосуществимое и абсурдное занятие» (там же, 25). Миф-де может быть изложен только метафорами и символами. Он не воспринимается мышлением, его значение в том, что он перемещает доверившееся ему сознание в трансцендентную реальность, которую он обозначает. Мы дошли, что называется, до геркулесовых столбов. Дальше, оставаясь в рамках философии, идти уже некуда. Но, разумеется, не все приверженцы «философии истории философии» столь решительно переходят от абстрактных историко-философских суждений к «конкретным» теологическим заявлениям. Именно поэтому, т. е. для того, чтобы до конца расшифровать «философию истории философии», целе-

сообразно вновь возвратиться к ее по видимости научным аргументам и к тем фактам (или по меньшей мере видимости фактов), на которые она ссылается.

Метод историко-философского исследования, утверждают Геру и его сторонники, должен быть строго научным. Впрочем, это постоянно акцентируемое требование научности оказывается на деле сугубо формальным, так как оно начисто исключает оценку применяемых методологических приемов с точки зрения отражения объективной действительности и соответствующей ей объективной истины. Показательно в этом отношении то определение научной объективности, которое формулирует П. Рикер: «Объективность здесь должна быть понята в своем строго эпистемологическом смысле: объективно то, что разработано методическим мышлением, приведено в порядок, понята и что может быть также понятным для других. Это правильно в отношении физических и биологических наук; это правильно также и относительно истории» (124, 26). Такое ограничение объективности исследования техническими требованиями, необходимость которых, впрочем, не вызывает сомнения, приводит Рикера к выводу, что историческое (и в первую очередь историко-философское) исследование субъективно, несмотря на свою эпистемологическую объективность. Но это-де «научная субъективность», которую не следует смешивать с «дурной субъективностью», т. е., попросту говоря, с недобросовестностью или некомпетентностью исследователя.

Мы далеки от того, чтобы игнорировать субъективную сторону в исследовательской работе. Но суть дела заключается не в том, чтобы признать или отвергнуть наличие субъективности исследователя, а в том, чтобы видеть пути достижения объективной истины, критерий объективной истины, т. е. материалистически понимать субъективную сторону познания и человеческую субъективность вообще. Именно этого как раз и не хватает представителям «философии истории философии», что и приводит их к историко-философскому субъективизму, несмотря на добросовестное соблюдение требований «эпистемологической объективности». Принцип субъективности, или, говоря иными словами, принцип гениальности, является для «философии истории философии» ключевым понятием. Подлинное содержание каждой фи-

лософской системы — проявление неповторимой творческой индивидуальности философствующего индивидуума, способ его самоутверждения. «С нашей точки зрения, — заявляет, например, А. Гуйе, — ни один «изм» не порождает другой «изм». Если бы Барух (Спиноза. — Т. О.) умер в детстве, не было бы спинозизма» (91, 20).

По сути дела «философия истории философии» лишь повторяет на новый лад старые идеалистические положения. Уже в начале текущего века В. Джемс утверждал: «...каждый из вас имеет свою философию...» (36, 9). Борьбу между материализмом и идеализмом, рационализмом и эмпиризмом, как и все другие разногласия между философами, Джемс сводил к несовместимости темпераментов. Дальнейшим развитием этого воззрения, истоки которого нетрудно обнаружить у А. Шопенгауэра, является экзистенциалистская концепция философии как чисто субъективного видения сущего.

Нет необходимости доказывать, что отношение преемственности между философскими учениями не следует толковать как непосредственное порождение одним учением другого. Однако из этой элементарной (во всяком случае для марксиста) истины Гуйе делает совершенно нелогичный вывод, что содержание философских систем сводится к воспроизведению творческой индивидуальности их создателей. Он выпускает из виду, что творческая индивидуальность имеет место не только в философии или искусстве, но также в науке и в других сферах человеческой деятельности. Ведь не случайно, что именно Эйнштейн создал теорию относительности. Но это обстоятельство не сказалось существенным образом на *содержании* этой теории, которая является системой объективных истин.

Конечно, этот аргумент совершенно неприемлем для Гуйе и других сторонников *субъективистского* истолкования философии, поскольку они абсолютно противопоставляют философию науке, историю философии — истории науки. Гуйе решительно отказывается разграничивать в учениях философов субъективное и объективное, личное и общественное. Поэтому ему приходится отрицать тот очевидный факт, что материалистический пантеизм Спинозы есть развитие идей, формировавшихся в течение целой исторической эпохи. «Картезианство, мальбраншизм, контизм, бергсонизм, — говорит

Гуйе, — отсылают нас к тому, что мыслили Рене Декарт, Николай Мальбранш, Огюст Конт, Анри Бергсон» (91, 20), полагая, что он лишь констатирует неоспоримые факты, свидетельствующие о том, что философия есть совершенно индивидуальный способ понятийного мышления. Однако такого рода констатации заранее предполагают ничем не оправданное допущение, согласно которому Декарт, Мальбранш, Конт, Бергсон творили в социальном вакууме, не выражая своими учениями никаких реальных общественно-исторических потребностей, не осмысливая исторического опыта своей эпохи и достижений тогдашнего научного знания. Между тем Бергсон своим учением о «творческой эволюции» иррационалистически интерпретировал эволюционное учение Дарвина и полемизировал с теорией относительности Эйнштейна.

Субъективистская интерпретация историко-философского процесса имеет своей предпосылкой субъективистскую интерпретацию пресловутой «философской реальности», о которой уже шла речь выше. Философские учения объявляются по существу несравнимыми, так как каждое из них якобы имеет своим предметом свой собственный мир. Гуйе пишет: «Разногласия между философами не случайны: они находятся у истоков всей философии. Существуют разные философии, поскольку в поле зрения философов находится не один и тот же мир; расхождения философов предшествуют их философским учениям: их мысли не приходят к согласию друг с другом, так как у них нет в качестве исходного пункта одних и тех же данных» (92, 42). Ближайшее рассмотрение этого тезиса позволяет сделать вывод, что с точки зрения «философии истории философии» та самая философская реальность, с помощью которой эта школа пытается обосновать плюралистическую концепцию историко-философского процесса, создается самими философами, т. е., проще говоря, является философской конструкцией. Но чем в таком случае объясняется приписываемое философским системам непреходящее и, следовательно, интерсубъективное значение? На этот вопрос ответа, как и следовало ожидать, не дается.

Представители «философии истории философии» не считают необходимым научный анализ понятия субъективности, разграничение между субъективностью и субъ-

ективизмом. Они полностью выпускают из виду, что субъективность как реальное отличие одного человеческого субъекта от другого имеет объективное содержание. «Различие субъективного от объективного есть, — пишет В. И. Ленин, — **НО И ОНО ИМЕЕТ СВОИ ГРАНИЦЫ**» (3, 29, 90). Между тем Гуйе придает субъективности философа, так сказать, онтологический статус: субъективность — источник собственной Вселенной каждого философа.

С точки зрения П. Рикера, подлинная субъективность выдающегося философа делает его учение свободным творением его гениальности, творением, совершенно независимым от других, также гениальных философских свершений. Задача историко-философского исследования заключается, с этой точки зрения, в том, чтобы максимально «сингуляризировать» каждую философскую систему, т. е. установить ее уникальность, исключаящую возможность ее включения в определенное направление, течение философской мысли. Согласно этой концепции, понятия материализма, идеализма, рационализма, иррационализма и т. д. оказываются лишь искусственными рубриками, затушевывающими индивидуальность философских учений, которая делает невозможной их классификацию. Такое воззрение представляет собой не что иное, как абсолютизацию момента прерывности, относительной самостоятельности, неповторяемости в истории философских учений. Но каждый из этих моментов внутренне связан с противоположной тенденцией, т. е. дискретность предполагает непрерывность, самостоятельность — зависимость, неповторяемость — отношение преемственности. Доводя до предела в сущности иррационалистическую идею о принципиальной несоизмеримости великих философских учений, Рикер отрицает даже наличие общей для многих из них проблематики. По его мнению, признание хотя бы относительного единства проблематики философии на протяжении ее многовековой истории фатально приводит к скептицизму, с которым он не может согласиться. «История философии, говоря по правде, есть урок скептицизма, если в ней видят серию различных решений неизменных проблем — проблем, которые называют вечными (свобода, разум, реальность, душа, бог и т. д.)» (124, 57). Однако он, по видимому, не задумывается над тем, что отрицание пре-

емственности в истории философии также приводит к скептицизму, одним из аргументов которого является утверждение, что философы ничему не могут научиться у своих предшественников и ничему не могут научить своих преемников. И Рикер весьма близок к философскому скептицизму (от которого он пытается отмежеваться) именно потому, что он, так же как и скептики, принципиально отвергает идею исторического наследования философских проблем.

В прошлом буржуазная история философии обычно утверждала, что все философы во все времена ставят и пытаются решать одни и те же «вечные» проблемы. Историко-философский процесс изображался чем-то вроде круговорота идей, неразрешимых проблем. В отличие от этой традиционной историко-философской концепции, несостоятельность которой была вскрыта уже Гегелем, «философия истории философии» вообще отрицает какую бы то ни было общность философской проблематики в разных системах философии. Чем же объяснить этот переход от одной метафизической крайности к другой, переход от типологии философских проблем к их «сингуляризации», или, как выражается итальянский экзистенциалист Н. Аббаньяно, «индивидуализации»? Ответ на этот вопрос очевиден из предшествующего изложения. «Философия истории философии» атакует идею научной философии, отстаивание которой было прогрессивной чертой домарксистской философской мысли. Научность и философия, с точки зрения этой школы (как и большинства современных буржуазных философских учений), принципиально несовместимы. Отсюда борьба против «сциентизма», в которой самым противоречивым образом совмещается критика некоторых негативных последствий односторонней научной специализации и отрицание мировоззренческого значения науки вообще. Борьба современной буржуазной философии против марксизма принимает, таким образом, форму отречения от идеи научной философии, научного мировоззрения, подобно тому как буржуазное отрицание неизбежности социализма выливается в нигилистический отказ от идеи исторической необходимости вообще.

Рикер не ограничивается отрицанием исторической преемственности философской проблематики. Он предпринимает попытку принизить значение решений фило-

софских проблем как якобы не соответствующих подлинной природе философствования, которое лишь вопрошает, вместо того чтобы отвечать на поставленные вопросы *. Поэтому оригинальность, творческий гений философа принципиально не могут выразить себя в форме ответов на вопросы, поставленные его предшественниками. Гений философа проявляется лишь в том, что он по-новому вопрошает, предоставляя возможность ответа менее значительным и в сущности нефилософским натурам.

Разумеется, в развитии философии большое значение имеет правильная постановка проблемы. Известно, какое значение имела постановка вопросов о единстве мира, субстанции, самодвижении материи, критерии истины и т. д. Специфика философии во многом определяется тем, что она выдвигает новые проблемы, которые ранее не привлекали внимания и для решения которых далеко не всегда имеются необходимые научные данные. Поэтому нельзя не видеть того, что в самой постановке философских вопросов налицо развитие познания и важен если не сам ответ, то во всяком случае указание на возможные пути его достижения. Но философия не только ставит вопросы, она отвечает на них. Иное дело, что эти ответы, как свидетельствует история философии, сплошь и рядом не были научными. Однако это обстоятельство не дает оснований для их недооценки и принижения. Если эти ответы содержали в себе крупинцы истины, то это уже было прогрессом. Ведь философские проблемы существенно отличаются от частных вопросов любой специальной науки, поскольку их решение предполагает наличие многообразных данных науки, практики, исторического опыта и, следовательно, не может быть результатом какого-либо конкретного эксперимента или основанного на ограниченных данных и столь же ограниченных теоретических предпосылках доказательства.

* Если, так сказать, проверить паспорт у этой мысли, то нетрудно установить ее экзистенциалистское происхождение. Философия, как писал М. Хайдеггер, призвана «путем постановки вопросов оставлять исследование открытым» (100, 235). Речь тут идет не о том, чтобы оставлять простор для последующего развития философских положений. Задача философии сводится Хайдеггером (и следующим за ним Рикером) к осмыслению, расчленению, уяснению вопроса, но не к его решению.

«Философия истории философии» не просто отрицает возможность и необходимость научной философии. Она превозносит ненаучность (разумеется, ненаучность идеалистической философии) как высшую форму теоретического проникновения в сущность вещей. Этот культ принципиальной ненаучности, выдаваемой за аутентичное выражение теоретического разума, оказывается идеалистической попыткой принизить значение науки — высшей формы теоретического познания.

Геру упрекает Канта в том, что он пытался определить ценность метафизики (философии) в зависимости от того, может ли она стать наукой. Между тем, по убеждению Геру, все метафизические системы обладают непреходящей ценностью, несмотря на их ненаучный характер. И Геру поучает: то, что делает философскую систему непреходящей интеллектуальной ценностью, заключается не в содержащихся в ней истинных суждениях, а в «полноте бытия», которое получило в ней свое личностное выражение.

Один из основоположников «философии жизни» в Германии, В. Дильтей, утверждал, что историко-философский процесс выражает субстанциальность и иррациональность человеческой жизни. Присущие ей импульсивность, чувственность, стихийность непримиримы, по Дильтею, с закономерной последовательностью, регулярностью, которые свойственны безжизненным образованиям. Именно поэтому, полагал Дильтей, история философии может быть понята лишь как анархия философских систем, каждая из которых интеллектуально воспроизводит неизбежное для данной исторической эпохи чувство жизни, не подлежащее оценке как истинное или ложное: оно просто существует, как сама жизнь. Хотя представители «философии истории философии» и полемизируют с «историзмом» и типологией мировоззрений Дильтея, они также пытаются обосновать плюралистическую концепцию истории философии, которая отбрасывает «фикцию прогресса» (Бруннер), доказывая, что понятие развития вообще неприменимо к историко-философскому процессу*.

* Правильно отмечает А. С. Богомолов: «Плюрализм философских концепций — необходимая форма существования современной буржуазной философии. Но за этим плюрализмом лежит не менее су-

Выступая якобы за углубление историко-философского анализа и выявление специфики философии как формы познания и духовной жизни человечества, Геру и его сторонники ставят под вопрос значение философии и отбрасывают идеал научно-философского знания, выработанный всем развитием философии. При этом, однако, сама «философия истории философии» рассматривается как строгая наука, возвышающаяся над пристрастностью создателей философских систем, неспособных объективно оценить все другие философские учения. Таким образом, «философии истории философии» отводится особое, единственное в своем роде место в истории философского знания. Она-де является беспартийным, беспристрастным судьей, свободным от приверженности к какому-либо философскому учению. «Объект исторического исследования, — заявляет Бруннер, — должен оставаться объектом, который в этом своем качестве гарантируется беспартийностью историка. Строгость метода требует, чтобы учения рассматривались как внешние вещи, на которые спокойно простирается взор историка» (76, 184—185). Бруннер утверждает, что историк философии не должен быть ни сторонником, ни противником изучаемой им системы взглядов. Симпатии к определенному философскому учению делают историка философии нечувствительным к тем трудностям, которые эта философия не способна преодолеть, лишают его столь необходимого для ученого критического подхода к предмету исследования. Верность какому-либо философскому учению означает с этой точки зрения некритическое к нему отношение, так же как и отсутствие объективного подхода ко всем другим учениям. В этой связи Ф. Бруннер цитирует Э. Шерера, историка философии середины прошлого века, который писал: «Для понимания философской системы необходимо, чтобы мы стали чуждыми ей, чтобы мы могли рассматривать ее, так сказать, извне» (там же).

Перед нами красноречивые свидетельства упрощенного понимания научной объективности, с одной стороны, и партийности — с другой. Само собой разумеется,

щественное единство — единство социальное, выражающее общую основу этой философии, капиталистическое общественное устройство, и единство теоретическое, выражающееся в почти полном господстве идеализма» (10, 325—326).

что исследователь, который руководствуется не требованиями научной объективности, а личными симпатиями, вкусами, видами, интересами, весьма далек от научности. Это — банальная истина, из которой, однако, адепты «философии истории философии» пытаются извлечь нетривиальные выводы. Но научная добросовестность, о которой собственно идет речь, ни в малейшей степени не исключает партийности в философии. Не следует думать, что философ (или историк философии) может быть партийным или же «беспартийным» по своему произволу. Партийность в науке, в том числе и в философии, представляет собой не личную, а *общественную* позицию исследователя, и, как таковая, она, конечно, должна быть свободна от любого рода субъективных предпочтений.

Партийность в философии означает прежде всего определенность, последовательность, принципиальность философской позиции. Последовательное разграничение и противопоставление друг другу основных философских направлений является поэтому необходимым выражением философской партийности. Ленин, характеризуя философскую партийность как принципиальную позицию, несовместимую с эклектизмом, подчеркивал, что «в этом нежелании считаться с убудочными прожектами примирения материализма и идеализма состоит величайшая заслуга Маркса, шедшего *вперед* по резко-определенному философскому пути» (3, 18, 358). Нет необходимости доказывать, что такого рода партийность не только не противоречит требованиям научной объективности, но и по существу совпадает с ними.

Адепты «философии истории философии» справедливо подчеркивают, что историк философии должен быть историком в строго научном смысле этого слова. Однако историк философии не может не быть философом. Как же в таком случае понимать основополагающий постулат «философии истории философии», согласно которому место историка философии находится вне философских учений, существовавших в прошлом или существующих в настоящем? Историк философии надлежит-де возвыситься над всеми этими философскими учениями, как бы ни были они содержательны, значительны. Однако историк философии является таковым лишь постольку, поскольку он не находится вне философии. Признавая эту очевидную истину, адепты «фило-

софии истории философии» рассуждают о неизбежной антиномичности историко-философского исследования и в конечном итоге запутываются в противоречиях.

Пытаясь разрешить эти противоречия, «философия истории философии» утверждает, что отрицание всякой приверженности к подлежащим исследованию философским учениям не есть отрицание возможности философской позиции для историка философии. Последний призван быть не столько философом, сколько метафилософом. Его философская позиция — «философия истории философии», или философия философии, т. е. философская теория историко-философского процесса.

Таким образом, критический анализ «философии истории философии» позволяет сделать вывод, что эта философская теория — идеалистическая интерпретация историко-философского процесса. Громогласно провозглашаемая беспартийность оказывается, как и следовало ожидать, мнимой беспартийностью, т. е. мистифицируемой буржуазной партийностью. Такого рода партийность действительно несовместима с научной объективностью. «Философия истории философии» выполняет, как было показано выше, вполне определенную идеологическую функцию. Плюралистическое истолкование историко-философского процесса является вместе с тем попыткой обосновать плюралистический характер общественного развития вообще. Этот идеологический вывод, противопоставляемый учению о закономерном переходе от капитализма к социализму, не только имплицитно содержится в «философии истории философии». Он был сделан М. Геру в его докладе «Постулаты философии истории», прочитанном на XIV Всемирном философском конгрессе в 1968 г. *

Современная буржуазная «философия истории философии» вопреки своим надысторическим притязаниям представляет собой исторически определенное, субъективистское, тяготеющее к иррационализму выражение фактического положения дел в лагере современного идеализма. Оправдание анархии философских систем есть характерная особенность буржуазной философии нашего

* Критическому анализу этого доклада посвящена наша статья «Постулаты иррационалистической истории философии», опубликованная в книге «Философия и современность» (М., 1971).

времени. Не удивительно поэтому, что наряду с плюрализмом философских систем представители рассматриваемого учения считают вполне оправданным и существование любого множества «философий истории философии».

Кризис буржуазной философской мысли, идейный разброд, исчезновение пафоса истины, характерного для великих философских учений прошлого, псевдодемократический протест против «унификации» философии, якобы осуществляемой диалектическим материализмом, противопоставление философии научному знанию, иррационалистическая концепция особой, независимой от истинности и научности, непреходящей ценности философских учений — все это иллюстрирует деградацию буржуазного философствования. И хотя «философия истории философии» ставит на обсуждение весьма важные, актуальные вопросы историко-философской науки, своими ответами на эти вопросы и самим подходом к их рассмотрению она лишь мистифицирует кризис буржуазной философии, который освящается как нормальное, самой природой философского знания обусловленное состояние.

ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЫ

Марксизм — система взглядов и учения Маркса.

В. И. Ленин

Научно-философское мировоззрение марксизма, как уже указывалось выше, есть отрицание философии в старом, традиционном смысле этого слова, т. е. отрицание всякой попытки создания завершенной, исчерпывающей предмет своего исследования, независимой от всего последующего развития познания и общественной жизни *системы* философских знаний. Это — конкретное, диалектико-материалистическое отрицание, специфически характеризующее ту революцию в философии, которую совершили Маркс и Энгельс, создав диалектический и исторический материализм, принципиально отличную от всех предшествующих философских учений *систему философии*.

В. И. Ленин, подвергая критике буржуазные и ревизионистские попытки противопоставить друг другу отдельные марксистские положения, а также составные части марксизма, постоянно подчеркивал, что марксизм — единая, целостная научная система. Это важнейшее указание, разумеется, относится и к философии марксизма, что оказалось, однако, непонятым не только его буржуазными критиками, но и некоторыми (правда, весьма непоследовательными) сторонниками марксизма. Достаточно хотя бы указать на тот факт, что еще в начале текущего века отношение марксизма к философии сплошь и рядом интерпретировалось как безусловно негативное. К. Каутский, например, писал: «Я рассматриваю марксизм не как философское учение, а как эмпирическую науку, как особое понимание общества» (109,

452) *. Мы не упомянули бы об этом несообразном «понимании» философских основ марксизма, если бы оно не было возрождено в наше время теоретиками франкфуртской школы социальных исследований, которые претендуют на аутентичное истолкование (или «реконструкцию», как они выражаются) учения Маркса. Так, весьма влиятельный среди современной мелкобуржуазной интеллигенции Г. Маркузе вполне в духе Каутского утверждает, что учение марксизма «есть не философская, а экономическая система» (114, 102). Примечательны в этой связи высказывания Маркузе о работах Маркса, относящихся к периоду формирования его учения, когда на первый план выступала прежде всего философская проблематика марксизма. «Даже ранние работы Маркса, — безапелляционно заявляет Маркузе, — не являются философскими. Они выражают отрицание философии, хотя они осуществляют его еще на философском языке» (115, 258).

Таким образом, одни буржуазные критики марксизма (укажем для примера на Ж. Ипполита, Ж. Кальвеза) сводят это учение к одной лишь философии, игнорируя тем самым марксистскую политическую экономию и научный социализм как отличные по своему содержанию учения. Другие, напротив, не признают существования философии марксизма, ссылаясь на то, что марксистская философия отрицает традиционные философские системы, философию в старом смысле слова вообще. При этом буржуазные критики марксизма игнорируют *диалектический* характер данного отрицания. Критика этой антимарксистской интерпретации марксизма, так же как необходимость осмысления отношения марксизма к предшествующей философии, вызывает потребность специально рассмотреть следующие вопросы: что означает марксистское отрицание традиционных философских си-

* Отрицание факта существования философии марксизма выступает у К. Каутского как эмпирическая «констатация». Поэтому Каутский не возражает против «соединения» марксизма с буржуазными философскими учениями. Он и сам пытается интерпретировать материалистическое понимание истории в духе позитивизма. На вопрос одного из социал-демократов, соединимо ли учение Маркса с махизмом, Каутский ответил: «Это учение, разумеется, несовместимо с идеалистической философией, но оно не противоречит теории познания Маха» (109, 452). Это показывает, что Каутский не заметил в философии Маха... идеализма.

стем? Что представляет собой марксистское понимание философии как системы?

Марксистское отрицание традиционных философских систем есть отрицание *общего* всем этим системам *противопоставления* философствования нефилософской (в особенности практической) деятельности, с одной стороны, и нефилософскому исследованию — с другой. Следует, конечно, иметь в виду (во избежание упрощенного понимания проблемы), что это противопоставление, характеризующее прежде всего рационалистические философские учения и в известной мере подвергавшееся критике домарксовскими материалистами, а также философами-эмпириками, фиксирует очевидные различия между философским и нефилософским. Различия, несомненно, существенные, но творцы философских систем метафизически истолковывали, абсолютизировали эти различия, исключая момент тождества, который внутренне присущ *конкретному* различию. Между тем различие и тождество образуют диалектическое единство, в силу чего обе стороны этого коррелятивного отношения существенны. Пользуясь примером, который мы находим в письме Ф. Энгельса К. Шмидту, можно сказать, что существенность различия между мужчиной и женщиной предполагает их существенное тождество. Отличие же Яблони от Луны, несмотря на всю свою очевидность и многомерность, оказывается бессодержательной констатацией, если в нем не выявлено существенное тождество между этими предметами. Значит ли это, что термин «противопоставление» должен быть исключен из лексикона диалектического материализма? Никоим образом! Задача, напротив, состоит в том, чтобы диалектически осмыслить понятие противопоставления, отвергнув его метафизическую интерпретацию, которая сплошь и рядом носит нигилистический характер. Это будет по сути дела конкретизацией более общей проблемы принципиального различия между *конкретным* отрицанием и отрицанием *абстрактным*.

Противопоставление философского нефилософскому, имевшее место в домарксистской философии, было в известных исторических границах оправданным, несмотря на свой метафизический характер. Однако уже в XIX в. оно становится историческим анахронизмом. С одной стороны, философия осознает, что она не может быть

сторонним наблюдателем социальных катаклизмов. С другой стороны, великие научные открытия доказывают *ad oculos*, что нефилософские исследования имеют громадное философское значение. Философский разум начинает постигать, что он не возвышается в качестве чистого, суверенного, самого себя оценивающего мышления над неразумной эмпирической реальностью. Рушится иллюзия независимости философии от всего нефилософского. Философы, писал молодой Маркс, «не вырастают как грибы из земли, они — продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях. Тот же самый дух, который строит железные дороги руками рабочих, строит философские системы в мозгу философов» (1, I, 105).

Итак, выступая против философского пренебрежения нефилософской действительностью, марксизм вскрывает историческую перспективу творческого развития философии посредством ее союза с нефилософской теорией и с практической политической борьбой против всего того, что философия осуждала (в лучшем случае) лишь умозрительным образом. «До сих пор философы, — иронически говорил Маркс, — имели в своем письменном столе разрешение всех загадок, и глупому непосвященному миру оставалось только раскрыть рот, чтобы ловить жареных рябчиков абсолютной науки» (1, I, 379). Спекулятивное отношение к действительным проблемам человечества с позиций замкнутой в самой себе, самоудовлетворенной философской системы Маркс осуждает. Он отвергает утопические рассуждения о будущем человечества и стремится посредством критики капиталистической действительности найти закономерный, обусловленный историческим развитием путь в будущее. Маркс не считает свою критику существующего независимой от него силой. Напротив, он связывает эту критику с уже развертывающейся в буржуазном обществе освободительной борьбой пролетариата. Определяя *научное* значение этой *партийной* позиции, Маркс говорит: «В таком случае, мы выступим перед миром не как доктринёры с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней! — Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов» (1, I, 381).

Эти положения Маркса делают более понятным

истинный смысл его последнего тезиса о Фейербахе: философы лишь различным образом интерпретировали мир, между тем как задача состоит в том, чтобы его изменить. В противовес многочисленным немарксистским толкованиям этого тезиса необходимо подчеркнуть: Маркс вовсе не отвергает необходимость философского объяснения мира. Он выступает против *ограничения* задач философии одной только интерпретацией существующего, ибо такое самоограничение противопоставляет философию борьбе за радикальное преобразование действительности. Истинный смысл данного тезиса заключается, следовательно, в категорическом императиве: сделать философию теоретическим обоснованием необходимости революционного изменения мира.

Вторым основным аспектом марксистского отрицания традиционных философских систем является, как уже указывалось выше, отрицание противопоставления философствования нефилософскому исследованию действительности. Такое исследование, как свидетельствует история науки, всегда остается незавершенным, его результаты — лишь приблизительное отражение действительности. Между тем домарксистская философия видела свою цель в создании независимой от *последующего* развития познания *системы окончательного* знания. Было бы близорукостью не видеть того, что этот идеал абсолютного знания, противопоставившийся естествознанию и истории, был почерпнут философией, как это ни кажется парадоксальным, из самой науки, если, конечно, иметь в виду не науку вообще, а ее исторически определенную форму. В течение более чем полутора тысячелетий геометрия Евклида представлялась не только философам, но и мужам науки совершенно законченной, совершенно независимой от опыта, совершенно не нуждающейся в дальнейшем развитии системой окончательных истин. Никому не приходило в голову, что аксиомы геометрии лишь приблизительно отражают действительные отношения. Никто не отважился допустить даже абстрактной возможности иной геометрии. Следует, впрочем, подчеркнуть, что абсолютизация достигнутого уровня познания имела место и в формальной логике, которая считалась наукой, по существу исчерпавшей предмет своего исследования. Но формальная логика была частью философии, и притом именно той ее частью, которая в отличие

от других не ставилась, как правило, под сомнение. Не удивительно поэтому, что философы стремились и целое философского знания уподобить его уже, казалось бы, завершенной части.

Итак, непосредственным выражением противопоставления философствования нефилософскому исследованию были *философские системы*. Декарт пытался дедуцировать всю систему *возможного философского знания* из cogito. Спиноза строил свою систему *more geometrico*. Кант правильно показал, что cogito не является беспредпосылочным основоположением, так как оно имплицитно предполагает «сознание существования других вещей вне меня» (42, 287). Аксиоматическому методу Спинозы Кант противопоставил обоснованный им тезис: аксиомы и дефиниции в математическом смысле слова невозможны в философии. И все же Кант предпринял попытку создания системы чистого разума как системы завершеного, абсолютного знания. Разделяя иллюзии своих предшественников, он писал о своей философии: «Я надеюсь, что система навсегда сохранит эту неизменность» (42, 100). Кант рассчитывал передать свою систему человечеству «как капитал, не подлежащий дальнейшему увеличению» (там же, 92).

Фихте, отбросив кантовский дуализм, вернулся к cogito, которое он, однако, рассматривал не просто как аксиому, а как *деятельность*, посредством которой Я полагает самое себя и объект своей деятельности — не-Я. Поэтому и дедукции основных категорий системы рассматривались Фихте как творческая деятельность абсолютного Я, его саморазвития.

Подобно Канту, Фихте полагал, что его система полностью исчерпывает предмет философского исследования, т. е. представляет собой систему всех возможных философских истин. Эту же иллюзию разделял и Шеллинг, разумеется лишь относительно своей собственной системы. Абсолютная автономия составляет, согласно Шеллингу, атрибутивную характеристику истинной философской системы, которая, как говорит философ, «сама за себя отвечает и в себе согласуется» (65, 31).

Гегелю принадлежит гениальная попытка создания на основе *диалектической концепции развития* системы диалектического идеализма. Он правильно указал на то, что преходящими в философских учениях прошлого ока-

зались именно системы, поскольку они строились путем абсолютизации принципов, которые истинны лишь в известных границах, за которыми они подлежат диалектическому отрицанию. Философия, по Гегелю, есть самосознание исторически определенной эпохи, которая является необходимой ступенью саморазвития «абсолютного духа». Переход к новой исторической эпохе означает с этой точки зрения и возникновение новой философии. Однако философия предшествующих эпох не просто предается забвению. Принципы ранее существовавших философских систем, освобожденные от их исторической ограниченности, сохраняют существенное значение для всего последующего развития философии. Поэтому отрицание предшествующей ступени философского развития (следует, конечно, не упускать из виду, что у Гегеля речь идет преимущественно о развитии идеализма) есть вместе с тем усвоение достигнутого и движение к новой, более высокой стадии философского познания. Истина есть процесс, т. е. развивающееся знание, которое восходит от одного определения к другому, более конкретному, образуя тем самым развивающуюся систему категориальных определений. Гегель писал: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система ее» (18, 3). Мы видим, что Гегель подходит к новому понятию философской системы; он отрицает те признаки этого понятия, которые его предшественники принимали как конституирующие.

Гегель пытается также преодолеть убеждение, согласно которому философская система дедуцируется из исходного основоположения. Система категорий гегелевской «Науки логики» не есть просто результат дедукции, или, вернее, дедукция рассматривается как способ воспроизведения объективного процесса развития, которое истолковывается как саморазвитие субстанциального духа, становящегося субстанцией-субъектом. Поэтому конечный результат философской системы есть, по учению Гегеля, ее начало, которое, однако, прошло весь путь своего развития, развертывания, осуществления. Отсюда следует, что все предшествующие философские учения должны быть оцениваемы как моменты исторически складывающейся системы истинной философии. «Философия, — утверждал Гегель, — таким образом, есть развивающаяся система, и такова также история

философии. .» (27, 33). Это понимание философии (и истории философии) как *развивающейся системы* — выдающийся вклад Гегеля в развитие философского знания.

И тем не менее Гегель не порывает с традицией, которую он столь обоснованно критиковал, так как он отказывается применить к своей собственной философии понятие развивающейся системы. Эту противоречащую его собственным принципам позицию Гегель оправдывает заявлением, что современная ему историческая эпоха завершает философское развитие человечества. Идеализм Гегеля теоретически предопределил противоречие между его *диалектическим* методом и *метафизической* системой, противоречие, которое влечет за собой ограниченно ретроспективное истолкование развития философии. Ведь философия, по Гегелю, есть самосознание божественного абсолюта, а ее развитие во времени — лишь отражение того, что извечно пребывает в его лоне. «Абсолютная идея» посредством интеллектуальной деятельности человечества, совершающейся в ходе всемирной истории, постигает самое себя, вследствие чего развитие прекращается. Таким образом, история философии, как и философия истории, оказывается той игрой божества с людьми, которую Гегель не без лукавства называл хитростью мирового разума.

Разрабатывая свою систему как *энциклопедию философских наук*, Гегель неизбежно должен был встать на путь *противопоставления* естествознанию натурфилософии, исторической науке — философии истории, правоведению — философии права и т. д. Осуществление гегелевской спекулятивной схемы совершалось путем абсолютизации достигнутого уровня научных знаний. При этом неизбежно обнаруживались пробелы. Но философия не хочет мириться с существованием «белых пятен»; она стирает их с карты Вселенной с помощью натурфилософской или философско-исторической спекуляции. Генрих Гейне убедительно раскрыл психологический механизм этой системосозидающей деятельности:

Уж слишком отрывочны жизнь и вселенная,
К профессору немцу пойду непременно я;
Верно, их не оставит он так:
Системы придумает, даст им названья. . .
Шлафрок надевши и спальный колпак,
Он штопает дырки всего мироздания.

Вопреки замыслу своего создателя учение Гегеля убедительно доказало несостоятельность всякого метафизического системосозидания, т. е. любых претензий на построение системы завершеного философского знания. «*Систематика* после Гегеля невозможна, — писал Энгельс. — Ясно, что мир представляет собой единую систему, т. е. связное целое, но познание этой системы предполагает познание *всей* природы и истории, чего люди *никогда* не достигают. Поэтому тот, кто строит системы, вынужден заполнять бесчисленное множество пробелов *собственными измышлениями*. . .» (I, 20, 630). Систематикой Энгельс называет в данном случае метафизическую философскую систему, претендующую на исчерпывающее познание мира как целого. Отвергая такого рода системы как утопии, Энгельс вместе с тем подчеркивает, что «мир представляет собой единую систему», вскрывая тем самым реальное онтологическое содержание понятия системы в философии. С этой точки зрения понятие системы несводимо к рациональной группировке, классификации, систематизации знаний. Утверждение, что мир есть единое связное целое, система, не есть просто констатация; это скорее философское обобщение, основывающееся на познании качественно различных фрагментов универсума. Правомерность такого обобщения оправдана, если оно не вступает в противоречие с новыми знаниями.

Поскольку понятие системы мира развивается, изменяется, корректируется, оно не включает в себе никаких догматических посылок. Иными словами, признание системного единства мира есть вместе с тем осознание того, что познание системы мира никогда не завершается. Это не только количественная, но и качественная незавершенность знания, т. е. она относится и к отдельным его фрагментам. Именно поэтому не только в метафизике и натурфилософии, но и в естествознании и обществоведении несостоятельны все попытки придать достигнутому (исторически ограниченному) знанию характер законченной системы окончательных истин. Стоит отметить, что уже в XVIII в. передовые естествоиспытатели противопоставляют абсолютизму философских систем того времени *систематические* экспериментальные исследования. Так, Д'Аламбер, выдающийся соратник французских материалистов XVIII в., полагал, что физику должен быть свойствен «дух системности» (*l'esprit de*

systeme), но ему не следует поддаваться соблазну строить философские системы, пренебрегающие фактами, которые не укладываются в эти схемы и приводят к выводам, отнюдь не вытекающим из теоретического анализа фактов. Лавуазье, вполне осознавший значение систематизации в естествознании и разрабатывавший систему элементов, тем не менее утверждал, что «дух системы опасен для физических наук», так как он затемняет исследование, вместо того чтобы освещать предметы, на которые оно направлено (89, 708).

Отрицание догматической абсолютизации определенной системы взаимосвязанных философских положений не ставит под вопрос возможности и необходимости системного единства философского учения. Философские системы порождаются не высокомерными притязаниями выдающихся философствующих индивидов; они — необходимые результаты процесса познания. Философское знание, как и всякое знание вообще, ограничено по меньшей мере уровнем собственного развития. Но эта ограниченность снимается последующим развитием, которое, разумеется, также не свободно от ограниченности. Философские системы, писал Энгельс, «возникают из непреодолимой потребности человеческого духа: потребности преодолеть все противоречия» (1, 21, 278). Но разрешение всех противоречий так же невозможно, как невозможно сосчитанная бесконечность. Это обстоятельство, однако, не ставит каких-либо пределов систематическому развитию философского знания. Коль скоро постигнута эта закономерность, философии в старом, традиционном смысле слова приходит конец. Система Гегеля завершает предшествующее философское развитие, указывая, правда в неосознанной форме, путь, который, как говорил Энгельс, ведет «из этого лабиринта систем к действительному положительному познанию мира» (там же, 279).

Таким образом, Энгельс противопоставляет метафизической концепции философской (а также научной) системы понятие *системного познания*; это не просто рациональная методическая (или даже методологическая, эпистемологическая) группировка наличных знаний, а познание системности, внутренне присущей всем объектам не только естественнонаучного, но и философского познания. Разумеется, систематическое познание и построение систем (не только в философии, но и в любой част-

ной науке) — совершенно разные вещи. Однако если предмет познания — качественно определенная система, то целью исследования становится познание этой системы. В таком случае развитие системы знаний выступает как прогрессирующее познание определенной системы явлений. Такая система знаний является синонимом науки в современном смысле слова.

Гегель противопоставлял науку «собранию сведений». Научность, истинность, системность были для него понятиями одного и того же порядка. «Философствование без системы, — писал он, — не может иметь в себе ничего научного. . .» (22, 100). И здесь, следовательно, гегелевское понятие философии как науки в противовес традиционной «любви к мудрости» совпадает с понятием диалектически понятой философской системы. Последняя, как уже подчеркивалось выше, есть *развивающаяся* система философского знания.

Следующей основной характеристикой истинной философской системы является, согласно Гегелю, *единство формирующих ее принципов*. Это единство возможно лишь постольку, поскольку исключается абсолютизация особых, частных принципов и тем самым их противопоставление друг другу. В этом, по-видимому, смысл следующего тезиса Гегеля: «Под *системой* ошибочно понимают философское учение, основывающееся на ограниченном, отличном от других *принципе*; на самом же деле принцип истинной философии состоит именно в том, что он содержит в себе все особенные принципы» (там же, 33). Это положение Гегеля вопреки убеждению некоторых его критиков не является оправданием философского эклектизма. Речь идет о диалектическом отрицании всех особых принципов с точки зрения всеобщего принципа, которым Гегель считал основное идеалистическое положение своей монистической системы. Разрабатывая идеалистическую систему, Гегель доказывал, что несовместимость различных идеалистических учений является следствием абсолютизации особых, частных идеалистических основоположений. Гегель стремился синтезировать идеалистические учения, полагая, что диалектическое отрицание их особых принципов превращает эти принципы в согласующиеся друг с другом элементы истинной философской системы.

Гегель подытожил историческое развитие идеалисти-

ческой философии. Но его система в силу своего идеалистического содержания оказалась в противоречии с диалектической концепцией развития. «Абсолютный дух» требует окончательного завершения философского развития. Принцип тождества бытия и мышления, несмотря на все диалектические оговорки, сводит бытие к онтологически интерпретируемому мышлению, исключая тем самым эпистемологический принцип отражения. Знание оказывается тождественным бытию; система знания трактуется как система бытия, развертывающая и осознающая свои определения. Гегель по существу игнорирует *человеческий субъективный характер* познания, а следовательно, и противоречия между любой системой знаний и ее предметом — существующей независимо от познания системой. Разрешение этих противоречий, так же как и возникновение новых противоречий, — важный аспект *развития* познания, который также выпадает из поля зрения Гегеля. Между тем отражение действительности, искажение ее образа и преодоление (в известных пределах) этого искажения — существенные моменты диалектики процесса познания, диалектики истины и заблуждения.

В. И. Ленин подчеркивает, что искажение образа *познаваемой* действительности происходит не только в суждениях, умозаключениях, теориях. Корни искажения познаваемого предмета обнаруживаются уже в элементарных актах познавательной деятельности, в самой способности познания, которая есть вместе с тем и способность заблуждаться, ибо не существует, конечно, *особой* способности заблуждения (см. 3, 29, 233). Преодоление этого искаженного отражения действительности, становление адекватного отражения объекта — сложный диалектический процесс, исследованию которого нет места в системе Гегеля именно потому, что познающее мышление идеалистически интерпретируется как субстанция, ставшая субъектом как абсолютное, обладающее всей полнотой возможного знания.

В философии Гегеля, поскольку она отвергает гносеологический принцип отражения, отсутствует ясно выраженная постановка вопроса об отношении систем знания к действительным объектам исследования, которые также носят системный характер. Понятие системы как целостного комплекса, который определяет образующие его эле-

менты и вместе с тем сам определяется посредством их взаимодействия, было впервые разработано Марксом в ходе исследования капиталистической системы производственных отношений. Домарксовские концепции системы имели весьма ограниченное, эвристическое значение, так как они исходили из допущения существования *неизменных* (аналогичных демокритовским атомам) элементов. Исследование системы понималось как анализ возможных комбинаций неизменных составных частей. Целое сводилось к его составным частям, считалось определяемым своими частями. Изменение положения образующих целое частей, т. е. изменение структуры, не придавало им какой-либо новой качественной характеристики.

Количество элементов, составляющих каждую данную систему (точнее, целое), также представлялось неизменным, раз и навсегда данным. Поэтому и система мыслилась находящейся в равновесном состоянии; представление о развитии *системы* казалось несовместимым с понятием системы. Лишь в отдельных случаях, как это, например, было у Канта, ставился вопрос о происхождении системы (в данном случае Солнечной).

Совсем иначе исследует Маркс закономерности развития капиталистической системы. Элементы экономической структуры буржуазного общества рассматриваются им как качественно отличные от экономических элементов феодальной системы производства, несмотря на то что и при феодализме существовали товарное хозяйство, денежный, торговый капитал, прибыль, ссудный процент, рента и т. п. Так, например, товар характеризуется Марксом как экономическая клеточка именно капиталистической системы.

К. Маркс делает предметом специального исследования расширенное воспроизводство капиталистической системы, трансформацию образующих ее элементов, возникающие вследствие этих процессов изменения и развития новые качественные характеристики капиталистической системы, новые тенденции, противоречия, концентрацию и централизацию капитала, т. е. все те процессы, которые обусловили, как впоследствии доказал В. И. Ленин, перерастание системы свободной капиталистической конкуренции в систему монополистического и, далее, государственно-монополистического капитализма. Продол-

жая экономическое исследование К. Маркса, В. И. Ленин своей теорией монополистического капитализма завершает обоснование исторической неизбежности перехода от капиталистической системы обобществления к социалистическому общественному строю. «...Социализм, — писал Ленин, — есть не что иное, как ближайший шаг вперед от государственно-капиталистической монополии. Или иначе: социализм есть не что иное, как государственно-капиталистическая монополия, *обращенная на пользу всего народа* и постольку *переставшая* быть капиталистической монополией» (3, 34, 192). Исторический путь становления и развития социалистической системы полностью подтвердил этот гениальный ленинский вывод, прогностическое значение которого трудно переоценить.

На примере марксистско-ленинского экономического исследования капитализма становится очевидным, что этот системный подход представляет собой конкретизацию, углубление, обоснование диалектико-материалистической *теории развития*. Именно это отличает его от тех системных концепций, которые господствуют в современной буржуазной социологии и являются, как правило, отрицанием принципа развития.

В наше время понятие системы приобрело универсальное значение. Системный подход плодотворно применяется в лингвистике, биологии, математике, минералогии, логике и т. д. Наличие множества качественно различных систем делает все более затруднительной однозначную дефиницию понятия системы. По-видимому, и здесь, следуя указанию Маркса, необходимо рассматривать конкретное определение (в данном случае системы) как единство различных, более или менее абстрактных дефиниций. Таким образом, само определение системы становится системным. С этих методологических позиций подлежит обсуждению и проблема философских систем.

Если понятие системы имеет универсальное значение, то оно должно быть применено не только к отдельным, но ко всем философским учениям. Все они представляют собой системы независимо от намерений их создателей и способа изложения. С этой точки зрения отрицание философских систем такими философами, как С. Кьеркегор, Ф. Ницше, Г. Марсель, оказывается лишь субъективной стороной дела, которую следует отличать от объективно-

го, *системного содержания* их учений, независимого от того, как эти учения излагались (в форме афоризмов, дневниковых записей и т. д.).

Философия марксизма сложилась в борьбе против метафизического системотворчества, которое инспирируется чуждым теории развития идеалом абсолютного знания. Ярким примером борьбы марксизма против этой доминировавшей в предшествующей философии метафизической традиции является «*Анти-Дюринг*» Энгельса. Однако в своем последующем развитии марксизм выступает и против антидиалектического, нигилистического отрицания системности философии, которое характерно не только для иррационализма, но и для большинства сторонников неопозитивизма, рассматривающих философию не как *теорию*, а лишь как метод анализа высказываний. В. И. Ленин писал: «*Марксизм — система взглядов и учения Маркса*» (3, 26, 50). Системой, как уже указывалось выше, является не только марксизм в целом, но и каждая его составная часть. Развитие марксизма дает наглядное представление о *развивающейся* системе.

Таким образом, марксистское отрицание традиционных философских систем, как и философии в старом смысле слова вообще, есть обоснование философской системы нового типа. Маркс и Энгельс создали *диалектико-материалистическую* философскую систему. Это учение, как правильно подчеркивает Ф. В. Константинов, «бесконечно далеко от тех философских и социологических систем, которые строились как системы окончательных истин в последней инстанции, т. е. претендовали на окончательное решение всех вопросов, независимо от того, имеются ли для этого необходимые фактические данные» (50, 45). Понимание философской системы как системы неизменных по своему содержанию категорий, количество которых к тому же мыслится раз навсегда данным, получило законченное выражение в учении Канта о таблице категорий. Последние интерпретировались как извечные, неизменные структурные формы мышления, что отрывало их от развивающегося знания, превращая тем самым в лишённые объективного содержания, чисто субъективные формы знания. Априоризм Канта был неизбежным логическим выводом из такого антидиалектического, формалистического понимания категорий. Между тем категории логики, о которых у него идет речь,

так же как и философские и общенаучные категории вообще, — *содержательные* формы знания, т. е. заключают в себе определенные *знания* о действительности, которые исторически развиваются, обогащаются, становятся все более адекватным отражением объективно существующего. Укажем хотя бы на развитие категории причинности, наглядно выявившее ее содержательный характер. Разумеется, говоря о содержательности философских категорий, мы имеем в виду такого рода понятия, которые не являются надуманными или схоластическими дистинкциями.

Гегель в «Науке логики» правильно поставил вопрос о системе развивающихся категорий. Но гегелевский панлогизм обедняет и извращает процесс развития категорий, отрывая этот процесс от всего нефилософского развития. Объективные истины, которые фиксируются философскими категориями, добываются исследованием всего многообразия фактов, а не посредством имманентного саморазвития понятия. Философские категории представляют собой исторические ступени развивающегося познания, своего рода подытоживание истории познания. Так же как и категории частных наук (например, понятие массы в механике или элемента в химии), философские категории являются приблизительным отражением объективной действительности.

Гегель правильно критиковал творцов метафизических систем XVII в. за то, что они произвольно приписывают бытию его основные, онтологические определения. Необходимо, доказывал Гегель, логически вывести эти определения как определения имманентно развивающегося бытия. Такая постановка проблемы, несмотря на заключающийся в ней диалектический подход, не привела Гегеля к историческому пониманию онтологического. Между тем эпистемологический историзм необходим для правильного понимания всякого знания (в том числе и знания онтологических определений бытия) как заключающего в себе двоякое отношение: отношение к познаваемому объекту и отношение к предшествующему уровню познания. Иными словами, познание объекта не только выражает определенный уровень развития познания, но и в известной мере обусловлено последним. То, что не может быть познано на одном уровне познания, становится познаваемым на другой исторической ступени

его развития. Поэтому и любые онтологические определения объективно существующего должны рассматриваться как ограниченные уровнем достигнутого знания и, следовательно, подлежащие изменению, исправлению и т. д. Таким образом, философия марксизма гносеологически интерпретирует онтологию и всякое знание вообще, предотвращая тем самым его превращение в догму, стимулируя его дальнейшее развитие.

Философия марксизма, отвергая гносеологический скептицизм, отвергает вместе с тем и иллюзию, будто бы научная философия в отличие от частных наук заключает в себе более достоверное знание о действительности. Поскольку научная философия основывается на данных науки, она, естественно, не может претендовать на особое, качественно отличное от научного знание. Следовательно, научная философия, как и наука вообще, представляет собой исследование, результаты которого приблизительно отражают объективную действительность. При этом следует, конечно, иметь в виду, что объектом философского исследования являются те формы всеобщности, целостности, единства, которые в частных науках разделяются на части, ограниченные области исследования и тем самым становятся более доступными познанию. Но всеобщности, целостности, единства, которые составляют предмет философии, представляют собой не абстракции, а конкретное, расчленяемое частными науками и соединяемое философией. Это значит, что философия стремится постигнуть единство качественно определенных фрагментов тех целостных системных реальностей (природа, общество, человек, познание и т. д.), которые в расчлененном виде являются предметом исследования отдельных наук.

Все эти соображения о диалектико-материалистическом понимании философии как системы могут быть пояснены примером, который мы находим у Энгельса. В «Диалектике природы» Энгельс, подытоживая рассуждение о бесконечном и его познании, пишет: «...бесконечное столь же познаваемо, сколь и непознаваемо...» (1, 20, 549). Значит ли это, что философия фатально осуждена оставаться на полпути к истине? Такой вывод, как известно, делают сторонники «новой онтологии» Н. Гартмана и многие другие буржуазные философы. Что же касается приводимого нами положения Энгельса, то смысл

его существенно иной. Речь идет, во-первых, о неисчерпаемости бесконечного, т. е. о том, что все остающееся в нем непознанным есть также бесконечное. Во-вторых, Энгельс, как это видно из его рассуждения, рассматривает познание конечного и познание бесконечного как в сущности единый процесс. Он говорит: «...всякое действительное, исчерпывающее познание заключается лишь в том, что мы в мыслях поднимаем единичное из единичности в особенность, а из этой последней во всеобщность; заключается в том, что мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное — в преходящем» (там же, 548).

Единство между познанием отдельного, преходящего, конечного и познанием всеобщего, вечного, бесконечного осуществляется, с одной стороны, в каждой частной науке, а с другой — в философии, поскольку она выступает как наиболее общая форма теоретической интеграции знания, как специфическое подытожение истории познания. Этим определяются исторические границы научно-философской системы знаний. Поскольку эти границы осознаются и преодолеваются благодаря обобщению новых научных данных и нового исторического опыта, философия развивается, подымается на новую, более высокую ступень знания. Это поступательное развитие не знает самодовольного самоудовлетворения; философия всегда находится в пути.

Итак, философия марксизма отвергает любые претензии на абсолютное знание, отличая, однако, от последнего абсолютные истины — *конкретное* знание, предмет которого может быть не только единичное, частное, но и всеобщее. Конкретное есть единство различных определений. Абсолютная истина есть конкретная истина, или единство относительных истин. В. И. Ленин пишет: «Каждая ступень в развитии науки прибавляет новые зерна в эту сумму абсолютной истины, но пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания» (3, 18, 137).

Относительная истина — объективная истина, в силу чего она есть в известной (подлежащей установлению) степени также и абсолютная истина. Именно поэтому, несмотря на неизбежность заблуждений, история познания есть также познание абсолютного. Однако, как отмечает

Энгельс, «бесконечность абсолютно познающего мышления складывается из бесконечного множества конечных человеческих голов, которые работают над этим бесконечным познанием друг возле друга и в ряде сменяющихся друг друга поколений, делают практические и теоретические промахи, исходят из неудачных, односторонних, ложных предпосылок, идут ложными, кривыми, ненадежными путями и часто не находят правильного решения даже тогда, когда уткнулись в него носом» (1, 20, 549). И тем не менее, несмотря на относительность, противоречивость, неполноту всякого знания, познание абсолютно — реально совершающийся процесс. «Всякое истинное познание природы, — подчеркивает Энгельс, — есть познание вечного, бесконечного, и поэтому оно по существу абсолютно» (там же).

Марксизм, разрабатывая философию как научно-философскую мировоззренческую систему, исходит при этом из учета качественного изменения места философии в системе научных знаний. Философия, которая в наши дни притязает на место царицы наук, производит трагикомическое впечатление. Не только самодержавие философии, но и ее существование на правах конституционной монархии было бы ужасающим анахронизмом. Буржуазные философы оплакивают в этой связи судьбу философии, утверждая, что ее положение непрерывно ухудшается. Ухудшается, однако, положение идеалистической философии. Что же касается марксистско-ленинской философии, то она приобретает всевозрастающее значение в системе развивающегося научного знания.

Эта философия уже не является *жреческим* делом; она ориентируется на совместную исследовательскую работу философов-единомышленников. Формы научной кооперации в философии в принципе аналогичны тем способам организации исследований, которые сложились в современной науке. Такая философия является *открытой системой*, открытой, разумеется, лишь для действительных, а не мнимых философских достижений.

В демократическом сообществе наук нашего времени мировоззренческие и методологические обобщения философии стимулируют процесс интеграции научного знания. Философия ассимилирует достижения наук о природе и обществе. Результаты философского развития усваиваются частными науками. Философские проблемы возни-

кают почти в каждой области фундаментальных научных исследований. На границах философии и отдельных наук рождаются качественно новые проблемы, которые носят и специально научный и философский, мировоззренческий характер. Научная философия становится общественным сознанием не только по своему содержанию, но и по способу функционирования. Не означает ли это, что будущее обещает философской науке, философии как развивающейся системе научно-мировоззренческого знания еще большее признание?

ФИЛОСОФИЯ И ОБЫДЕННОЕ СОЗНАНИЕ

Традиционное, зародившееся уже в древности представление о философии непосредственно связано с противопоставлением философской рефлексии «бездумному», обыденному сознанию, которое характеризуется как сознание, присущее всем, в том числе и невежественным людям. Разумеется, критическое отношение к обыденному сознанию и обыденному опыту как его основе необходимо и правомерно. Но, как свидетельствует история философии, традиционной философской критике обыденного сознания (и обыденного опыта), как правило, не хватает понимания необходимой, органической связи философии (так же как и науки) с этими феноменами повседневной общественной жизни. Отношение «философия — обыденный опыт» может быть правильно понято лишь как единство противоположностей, которое включает в себе не только противоречие, но и момент тождества.

Приговор, который спекулятивно-идеалистическая философия многократно выносила материалистическому миропониманию, обычно гласил: материализм — не философия, а обыденное сознание, которое, будучи лишено культуры мысли, некритически относится к своим собственным предпосылкам и не подозревает, что необходим критический анализ чувственных данных и своей собственной уверенности в их истинности. Поскольку обыденное сознание — не спекулятивный миф, а нечто фактически существующее, необходимо исследовать действительное отношение материализма и идеализма к этой

форме отражения объективного мира. Обыденное сознание может быть предметом изучения социологии, истории, социальной психологии, этнографии и других наук. Нас в данном случае интересуют гносеологические и историко-философские аспекты проблемы.

Исторический материализм разграничивает общественное и индивидуальное сознание. Разумеется, индивидуальное сознание тоже носит социальный характер. Однако оно в отличие от искусства, нравственности, религии и других форм общественного сознания непосредственно является сознанием индивидов. Энгельс говорит, что мышление существует «только как индивидуальное мышление многих миллиардов прошедших, настоящих и будущих людей» (1, 20, 87). То же относится и к обыденному сознанию: эта форма общественного сознания не находится в непосредственной зависимости от целеустремленной, планомерной познавательной деятельности людей. Формирование обыденного сознания (как и лежащего в его основе повседневного опыта) — преимущественно стихийный процесс, необходимым элементом которого является, в частности, непроизвольное запоминание. Значительная часть повседневного опыта приобретает незаметно, так сказать сама собой, просто потому, что человек живет, общается с другими индивидами, воспринимает окружающие предметы, переживает события личной и общественной жизни, не отдавая себе отчета в том, что именно запечатлелось в его сознании и стало составной частью его личного опыта.

Обыденное сознание — многослойное, сложное, противоречивое образование, складывающееся из совокупности (постоянно воспроизводимых непосредственными условиями жизни) восприятий, переживаний, представлений, понятий, которые возникают под влиянием относительно постоянных, привычных условий жизни человеческих индивидов. Многообразию жизненных условий, их историческому изменению и развитию соответствует исторически развивающееся многообразие обыденного опыта и связанного с ним обыденного сознания, посредством которого этот опыт осознается, осмысливается, применяется в познании и практической деятельности. С представлениями обыденного сознания мы сталкиваемся повсеместно. Это прежде всего эмпирические представления, заключающие в себе частью относительные исти-

ны, частью иллюзии и заблуждения: вода кипит при 100°; золото не ржавеет; солнце восходит утром и заходит вечером; деньги, положенные в сберкассу, приносят доход их владельцу. Пословицы, поговорки являются классическими, отшлифованными временем выражениями обыденного сознания, в которых пульсирует мудрость народа («жизнь прожить — не поле перейти»), классовый инстинкт угнетенных и эксплуатируемых («сытый голодного не разумеет»), народные опасения и надежды.

К. Маркс в своих экономических и исторических исследованиях показал, что вульгарная политическая экономия фиксирует и теоретически обосновывает обыденные представления буржуа, согласно которым земля производит ренту, капитал — прибыль, а труд — всего лишь заработную плату. Маркс вскрыл антинаучную сущность этих представлений, которые вульгарная политическая экономия возвела в теоретическую догму, и доказал, что лишь живой труд создает стоимость, прибавочную стоимость и ее модификации. Вместе с тем он разъяснил, что ложная формула вульгарных экономистов отражает определенную реальность, так как собственник капитала действительно получает прибыль, землевладельцы получают ренту, а трудящиеся за свой труд — заработную плату. В данном случае обыденное буржуазное сознание выступает как отражение непосредственного проявления капиталистических производственных отношений, отражение видимости, порождаемой характерными для капитализма способами перераспределения создаваемой пролетариями прибавочной стоимости между различными группами капиталистов.

К. Маркс указывает, что мелкобуржуазная идеология теоретически подытоживает обыденные представления мелких буржуа, т. е., несмотря на свою теоретическую форму, не возвышается над классовыми предрассудками. Хотя ее идеологи по своему образованию и индивидуальному положению могут быть далеки от мелких буржуа, как небо от земли, они оказываются представителями этого класса, так как «их мысль не в состоянии преступить тех границ, которых не преступает жизнь мелких буржуа, и потому теоретически они приходят к тем же самым задачам и решениям, к которым мелкого буржуа приводит практически его материальный интерес и его общественное положение» (1, 8, 148). В отличие от мел-

кобуржуазной идеологии научная социалистическая идеология преодолевает стихийно складывающееся тред-юнионистское обыденное сознание рабочих, возвышая его до понимания необходимости революционной борьбы против буржуазии и уничтожения капиталистического способа производства. Ф. Энгельс так подчеркивает качественное различие между научными представлениями и научными взглядами: «В обыденной жизни, например, мы знаем и можем с уверенностью сказать, существует ли то или иное животное или нет, но при более точном исследовании мы убеждаемся, что это иногда в высшей степени сложное дело...» (1, 20, 21). Противоречие между научным пониманием действительности и ее отражением в представлениях обыденного опыта закономерно выступает как парадокс, если оно воспринимается с позиций обыденного сознания. «Научные истины, — говорит Маркс, — всегда парадоксальны, если судить на основании повседневного опыта, который улавливает лишь обманчивую видимость вещей» (1, 16, 131). Г. Башляр, видный представитель современной французской философии, анализируя основные особенности естествознания XX в., приходит к выводу, который был свыше 100 лет назад сделан Марксом в ходе социально-экономического исследования. «Всякая новая истина, — пишет Башляр, — рождается вопреки очевидности, всякий новый опыт возникает вопреки непосредственному опыту» (74, 7).

Наряду с эмпирическим и идеологическим содержанием обыденного сознания следует указать еще на такую его сторону (особенно существенную в условиях антагонистического общества), как религиозность. Религиозное сознание в отличие от теологической псевдонауки — также обыденное сознание, чего не признают не только теологи, но и философы-идеалисты. Самоотчуждение, раздвоение мира на воображаемый и действительный — эти отмеченные Марксом черты религиозного отражения действительности находят свое выражение в противоречивости обыденного сознания, в котором переплетаются эмпирический опыт и фантастические религиозные представления. В повседневной практической деятельности верующие люди в подавляющем большинстве случаев поступают так же, как неверующие, т. е. не считаются с религиозными представлениями о трансцендентной причине

любой существующей вещи, руководствуются эмпирически устанавливаемыми причинами, следствиями и т. д. Но эта стихийно развивающаяся (подтверждаемая сознательной деятельностью и познанием) иррелигиозная тенденция постоянно сталкивается с традиционными религиозными представлениями, которые внедряются в сознание человека не только вследствие господства антагонистических общественных отношений, но и вследствие соответствующего воспитания. В силу этого раздвоения верующий человек вынужден судить о вещах и о своей собственной жизни с двух диаметрально противоположных, по существу исключаящих друг друга позиций. Он, естественно, не может согласовать, примирить свою религиозность со своей же иррелигиозностью, разрешить одолевающие его сомнения, глубокие социальные корни которых ему не понятны. В лучшем случае он может лишь, подобно гётевскому Фаусту, восклицать:

Но две души живут во мне,
И обе не в ладах друг с другом.

Таким образом, обыденное сознание несводимо к одному лишь обыденному опыту — своей фактической основе. Обыденное сознание — двуликий Янус, одно лицо которого обращено в реальный, посюсторонний мир, а другое — в несуществующее, потустороннее. Было бы поэтому ошибкой отождествлять обыденное сознание со здравым смыслом (здравым рассудком), хотя, несомненно, здравомыслие составляет его существеннейшее, жизненно важное содержание.

Поскольку обыденное сознание остается самим собой, т. е. не поднимается до научно осмысленного воззрения на мир, оно не способно критически разобраться в своем собственном содержании: в нем сталкиваются, напластываются, амальгамируются реалистические и иррациональные представления. Последние могут быть не только религиозными, но и просто ненаучными или антинаучными. Вот почему здравый рассудок далеко не всегда оказывается здравым.

В «Лекциях по истории философии» Гегель иронизирует по поводу высказывания Д. Тидемана, который в своей книге «Дух спекулятивной философии от Фалеса до Беркли» писал, что Горгий идет гораздо дальше, чем может пойти человек со здравым смыслом. Каждый фи-

лософ, замечает в этой связи Гегель, «идет дальше здравого человеческого смысла, ибо то, что обыкновенно называют *здоровым человеческим смыслом*, не есть философия и часто гораздо менее здраво, чем последняя. Здравый человеческий смысл заключает в себе образ мышления, максимы и предрассудки своего времени, и определения мысли этого времени управляют им совершенно бессознательно для него» (28, 28—29). Ленин приводит это гегелевское замечание в своем конспекте «Истории философии» и сопровождает его следующими словами: «здравый смысл = предрассудки своего времени» (3, 29, 245). Нам представляется, что это положение следует рассматривать скорее как краткое изложение мысли Гегеля и признание ее частичной истинности, чем как ленинскую оценку здравого смысла. Ленин — это видно из его многочисленных высказываний — решительно отвергал одностороннюю оценку обыденного сознания. Так, отмечая, что новейшие открытия физики представляются диковинными обыденному «здоровому смыслу» (3, 18, 276). Ленин вместе с тем резко критикует гегелевские попытки выхолостить рациональное содержание представлений, основывающихся на повседневном человеческом опыте, который не только порождает, но и каждодневно проверяет, корректирует, подтверждает эти представления. Когда Гегель заявляет, что в признании Эпикуром истинности «ощущаемого бытия» «нет никакого возвышения над точкой зрения обывательского здравого смысла», Ленин оценивает этот гегелевский выпад как искажение сущности материализма: «Несогласие с «здоровым смыслом» есть гнилая причуда идеалиста» (3, 29, 263).

Необходимость разграничения научных, философских и обыденных представлений была осознана уже в древности, о чем свидетельствует требование Демокрита разграничивать истинное от существующего лишь во мнении. Учение Ф. Бэкона об идолах также содержит в себе критику обыденного сознания и, что не менее важно, критику обыденного языка. Но эта критика не отрицание познавательного значения обыденного сознания, а попытка очистить его, исправить его представления, учесть содержащуюся в нем истину и пойти дальше. Диалектический материализм, творчески развивая материалистическую традицию, доказал, что противоречие между теоретическими знаниями и непосредственными чувственными

данными ни в малейшей мере не подрывает значения последних и, следовательно, не опровергает положения сенсуализма о чувственном происхождении абстрактных понятий. Это диалектическое противоречие между рациональным и чувственным, как правило, остается непонятым обыденным сознанием, поскольку оно упорствует в своем признании лишь чувственно-достоверного. Поэтому-то представления, нормы здравого рассудка, более или менее правильно отражающие определенные стороны действительности, не могут быть руководством в научном исследовании, сфера которого несравненно шире, значительнее того, с чем имеет дело обыденное сознание и что по необходимости ограничивает его компетенцию. Научные положения, вступающие в конфликт со здравым смыслом, тем самым еще не опровергаются: лишь сама наука и практика могут опровергнуть (или же доказать) положения, противоречащие здравому смыслу. Вот почему Энгельс писал: «...здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырех стенах своего домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования» (1, 20, 21).

Общеизвестны аргументы обыденного здравого смысла, которые выдвигались против гелиоцентрической системы, неевклидовой геометрии, теории относительности. Однако не только обыденное сознание, но и наука времен Коперника, Лобачевского, Эйнштейна в лице своих консервативных представителей длительное время не могла примириться с признанием существования антиподов и с парадоксальными, как казалось тогда, положениями геометрии Лобачевского и теории Эйнштейна. Консерваторы от науки в этом отношении не возвышались над точкой зрения обыденного здравого смысла, которое утверждало: этого не может быть потому, что это совершенно невозможно. Противопоставляя обыденному сознанию научное, не следует, однако, игнорировать многообразия обыденного сознания, аккумулирующего не только привычные восприятия и представления, не выходящие за пределы непосредственно окружающей человека жизненной обстановки, но и разносторонний, в особенности производственный, опыт людей, который служит основой и для научных выводов. Так, аксиомы евклидовой геометрии, подчеркивает А. Н. Колмогоров, отражают факты,

являющиеся содержанием повседневного опыта людей: «Уверенность в соответствии аксиом действительности в конечном счете всегда опытного происхождения. Если опыт, на котором эта уверенность основана, является общим всему человечеству донаучным опытом, превратившимся уже в непосредственную уверенность, не ссылающуюся ни на какие определенные отдельные наблюдения, мы имеем дело с очевидностью. Так дело обстоит с аксиомами элементарной геометрии» (48, 394). Как известно, основатель элементарной геометрии Евклид называл аксиомы обыденными представлениями.

Воздвигать здания, строить дома, плавить металлы люди научились задолго до того, как наука сделала предметом своего исследования эти производственные процессы. И агрономия, и строительная механика, и металлургия полностью учитывали повседневный производственный опыт людей, т. е. те обыденные представления, которыми они руководствовались в своей трудовой деятельности. Что же касается предрассудков, то они свойственны не только обыденному сознанию: история науки показывает, что их немало и в научных (или претендующих на научность) теориях.

Гегель, глубоко вскрывший противоположность между диалектическим и метафизическим способами мышления, полностью отождествил обыденное (рассудочное, по его терминологии) сознание с метафизическим взглядом на мир. Характеризуя возражения обыденного сознания против учения древнегреческих софистов как «воплъ здравого смысла, который иным образом не умеет себе помочь» (28, 6), Гегель утверждал, что обыденный рассудок неизбежно впадает в софистику, поскольку он абсолютизирует истины и максимы, которыми руководствуется.

Гегель правильно отметил характерные особенности исторически определенной формы обыденного сознания, но он совершил ту же ошибку (которую сам вскрыл), считая, что его (обыденного сознания) метафизическая ограниченность является чем-то внеисторическим, непреодолимым. В этой негативной оценке обыденного сознания сказался рационалистически-идеалистический характер учения Гегеля, согласно которому чувственно воспринимаемый внешний мир не более чем видимость (правда, объективная), к которой только и имеет отношение обы-

денное сознание. Философия же, утверждал Гегель, тем отличается от обыденного сознания, что она рассматривает как действительное явление то, чему обыденное сознание приписывает идеальное бытие.

Конкретно-исторический анализ обыденного сознания позволяет сделать вывод, который был совершенно чужд гегелевской философии, несмотря на присущий ей историзм: метафизические черты обыденного сознания порождены той же эпохой, которая породила метафизический способ мышления в науке*. Нет абсолютной противоположности между обыденным и необыденным (научным, философским) сознанием. Обыденное сознание не существует изолированно, и в наше время оно не так уж обыденно, как сто лет назад. Короче говоря, оно эволюционирует. Но не исчезает ли оно в таком случае? По нашему мнению, нет. Оно в известной мере интеллектуализируется, поскольку на него воздействуют культура, образование, обучение и поскольку в него проникают научные представления. И все же оно остается обыденным, повседневным сознанием. То же следует сказать и об обыденном, повседневном опыте, который ограничен по сравнению со специальным опытом науки. Обыденное сознание ассимилирует опыт и знания, усваивает представления и некоторые понятия, имеющиеся в науке, но не проявляет самостоятельности в оценке их познавательной ценности; люди применяют эти знания как определенные стереотипы для ориентации в сфере своих повседневных, непрофессиональных занятий и интересов.

В современном обществе человек пользуется телефоном, радиоприемником, телевизором, автомашиной, кинематографом и многими другими достижениями науки и техники, имея зачастую весьма смутное представление о тех закономерностях, на основе которых действуют эти устройства. Индивидуум удовлетворяется тем, что ему известно их назначение, что он умеет извлекать из них

* Ф. Энгельс, в частности, указывает на метафизическую ограниченность буржуазного обыденного здравого смысла. «Неповоротливый тяжеловоз обыденного буржуазного рассудка, конечно, останавливается в замешательстве перед рвом, отделяющим сущность от явления, причину от следствия. Но когда собираются на охоту с гончими по чрезвычайно пересеченной местности абстрактного мышления, тогда как раз нельзя садиться на тяжеловоза» (1, 13, 495).

пользу и удовольствие, знает, куда необходимо обращаться в случае их повреждения. И конечно, невозможно и, более того, незачем человеку понимать все то, что становится ему известным и что понятно другим, т. е. физикам, механикам, электротехникам, радиотехникам и т. д. Но и сами ученые в силу специализации имеют достаточно смутное представление о тех достижениях науки и техники, которыми они пользуются, если эти достижения не связаны более или менее непосредственно с их научными интересами. Значит, и в этом случае противоположность обыденного и научного сознания не абсолютна. Не существует людей, которые были бы носителями одного лишь научного сознания, и в наши дни, пожалуй, нет и таких людей, которые являлись бы носителями одного лишь обыденного сознания. Обе эти формы человеческого сознания неотделимы друг от друга.

Таким образом, определяющим в марксистском понимании обыденного сознания является признание многообразия отношений человека к объективной действительности— природной и социальной. Как активное существо, которое открывает бесконечность универсума, познает его законы, овладевает ими, создает «вторую природу» и благодаря этому творит самого себя, человек формирует и развивает свое научное сознание. Но как существо, лишь ориентирующееся в ближайшей окружающей его среде и приспособляющееся к ней, следуя уже проторенными путями, человек — носитель обыденного сознания, в котором самым причудливым, противоречивым образом сочетаются рассудок и предрассудок, действительные знания и иллюзии.

Обыденное сознание, поскольку оно остается на почве повседневного опыта, носит эмпирический характер, несомненно, враждебно идеализму. Этот факт получает свое отражение в спекулятивно-идеалистической критике обыденного сознания. Однако последнее, как уже указывалось выше, не всегда и не во всем основывается на повседневном опыте, повседневной практике. Как свидетельствует античная философия (сложившаяся до возникновения науки и истолковывавшая повседневный опыт людей), в обыденном сознании содержатся прототипы как материалистического, так и идеалистического воззрений на мир. В этом смысле не только материализм, но и идеализм опираются на представления обыденного со-

знания. И не только идеалисты, но и материалисты полемизируют с ним.

Материализм опирается на «наивный реализм» обыденного сознания, а идеализм — на свойственные последнему субъективистские представления. Материализм критикует обыденное сознание слева, идеализм — справа. Материализм полемизирует с предрассудком обыденного сознания; предметом идеалистической критики обычно (но далеко не всегда) становится здравый рассудок. Классическим образчиком идеалистической критики здравого смысла могут быть рассуждения Тертулиана о том, что религиозная вера не должна страшиться абсурда, который неприемлем для здравого рассудка. Однако история христианства и связанных с ним философских учений убедительно показывает, что христианская теология и поддерживающие ее идеалистические течения пытаются достичь своей цели как путем критики здравого рассудка (протестантизм, протестантская неоортодоксия), так и посредством апелляции к обыденному здравомыслию (католицизм, неотомизм).

Фома Аквинский, провозгласивший тезис о гармонии религии и разума, пытался доказать, что здравый рассудок, исходя из повседневно наблюдаемых фактов, логически необходимо приходит к выводу о существовании бога. Так, обыденное наблюдение констатирует, что тело движется потому, что ему было сообщено движение. Отсюда, как полагал Фома, здравый рассудок логически заключает, что движимое невозможно без движущего. Но если движущее само находится в движении, то и оно оказывается движимым, т. е. предполагающим наличие двигателя. Этот ряд не может быть бесконечным, так как в этом случае никакое движение не имело бы начала во времени; следовательно, должно быть нечто движущее, но покоящееся, т. е. первая причина.

Свое обращение к здравому смыслу как неоспоримому авторитету Фома Аквинский и его средневековые последователи обосновывали путем мистификации этой человеческой способности, которую они объявляли совершенно одинаковой у всех людей, независимой от условий их жизни и знаний, которыми они обладают, т. е. природной, вложенной в человеческую душу свыше. Так, в томистском «Словаре философских наук», опубликованном в XVI в., утверждалось, что здравый рассудок

«совершенно один и тот же у всех людей и во все эпохи, он не движется вперед и не отступает назад. Он, если можно так выразиться, есть разум в первоначальном состоянии (l'état brut), разум без рефлексии и без науки» (цит. по: 110, 971). Нетрудно понять, что такой «первозданный» разум, не «испорченный» рефлексией и образованием, без излишних затруднений приходит к признанию логической доказуемости бытия божия. И понятно, почему современные томисты полностью разделяют воззрения своих средневековых предшественников относительно неизменности (будто бы вследствие неизменной природы человека) обыденного опыта. Философия с этой точки зрения только тогда соответствует своему понятию, т. е. является аутентичным философским познанием, когда она связана лишь с обыденным опытом, содержание которого она интерпретирует. В таком случае философия независима от науки и в своих основных положениях никогда не может быть ни опровергнута, ни подтверждена наукой, имеющей дело со специальным, т. е. научным, опытом.

Все философы, по учению неотомизма, являются современниками, поскольку все они занимаются истолкованием одного и того же, якобы всегда одинакового, обыденного опыта. Этот опыт не включает в себе ни утверждений, ни отрицаний, он не является ни истинным, ни ложным и представляет собой совокупность непосредственных переживаний окружающей действительности и своей собственной жизни. Неотомистская апология обыденного сознания, обыденного опыта, так же как попытка доказать независимость их основного содержания от времени и места, от науки и специального научного опыта, имеет своей целью оправдание теологической философии Фомы Аквинского, который таким образом объявляется нашим современником, ибо-де обыденный опыт не может устареть. Томизм, согласно уверениям неотомистов, непосредственно вытекает из чистого, не замутненного мудрствованиями источника здравого рассудка, который в силу своей принципиальной неизменности должен быть понят как внеисторическая духовная человеческая сущность, дарованная нам свыше. Отвергая это томистское представление о некоем нейтральном, немом обыденном опыте людей, истолкованием которого должна якобы ограничиваться философия, Г. Башляр резонно замечает:

«После диалога, длившегося в течение стольких веков между миром и духом, уже нельзя более говорить о немом опыте» (74, 8).

Французские материалисты XVIII в. неустанно разоблачали попытки католических теологов и философов подкрепить фантастические религиозные представления авторитетом здравого смысла. П. Гольбах утверждал, что здравый смысл присущ человеку, «только когда он вполне здоров, когда его душа не взволнована страхом, не измучена болезнью, не взбудоражена страстями» (34, 227). Этот нормальный здравый смысл, разъяснял Гольбах, совершенно непримирим с религией, которая «требует, чтобы мы твердо верили в вещи недоказуемые и неочевидные, в положения маловероятные и глубоко противоречащие разуму» (там же, 355).

Если французские материалисты доказывали несовместимость религии со здравым смыслом, то шотландская «философия здравого смысла» считала своей основной задачей доказательство совершенно противоположного тезиса. Главный представитель этой школы Т. Рид в «Исследовании о человеческом духе на основе здравого смысла» (1764) утверждал, что признание реальности внешнего мира не может основываться на свидетельствах органов чувств, так как эти свидетельства имеют цену лишь постольку, поскольку им верят. Здравый смысл и есть эта первоначальная, предшествующая чувственным восприятиям и рефлексии способность верить, из которой проистекает и признание внешнего мира, и признание бога. С этой точки зрения неверие в бога так же противоречит здравому смыслу, как и неверие в реальность предметов, о которых свидетельствуют чувства. Поэтому отказ от религиозной веры, по учению Рида, равносителен отказу от признания реальности внешнего мира.

Таким образом, и материализм и идеализм нередко выступали в истории от имени здравого смысла. И хотя обыденное сознание в силу присущих ему противоречий, несомненно, питает противоположные философские воззрения, следует все же вновь подчеркнуть, что отраженный в этом сознании повседневный общечеловеческий опыт, постоянно обогащаемый и подтверждаемый общественной практикой, противоречит идеализму и служит одним из отправных пунктов материалистического миропонимания. Эту важнейшую сторону вопроса об отноше-

нии обыденного сознания к философии постоянно подчеркивал В. И. Ленин, подвергая критике тех идеалистов, которые пытались использовать «наивный реализм» обыденного сознания для обоснования своей антиматериалистической концепции. Одним из таких философов был Д. Беркли. Обосновывая экстравагантные положения субъективного идеализма, Беркли заявлял: «...я стараюсь реабилитировать здравый смысл» (8, 102). Это на первый взгляд совершенно парадоксальное в рамках субъективно-идеалистической системы утверждение становится понятным, если учесть, что Беркли идеалистически истолковывает эмпиризм, опирающийся на повседневный опыт людей. Идеалистический эмпиризм и в наше время нередко декларирует свою приверженность к обыденному здравомыслию. Так, К. Поппер, обосновывая субъективистски-агностическую эпистемологию, утверждает: «Я всегда был философом здравого смысла, реалистом здравого рассудка... противником любого идеализма, позитивизма, натурализма» (122, 323). Характерно, что свойственное современным буржуазным философам-идеалистам мнимое отрицание идеализма выступает как согласие с повседневным опытом. Это — косвенное подтверждение того, что своим основным содержанием повседневный опыт свидетельствует в пользу материализма. Ю. К. Мельвиль в монографии об основоположнике американского прагматизма отмечает, что Ч. Пирс характеризовал свое учение как философию «критического здравого смысла». Здравый смысл с этой точки зрения включает в себя идеи и верования, которые «представляют собой результат передаваемого от поколения к поколению опыта человечества» (54, 382).

В. И. Ленин разоблачил махистские попытки выдать эмпиризм субъективно-идеалистического толка за точку зрения непредубежденного обыденного сознания, которое знает якобы только ощущения и их комплексы и отказывается признавать нечто другое, что не есть ощущение, ощущаемое. «Ссылка на «наивный реализм», якобы защищаемый подобной философией, есть *софизм* самого дешевенького свойства, — подчеркивал В. И. Ленин. — «Наивный реализм» всякого здорового человека, не бывавшего в сумасшедшем доме или в науке у философов идеалистов, состоит в том, что вещи, среда, мир существуют *независимо* от нашего ощущения, от нашего со-

знания, от нашего Я и от человека вообще... «Наивное» убеждение человечества сознательно кладется материализмом в основу его теории познания» (3, 18, 65—66) *.

Материализм (даже в своей неразвитой форме) идет значительно дальше наивного реализма и подвергает критическому анализу не только предрассудки, но и эмпирическое содержание обыденного сознания. В своей наиболее развитой, современной форме материализм исследует диалектику деятельного отражения-познания, отражения — исследования объективной реальности, исправляя наивное представление о непосредственном характере чувственного отражения внешнего мира, о тождестве содержания образа с объектом, в нем отраженным. Эта точка зрения есть диалектическое отрицание наивного реализма, сохраняющая и развивающая заключающуюся в нем истину. Отсюда следует, что положения материалистической, в особенности диалектико-материалистической, философии не просто выходят за пределы обыденного сознания и характерных для него эмпирических представлений, но и вступают в противоречие с последними. Обыденное сознание, поскольку оно не проникается соответствующими научными представлениями, не способно понять самодвижение материи, единство друг друга обуславливающих и друг друга исключаящих противоположностей и т. п. И это происходит не потому, что обыденное сознание метафизично (как полагал Гегель), а просто потому, что диалектическое мышление обладает таким многосторонним содержанием, которое не укладывается в рамки ограниченного повседневного опыта индивидов.

Современный позитивизм, отличающийся от махизма своим отрицанием эмпирического происхождения математических и логических положений, как правило, не солидаризируется с «наивным реализмом», а, напротив, третирует его, как чуждое науке восприятие мира. Ставя

* В. И. Ленин подчеркивает в «Философских тетрадах», что логические формы органически связаны с повседневной практикой: «...практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу этого миллиардного повторения» (3, 29, 198). Обыденный опыт людей является неотъемлемой частью повседневной человеческой практики.

своей задачей преодоление стихийно-материалистических представлений здравого рассудка, неопозитивист сплошь и рядом приписывает ему тяготение к теологии, принципиально отказываясь от разграничения рассудка и пред-рассудка, от анализа противоречий обыденного сознания. Так, Ф. Франк предлагает исключить из философского лексикона понятия, с которыми связано разграничение материализма и идеализма, на том основании, что эти понятия исторически коренятся в представлениях обыденного сознания. Он пишет: «Понятия «материя», «сознание», «причина и действие» и им подобные являются теперь терминами только обыденного здравого смысла и не имеют места в строго научном рассуждении» (69, 114). В другом месте своей книги «Философия науки» Франк утверждает: «Центральной проблемой философии науки является вопрос о том, как мы переходим от утверждений обыденного здравого смысла к общим научным принципам» (там же, 56). Это положение правильно вычленяет важную эпистемологическую проблему, которую, однако, совершенно не способен разрешить неопозитивизм, так как он метафизически противопоставляет науку повседневному опыту людей. Неопозитивизм утверждает, что наука, поскольку она признает существование материи, сознания, детерминизма, остается на уровне обыденного сознания и свойственного ему языка. Это утверждение субъективистски искажает достижения науки, которая открыла невещественные формы материи, вскрыла сложный физиологический механизм психических актов, отказалась от механической концепции детерминизма. Но из этих открытий, так же как из связанных с ними теоретических выводов, вовсе не следует, что ученый, применяющий понятие «материя», не возвышается над воззрениями домашней хозяйки.

Под флагом борьбы против отождествления научного и обыденного словоупотребления Ф. Франк, в сущности, пытается решить задачу, поставленную еще Д. Беркли: изгнание материи. «Единственная вещь, существование которой мы отрицаем, — писал Беркли, — есть то, что философы называют материею или телесною субстанциею...» (8, 186). Но Франк, пожалуй, последовательнее Беркли, поскольку он отрицает реальность и сознания (понятие которого контрастирует с понятием материи) и причинности, т. е. категорий, которые имеют самое не-

посредственное отношение к решению основного философского вопроса, вопроса о каузальной связи материи и сознания.

В конечном счете неопозитивистская «революция в философии» означает отрицание предшествующей философии со всей ее сформировавшейся на протяжении тысячелетий проблематикой как совокупности неverifiedируемых и недоказуемых воззрений, принципиально не возвышающихся над обыденным сознанием, предающимся с ребячьим простодушием вопросам, на которые не может быть ответа, так как сами эти вопросы мнимые, лишённые реального содержания. Именно в этом смысле расшифровывается знаменитое изречение Л. Витгенштейна: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (15, 97) *. Это значит, что люди, не получившие подлинного (в «современном», т. е. неопозитивистском, смысле слова) философского образования, спорят о том, бесконечен ли мир или конечен, познаваем ли он или непознаваем и т. д. Философ же (т. е. неопозитивист) молчит, так как на эти вопросы нельзя дать ответа, поскольку это — псевдопроблемы. Однако, выдавая сложившееся в течение веков философское сознание за обыденное, неопозитивисты не замечают того, что их отречение от так называемой метафизики, т. е. собственно философской проблематики, представляет собой позицию, весьма характерную для обыденного здравомыслия, которое отмахивается от философских вопросов, объявляя обсуждение их пустопорожним любомудрием, до которого не должно быть дела серьезным людям.

Обыденное сознание представляется идиллически-спокойным, безмятежным и, пожалуй, даже беззаботным, если оно рассматривается в гносеологическом плане, т. е. как эмпирическое самосознание, осознание внешней среды, рассудительно утверждающее, что Я есть Я и, следовательно, Я не облако, не камень, не осел и т. п. Но, взятое с другой стороны, а именно как совокупность обыденных переживаний, т. е. всех горестей и радостей, надежд и разочарований, из которых складывается повседневная

* Это положение Витгенштейна явно перекликается с изречением Ницше: «...в некоторых случаях, как на это намекает поговорка, можно *остаться* философом только благодаря тому, что молчишь» (57, 11). Это не единственный случай, когда позитивистский сциентизм воспроизводит на свой лад иррационалистические тезисы.

жизнь, это обыденное сознание оказывается сплошным беспокойством, по сравнению с которым научное и философское сознание представляются чем-то вроде атараксии мыслителей эпохи эллинизма. Эта сторона обыденного сознания, составлявшая в прошлом предмет философского учения об аффектах, которое разрабатывалось как материалистами, так и идеалистами, в настоящее время почти полностью аннексирована экзистенциализмом, который, возрождая на новый лад противопоставление философии так называемым положительным наукам, рассматривает последние как практические, утилитарные, постигающие лишь полезное и поэтому не проникающие в бытие сущего и, следовательно, не возвышающиеся над представлениями обыденного сознания.

Естественнонаучным характеристикам объективной реальности экзистенциализм противопоставляет герменевтическое описание человеческого существования, определяемого как забота, страх, в-мире-бытие, свобода и т. д. Речь идет, в сущности, о переживаниях, которыми наполнено повседневное существование человеческих индивидуумов. Экзистенциализм феноменологизирует эти переживания, отрывает их от эмпирического источника и объявляет экзистенциальными, т. е. априорно присущими человеческой самости. С этой точки зрения Хайдеггер и Сартр вслед за Кьеркегором проводят принципиальное разграничение между боязнью (*Furcht* — нем.; *la peur* — франц.), вызываемой внешними эмпирическими причинами и якобы не имеющей существенного значения для «существования», и страхом, или тревогой (*Angst* — нем.; *l'angoisse* — франц.), которые порождаются самим «экзистированием» и поэтому непреодолимы. Экзистенциальное сознание представляется экзистенциалисту очищенным от обыденщины, от филистерского конформизма, поскольку оно испытывает страх не вследствие определенной, предметной опасности, а из-за самого существования, осознаваемого как опасное, хрупкое, неустойчивое, т. е., проще говоря, потому, что оно (существование) страшится всего.

Экзистенциалисты бичуют «вульгарный» (обычный) страх перед смертью, имеющий вполне реальные эмпирические причины, и противопоставляют ему экзистенциальный страх перед последней возможностью, возможностью не быть, не имеющий, с их точки зрения, никакой связи

с повседневным существованием человеческих индивидов среди других индивидов, которые живут и умирают, от чего временно остающиеся в живых получают вполне эмпирическое представление сначала о смертности других, а затем о своей собственной смертности.

Весь экзистенциализм представляет собой яростную полемику против обыденного существования, которое именуется безличным, призрачным, бессодержательным, против обыденного, стихийно-материалистического сознания, объявляемого отражением не реальной действительности, а псевдореальной, псевдоконкретной обыденщины. Экзистенциалист характеризует обыденное сознание как отчужденное (хотя это можно сказать лишь о некоторых его формах, например о религии), доказывая, что лишь экзистенциальное самосознание существования, отрешенное от всего обыденного, преодолевает отчуждение. Между тем «онтологическое одиночество» экзистенциального самосознания есть мистифицированное отражение действительного отчуждения личности в буржуазном обществе, а экзистенциальное сознание оказывается по сути дела рафинированным обыденным сознанием.

Экзистенциализм третирует обыденное сознание, как якобы несовместимое с постижением сущности бытия. Философия, по мнению Хайдеггера, совершает преступление против самой себя, когда она считается с возражениями здравого рассудка, так как последний не видит того, против чего он возражает. Философия, пишет Хайдеггер, «не может опровергнуть обыденный рассудок, ибо он глух к ее языку» (101, 7). Однако сам экзистенциализм, воюющий с обыденщиной (и в какой-то мере действительно выявляющий обезличивающее влияние буржуазных отношений), ограничивает проблематику философии скрупулезным описанием обыденного самосознания, обыденных переживаний и представлений. Они, правда, дистиллируются, субстанциализируются в субъективно-идеалистической реторте феноменологии Гуссерля, но при всем своем критицизме экзистенциализм проявляет весьма слабый интерес ко всему, что выходит за пределы того обыденного сознания и тех обыденных (к тому же негативно толкуемых) переживаний, которые он подвергает столь уничтожающей критике. Он не видит ничего значительного в повседневной человеческой жизни, особенно в социальном общении людей, потому что и

труд, и любовь, и познание не находят себе места в экзистенциалистской мизантропической концепции существования *. Даже учение о «пограничных» (критических) ситуациях, возвышающих индивида над прозаической обыденщиной, черпается экзистенциалистской философией из тех же повседневных представлений о приближающейся смерти, неискупаемой вине и т. п. Парадоксально, что философия, аттестующая себя бескомпромиссным противником всего обыденного, не способна (вследствие крайней индивидуалистической ограниченности) выбраться из засасывающей ее тины буржуазной обыденщины.

В противоположность экзистенциализму марксистская философия подвергает критическому анализу обыденное существование и соответствующие ему обыденные представления и переживания как исторически определенные социальные феномены, которые не остаются неизменными на протяжении истории, а, напротив, преобразуются в процессе коммунистического переустройства общественной жизни. Если средневековые схоласты утверждали, что здравый рассудок есть независимое от условий, времени и места, одинаковое у всех людей сознание истинности некоторых основных принципов, то теперь уже нет необходимости доказывать, что здравый смысл, как и в целом обыденное сознание, отражает социальную среду и изменяется вместе с нею.

Каких-нибудь сто лет тому назад человеку и в голову не могло прийти, что не за горами то время, когда можно будет слушать музыкальное произведение, исполняемое за тысячи километров от слушателя, и, больше того, видеть самого исполнителя, находящегося на другом конце планеты, записывать на ленту музыку и членораздельную речь, фотографировать Луну и пересылать снимки через космическое пространство на Землю, энергией, содержащейся в нескольких килограммах вещества, дви-

* Мы не касаемся здесь «оптимистического» варианта экзистенциализма (Н. Аббаньяно, О. Ф. Больнов и др.), который пытается (впрочем, по нашему мнению, безуспешно) преодолеть свойственное «классическому» экзистенциализму пессимистическое истолкование положительных эмоций, семейных радостей, праздников, обычаев и т. д., так как действительно положительное, значительное, подлинное содержание человеческой жизни вообще несовместимо с экзистенциалистским умонастроением. Основательный научный анализ этой новейшей разновидности экзистенциализма дан А. С. Богомоловым (см. 10).

гать в течение длительного времени громадный корабль, перелетать с одного небесного тела на другое, создавать автоматические устройства, которые будут не только двигаться, но и выполнять некоторые функции интеллекта. Если бы нашелся какой-либо провидец (научный фантаст), который объявил бы людям, что все это будет, его сочли бы сумасшедшим, а может быть, мистиком. И действительно, с точки зрения не только обыденного здравого смысла, но и науки и философии (в том числе материалистической), скажем, XVIII — начала XIX в., сама мысль о том, что в кубическом сантиметре вещества содержится колоссальная энергия, представлялась не просто абсурдной, но и в высшей степени мистической, стирающей различие между сверхъестественным (нереальным) и естественным (действительно существующим или возможным).

В наши дни наука и философия с большей осторожностью истолковывают понятие «невозможное». Что же касается обыденного сознания, то оно свыклось уже со всеми созданными человеческим гением чудесами и готово более или менее спокойно воспринять и более поразительные научно-технические свершения: кажется, его уже ничем не удивишь. Хотя оно еще и не разучилось восхищаться, оно уже накрепко убеждено, что, во всяком случае, в сфере науки и техники чудес не бывает.

Изменилось и обыденное религиозное сознание (там, где оно вообще сохранилось). Едва ли кто-нибудь верит, что бог сотворил мир в шесть дней, хотя бы потому, что всем уже известно, что дни (так же как ночи) появились после образования Земли вследствие ее вращения вокруг собственной оси. И можно понять неподдельное отчаяние Н. Бердяева, который с ужасом говорил о том, что подавляющая масса людей, в том числе христиан, стали материалистами, так как они не верят в силу духа, а верят лишь в материальную силу, военную или экономическую. Как известно, протестантская церковь полностью учла это обстоятельство и не требует уже от своей паствы принятия всех догматов: верьте только в бытие божие и в сына его Христа.

В работе «Положение рабочего класса в Англии» Энгельс так писал о жизни, о духовном облике английских рабочих накануне промышленной революции: «Они редко умели читать и ещё реже писать, аккуратно посещали

церковь, не занимались политикой, не устраивали заговоров, не размышляли, увлекались физическими упражнениями, с благочестием, привитым с детства, слушали чтение библии и в своём непритязательном смирении прекрасно уживались с более привилегированными классами общества... Они чувствовали себя хорошо в своей тихой растительной жизни и, не будь промышленной революции, они никогда не расстались бы с этим образом жизни, правда, весьма романтическим и уютным, но всё же недостойным человека» (1, 2, 245). Нет необходимости говорить о том, какие громадные изменения в сознании рабочего класса и всех трудящихся вызвало последующее историческое развитие, в результате которого новый, социалистический строй восторжествовал сначала в СССР, а затем в ряде других стран мира. Победа социализма означала качественное преобразование обыденного сознания людей. Разумеется, и в капиталистических странах сознание масс существенно изменилось. «Никто не хочет умирать за капитализм ни в Азии, ни в Африке, ни в Европе», — констатирует видный католический философ Ж. Маритэн (116, 124). И это вынужденное признание противника марксизма убедительно показывает: эксплуатируемые массы все более осознают, что лишь уничтожение капитализма приведет к их социальному освобождению.

В нашу задачу не входит рассмотрение развития обыденного сознания людей под влиянием социально-экономического и научно-технического прогресса. Укажем лишь на то, что основными тенденциями этого исторического процесса являются вытеснение из обыденного сознания иррациональных представлений и иных беспочвенных верований, сближение между обыденным и научным сознанием, что, однако, не приводит к стиранию существенного различия между ними. Обыденное сознание, становясь все более разумным, нравственным, разборчивым, эстетически требовательным, самостоятельным, критическим, уже не просто приспособляется к наличным условиям, но все более активно участвует в творческой деятельности человека. Все это означает существенное изменение отношения между философией и обыденным сознанием, повседневным опытом, который является неотъемлемой частью общественной практики, образующей основу познания во всех его формах.

2

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ

И. КАНТ И ФИЛОСОФСКИЙ РАЦИОНАЛИЗМ XVII ВЕКА

Родоначальник немецкой классической философии является и продолжателем и критиком рационализма XVII в. Философский рационализм, так же как и философский эмпиризм, представляет собой буржуазное самосознание эпохи становления капиталистического способа производства. Его ярко выраженный антифеодальный характер непосредственно выявляется в рационалистическом убеждении, что «естественный свет разума» (*lumen naturale*) присущ каждому человеку независимо от его интеллектуальной одаренности и образования. Так, по словам Декарта, «способность правильно рассуждать и отличать истину от заблуждения, — что собственно и составляет, как принято выражаться, здравомыслие, или разум, — от природы одинакова у всех людей» (35, 10). Этот тезис — не просто теоретическое убеждение, это — идеологическая декларация антифеодального буржуазного революционного движения.

Рационалисты были непримиримыми противниками схоластики, несмотря на то что последняя в отличие от средневековой мистики также апеллировала к разуму, к логике. Они доказали несостоятельность схолистической догмы, согласно которой высшее место в иерархии знания принадлежит теологии, низшее — науке, философия же занимает срединное положение. Наука была провозглашена высшей формой теоретического знания, а разум — верховной научной инстанцией. Обращаясь к «великой книге мира», т. е. к природе, Декарт считал первостепенной необходимостью создание такой философии,

которая служила бы делу овладения стихийными силами природы.

Борьба рационалистов против схоластического философствования далеко выходила за границы той конкретной исторической ситуации, которая ее непосредственно порождала, обуславливала, вдохновляла. Это была борьба против всего того, что некритически воспринимается на веру, т. е. против догматического мышления, пренебрегающего необходимостью анализа, проверки, обоснования своих утверждений, допущений, предпосылок*.

Кант, так же как и рационалисты, считал важнейшей задачей философии критику догматизма. «Наш век, — писал он, — есть подлинный век критики, которой должно подчиниться все. Религия, на основе своей святости, и законодательство, на основе своего величия, хотят поставить себя вне этой критики. Однако в таком случае они справедливо вызывают подозрение и теряют право на искреннее уважение, оказываемое разумом только тому, что может устоять перед его свободным и открытым испытанием» (42, 75). В своем требовании последовательного, ни перед чем не останавливающегося критического анализа Кант идет гораздо дальше рационалистов XVII в., так как он считает необходимым подвергнуть критическому исследованию и сам разум.

Рационалисты обосновывали необходимость буржуазных преобразований как задачу приведения социальных учреждений в соответствие с разумной природой человека, с требованиями общечеловеческого разума. Это отождествление буржуазных преобразований с осуществлением идеалов разума — некритическая сторона рационалистической концепции разума, который изображался в качестве автономной, независимой не только от чувственности, но и от социальных условий абсолютной способности познавать, понимать, оценивать, судить, устанавливать нормы. Разум, полагали рационалисты, никогда не заблуждается. Причиной заблуждений, по Декар-

* Следует в этой связи подчеркнуть, что культ разума (в широком смысле этого слова) был присущ не только рационалистам, но и всем идеологам прогрессивной буржуазии XVII в., в том числе и представителям философского эмпиризма. «Разум, — писал Локк, — во всем должен быть нашим последним судьей и руководителем» (52, 680). Это обстоятельство, однако, не является основанием для отождествления рационалистской и эмпиристской концепций разума.

ту, является воля, которая принимает желаемое за истинное. Спиноза и Лейбниц искали причину заблуждений в чувственных восприятиях, которые якобы по природе своей носят смутный характер и ведут к ошибочным выводам, коль скоро они становятся основанием для умозаключений.

Рационалисты выработали понятие *чистого разума*, т. е. независимого от чувственности мышления, которому они приписывали способность преодолевать неизбежную ограниченность чувственных данных, значение которых явно недооценивалось. Кант, принимая понятие чистого разума, отвергает это рационалистическое представление. По его учению, претензия разума на сверхопытное знание, выход за пределы опыта является одним из основных теоретических заблуждений человечества. Кант пересматривает рационалистическое учение о причинах заблуждений, доказывая, что ощущения, чувственные восприятия, аффекты не обманывают нас, поскольку они не являются суждениями. Заблуждаются лишь рассудок и разум, но не потому, что они исходят из опыта, а потому, что они пытаются делать выводы независимо от опыта, лишая себя тем самым своей единственной основы.

Рационалистический культ разума (и соответствующая ему концепция *чистого мышления*) представлял собой одностороннее (нередко приводящее к идеалистическим выводам) истолкование математической формы познания, которую рационалисты рассматривали как априорную, основанную на чисто логическом выводе определенных положений из аксиом. Рационалисты были убеждены в том, что философия может быть построена как математическая система выводов, что приведет к прекращению философских споров и к познанию абсолютного во всех областях исследования. Необходимо лишь установить основополагающие философские аксиомы и соответствующие им дефиниции. Такая попытка, как известно, была предпринята Спинозой в его «Этике».

В отличие от рационалистов Кант доказывал, что в философии не может быть ни аксиом, ни дефиниций в математическом смысле. В философии, указывал Кант, «нельзя найти ни одного основоположения, которое заслуживало бы названия аксиомы» (42, 613). Философские дефиниции в отличие от математических не обладают аподиктической достоверностью и скорее представ-

ляют собой *экспозицию* имеющихся понятий, в то время как математические дефиниции образуются путем конструирования понятий. Поэтому «в философии дефиниция со всей ее определенностью и ясностью должна скорее завершать труд, чем начинать его. Наоборот, в математике до дефиниции мы не имеем никакого понятия, так как оно только дается дефиницией; следовательно, математика должна и всегда может начинать с дефиниций» (там же, 612).

Рассматривая аксиомы как самоочевидные истины, рационалисты приходили к заключению, что отправными положениями философии могут и должны быть интеллектуальные (т. е. независимые от чувственных данных) интуитивные истины, обеспечивающие незыблемый фундамент всего здания философской науки. Учение об интеллектуальной интуиции — одно из центральных положений рационализма*. На нем основывается рационалистическое убеждение относительно возможности преодоления границ опыта. Математика, считали рационалисты, уже решила эту задачу; очередь теперь за философией.

Кант отверг рационалистическое учение об интеллектуальной интуиции, противопоставив ему новое понимание «самоочевидных» математических положений, которые Кант определил как особого рода *чувственные* (но вместе с тем и *априорные*) созерцания. Что же касается рассудка и разума, то они не обладают способностью непосредственного восприятия, созерцания и приходят к своим выводам путем рассуждений, дискурсивно. Несостоятельность учения об интеллектуальной интуиции Кант, следовательно, видел в отрыве мышления от эмпирических данных, в попытках силой *чистого* мышления выйти за границы всякого возможного опыта. Такого рода попытки нередко приводили к теологическим выводам, теоретическая несостоятельность которых специально доказывалась Кантом.

* Следует, впрочем, иметь в виду, что Локк и некоторые другие предшественники философского эмпиризма признавали интеллектуальную интуицию в качестве решающей инстанции познавательного процесса. Однако философы-эмпирики в отличие от рационалистов связывали понятие интеллектуальной интуиции с сенсуалистической теорией познания, согласно которой все человеческие знания, даже наиболее абстрактные (в том числе и математические), имеют опытное, чувственное происхождение.

В XVII в. наиболее развитыми науками были математика и механика. Механика занималась исследованием перемещения тел и связанных с ним процессов. При этом она основывалась главным образом на применении математики. Химия, биология и другие науки о природе, по существу, лишь зарождались и носили преимущественно эмпирический характер, т. е. в основном описывали наблюдаемые явления. Если рационалисты опирались на математику, то философский эмпиризм — на естествознание. Антитеза рационализма и эмпиризма отражала, таким образом, реальную противоположность между теоретическим знанием той исторической эпохи и эмпирическим природоведением.

Историческая заслуга Канта заключалась в том, что он подверг критике (и в известной мере преодолел) ограниченность как рационализма, так и эмпиризма его эпохи. В противоположность рационалистам он доказывал, что всякое знание имеет своей предпосылкой определенные чувственные созерцания. Основным же пороком философского эмпиризма Кант считал отрицание возможности теоретически обоснованных суждений, обладающих строгой всеобщностью и необходимостью. Так, Локк писал: «...общее и универсальное не относятся к действительному существованию вещей, а изобретены и созданы разумом для собственного употребления...» (52, 413). Между тем такие суждения, указывал Кант, образуют важнейшее содержание математики и механики. Следовательно, задача состоит в том, чтобы, осознав этот факт (без которого, согласно Канту, вообще невозможна наука), объяснить, как возможны истины, всеобщность и необходимость которых неограниченны.

Рационалистическое мировоззрение в силу того, что в нем получила свое философское выражение переходная историческая эпоха, отличалось двойственностью, компромиссностью. С помощью компромиссов буржуазия стала экономически господствующим классом в условиях феодального общества. И буржуазная философия этой эпохи, ведя самую решительную борьбу против схоластики, предпочитала компромисс с религией — господствующей идеологией феодализма. Таковы идеологические интенции метафизических систем, созданных рационалистами XVII в. В философии Декарта этот компромисс выступает как дуалистическое противопоставление физики

и метафизики. Если картезианская физика (или философия природы) имеет своим предметом реальную, чувственно воспринимаемую действительность, то метафизика претендует на познание сверхчувственного. А поскольку опыт не дает оснований для признания такого рода сверхреальности, Декарт допускает наличие в человеческом интеллекте врожденных идей, врожденного знания, из которого он считает возможным логическое выведение всех характеристик метафизической реальности.

Было бы упрощением сводить все содержание метафизики к рационалистическому истолкованию теологических (или связанных с теологией) вопросов. В метафизических системах Декарта и Лейбница значительное место занимает философское осмысление проблем математики и естествознания. Метафизика Спинозы — материалистическая система воззрений, правда излагаемая в духе пантеизма, отождествляющего бога и природу. Отсюда понятно указание Маркса и Энгельса относительно *положительного, земного* содержания метафизики XVII в. Лишь в XVIII в. ситуация изменилась. «Всё богатство метафизики ограничивалось теперь только мысленными сущностями и божественными предметами, и это как раз в такое время, когда реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес» (1, 2, 141).

Таким образом, Кант выступил с критикой рационалистической метафизики в эпоху ее разложения. В отличие от представителей скептицизма, а также французских материалистов XVIII в., которые отбрасывали с порога метафизические системы, Кант прежде всего стремится вскрыть их гносеологические, теоретические, психологические истоки. Поэтому предметом его исследования становятся не столько метафизические системы, сколько процесс познания, противоречия этого процесса, которые находят свое фатальное выражение в метафизическом системотворчестве.

У Канта нет сомнений в том, что метафизические системы поставили на обсуждение проблемы, имеющие громадное философское, общенаучное, нравственное значение. Если опыт, которым располагает наука, всегда ограничен, если основанное на опыте индуктивное умозаключение всегда остается незавершенным, то как вообще возможна научная теория, формулирующая неограниченные по своей всеобщности (и необходимости) положения?

Если все теоретическое знание проистекает из чувственных данных, то чем объясняется тот факт, что в науке имеются такого рода истины, которые несводимы к содержанию чувственных восприятий? Соглашаясь с теми критиками религии и теологии, которые утверждают, что понятия бога, бессмертной души, загробного существования лишены теоретических и эмпирических оснований и зиждятся лишь на вере в нечто сверхъестественное, Кант отвергает, однако, атеистические выводы. Он полагает, что научная несостоятельность теизма еще не доказывает научной обоснованности атеистического воззрения. Если религия не находит опоры в теоретическом разуме (науке), то не значит ли это, что ее основу образует практический разум, моральное сознание?

По убеждению Канта, религиозная вера представляет собой настолько существенную и постоянную характеристику человеческого существования, что философия обязана исследовать эту форму духовной жизни как нечто необходимое, а не случайное. То же и, пожалуй, в еще большей степени относится к проблеме свободы воли, которая на протяжении многих столетий была камнем преткновения для философии. Если человек не обладает свободой воли, то обладает ли он волей вообще? Если он не является господином своих собственных действий, то чем отличается он от нечеловека, животного? Если он лишен свободы выбора и поступки, которые он совершает, не зависят от него самого, значит, он не несет за них ответственности. Но в таком случае нет ни вменяемости, ни моральной оценки, ни нравственного поведения, ибо сознательная человеческая жизнь предполагает способность личности располагать своими действиями хотя бы в ограниченных пределах. Однако существование нравственности да и вся человеческая жизнь вообще говорят о том, что человеческое существо обладает по меньшей мере «практической» (относительной) свободой. Какова природа этого факта, каковы условия его возможности?

Проблема бытия — центральная проблема всех метафизических систем — есть вместе с тем и проблема сущности всего существующего, а также проблема единства мира как целого. Философия не может ограничиться констатацией того, что существуют минералы, металлы, реки, горы, растения, животные и т. д. Она призвана вскрыть основу всего этого многообразия явлений, некое общее

им всем содержание, связь, зависимость между ними. Имеются ли изначальные элементы всего сущего, существует ли субстанция, существует ли мир как целое или мы имеем дело лишь с мыслимой сущностью, абстракцией, лишенной фактического основания? Есть ли у мира начало во времени и пространстве или же он бесконечен как в том, так и в другом отношении? Состоит ли мир из простых частей или же в нем нет ничего простого и все, что существует, сложно? Носит ли причинно-следственная связь вещей абсолютно всеобщий характер или же имеются вещи, которые не определяются другими вещами, свободны от детерминации? Эти и другие вопросы составляют основное содержание не одних только метафизических систем, но и всей философии. Французские материалисты XVIII в., отвергая системы Декарта, Спинозы, Лейбница, полагали, что они тем самым полностью разделались с метафизическими проблемами. Но разве «Система природы» Гольбаха не была попыткой материалистического решения все тех же проблем? И разве не было доли истины в изречении Гельвеция, который писал: «Эти два рода метафизики (материализм и идеализм. — Т. О.) я сравниваю с двумя различными философскими системами — Демокрита и Платона. Первый постепенно поднимается от земли к небу, второй постепенно снижается с неба на землю» (31, 161).

Таким образом, метафизические системы XVII в. не были лишь умозрительными построениями относительно не существующей в действительности метафизической реальности. Как утверждает Кант, проблемы метафизики (т. е. проблемы, поставленные Платоном, Аристотелем, Декартом, Спинозой и др.) составляют важнейшее содержание философии, в которой кроме метафизического направления исследования существует лишь скептицизм, извечный противник метафизики, лишенный, однако, позитивного философского содержания. Поэтому один из главных вопросов «Критики чистого разума» гласит: как возможна метафизика как наука? На языке Канта это означает: как возможна (и возможна ли вообще) *научная философия*? Как известно, этот вопрос был впервые поставлен именно рационалистами XVII в.

Именно в метафизике, как системе философского знания, видел Кант смысл философии и завершение культуры человеческого разума вообще. Наука — сфера рассуд-

ка, философия — область разума. Человеческий разум по природе своей метафизичен, т. е. он в отличие от рассудка устремлен за пределы опыта. И человек, как разумное существо, есть существо метафизическое, которого отличает от животного не просто способность мыслить, рассуждать, а способность мыслить метафизически. Однако до сих пор все метафизические учения были несостоятельны, ненаучны, что, конечно, не случайно, а свидетельствует о порочности отправных положений и самого метода метафизического философствования. Своей главной задачей Кант поэтому считает радикальную реформу метафизики, превращение ее в науку. Однако задачу создания новой, трансцендентальной метафизики Кант понимает как абсолютное отрицание всех ранее существовавших метафизических систем. Отсюда понятно, в частности, такое его заявление: «. . . то, что я разрабатываю в критике («Критике чистого разума». — Т. О.), вовсе не есть метафизика, но совершенно новая наука, которой до сих пор еще никто не пытался создать, а именно критика априорно рассуждающего разума» (108, 228). Следует вместе с тем иметь в виду, что «Критику чистого разума» Кант считал обоснованием *трансцендентальной* метафизики и введением в последнюю.

Наука для Канта — эталон подлинного знания. Соответственно этому Кант формулирует дилемму: или метафизика становится наукой (конечно, наукой *sui generis*), или же она вообще не имеет права на существование. Философия Канта доказывает невозможность превращения традиционной метафизики в науку, поскольку ее положения теоретически недоказуемы и не подтверждаются опытом. Формулируя задачу создания принципиально новой метафизической системы, Кант обосновывает необходимость *научной философии*. Эта методологическая позиция существенно отличается от рационалистической глубоким пониманием тех трудностей, которые стоят на пути превращения философии в научно-философское мировоззрение.

Рационалисты XVII в. пытались построить системы абсолютного знания и считали провал предшествующих попыток создания такого рода систем всего лишь личными неудачами философов. Кант не разделяет этих иллюзий, он вполне осознает конфликт между метафизикой и наукой и ищет пути его преодоления. В итоге он прихо-

дит к убеждению, что основные метафизические идеи следует рассматривать не как представления о действительно существующих трансцендентных сущностях, а лишь как факты сознания, идеи чистого разума. Но отсюда следует, что идеи бога, личного бессмертия и т. п. должны быть исключены из сферы научного знания; за ними остается лишь область веры. В этой связи Кант ставит вопрос о необходимости ограничения разума, т. е. *чистого* разума с его априорными претензиями. «...Мы ограничили разум, — писал Кант, — чтобы он не потерял нити эмпирических условий и не пускался в область трансцендентных оснований...» (42, 497). В этом высказывании кантовский агностицизм выступает как антиметафизическое воззрение. Но все дело в том, что трансцендентным, по учению Канта, оказывается и весь внешний, независимый от сознания мир, мир «вещей в себе», который также объявляется принципиально непознаваемым. С этим связаны и фидеистические тенденции кантовского агностицизма: «...мне пришлось ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*...» (там же, 95).

Итак, сущность кантовской реформы метафизики заключается в том, что ее основные идеи истолковываются как лишенные объективного, вне сознания существующего содержания. Сверхприродное (метафизическое), которое философы-рационалисты считали особой, высшей, нередко божественной сферой бытия, Кант объявляет лишь совокупностью идей чистого разума, обладающих, правда, жизненно важным, в особенности нравственным, значением, но не имеющим никакого отношения к объективной реальности, предшествующей познанию и независимой от него. Задача метафизики должна состоять в исследовании происхождения и значения этих идей, но никак не в доказательстве существования соответствующих потусторонних сущностей. С этих позиций Кант подвергает обстоятельному критическому анализу рационалистическое учение о тождестве физических (реальных) и логических оснований, а также теорию априорного знания, созданную выдающимися рационалистами XVII в.

Уже в «докритический» период Кант выступил против важнейшего для всей рационалистической философии убеждения в том, что логически необходимое есть в силу этого также физически необходимое. Рационалисты рассуждали примерно так: если определенный логический

вывод получен в соответствии с правилами логики (т. е. не допущено какой-либо логической ошибки), то содержание этого вывода следует рассматривать как объективную реальность, даже если оно не подтверждается опытом. Смысл этого тезиса легко понять, если учесть, что логический вывод, дедукция, действительно нередко приводит к открытию, установлению ранее неизвестных физических фактов, наличие которых в течение длительного исторического периода не подтверждалось наблюдениями и экспериментами. Но все дело в том, что логическое рассуждение не может обнаружить факты, которые имплицитно не зафиксированы в положениях, являющихся основаниями логического вывода. Между тем рационалисты XVII в. пытались дедуцировать существование трансцендентных сущностей из бессодержательных умозрительных посылок. Отвергая такую абсолютизацию возможностей дедукции, Кант доказывал, что логическое основание так относится к своему следствию, что последнее может быть усмотрено в нем логически, по закону тождества. Иными словами, логическое следствие имеет силу лишь потому, что оно в сущности тождественно со своим основанием; это-то и выясняется логическим расчленением основания, частью которого оказывается следствие. Так, например, «сложность» составляет основание «делимости», и это становится очевидным, когда мы расчленяем понятие сложности. Другое дело — реальное основание: здесь следствие не составляет его (основания) части или признака. Следовательно, анализ реального основания не выявляет его возможного следствия, не указывает на необходимость именно данного, а не какого-либо иного следствия. То, что вызывает, например, дождь, есть его реальное, а не логическое основание, ибо у дождя вообще нет логического основания.

Реальное основание, по учению Канта, позволяет выявлять связи между эмпирически установленными фактами, но оно исключает возможность преодоления границ опыта. Между тем рационалисты, отождествив реальное основание с логическим, вместо того, чтобы разграничить их, пришли к выводу, что они совершили прорыв в сферу сверхопытного, сверхприродного. Кант убедительно разоблачает эти иллюзии, с которыми связаны основные заблуждения рационалистической метафизики.

Центральным понятием метафизических систем XVII в.

было понятие *априорного*, или сверхопытного, *знания*. Лейбниц, например, утверждал, что кроме истин факта существуют также истины разума, добытые последним без помощи опыта, без обращения к чувственным данным. Принципы логики, аксиомы и выводы геометрии считались бесспорными априорными истинами, основная особенность которых заключается в их очевидной всеобщности и необходимости. Определение априорного как всеобщего и необходимого указывает на то, что проблема априорного глубоко содержательна: она фиксирует некоторые действительные характеристики теоретического научного знания, в особенности свойственные математике, положения которой относительно независимы от опытных данных. На том уровне развития математики и логики, который характерен для XVII в., путь от эмпирических данных к логическим и математическим положениям был еще совершенно не исследован. И рационалисты полагали, что положения логики и математики абсолютно независимы от опыта, который представлялся им не более чем совокупностью чувственных восприятий отдельных индивидов. При таком ограниченном понимании опыта было, конечно, неясно, откуда черпают логика и математика всеобщность и необходимость своих положений. И ответ, который давали на этот вопрос рационалисты, был всегда однозначным: всеобщность и необходимость свойственны логическим и математическим предложениям именно потому, что они совершенно независимы от опыта, априорны.

Понятие всеобщности и необходимости как специфической характеристики теоретических предложений еще не могло быть предметом специального научного анализа. Ни логика, ни математика не имели в то время каких-либо данных для понимания того, что всеобщность и необходимость их положений отнюдь не абсолютна, что она ограничена, во-первых, уровнем достигнутого знания, во-вторых, теоретическим основанием. Все это стало вполне очевидным лишь благодаря созданию неевклидовой геометрии, теории относительности и квантовой физики.

Сказанное выше вполне объясняет, почему Кант не отвергает рационалистической концепции априорного, а лишь перерабатывает ее. Он, как и рационалисты (да и все философы и естествоиспытатели того времени), не

мог объяснить объективного процесса возникновения и исторического развития теоретических положений, имеющих всеобщее и необходимое значение. Еще труднее было на том уровне развития науки и философии объяснить всеобщность и необходимость категорий теоретического мышления, таких, например, как пространство, время, причинность. Никто, во всяком случае из естествоиспытателей, не сомневался в том, что все явления природы существуют в пространстве и времени, что все они имеют определенные причины и т. д. Но можно ли доказать, что эти категории действительно всеобщы и необходимы? Поэтому Кант вслед за рационалистами проводит разграничение между чистым (априорным) и эмпирическим знанием и утверждает, что логика и математика — априорные дисциплины, а механика сочетает априорные основоположения со знаниями, которые почерпнуты из опыта.

Чем же отличается Кантова концепция априорного от рационалистической? На первый взгляд может показаться, что в этом пункте полемика Канта с метафизиками XVII в. наименее продуктивна, так как он сам был сторонником априоризма. Однако в действительности кантовское понимание априорного *качественно* отлично от априоризма рационалистов. Последние, как уже говорилось выше, признавали существование априорного *знания* о мире. Они, следовательно, допускали существование иного, кроме основанного на опыте, пути познания, придавая ему первостепенное значение. Именно в этом пункте Кант самым решительным образом расходится с рационализмом. Он убежден в том, что идеи, понятия, которые не почерпнуты из опыта, вообще не обладают реальным содержанием; они выполняют лишь *инструментальную* функцию, т. е. являются необходимыми формальными средствами познания. Содержание знания возникает лишь из чувственных данных, но априорное безусловно необходимо как *форма знания*, посредством которой чувственные восприятия связываются воедино в определенные образы. Такими априорными формами знания являются, в частности, категории: единство, множественность, реальность, причинность, взаимодействие, возможность, необходимость и т. д. Все, что мыслится априорно, не существует независимо от познания. Априорные формы, согласно этому учению, носят не сверхопытный, а *доопытный* характер, т. е. они предшествуют

опыту как его предпосылки, условия, благодаря которым возможность опыта и знания вообще превращается в действительность. Только в этом ограниченном смысле можно и должно говорить об участии априорного в познании, об априорном познании вообще. Как подчеркивает Кант, «для нас возможно априорное познание только предметов возможного опыта» (42, 214). Разъясняя эту мысль в другом месте, Кант пишет: «...единственное, что рассудок может делать а priori, — это антиципировать форму возможного опыта вообще, и так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то рассудок никогда не может выйти за пределы чувственности, в которой только и могут быть даны нам предметы» (там же, 305).

Итак, априорные формы знания необходимы не для того, чтобы с их помощью возноситься над опытом в мир воображаемых сущностей, а для того, чтобы формировать из совокупности разрозненных чувственных данных систематически организованный опыт. В отличие от своих предшественников Кант хорошо сознавал, что опытное знание предполагает применение категорий. Так, например, простое утверждение о том, что солнце согревает камень, связывает чувственное восприятие с категориальным отношением причины и следствия. Кант разграничивает суждения опыта и суждения непосредственного восприятия; последние, строго говоря, еще не дают подлинного знания, во всяком случае знания связи между явлениями. Следовательно, категории — необходимые предпосылки эмпирического знания, которое, подобно теоретическому знанию, носит рациональный характер. Отсюда и возникает иллюзия Канта: категории предшествуют опыту. Все дело в том, что у Канта (как и у всех мыслителей и ученых его времени) нет еще представления об историческом развитии опыта, в ходе которого формируются и развиваются категории. Это неизбежное для той эпохи заблуждение не должно заслонять исторической заслуги Канта в данном вопросе: он вскрыл единство категориального аппарата мышления с содержанием опытного знания. Поэтому Кант не ограничивается противопоставлением «чистого» (априорного) знания эмпирическому, как это делали его предшественники. Он доказывает, что положения теоретического естествознания, поскольку они имеют всеобщее и необходимое значение, являются не чисто априорными, а априорными и

эмпирическими в одно и то же время — априорными по форме, эмпирическими по содержанию.

Рационалистическое отрицание единства априорного (т. е. собственно теоретического) и эмпирического знания закономерно приводило к выводу, что априорные положения (суждения, умозаключения) носят исключительно аналитический характер, т. е. они не дают нового знания, а лишь выявляют то, что скрытым образом уже содержится в субъекте предложения. Все богатство математического знания сводилось, таким образом, к чему-то уже заранее данному, преформированному, предустановленному в логических посылках математики. Такая позиция не могла не вступать в конфликт с развитием математики, механики и теоретического естествознания вообще.

Принцип единства априорного и эмпирического позволил Канту опровергнуть и эту рационалистическую догму. Не отрицая существования аналитических суждений, Кант считает своим наиболее выдающимся достижением открытие априорных *синтетических* суждений. Такого рода суждения, полагает Кант, имеют место в математике и механике, поскольку они исходят из особого рода чувственных созерцаний, которые Кант определяет как априорные созерцания. Они возможны и в других науках, так как в них априорное применяется к чувственным данным. Значение априорных синтетических суждений в том, что они дают реальное приращение знания. Предшественники же Канта полагали, что лишь эмпирические суждения, поскольку в них фиксируются новые данные наблюдения, носят синтетический характер. Такая постановка вопроса крайне ограничивала возможности (и перспективы) развития теоретического естествознания. Кант покончил с этим антидиалектическим противопоставлением аналитических и синтетических суждений. Выдающееся значение этой новой постановки вопроса для развития теоретического естествознания несомненно.

Не трудно понять, что кантовское учение об априорных синтетических суждениях представляет собой попытку философского обоснования возможности и необходимости теоретического естествознания, которого во времена Канта фактически еще не было. Но в это время уже существовала математическая физика, которая и побудила Канта поставить более общий вопрос о гносеологических предпосылках теоретического знания. Последнее по при-

роде своей выходит за границы наличного опыта и именно поэтому является не эмпирическим, а теоретическим знанием. У Канта же получается, что теоретическое, которое он считает априорным, независимо от всякого возможного опыта, поскольку оно основывается на априорно-чувственном созерцании. Допущение этой особой формы созерцания, т. е. концепция априорности пространства и времени, отличает позицию Канта от рационалистической. Это отличие выявляет противоречия кантовского априоризма. С одной стороны, Кант утверждает, что априорное есть только форма знания. Но, допуская существование априорных синтетических суждений, Кант тем самым в известной мере допускает и априорное содержание. Противоречие между формой и содержанием теоретического знания остается неразрешенным. Однако проблема поставлена во всей ее (возможной для той исторической эпохи) полноте.

Подытоживая рассмотрение отношения Канта к рационалистической метафизике XVII в., можно сказать, что никто до него не подвергал это учение такой *содержательной, глубокой* критике. Среди мыслителей XVIII в. только ему удалось выявить наиболее ценные идеи философского рационализма и продолжить развитие этих идей. Разумеется, Кант не преодолел рационалистической метафизики, поскольку он критиковал ее с идеалистических и агностических позиций. Но полагать, что позитивное преодоление метафизики (с удержанием и последующей переработкой всего ценного) было возможно уже в то время, — значит пренебрегать необходимостью исторического подхода к развитию философии. Немецкая классическая философия, как указывали Маркс и Энгельс, возродила рационалистическую метафизику XVII в. (см. 1, 2, 139). И это возрождение метафизических систем не было движением вспять, поскольку с ним было связано плодотворное, систематическое развитие *диалектической традиции*, наиболее выдающимися представителями которой в XVII в. были создатели метафизических систем — Декарт, Спиноза и Лейбниц. То обстоятельство, что кантовская критика метафизических систем разворачивается в рамках трансцендентальной логики и в особенности трансцендентальной диалектики, наглядно указывает на выдающееся значение его философского наследия в развитии диалектического способа мышления.

УЧЕНИЕ И. КАНТА О «ВЕЩАХ В СЕБЕ» И НОУМЕНАХ

Одним из важнейших понятий философии Канта является понятие «вещи в себе». Признание объективного, независимого от познания существования «вещей в себе» неотделимо от философского материализма. Но в противоположность кантианству материализм доказывает принципиальную познаваемость «вещей в себе», их закономерное превращение в «вещи для нас». В. И. Ленин подвергал уничтожающей критике попытки ревизионистов доказать, «будто материалисты Маркс и Энгельс отрицали существование вещей в себе (т. е. вещей вне наших ощущений, представлений и т. п.) и их познаваемость, будто они допускали какую-нибудь принципиальную грань между явлением и вещью в себе» (3, 18, 118).

Кантовское понятие «вещи в себе» сугубо противоречиво. Признавая «вещь в себе» источником чувственного опыта, допуская даже, что она является, а явления познаваемы, Кант вместе с тем настаивает на принципиальной непознаваемости «вещей в себе» и, более того, считает их трансцендентными. В этой связи неизбежно возникает вопрос: не считает ли Кант «вещи в себе» ноуменами, т. е. сверхприродными потусторонними сущностями? Положительный ответ на этот вопрос, который, как кажется, напрашивается сам собой, означает исключение материалистической тенденции, внутренне присущей учению Канта о «вещах в себе». Но что же в таком случае отличает «вещи в себе» от ноуменов? Этот вопрос еще не был, к сожалению, предметом специального рас-

смотрения в марксистской философской литературе*. А между тем его значение для правильного понимания философии Канта трудно переоценить.

Ф. Якоби, одному из первых критиков Канта, принадлежит ставшее крылатым выражение: ««Вещь в себе» есть такое понятие, без которого нельзя войти в систему Канта, но с которым нельзя в ней оставаться» (106, 304). Констатируя антиномичность кантовского понимания «вещей в себе», Якоби не видел в нем ничего, кроме логически не согласованных утверждений. Он противопоставил кантианству интуитивистское учение о вере как единственно доказательном постижении мета-физической реальности, т. е. реабилитировал все то, что опровергала «Критика чистого разума» Канта.

Источник противоречивости кантовского учения о «вещах в себе» — стремление примирить материализм и идеализм. Ошибка Якоби заключалась в том, что он *негативно* оценивал отмеченные им противоречия. Между тем эти противоречия весьма содержательны, и можно даже сказать, что они косвенным образом свидетельствуют о глубокой постановке проблемы. Диалектический материализм в отличие от метафизического способа мышления обосновывает необходимость позитивной оценки противоречий, присущих выдающимся философским учениям. Содержательные противоречия, заключающие в себе попытки преодоления ограниченной, односторонней постановки проблемы, являются не просто недостатком, а в известном смысле достоинством этих учений. Вспомним, что Маркс видел в противоречиях теории стоимости Д. Рикардо исходные посылки правильной постановки сложнейшей экономической проблемы. Аналогия (разумеется, лишь в гносеологическом и методологическом ракурсах) между кантовским учением о «вещах в себе» и теорией стоимости Рикардо представляется нам не только оправданной, но и плодотворной, поскольку и тут и там речь идет не только о заблуждениях, *великих* заблуждениях немецкого мыслителя, но также о противоречиях, существующих в объективной действительности.

Мы, следовательно, весьма далеки от того, чтобы

* Этим, по-видимому, объясняется то, что автор статьи «Ноумен» в Философской энциклопедии утверждает, что у Канта ноумен — «синоним понятия «вещь в себе»» (61, 100).

просто винить Канта в непоследовательности, в том, что он чего-то не понял, чего-то не заметил, впал в столь очевидные даже для его посредственных продолжателей противоречия. Такой способ анализа философского учения следует считать антифилософским. Если бы Кант истолковывал «вещи в себе» просто как абсолютно трансцендентные или же видел в них только гносеологический феномен, он был бы, несмотря на всю определенность и «последовательность» этого воззрения, не великим, а заурядным мыслителем.

В. И. Ленину принадлежит глубокая постановка вопроса о необходимости преодоления вульгарно-материалистических ошибок в критике философии Канта. Научная критика кантианства не просто отвергает с порога его рассуждения, а *исправляет* их. «Марксисты, — писал в этой связи В. И. Ленин, — критиковали (в начале XX века) кантианцев и юмистов более по-фейербаховски (и по-бюхнеровски), чем по-гегелевски» (3, 29, 161). В свете этого имеющего громадное методологическое значение указания становится очевидной необходимость исследовать многообразное реальное содержание противоречий кантовской философии с целью их действительно научного разрешения.

Известно, что в «докритический» период Кант создал материалистическую в своей основе космогонию, которая вполне согласовывалась с законами классической механики, удовлетворительно объясняла установленные астрономией факты и давала научное для своего времени толкование «системного устройства» нашей Солнечной системы, так же как и ее возникновения и развития. Разъясняя принципы своего исследования, Кант писал: «...здесь можно было бы в некотором смысле сказать без всякой кичливости: *дайте мне материю, и я построю из нее мир*, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир». Но можно ли, писал он несколькими строками ниже, «похвастаться подобным успехом, когда речь идет о ничтожнейших растениях или о насекомых? Можно ли сказать: *дайте мне материю, и я покажу вам, как можно создать гусеницу?* Поэтому пусть не покажется вам странным, если я позволю себе сказать, что легче понять образование всех небесных тел и причину их движений, короче говоря, происхождение всего современного устройства мироздания, чем точно выяс-

нить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» (41, 126—127).

Развитие взглядов Канта в «докритический» период приводит его к убеждению, что возникновение жизни, а тем более сознания, мышления не может быть объяснено движением, развитием материи. Речь идет, конечно, о механическом движении, о механически истолковываемом процессе развития. Но иных природных процессов, обусловленных немеханическими закономерностями, Кант, как и все ученые его времени, вообще не знает. То обстоятельство, что механистический материализм не вскрывает генезиса жизни, сознания, является для Канта основанием для отрицания материализма вообще, так как механистическая форма этого учения представляется философу не исторически преходящей ограниченностью, а сущностью материалистического (и естественнонаучного) объяснения явлений природы.

Не отказываясь от механицистской методологии, оправдывая и обосновывая ее, Кант вместе с тем подчеркивает ее ограниченность, что и влечет за собой вывод о принципиальной неосуществимости философского монизма: объяснение многообразия действительности недостижимо путем допущения *одного* основоположения. И вслед за тезисом о недостаточности материалистического (фактически, механистического) исходного пункта Кант обосновывает положение и о несостоятельности идеалистического монизма (т. е. выведения внешнего мира из сознания). При этом Кант имеет в виду не только «мечтательный» и «догматический» (по его словам) идеализм Беркли, но и «проблематический» идеализм Декарта, дедуцирующий знание о существовании внешнего мира из *cogito*, самосознания, которое принимается за основоположение, делающее излишними все другие посылки. Существование самосознания, утверждает Кант, есть *доказательство* существования внешнего, чувственно воспринимаемого мира, ибо «сознание моего собственного существования есть вместе с тем непосредственное сознание существования других вещей вне меня» (42, 287). Это положение включает в себе признание зависимости сознания от внешнего мира, но Кант не высказывает этой мысли в ясной форме*.

* В другом месте «Критики чистого разума» Кант еще более определенно указывает на связь сознания (и самосознания) с объектив-

Мы цитируем здесь раздел «Опровержение идеализма», написанный Кантом для второго издания «Критики чистого разума» в качестве ответа тем рецензентам, которые не без основания увидели в этом труде субъективно-идеалистическую тенденцию. Подчеркивая свои расхождения с Беркли, Кант решительно настаивает на том, что совокупность определенным образом организованных представлений, сознаваемая как чувственно воспринимаемая природа, или мир явлений, необходимо предполагает признание совершенно независимого от познания мира «вещей в себе», образующих основу мира явлений. Субъективность чувственно данного обусловлена специфическим механизмом человеческого познания, но чувственные восприятия, образующие содержание мышления, произвольны, так как они вызываются воздействием «вещей в себе» на нашу чувственность. Таким образом, факт сознания свидетельствует о существовании внешнего мира, а чувственные восприятия непосредственно указывают на существование «вещей в себе», которые следует рассматривать как их причины, в какой-то степени обуславливающие не только многообразие чувственных данных, но и особенности их содержания.

Мир явлений, полагает Кант, самим фактом своего неоспоримого существования доказывает бытие «вещей в себе», ибо само слово «явление» уже заключает в себе указание на нечто иное, неявление, которое мыслимо лишь как чувственно не воспринимаемая основа чувственно воспринимаемых предметов или явлений. Иными словами, «явления всегда предполагают вещь в себе и, следовательно, указывают на нее. .» (44, 178).

Итак, Кант, отвергая как материалистическое, так и идеалистическое решение основного философского вопроса, обосновывает необходимость дуалистического исходного пункта: с одной стороны, сознание, познающий субъект, а с другой — обособленный от него мир «вещей в себе», который абсолютно противопоставляется не только познанию, но и предмету познания — миру явлений. Последний становится в коррелятивное отношение к деятельности познания. Именно дуалистическое противоп-

ной реальностью, «вещами в себе»: «Существование вещей вне меня, находящихся в отношении с моим чувством, я сознаю с такой же уверенностью, с какой я сознаю свое собственное существование, определенное во времени» (42, 102).

ставление субъективного и объективного, духовного и «вещного», явления и «вещи в себе» составляет исходный пункт кантовского агностицизма.

В отличие от материализма, ограничивающего абсолютное противопоставление духовного и материального рамками основного философского вопроса, дуализм отвергает это ограничение, т. е. истолковывает противоположность духовного и материального как абсолютную во всех отношениях. Однако учение Канта о принципиальной непознаваемости «вещей в себе» опирается не только на дуалистическое противопоставление духовного и материального. Оно отражает и субъективистски истолковывает исторически определенную ситуацию в естествознании, а также некоторые общие особенности познавательного процесса. Во времена Канта, указывает Энгельс, «наше знание природных вещей было еще настолько отрывочным, что за тем немногим, что мы знали о каждой из них, можно было еще допускать существование особой таинственной «вещи в себе»» (1, 22, 304). Даже в первой половине XIX в., отмечает Энгельс, органические вещества представлялись химикам таинственными «вещами в себе». Кант, следовательно, философски сформулировал убеждения довольно широкого круга естествоиспытателей этой эпохи.

Со времени Канта выдающиеся завоевания науки и основанные на них практические достижения человечества убедительно опровергли основные посылки кантовского и всякого иного агностицизма. Но противоречия процесса познания, процесса превращения непознанных «вещей в себе» в «вещи для нас», разумеется, не исчезли. Эти противоречия воспроизводятся (и обычно в качественно новой форме) на каждой исторической ступени развивающегося познания. Отличие «вещи для нас» от «вещи в себе» — не только гносеологическое отличие между познанным и непознанным. Ленин подчеркивает: «... вещь в себе отличается от вещи для нас, ибо последняя — только часть или одна сторона первой» (3, 18, 119). Познанное, следовательно, есть часть более широкого, еще не познанного целого и находится в известной зависимости от него.

Каждая новая ступень познания выявляет и ранее неизвестное, новые непознанные явления. Это выявление непознанного есть также прогресс познания: пред-

ставление об уменьшении объема непознанного правомерно лишь в рамках определенного процесса познания, но его не следует распространять на весь познавательный процесс, на все не только наличные, но и возможные, еще не выявившиеся объекты. Ведь предмет всего совокупного процесса познания во всем объеме его исторического развития есть в последнем счете бесконечное. Правда, познавая конечное, мы познаем и бесконечное, но это не стирает качественного различия между тем и другим.

Философия марксизма равно несовместима как с агностическим неверием в познаваемость «вещей в себе», так и с противоположным ему метафизическим убеждением в достижимости абсолютного, всеобъемлющего, всеисчерпывающего знания. Последнее воззрение, обосновывавшееся создателями метафизических систем XVII в., было возрождено Гегелем. Теологов также всегда привлекало это воззрение, ибо, по их мнению, Священное писание является вместилищем всей истины, и притом, разумеется, абсолютной истины.

Известно, что такие выдающиеся представители философского скептицизма, как П. Бейль и М. Монтень, сыграли большую роль в борьбе против теологии и метафизического системотворчества. Было бы поэтому неисторично игнорировать связь кантовского агностицизма (и в частности, его тезиса о принципиальной научной несостоятельности всех существующих и возможных «доказательств» бытия божия) с определенной, правда непоследовательной и смягчаемой многими оговорками, антитеологической позицией. Не случайно, конечно, произведения Канта были внесены Ватиканом в список запрещенных книг. Напомним, что одним из основоположений католицизма является догмат о логической доказуемости бытия бога. Между тем Кант предлагает ограничить метафизические и теологические претензии разума. Это значит, что учение Канта непосредственно направлено против спекулятивной метафизики XVII в., в особенности против ее продолжателей, которые истолковывали рационалистические попытки создания теоретического метода, преодолевающего ограниченность наличного опыта, как обоснование возможности сверхчувственного, сверхопытного знания, вооружающего теологию рационалистической методологией.

Кант отвергает рационалистическую догму о тождестве реальных и логических оснований, с помощью которой спекулятивная метафизика «доказывала» существование трансцендентных сущностей, бытие божие, бессмертие души, абсолютную свободу воли и т. п. Он отвергает также рационалистическое положение о сверхопытном характере априорных положений, противопоставляя ему новое толкование априорного как *формы знания*, которая принципиально неприменима за пределами опыта и обладает лишь эмпирическим содержанием. Такое истолкование априорного, несмотря на свойственную Канту субъективистскую интерпретацию форм знания, приближается к рациональному пониманию природы теоретического познания. Понятно поэтому, почему знаменитый кантовский вопрос, сформулированный в трансцендентальной аналитике: как возможно чистое естествознание? — есть в сущности вопрос о возможности *теоретического* естествознания, на который Кант, как известно, дает недвусмысленно положительный ответ.

Следует подчеркнуть, что, несмотря на свою полемику с философами-метафизиками XVII в., Кант в известном отношении является их продолжателем. Теологические импликации спекулятивной метафизики отнюдь не составляют ее основного содержания. Рационалистическое учение об априорном мышлении и знании коренится в достижениях математики и механики XVII в., в специфических особенностях развития этих дедуктивных наук, положения которых отличаются аподиктической всеобщностью. В чем источник этой, как казалось в то время, непререкаемой, всеобщности? Рационалисты XVII в., исследуя логическую форму математических построений, приходили, как им казалось, к единственно возможному выводу: эти построения независимы от опыта, априорны. Отсюда следовал и более общий вывод о возможности сверхопытного знания. Кант отвергает последний вывод, истолковывая априорное как предшествующее опыту, применимое лишь к опыту и не имеющее поэтому сверхопытного применения.

Метафизическое учение о бытии (онтологию) Кант сводит к учению о категориях познающего мышления, о категориальном синтезе чувственных данных. Гносеологическое истолкование категорий, несмотря на его субъективистский характер, заключало в себе постановку

реальной диалектической проблемы. И не случайно именно в трансцендентальной аналитике Кант доказывает необходимость новой, неформальной логики, которую он называет трансцендентальной.

Трансцендентальная диалектика — один из важнейших разделов «Критики чистого разума» — непосредственно посвящена доказательству несостоятельности метафизических претензий на сверхопытное знание. Основные идеи метафизики — психологическая, космологическая, теологическая — лишены предметного содержания и даже косвенно не указывают на существование трансцендентных сущностей. Разум имеет дело лишь с понятиями рассудка, содержание которых почерпнуто исключительно из опыта. Синтезируя понятия рассудка, разум не обогащает их новым, сверхопытным содержанием. Именно поэтому метафизические идеи разума не более чем идеи, в которых выражается стремление разума «довести синтетическое единство, которое мыслится в категориях, до абсолютно безусловного» (42, 358). Так, идея субстанциальной души содержит в себе абсолютное единство мыслящего субъекта, идея бога — абсолютное единство условий всех предметов мышления вообще и т. д.

Если метафизики XVII в. понимали *ноумены* как трансцендентные, по существу божественные сущности, постигаемые сверхчувственной познавательной способностью разума, то Кант определяет ноумены как априорные идеи чистого, т. е. не опирающегося на опыт, разума. Он пишет: «Но в конце концов все же возможность таких ноуменов усмотреть нельзя, и вне сферы явлений все остается (для нас) пустым, иными словами, мы имеем рассудок, *проблематически* простирающийся далее сферы явлений, но у нас нет такого созерцания, и мы даже не можем составить себе понятие о таком возможном созерцании, благодаря которому предметы могли бы быть даны нам вне сферы чувственности. . . Следовательно, понятие ноумена есть только *демаркационное* понятие, служащее для ограничения притязаний чувственности и потому имеющее только негативное применение» (42, 310). Но если понятие ноумена лишено положительного содержания, то тем самым ставится под сомнение и допущение существования метафизической реальности: «. . . деление предметов на феномены и ноумены, а мира — на чув-

ственно воспринимаемый и умопостигаемый недопустимо в *положительном смысле...*» (там же).

Учение Канта о проблематичности трансцендентного как предмета метафизики позволяет глубже понять его агностицизм. Кант, как известно, считает, что познание мира явлений, природы, т. е. всего того, чем занимаются науки, беспредельно. Непознаваемо лишь трансцендентное. В этом смысле агностицизм Канта может быть назван антиметафизическим (если, конечно, иметь в виду не диалектику, а учение о мета-физической реальности). Следует, однако, подчеркнуть, что агностицизм Канта органически связан с амбивалентным толкованием объективной реальности и субъективно-идеалистическими выводами, которые вытекают из этого толкования. Кант включает все объективное, все находящееся вне сознания, независимое от него и предшествующее познанию в понятие трансцендентного, метафизического. Он, следовательно, не ограничивается антиметафизическим утверждением о недоказуемости существования метафизических сущностей, ноуменов: он превращает в метафизическое, трансцендентное то, что существует вне и независимо от познания, — физическое. Поэтому и вещи, воздействующие на нашу чувственность, вызывающие ощущения и, значит, существующие до познания и независимо от него, характеризуются как сверхчувственные «вещи в себе». Что же в таком случае доступно познанию? Где границы провозглашаемого Кантом агностицизма, если ощущения, вызываемые «вещами в себе», не дают никакого знания о них, не дают даже материала, из которого это знание может быть почерпнуто?

Кант пытается решить сформулированную им проблему путем субъективистского истолкования познаваемой реальности как существующей внутри опыта и посредством него. Он утверждает, что «предметы опыта *никогда не даны сами по себе*: они даны только в опыте и помимо него вовсе не существуют» (42, 452). Чувственно воспринимаемый мир оказывается с этой точки зрения феноменом познания, который складывается лишь в процессе познания. Знание о предмете и предмет знания, в сущности, отождествляются, поскольку «вещи в себе» исключаются из сферы познания. Правда, содержание, наличествующее в наших ощущениях, независимо от сознания, но чувственно воспринимаемые вещи как явления пред-

ставляют собой продукт синтеза, осуществляемого присущей рассудку бессознательной продуктивной силой воображения с помощью трансцендентальных схем и категорий. «...Явления, — пишет Кант, — суть не вещи в себе, а лишь игра наших представлений, которые в конце концов сводятся к определениям внутреннего чувства» (там же, 702).

Таким образом, двусмысленность кантовской концепции «вещи в себе» приводит к субъективистскому искажению понятия природы и процесса познания. Но это, разумеется, не оправдывает неокантианского отбрасывания «вещей в себе». «Мир в себе, — пишет В. И. Ленин, — есть мир существующий *без нас*» (3, 18, 118). Заблуждение Канта, указывает Ленин, заключается не в признании существования «вещей в себе», а в настаивании на их трансцендентности, непознаваемости. Между тем, как подчеркивает Ленин, уже повседневный человеческий опыт убедительно доказывает, что «вещи в себе» — познаваемые вещи, так как «каждый человек миллионы раз наблюдал простое и очевидное превращение «вещи в себе» в явление, «вещь для нас». Это превращение и есть познание» (там же, 120).

Приверженцы идеалистической интерпретации философии Канта обычно ставят знак равенства между понятиями «вещь в себе» и ноумен. Так, П. Фулькье в своем «Словаре философского языка», исходя из дихотомии «феномены — ноумены», утверждает, что понятия «вещь в себе» и «ноумен» — синонимы (87, 483). Такова же точка зрения Д. Д. Рэнса (126, 215), Б. А. Фуллера (89, 231), Р. Эйслера (80, 271). Однако ни один из указанных авторов не выходит за пределы анализа терминологии Канта, не рассматривает учение Канта о «вещах в себе» и ноуменах по существу. При этом они опираются на неточность терминологии Канта, который нередко объединяет оба эти понятия в общем понятии интеллигибельной, «мыслимой сущности» (*Verstandeswesen*) (см. 42, 307).

То, что Кант иногда относит «вещи в себе» к ноуменам, — факт хорошо известный, но вместе с тем требующий объяснения. Ведь Кант никогда не рассматривает ноумены как «вещи в себе». По его учению, «вещь в себе» не есть идея чистого разума; это — основная посылка трансцендентальной эстетики, т. е. учения о чувственности. «Вещи в себе» *аффицируют* нашу чувственность. Что

же касается ноуменов, то они не имеют никакого отношения к чувственным восприятиям и к процессу познания вообще.

Выше уже приводились слова Канта о том, что существование ноуменов проблематично, недоказуемо. Иное дело «вещи в себе»: существование последних, постоянно подчеркивает Кант, очевидно из того, что имеется мир явлений. Кант называет бессмысленным утверждение, «будто явление существует без того, что является» (там же, 93). То, что является, и есть «вещь в себе». Этот вывод, полагает Кант, с необходимостью следует из различения «вещей как предметов опыта и как вещей в себе» (там же). Остается, правда, непонятным, почему «вещи в себе», если они в самом деле *являются*, совершенно непознаваемы. Но это противоречие никак не затрагивает разграничения «вещей в себе» и ноуменов. Одно дело бог, абсолютная свобода воли, бессмертная душа — все это ноумены, которые Кант называет *идеями* чистого разума, другое дело — «вещи в себе», вызывающие ощущения. Кант, правда, заявляет в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума», что существование «вещей в себе» теоретически, увы, недоказуемо, но тут же подчеркивает, что именно от них мы «получаем весь материал знания даже для нашего внутреннего чувства» (там же, 101). Кант называет скандалом невозможность теоретически опровергнуть скептическое сомнение в объективности «вещей в себе». Но он опровергает метафизиков, пытающихся доказать объективную реальность ноуменов. В «Прологоменах», в которых Кант предпринял попытку популярно изложить «Критику чистого разума», он, можно сказать, ставит все точки над *i*. Он пишет: «Идеализм состоит в утверждении, что существуют только мыслящие существа, а остальные вещи, которые мы думаем воспринимать в созерцании, суть только представления в мыслящих существах, представления, которым на самом деле не соответствует никакой вне их находящийся предмет. Я же, напротив, говорю: нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства. Следовательно, я, конечно, признаю, что вне нас существуют тела, т. е. вещи, относительно которых нам совершенно

неизвестно, каковы они сами по себе, но о которых мы знаем по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность и получающим от нас название тел, — название, означающее, таким образом, только явление того неизвестного нам, но тем не менее действительного предмета. Разве можно назвать это идеализмом? Это его прямая противоположность» (44, 105) *.

Мы вынуждены полностью привести эту пространную выдержку, так как она убедительно показывает стремление Канта размежевать «вещи в себе» и ноумены как априорные идеи чистого разума. В приведенном отрывке Кант говорит о «вещах в себе» буквально как о вещах, предметах, «соответствующих» чувственным восприятиям, несмотря на их принципиальную непознаваемость. Это, очевидно, следует понимать в том смысле, что различию между чувственными восприятиями «соответствуют» разнообразные «предметы наших чувств». Об этих предметах, т. е. о «вещах в себе», Кант также говорит, что они являются, обнаруживают себя в чувственных восприятиях: «Мы знаем только их явления». Значит, существование «вещей в себе» представляется Канту очевидным: мы знаем об этих вещах «по представлениям, доставляемым нам их влиянием на нашу чувственность».

Было бы неправильно считать это заострение материалистической тенденции чисто полемическим приемом, не выражающим глубоких убеждений Канта: дуалистический характер его учения неизбежно вызывал колебания то влево, то вправо. С помощью понятия «вещь в себе» Кант пытается ограничить субъективистские тенденции своей системы, в то время как посредством субъективистской гносеологии он стремится преодолеть мнимый догматизм материалистического признания объективной ре-

* Кант иногда придавал термину «вещь в себе» и иное значение, применяя его, в частности, к человеческому разуму (к субъекту познания вообще), поскольку он рассматривается вне эмпирического применения. С этой точки зрения «сам разум не есть явление и не подчинен никаким условиям чувственности» (42, 491), он «присутствует и остается одинаковым во всех поступках человека при всех обстоятельствах времени, но сам он не находится во времени и не приобретает, например, нового состояния, в котором он не находился раньше» (там же, 493). Нет необходимости доказывать, что и в этом случае Кант отличает «вещь в себе» от ноумена, который есть лишь идея разума, не имеющая эмпирического применения или какого-либо отношения к миру явлений.

альности и ее безграничной познаваемости. Все это получает отчетливое выражение в противоречиях кантовской интерпретации «вещей в себе».

Неокантианцы, исключив из философии Канта «вещи в себе», сохранили, однако, мир ноуменов, признав тем самым (правда, косвенным образом) кантовское разграничение этих понятий. Однако они умалчивают о материалистическом подтексте такого разграничения. О нем с возмущением говорит иррационалист Л. Шестов, который не может примириться с тем, что для Канта «вещи в себе» в отличие от ноуменов обладают безусловной объективной реальностью. «И вот, — пишет Шестов, — поразительный факт, над которым мы все недостаточно задумывались. Кант совершенно спокойно, я бы сказал, даже радостно, с чувством облегчения прозрел своим умом «недоказуемость» бытия божия, бессмертия души и свободы воли (того, что он считает содержанием метафизики), находя, что с них будет вполне достаточно веры, опирающейся на мораль, и они отлично исполнят свое назначение и в качестве скромных постулатов, но мысль о том, что реальность внешних вещей может держаться верой, приводила его в неподдельный ужас...» (71, 221). Шестова, разумеется, возмущает материалистическая тенденция учения Канта, которая со всей очевидностью вытекает из указанного выше разграничения. И Шестов гневно вопрошает: «Почему бог, бессмертные души и свобода должны пробавляться верой и постулатами, а Ding an sich жалуются научные доказательства?» (там же, 222). Этот риторический вопрос ясно говорит о том, что в учении Канта абсолютно неприемлемо для философствующих реакционеров.

Одно из основных положений учения Канта составляет тезис о принципиальной неприменимости категорий (как и всех априорных форм вообще) к сверхчувственному. Однако Кант применяет к «вещам в себе» не только категории существования и причинности, но и другие, значение которых, согласно его учению, ограничено сферой явлений. Известный западногерманский исследователь философии Канта Г. Мартин замечает в этой связи: «Можно вполне сказать, что Кант применяет к вещи в себе почти все категории, в особенности категории единства, множества, причинности, общности, возможности, действительности и необходимости» (118, 232). Этого, одна-

ко, нельзя сказать относительно ноуменов, к которым Кант никаких категорий не применяет, отрицая, таким образом, связь ноуменов с чувственными данными.

Может показаться, что противопоставление «вещей в себе» ноуменам характеризует главным образом «Критику чистого разума» и не относится к этическому учению Канта, изложенному в «Критике практического разума», которая, как известно, находится в определенном противоречии с первой «Критикой». Однако анализ этики Канта опровергает (что будет показано ниже) это предположение, подтверждая выводы, вытекающие из его учения о теоретическом разуме. В этике Канта ноумены определяются как постулаты практического разума. Это значит, что утверждения о существовании абсолютно свободной воли, личного бессмертия и бога лишены фактических и теоретических оснований. Стоит подчеркнуть, что Кант не считает «вещи в себе» постулатами практического разума. Нравственное сознание вообще не имеет к ним отношения. Кант утверждает, что сознание лишь постольку нравственно, поскольку оно не аффицируется «вещами в себе», т. е. не определяется извне. Следовательно, разграничение «вещей в себе» и ноуменов, намеченное в учении о теоретическом разуме, становится в этике Канта радикальным противопоставлением. Практический разум вообще не занимается познанием. Его идеи выражают лишь нравственное самосознание. Поэтому, заявляет Кант, «мы не можем даже утверждать, что *познаем* и *усматриваем* возможность этих идей, не говоря уже об их действительности» (44, 314).

В противовес теологии Кант доказывает, что не религия составляет основу нравственности, а нравственность является источником религии. Это, конечно, идеалистическая точка зрения, но ее антитеологическая тенденция очевидна. Поэтому и постулаты практического разума оказываются не предварительными условиями нравственного сознания, а его необходимыми убеждениями, совпадающими с убеждением в безусловной необходимости воздаяния. Но такое убеждение несовместимо с фактами действительной, посюсторонней жизни. Однако нравственное сознание остается таковым лишь постольку, поскольку оно убеждено в том, что справедливость не знает границ времени и пространства. «...Вера в загробную жизнь, — пишет Кант, — вовсе не предпосылка того, что-

бы показать воздействие карающей справедливости на человека, а скорее, наоборот, вывод о загробной жизни делается из необходимости наказания» (43, 436).

Кант по сути дела утверждает, что признание божественного судьи продиктовано нравственному сознанию фактом очевидной неустранимости несправедливости на земле. И поскольку сущность нравственности составляет бескомпромиссное сознание должного, теологические постулаты выражают неразрешимые противоречия между должным и сущим. Бог в этике Канта есть бесконечное долженствование, с необходимостью мыслимое чистым практическим разумом. Правильно отмечает В. Ф. Асмус: «...Кант начисто отрицает *реальное онтологическое* значение сверхъестественного содержания религии. ...Источником понятия о боге не в связи понятий и их признаков, а в глубинах *совести*, в неспособности человека мириться с реальностью зла, с нравственной дисгармонией в мире, с социальным злом» (7, 443).

Среди постулатов чистого практического разума Кант выделяет свободу воли как безусловное (и в этом смысле предварительное) условие нравственности, само существование которой есть доказательство наличия этой свободы. При этом, однако, речь идет не о ноумене, или, так сказать, онтологической, изначальной свободе, мыслимой лишь как априорная идея, а об относительной свободе, которой вполне достаточно для объяснения возможности нравственности. «Свобода в практическом смысле, — указывает Кант, — есть независимость воли (*Willkür*) от *принуждения* импульсами чувственности» (42, 478). Такое определение свободы в принципе аналогично тем ее дефинициям, с которыми мы встречаемся у Спинозы и других домарксовских материалистов, понимающих свободу как господство разума над аффектами. И хотя Кант полагает, что практическая свобода коренится в идее трансцендентальной свободы, относительная независимость воли от чувственных импульсов трактуется как эмпирически устанавливаемый факт, образующий достаточное основание для действий, которые зависят от субъекта и обуславливают его ответственность за их последствия.

Какое же место занимает идея трансцендентальной свободы среди других ноуменов, постулатов практического разума? Теология, как известно, утверждала, что абсолютная свобода воли несовместима с естественным по-

рядком вещей, она — непосредственное божественное предустановление. Кант и здесь занимает по существу антиатеологическую позицию: он утверждает, что идея бога и личного бессмертия производны от идеи свободы. В этом вопросе Кант более категоричен, чем в любом другом. «Понятие свободы, поскольку его реальность доказана некоторым аподиктическим законом практического разума, составляет *опору* (Schlußstein) всего здания системы чистого, даже спекулятивного разума, и все другие понятия (о боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т. е. *возможность их доказываться* тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через моральный закон. Но свобода — единственная из всех идей спекулятивного разума, возможность которой хотя мы и не постигаем, но знаем а priori, так как она есть условие морального закона, который мы знаем. Идеи же о *боге* и *бессмертии* не условия морального закона, а только условия необходимого объекта воли, определенной этим законом. . .» (44, 314).

Пожалуй, трудно найти другое место в сочинениях Канта, где бы его понимание соотношения идей практического разума высказывалось так откровенно. Мы подчеркиваем, *откровенно*, так как моральный закон, по учению Канта, запрещает говорить неправду, но допускает там, где это необходимо, фигуру умолчания, к которой нередко прибегал Кант, поскольку его «религия в пределах чистого разума» была предметом официального осуждения. Кант, следовательно, утверждает, что идею свободы (фактически просто свободу) следует мыслить как предшествующую идеям бога и бессмертия и порождающую их.

Таким образом, с одной стороны, имеется факт свободы, очевидность которого засвидетельствована существованием нравственности, а с другой — теологические идеи, которые могут быть поняты лишь как убеждения морального, в основе своей свободного сознания. Лишь практический разум, утверждает Кант, «посредством понятия свободы дает идеям о боге и бессмертии объективную реальность и право, более того, субъективную необходимость (потребность чистого разума) допустить их. . .» (там же, 315).

Во избежание недоразумений следует сразу же указать, что термин «объективная реальность» применяется Кантом не для обозначения независимой от познания действительности, а как определение идей разума (и форм познания вообще), указывающее на их необходимую общезначимость. Идеи бога и бессмертия, не выводимые, согласно Канту, из материала знания и образующие, так сказать, *вторичные* постулаты практического разума, могут быть объяснены лишь из его субъективной потребности как результат его свободы, направленной на осуществление нравственного закона. Эти идеи, следовательно, не продукт произвола; человек создает идеи бога и бессмертия не так, как ему заблагорассудится, а в соответствии со своими отнюдь не произвольными потребностями. Эту мысль впоследствии со всей определенностью выразил Фейербах: человек, сознавая свою беспомощность перед внешним миром и ища хотя бы призрачной поддержки в отчаянной борьбе со стихиями, создает идею всемогущего. Но Фейербах был атеистом. Кант же остался на позициях религии «в границах чистого разума». Философия религии Канта утверждает: «...учение о бытии бога есть лишь доктринальная вера» (42, 676). Такого рода вера неизменно ограничена, так как она противоречит критике чистого разума, т. е. самокритике разума, согласно которой недопустимо расширять «в положительном смысле область предметов нашего мышления за пределы условий нашей чувственности и допускать кроме явлений еще предметы чистого мышления...» (там же, 332). Обосновывая это основоположение применительно к религии, Кант заявляет: «...я не могу даже сказать: *морально достоверно*, что бог существует и т. д., а могу лишь говорить: *я морально уверен* и т. д.» (там же, 678). Философия религии Канта, конечно, не атеизм, но она сыграла немалую роль в истории атеизма Нового времени.

Таким образом, кантовское понятие «вещь в себе» противостоит понятию ноумена, несмотря на то что «вещь в себе» трактуется как существующая вне пространства и времени и, строго говоря, не есть вещь в обычном смысле слова, так как последняя, будучи пространственно определенной и чувственно воспринимаемой, представляет собой явление. Отношение этих взаимоисключающих понятий — «вещь в себе» и ноумен — выявляет то проти-

воречие между материализмом и идеализмом, которое философ пытался преодолеть. Отсюда и некоторая, преимущественно терминологическая, нечеткость разграничения, которая дает повод буржуазным комментаторам Канта превращать «вещи в себе» в ноумены. Это смешение понятий и затушевывание фундаментального в границах кантовской философии разграничения есть отрицание ее материалистической тенденции.

Понятие «вещи в себе» в материалистическом смысле слова, который, как было показано выше, не был чужд Канту, охватывает всю действительность, поскольку она существует безотносительно к процессу познания. Речь идет не просто об отдельных вещах, вызывающих ощущения, но о неограниченном множестве предметов, которые не находятся в необходимой связи с познающим субъектом. Это составляет проблему, и, конечно, не только для Канта. Кант зафиксировал тот факт, что предметы, независимые от познающего субъекта, не детерминируют, во всяком случае непосредственно, его теоретических представлений, эволюция которых обусловлена не просто предметом познания, а несравненно более сложными взаимосвязями явлений — природных и социальных, объективных и субъективных, физических и психических. Как правильно замечает В. И. Шинкарук, «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» (72, 74). Заблуждение Канта заключалось, следовательно, не в разграничении явлений и «вещи в себе», а в их абсолютном, метафизическом противопоставлении друг другу.

Было бы претенциозной близорукостью упрекать философа в том, что он не дал логически непротиворечивой дефиниции «вещи в себе». В данном случае такая дефиниция была бы бегством от проблемы, которую Кант стремился поставить и раскрыть во всей ее сложности. Всякая попытка формальной дефиниции «вещи в себе» заведомо несостоятельна. Дефиниция реального, неограниченного многообразия вещей содержательна лишь постольку, поскольку она связывает воедино его многочисленные абстрактные, т. е. неизбежно односторонние, опре-

деления. Но как определить это многообразие объективно существующего, которое в значительной (пожалуй, даже преобладающей) мере не составляет еще предмета познания?

Таким образом, антиномичность кантовского понятия «вещи в себе» отражает многостороннее содержание поставленной Кантом проблемы. Поэтому следует говорить не только об антиномичности понятия «вещи в себе», но и о противоречиях самого процесса познания, которые в известной мере выявляются Кантом. И больше того, речь, по-видимому, должна идти о противоречиях самой объективной действительности. Так, противоположность между видимостью и сущностью, сущностью и явлениями вообще наличествует совершенно независимо от познания. И если у Канта недостаточно разграничены различные значения термина «вещь в себе», то это, очевидно, объясняется тем, что задача такого разграничения впервые осознается именно в его философии. Сознвая реальную сложность проблемы, нельзя не прийти к выводу, что непоследовательность, обычно отмечаемая в кантовском учении о «вещах в себе», во много оказывается лишь оборотной стороной того настойчивого поиска действительного решения вопроса, который несовместим с упрощением сути дела ради достижения иллюзорного решения, удовлетворяющего поверхностные умы. И диалектический материализм в противоположность идеалистической интерпретации кантианства осмысливает и решает поставленную Кантом проблему во всей полноте ее исторического развития.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ И. Г. ФИХТЕ

Диалектика существовала задолго до возникновения *теории* диалектики и *диалектической логики*. Но как система теоретически обосновываемых положений теория развития, являющаяся также теорией познания и методом, сознательно противопоставляемым метафизическому способу мышления, диалектика появляется лишь в немецкой классической философии. Даже у Декарта, Спинозы, Лейбница, Дидро, Руссо, произведения которых заключают в себе гениальные диалектические прозрения, мы не находим теории диалектики.

И. Кант разработал учение о неизбежности противоречий на высшем уровне теоретического познания. Трансцендентальная диалектика Канта — учение о неустранимых заблуждениях чистого разума, который стремится соответственно своей природе возвыситься над неизбежной ограниченностью опыта и рассудка. Правда, противопоставление кантовской «трансцендентальной логики» формальной — несомненная постановка проблемы создания диалектической логики. Формальная логика, указывал Кант, отвлекается от всякого содержания, рассматривая лишь чистые формы мышления. Следовательно, те формы мышления, которые при всей своей всеобщности обладают определенным содержанием (таковы, в частности, все категории), выпадают из формальной логики. Ее не интересуют необходимое и случайное, возможное и действительное, как и другие категории, т. е. формы мышления, которые отражают независимо от мышления суще-

ствующие формы всеобщности. Логика, согласно Канту, призвана заниматься не только субъективными формами мысли, но и формами всеобщности, присущими самим явлениям. «В таком случае должна существовать логика, отвлекающаяся не от всякого содержания познания...» (42, 157). Несмотря на субъективистское истолкование мира явлений, здесь уже налицо осознание необходимости новой, диалектической логики. Этой логике надлежит исследовать происхождение наших знаний о предметах, поскольку эти знания носят всеобщий и необходимый, или (что, с точки зрения Канта, одно и то же) объективный, характер.

Трансцендентальная логика есть учение об априорных формах мышления и их применении к чувственным данным. Эти априорные формы — идеалистически-агностически истолкованные всеобщность и необходимость категориальных форм познавательного процесса. Следовательно, трансцендентальная логика в известной мере предвосхищает проблематику диалектической логики. Мы говорим «в известной мере», поскольку Кант исключает исследование *развития категорий*, считая их неизменными структурными формами мышления и опыта вообще. Между тем диалектическая логика (как и диалектика вообще) есть исследование развития форм всеобщности, присущих мышлению. Таким образом, Кант, сыгравший выдающуюся роль в истории диалектики, ставший родоначальником диалектического идеализма, не был, строго говоря, диалектическим идеалистом.

Первым представителем диалектического идеализма является непосредственный продолжатель Канта — И. Г. Фихте. Разработанная им концепция абсолютного субъекта вошла, как указывает Маркс, наряду с идеалистически интерпретированной спинозовской субстанцией в философскую систему Гегеля. Гегелевское положение о том, что субстанция должна быть также понята как субъект (что она становится субъектом как *развивающаяся субстанция*), имплицитно уже содержится в философии Фихте.

Диалектический идеалист Фихте существенно отличается от своих предшественников-диалектиков. Он первым в истории философии сознательно разрабатывает диалектику как метод исследования, теорию развития, систему категорий научного знания, философскую науку.

Маркс называл философию Канта немецкой теорией французской революции (см. 1, 1, 88). Это определение следует отнести и к учению Фихте, диалектика которого может быть правильно понята именно как философское осмысление и сознательное выражение этого революционного переворота. Правильно замечает М. Бур: «Первые работы Фихте являются открытым и смелым признанием французской революции и философско-правовым и политическим обоснованием права на государственный переворот вообще. Его последующие труды в области философии права и этики большей частью посвящены разбору тех государственно-правовых и социальных проблем, которые выдвинула французская революция в период Конвента» (12, 41—42). Сам Фихте считал себя единомышленником французских буржуазных революционеров. Когда воинствующим реакционерам удалось добиться ухода Фихте из Иенского университета, философ писал: «Движущая пружина этого дела ясна; она очевидна, хотя никто не хочет назвать ее по имени. Я для них демократ, якобинец, в этом все дело. . .» (82, 286).

Фихте был открытым решительным противником господствовавшего в германских государствах феодального строя и его идеологии. Эта идеология, не только религиозная, но и светская, освящала существующее положение вещей как неприкосновенное, естественное, оправданное своей многовековой историей, традициями, обычаями. Сословные деления, привилегии феодальных господ, бесправие и нищета массы народа, тирания купающихся в роскоши аристократов во главе с коронованными особами — все это провозглашалось соответствующим природе человека и божественному разуму. Послушание, смирение, покорность считались основными добродетелями. Мысль о том, что существующие порядки могут или должны быть изменены, третировалась как святотатство. Но Великая французская революция уничтожила феодальный строй и дискредитировала его идеологию. Фихте воспринял эту революцию не только как выдающееся событие истории Франции и достойный подражания пример. Он увидел в этом событии демонстрацию закономерности всемирной истории, закономерности, которая ранее не постигалась людьми и не могла поэтому стать сущностной определенностью их сознательной деятельности. Между тем именно деятельность образует сущность чело-

века, так же как и сущность всемирной истории. И если нечто существует вопреки интересам и благу людей, значит, людям не хватает сознания, понимания решающего значения их собственной деятельности. Фихте говорит: «Во всей всемирной истории мы никогда не найдем чего-либо помимо того, что мы сами до этого сперва вложили туда» (81, 39). Иными словами, люди сами являются авторами своей исторической драмы. Этот вывод сделан Фихте в статье, которая называется «К исправлению суждения публики о Французской революции». В этом же сочинении, развивая свою мысль, Фихте заявляет: *«Нет такого государственного устройства, которое не подлежало бы изменениям, сама его природа такова, что все они изменяются. Если устройство плохое и противоречит необходимой конечной цели всякого государственного объединения, то оно должно быть изменено; если оно хорошее и способствует этой цели, то оно изменяется само»* (там же, 103). В этом высказывании Фихте особенно существенно и ценно признание *всеобщности, необходимости* изменения. *При всех условиях* изменению подлежит не только то, что не удовлетворяет человека, изменение — всеобщий закон.

Мысль о том, что люди сами творят свою историю, родилась в лоне буржуазного Просвещения как мировоззренческое обобщение антифеодалного общественного движения. Однако это убеждение, истинность которого представлялась несомненной всем противникам клерикализма, не могло быть согласовано с другими, не менее существенными убеждениями просветителей. Эти мыслители натуралистически истолковывали общество, доказывая, что жизнь людей определяется естественными условиями их существования — внешней природой, с одной стороны, и их собственной природой — с другой. Однако ни внешняя природа, ни природа человека не зависят от людей. На чем же в таком случае основывается убеждение, что люди сами творят свою историю?

Буржуазное Просвещение никогда не формулировало указанной антиномии. Иногда, правда, в связи с обсуждением вопроса о свободе воли и необходимости просветители нащупывали это противоречие. Показательно, что даже фаталистическое истолкование необходимости, столь характерное, например, для французских материалистов XVIII в., не мешало последним настаивать на том,

что люди сами творят свою историю. Этот вывод непосредственно вытекал из их атеистического мировоззрения.

Фихте глубоко осознает противоречия натуралистического понимания истории человечества. На эти противоречия указывал уже Кант, но он их считал в сущности неразрешимыми, поскольку свобода относится к миру вещей в себе, а необходимость — к миру явлений. Фихте, отвергающий эту дуалистическую посылку, обосновывает возможность разрешения противоречия между свободой и необходимостью.

Человек как эмпирическое единичное существо полностью подчинен законам природы. «Я сам и все то, что я называю своим, — звено в этой цепи строгой естественной необходимости» (65, 13). Психическая деятельность человека, так же как и его телесное бытие необходимо обусловлены независимыми от него силами. «Все, что существует в природе, необходимо таково, как оно существует, и совершенно невозможно, чтобы оно было иным» (65, 9). Бесконечная связь причин, предопределяющая каждое мгновение человеческой жизни, всеобщая связь всего со всем означает, как думает Фихте, что существование эмпирического субъекта находится в зависимости от любой случайности, скажем от положения какой-нибудь песчинки на морском берегу. Поэтому мое Я не есть мое собственное произведение. «Невозможно было, чтобы вместо меня возник другой; невозможно, чтобы я, уже возникнув, был в какой-нибудь момент своего существования не таким, каков я в действительности» (65, 14). Но если это так, значит, вообще не существует никакого Я, никакой личности. Однако эмпирическое Я, т. е. реальный человеческий индивид, не хочет и поэтому не может примириться с всесилием природы. Оно протестует против навязываемого ему рабства, и сила протеста помогает ему осознавать свое действительное отношение к внешнему миру. «Во мне, — пишет Фихте, — есть влечение к абсолютной, независимой самодеятельности. Для меня нет ничего более невыносимого, чем существование только в другом, для другого и чрез другое. Я хочу быть и становиться чем-нибудь для себя самого и чрез себя самого. Это влечение я чувствую, как только я воспринимаю себя; оно неразрывно связано с сознанием обо мне самом» (65, 72).

Благодаря историческому развитию, важнейшим содержанием которого является, по Фихте, самопознание, человек постигает, что он является рабом своей собственной и внешней природы лишь как *единичное* существо, *эмпирическое Я*, не сознающее своего единства со всеобщим *Я* человечества, с абсолютным субъектом, или бесконечной деятельностью, которая есть абсолютная мощь отрицания и абсолютная мощь созидания.

Самосознание, утверждает Фихте, заставляет человека взглянуть прямо в лицо мнимой необходимости. И тогда обнаруживается, что он является продуктом природы лишь как эмпирическое *Я*, но как приобщившееся к абсолютному субъекту чистое *Я* человек есть творец природы и самой заключающейся в ней необходимости. Свобода есть сущность абсолютного субъекта. Его воля, абсолютная воля «есть первое звено в цепи следствий этого мира, проходящей через все невидимое царство духов подобно тому, как в земном мире деяние, известное движение материи, есть первое звено материальной цепи, охватывающей всю систему материи» (65, 101).

Мы видим, каким образом разрешает Фихте противоречия, присущие натуралистическому истолкованию отношения «человек — природа». Он отрицает основной натуралистический тезис, согласно которому внешний природный мир и собственная человеческая природа определяют человеческую жизнь. Этот правильный вывод сделан, однако, из ложных, идеалистических посылок.

Действительная определяющая основа человеческой жизни — общественное производство, общественные отношения производства оказываются вне философского видения Фихте. В этом, несомненно, сказывается буржуазная ограниченность мыслителя. Существенно, однако, то, что буржуазный революционер Фихте высказывает (правда, в ложной, идеалистической форме) гениальную догадку, которая предвосхищает одно из исходных положений научного понимания истории: человечество само создает условия, которые определяют его историю. Это, конечно, еще весьма абстрактная постановка проблемы, которая не исключает ложной, в том числе теологической интерпретации всемирно-исторического процесса. Но в реальном контексте развития немецкой классической философии это положение вело в направлении создания материалистического понимания истории, которое научно

объясняет, как и почему человечество действительно является автором своей исторической драмы.

Мы вернемся в дальнейшем к рассмотрению понятия абсолютного субъекта. Но прежде чем перейти к анализу диалектики *Я* и *не-Я*, необходимо еще раз остановиться на тех буржуазно-революционных воззрениях Фихте, с которыми непосредственно связано его диалектическое миропонимание. Феодалная идеология истолковывала социальные противоположности как изначальные и абсолютные. Буржуазная идеология отвергла это метафизическое противопоставление человека человеку как противоречащее природе человека. При этом идеологи буржуазии исходили из представления о неизменной человеческой природе. Лишь у Руссо намечается постановка вопроса об изменении природы человека под влиянием исторического развития общества. Фихте, неоднократно ссылающийся на Руссо, солидаризируется с ним, но идет дальше в понимании человеческой природы, которую он сводит к *деятельности*, считая все качественные характеристики человека объективацией этой деятельности.

Традиционное феодальное представление, согласно которому господа всегда остаются господами, а холопы — холопами, отвергается Фихте как недостойное человека. Развивая идеи Руссо и предвосхищая знаменитое положение Гегеля об относительности противоположности между господином и рабом, Фихте ставит под вопрос, казалось бы, само собой разумеющуюся констатацию: действительно ли господа являются господами? действительно ли рабы остаются рабами? Философ гневно восклицает: «...всякий, считающий себя господином других, сам раб. Если он и не всегда действительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным. . .» (67, 79—80).

Противоположность между рабами и господами оказывается, таким образом, диалектической. Французская революция низвергла феодальных господ. Фихте идеализирует буржуазную революцию, которая представляется ему уничтожением всех отношений господства и подчинения. Ради этой великой задачи должно быть оправдано революционное насилие.

Таким образом, буржуазная революция является ис-

точником диалектического пафоса Фихте. В революционном переустройстве общества, в *сознательном* преобразовании государственно-правовых отношений, в уничтожении феодального гнета, которое отождествляется с уничтожением всякого угнетения, раскрывается, по Фихте, всеобщая сущность человека и истории человечества.

Идеологи Великой французской революции — деятели французского Просвещения были по преимуществу не диалектиками, а метафизиками. Они абсолютно противопоставляли новое старому, и это, несомненно, выполняло революционную идеологическую функцию. Фихте, в отличие от них, является современником французской революции, он осмысливает ее, опираясь на идеи своих французских предшественников. С другой стороны, Фихте — продолжатель Канта и немецкой диалектической традиции вообще. Все это, на наш взгляд, вполне объясняет, почему в новых исторических условиях идеологией буржуазной революции в Германии становится диалектический идеализм.

Философия, говорит Фихте, призвана «придавать человеку силу, отвагу и веру в себя, показывая, что все это и его судьба в целом зависят исключительно от него самого...» (83, 344—345). Именно в этом видит Фихте смысл своей философии, которую он характеризует как последовательное развитие понятия свободы. В одном из писем Рейнгольду Фихте заявляет: «Душа моей системы заключается в суждении: Я безусловно полагает себя самого. Эти слова не имеют ни смысла, ни ценности без внутреннего созерцания Я самим собою» (85, 477—478). Это положение обосновывается философом путем анализа понятия абсолютного субъекта, или абсолютного Я.

Понятие абсолютного Я является самым трудным, наименее ясным понятием в системе Фихте. Философ непосредственно исходит, разумеется, из человеческого Я, существование которого ему представляется несравненно более очевидным, чем существование внешних предметов, т. е. всего того, что у него характеризуется отрицательным образом, как *не-Я*. Анализируя самосознание, Фихте вслед за Кантом приходит к правильному выводу, что оно возможно лишь постольку, поскольку имеет место восприятие внешнего мира. Однако в контексте идеалистической системы взглядов признание внешнего мира выступает как *вывод*, основывающийся на *интеллектуаль-*

ной интуиции и непосредственном сознании безусловного существования человеческого Я. Философия, подчеркивает Фихте, должна принимать в качестве исходного пункта лишь абсолютно достоверное; все ее содержание должно быть дедуцировано из исходного основоположения, так что «если и поскольку это первое достоверно, то должно быть достоверно и второе, а если достоверно второе, то постольку же должно быть достоверно и третье и т. д.» (62, 13).

Фихте, однако, весьма далек от того, чтобы считать сознание отдельного человеческого индивида, индивидуальное сознание, которое он характеризует как эмпирическое Я, основоположением своей системы. Такое основоположение составляет, согласно его учению, *абсолютное Я*, существование которого, утверждает Фихте, также безусловно очевидно. Здесь, подчеркивает философ, имеется в виду «совсем иное Я, скрытое от обыкновенного взора, не открывающееся в области фактов, а познаваемое только путем восхождения к основанию» (66, 19). Противопоставляя абсолютный субъект эмпирическому Я, Фихте вместе с тем настаивает на том, что они образуют неразрывное единство. Этот тезис имеет громадное теоретическое и идеологическое значение. В каждом человеческом индивиде заключается нечто абсолютное! Правда, эмпирический субъект заключает в себе абсолютное Я лишь в ограниченной, неразвитой, преходящей форме. Но абсолютное Я реализует себя в деятельности конечных эмпирических субъектов.

Если Беркли ограничивается рассмотрением единичного человеческого субъекта, воспринимающего свои ощущения, комбинации которых якобы образуют предметы чувственно воспринимаемого мира, то Фихте считает необходимым восхождение от единичного Я ко всеобщему Я, абсолютному субъекту. Только этот абсолютный субъект есть источник всего существующего, есть деятельность, которая все создает и определяет.

Эмпирический субъект лишь в себе, потенциально является абсолютным. Противоположность между абсолютным субъектом и эмпирическим Я относительна, несмотря на то что она есть отношение всеобщего к единичному, непреходящего к преходящему, сверхчувственного к чувственному, бесконечного к конечному. Ограничение этой противоположности (ее преодоление, разумеется,

невозможно), процесс возвышения индивидуального до общечеловеческого составляет, по Фихте, глубочайшую сущность всего того, что вообще совершается в мире. Отсюда, пожалуй, можно сделать вывод, что абсолютное Я при всей своей спекулятивной отвлеченности есть фактически не что иное, как человечество на протяжении своего прошлого, настоящего и будущего развития, т. е. человечество, не ограниченное никакими историческими рамками, которые могли бы лимитировать развитие его познания, его власть над природой и совершенствование его социальной организации. Однако этой идеалистической абстракцией человечества, абстракцией, которая в известной мере выхолащивает специфику общественного развития, далеко не исчерпывается понятие абсолютного субъекта. В итоге абсолютное Я есть субстанциализация деятельности, деятельность, превращенная в абсолютный субъект. Это, как говорит Фихте, «нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определяемое» (63, 96).

Фихте отказывается принимать в качестве исходных понятий категории бытия и субстанции. Эти категории, утверждает он, должны быть поняты как формы осуществления деятельности. Фихте не удовлетворяет формула: бытию присуща деятельность. В таком случае деятельность мыслится как свойство, способность, носителем которой выступает бытие, обладающее, по-видимому, и другими свойствами. Между тем деятельность есть то, что делает бытие бытием. *«То, бытие (сущность) чего состоит единственно только в том, что оно полагает себя самого как сущее, есть Я как абсолютный субъект»*, — пишет Фихте (там же, 73). Понятно теперь, почему Фихте отвергает традиционное философское понятие субстанции, которая обычно понималась как абсолютная основа всего многообразия существующего, лишенного самодеятельности, самостоятельности. Правда, Лейбниц переработал понятие субстанции, истолковав ее как силу, придающую жизнь материальному. Но и это представление является, с точки зрения Фихте, недостаточным, поскольку и у Лейбница не деятельность, а монады являются субстанциями. Если уж пользоваться понятием субстанции, полагает Фихте, то следует его свести к абсолютному субъекту. *«Поскольку Я, — пишет Фихте, — рассматривается как охватывающее в себе весь и всецело определенный круг всяческих реальностей, оно есть суб-*

станция» (там же, 119). Правильно замечает В. Ф. Асмус, что в учении Фихте субъективный идеализм сочетается с идеализмом объективным (см. 6, 81). Абсолютное Я, поскольку оно трактуется как нечто отличное от человечества, означает допущение сверхприродного, сверхчеловеческого первоначала, т. е. признание исходного положения объективного идеализма. «Мое абсолютное Я, — писал Фихте Якоби, — не есть, конечно, индивидуум. . . Но индивидуум должен быть дедуцирован из абсолютного Я» (85, 501). Разграничивая понятия абсолютного субъекта и человечества, Фихте в известной мере предвосхищает гегелевскую концепцию диалектического тождества бытия и мышления. «Единственное, что безусловно есть, есть понятие, чисто духовное бытие, — писал он в 1812 г. — Большинство не может возвыситься до такого бытия как понятие. Понятие существует для них лишь как выражение объективного знания, отражение, копия вещей. . . Идея, или чистое видение (*bloßes Gesicht*), это — реальное и единственно истинное бытие, которое открывается чистому мышлению. . .» (84, 31). Далее в той же работе («Система учения о нравственности») Фихте подчеркивает: «Действительное Я должно являться лишь как жизнь понятия. Я, в самосознании которого имел бы место какой-либо иной принцип, кроме абсолютного понятия, было бы не истинным Я, а всего лишь видимостью Я» (там же, 37). Именно поэтому фихтевский абсолютный субъект есть, как указывали Маркс и Энгельс, не что иное, как «метафизически переряженный *дух* в его *оторванности* от природы. . .» (1, 2, 154). Такая концепция первоначала приводит в итоге к признанию божественной первоосновы существующего. Если в ранних своих произведениях Фихте не делает этого вывода, то в последующих работах он высказывает его со всей определенностью.

Таким образом, Фихте стремится доказать, что деятельность, поскольку она принимается как абсолютное, есть не объект, а субъект и лишь в этом смысле абсолютное Я. Это отождествление деятельности с субстанцией, с субъектом и, наконец, с самостью (*Ichheit*) как идеалистическое решение основного философского вопроса предполагает в качестве исходного пункта абсолютное противопоставление субъекта объекту. Фихте пишет: «Одно из двух должно быть устранено: дух или природа; то и

другое совершенно не может быть объединено. Их мнимое объединение есть частью лицемерие и ложь, частью же навязанная чувством непоследовательность» (84, 32). Фихте не отрицает существования природы, чувственно воспринимаемого мира вещей, его независимости от единичного человеческого Я. Он отрицает первичность природного, материального.

Абсолютизация деятельности означает, далее, идеалистическую интерпретацию движения, изменения, которые присущи чувственно воспринимаемым вещам, объединяемым общим понятием *не-Я*. Движение, изменение вещей рассматриваются как отчужденные формы деятельности; они, следовательно, сводятся к деятельности, которую Фихте не только отличает от движения и изменения, присущих природным вещам, но и противопоставляет им*.

Принцип активности субъекта, который уже у Канта играл главенствующую роль, в учении Фихте получает всестороннее, но вместе с тем субъективистски-волюнтаристическое развитие. Отрицая существование «вещей в себе», Фихте отвергает не только кантовский агностицизм, независимость объекта от субъекта, т. е. независимость *не-Я* от абсолютного Я. Абсолютное Я, поскольку оно есть непрерывная деятельность, постоянное становление, не есть нечто заранее готовое, ставшее, неизменное. Его отношение к *не-Я* также должно быть понято как процесс изменения, развития. Следовательно, и отрицание независимой от Я реальности (т. е. *не-Я*) должно полностью учитывать взаимодействие, единство этих противоположностей, которые исключают, но вместе с тем предполагают друг друга.

Отношение между Я и *не-Я* составляет предмет фихтевского учения об основоположениях. Согласно первому основоположению наукоучения абсолютное Я первоначально безусловно полагает свое собственное бытие. Это

* Правильно замечает В. В. Лазарев: «...Фихте настаивал на том, что развитие заключено, собственно, не в самом «объекте», а лишь в способе теоретического построения его и в характере изложения. Понятие о «развивающемся объекте» представлялось ему самопротиворечивым и разрушительным для всей его системы. Его диалектика самосознания не просто терпела рядом с собою, но даже предполагала метафизический взгляд на природу как на неподвижный «объект» и основывалась на нем» (51, 33).

значит, что все содержание сознания коренится в деятельности (*Tat-handlung*), самополагании Я. «Источником всяческой реальности, — пишет Фихте, — является Я, так как оно есть непосредственное и безусловно полагаемое. Только чрез посредство Я и вместе с ним дается и понятие реальности. Но Я есть потому, что оно *полагает себя*, и *полагает себя* потому, что оно *есть*. Следовательно, *самоположение* и *бытие* суть одно и то же. Но *понятия самоположения* и *деятельности* вообще суть в свою очередь одно и то же. Значит, всякая реальность *действительна*, и все *действительное* есть реальность» (63, 111).

Первое основоположение еще не включает в себе представления о мире объектов, о *не-Я*. Фихте здесь сознательно исключает все, что не есть Я, постулируя тем самым безусловную свободу абсолютного субъекта, независимость абсолютной деятельности от условий, а также способность человеческого, эмпирического Я формировать, творить самого себя, разумеется лишь в той мере, в какой оно приобщается к абсолютному субъекту. Поэтому смысл человеческой жизни состоит в том, «чтобы каждый посвящал свою личную жизнь, все ее силы и все ее наслаждения идеям» (64, 59).

Первое основоположение формулирует, далее, примат практической (разумеется, идеалистически трактуемой) деятельности над теоретической деятельностью и познанием вообще. Абсолютная деятельность есть прежде всего практическая деятельность, а все другие формы деятельности являются производными. «Этот мир, — говорит Фихте, — безусловно есть только сфера нашего действия и отнюдь не что-нибудь большее. Сознание действительного мира вытекает из потребности действия, а не наоборот — потребность действия из сознания мира; эта потребность есть первое, сознание мира есть производное. Мы действуем не потому, что познаем, но познаем потому, что предназначены действовать; практический разум есть корень всякого разума» (65, 84).

Таким образом, Фихте на идеалистический лад формулирует принципиально новое гносеологическое понимание практики как основы познания. Он идет даже дальше, характеризуя практику как универсальную деятельность и тем самым как сущность абсолютного субъекта. Однако и сознание и практика предполагают нечто от них отличающееся. Деятельность невозможна без объекта дея-

тельности. Поэтому Я полагает себя лишь постольку, поскольку существует не-Я. Самодеятельность абсолютного субъекта и наличие его противоположности, объективно, взаимно обуславливают друг друга. Эту диалектическую истину Фихте формулирует как субъективный идеалист, утверждая, что Я полагает не-Я. Это и есть второе основоположение наукоучения, согласно которому противоположность между Я и не-Я существует лишь внутри абсолютного Я, ибо вне последнего ничего вообще не существует.

Фихте хорошо осознает все трудности, с которыми связано субъективно-идеалистическое решение проблемы субъекта и объекта. Ведь для того, чтобы Я полагало свое собственное бытие, необходимо в качестве неперемennого предварительного условия существование не-Я. А если это так, то Я уже не полагает не-Я, а находит его как условие своей деятельности, но тем самым самополагание Я ставится под вопрос или по меньшей мере ограничивается. Голое картезианское cogito (я мыслю, следовательно, существую) по существу невозможно: чтобы мыслить, необходим независимый от субъекта мышления объект. Фихте пишет: «... Я никогда не осознает самого себя и не может осознать иначе как в своих эмпирических определениях... эти эмпирические определения непременно предполагают нечто вне Я. Уже тело человека, которое он называет своим телом, есть нечто вне Я» (67, 60). Характерно, что Фихте исключает из понятия Я (речь в данном случае идет об эмпирическом субъекте) все телесное. При этом он согласен с тем, что телесное оказывает воздействие на сознание, в какой-то степени даже определяет его, однако эта обусловленность субъекта объектом интерпретируется как полагаемая субъектом, как самоограничение, раздвоение, самоотчуждение субъекта. Поэтому и признание того, что имеется «нечто вне Я», не выводит, в рамках учения Фихте, за пределы субъективного идеализма, ибо внешнее (это было уже у Канта) рассматривается как самоограничение субъекта.

Идеалистическая диалектика, как и следовало ожидать, служит у Фихте делу обоснования субъективного идеализма. Отношение противоположности между субъектом и объектом истолковывается как результат деятельности субъекта, несмотря на то что эта деятельность

невозможна без существования независимого от нее объекта. «Всякая противоположность, как таковая, существует лишь в силу действия Я, а не по какому-либо другому основанию. Противоположность полагается вообще только силою Я» (63, 80).

И все же, несмотря на все свои усилия обосновать субъективно-идеалистическое решение проблемы субъекта и объекта, несмотря даже на убеждение, что другого пути обоснования их единства не существует (если, конечно, не соглашаться с подчинением субъекта объекту), Фихте вынужден признать, что его обоснованию не хватает безусловно необходимого звена, которое, однако, исключается всем содержанием наукоучения. В одном из писем Рейнгольду Фихте следующим образом характеризует трудности, с которыми сталкивается попытка обоснования понятия абсолютного Я: «Если Я изначально полагает лишь себя самого, как же получается то, что должно быть еще положено нечто другое как ему противостоящее?» (85, 478). Это значит, что *не-Я* не может быть чем-то возникшим *после Я*. Но в таком случае *первоначальный* акт самополагания не является действительно первоначальным, так как деятельность полагания (а значит, и само существование субъекта) уже предполагает наличие объекта, объективной реальности.

Следовательно, *не-Я* не может быть сведено к Я, ибо такое сведение означало бы разрушение единства противоположностей, которое составляет основу и содержание самосознания. И Фихте признает, что Я нуждается во внешнем фундаментальном импульсе, первоначальном толчке, без которого деятельность, самополагание, самосознание невозможны. «...Принцип жизни и сознания, основание его возможности хоть и содержится, конечно, в Я, но отсюда еще не возникает никакой действительной жизни, никакой эмпирической жизни во времени. . . Если такая действительная жизнь должна быть возможна, то для этого нужен еще некоторый особый толчок на Я со стороны *не-Я*» (63, 257—258). Разумеется, это и другие аналогичные высказывания не получают своего развития в системе Фихте. Они несовместимы с ее субъективно-идеалистическим основоположением. Продолжить эти высказывания до логического конца — значит отказаться от субъективного идеализма в пользу материалистического признания «вещей в себе» или же в пользу объективно-

го идеализма. Объективно-идеалистическая тенденция постоянно выявляется в учении Фихте, но эта тенденция вместе с тем подавляется волюнтаристическим субъективизмом.

Таким образом, анализ первого и второго основоположений наукоучения показывает, что Фихте не может преодолеть до конца кантовской «вещи в себе», что его собственная философская последовательность вынуждает допустить нечто выходящее за границы субъективно-идеалистического решения основного вопроса философии. Вывод, к которому приходит Фихте, является продолжением кантовской постановки вопроса о соотношении теоретического и практического разума. Проблема первотолчка, точнее говоря, независимой от субъекта реальности, признается неразрешимой в пределах *теоретического* наукоучения; она находит свое разрешение в *практическом* наукоучении. Следует, впрочем, отметить, что эта постановка вопроса заключает в себе рациональное зерно: существование независимой от сознания реальности доказывается прежде всего практически.

Диалектическая противоположность *Я* и *не-Я*, противоположность тезиса и антитезиса, реальности и отрицания, действия и страдания с необходимостью подводит к вопросу об исходе этой борьбы противоположностей. Почему одна противоположность не уничтожает другой? Почему они не нейтрализуют друг друга? Возможен ли и как возможен синтез этих противоположностей? На все эти вопросы Фихте пытается дать ответ, обосновывая тем самым не только необходимость третьего основоположения, но и теоретическое понимание взаимоотношения противоположностей вообще.

Единство противоположностей, с точки зрения Фихте, означает переход определений одной стороны в определения другой стороны. Если *Я* определяется как деятельность, а *не-Я* — как страдательное состояние, то в результате диалектики этих противоположностей *Я* необходимо должно приобрести черты страдательного состояния, а *не-Я* — черты деятельности. «Страдательное состояние и деятельность, как таковые, противоположны; тем не менее деятельностью должно быть непосредственно полагаемо страдание, и наоборот» (63, 129).

Отношение противоположностей предполагает единство различия и тождества. Нет тождества без различия;

нет различия без тождества. Из второго основоположения, согласно которому *Я* полагает *не-Я*, следует, что «*Я* полагает в себе отрицание, поскольку оно полагает в *не-Я* реальность, а 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*» (там же, 107) *. Это значит, что *Я* деятельно и страдательно в одно и то же время. Но то же следует сказать и о *не-Я*. Единство противоположностей оказывается взаимопереходом вплоть до тождества противоположностей. *Я* не только противоположно *не-Я*, оно «противоположно самому себе». В этой связи Фихте пишет: «*Я* не может полагать в себе никакого страдательного состояния, не полагая в *не-Я* деятельности: но оно не может положить в *не-Я* никакой деятельности, не положив в себе некоторого страдания» (там же, 125). Не уничтожает ли эта диалектика противоположностей различия между ними? Если то, что отличает *Я* от *не-Я*, присуще последнему, а то, что составляет специфическую характеристику *не-Я*, наличествует и в *Я*, если нет ничего в субъекте, чего бы не было в объекте, и наоборот, то «как вообще, — спрашивает Фихте, — при таких условиях различать еще *Я* и *не-Я*? Ибо то основание различия между ними, благодаря которому первое из них должно было быть деятельно, а второе страдательно, отпало...» (там же, 135).

Отвечая на этот вопрос, в сущности неразрешимый для субъективного идеалиста, поскольку он рассматривает внешний мир как нечто производное от субъекта, Фихте утверждает, что решение проблемы возможно лишь в том случае, если абсолютное *Я* обладает таким свой-

* Подчеркивая выдающееся значение фихтевской постановки проблемы взаимопревращения противоположностей, следует, конечно, не забывать, что эта проблема формулируется субъективно-идеалистически, т. е. как принцип взаимообусловленности субъекта и объекта: деятельность и ее предмет характеризуются как тождество, которое благодаря образующей его деятельности раздваивается на противоположности. Фихте пишет: «Не стремись же к тому, чтобы выскочить из самого себя, чтобы охватить больше того, что ты можешь охватить, именно сознание и вещь, вещь и сознание, или точнее: ни то, ни другое в отдельности, а то, что лишь впоследствии разлагается на то и на другое, то, что является безусловно субъективно-объективным и объективно-субъективным» (68, 79).

ством, которое не может стать свойством *не-Я*. Необходимо поэтому для решения этого вопроса возвратиться к исходному определению абсолютного субъекта, определению, которое вследствие своей интуитивной очевидности не нуждается в доказательстве. Фихте пишет: «Таким свойством *Я*, которого никак нельзя приписать *не-Я*, является безусловное полагание и безусловная положенность, безо всякого основания» (там же, 136). Иначе говоря, *Я* отличается от *не-Я* как первоначально не нуждающееся в основании. Эта исходная посылка субъективного идеализма, конечно, не помогает решению проблемы единства противоположностей. Напротив, она еще более ее запутывает. Этот основной порок фихтевского основоположения правильно отмечает его выдающийся современник Ф. Гёльдерлин в письме к Гегелю от 26 января 1795 г.: «...ведь его абсолютное *Я* (= субстанция Спинозы) содержит всю реальность; оно есть все, и, кроме него, нет ничего; следовательно, для этого абсолютного *Я* не существует никакого объекта, иначе в нем не содержалась бы вся реальность; однако сознание без объекта невысказуемо, и даже если я сам являюсь этим объектом, то я, как таковой, по необходимости ограничен, хотя бы только во времени, и, следовательно, не абсолютен; таким образом, в абсолютном *Я* невысказуемо сознание; у меня как у абсолютного *Я* нет сознания, и, поскольку я не имею сознания, постольку *Я* (для меня) — ничто, следовательно, и абсолютное *Я* (для меня) — ничто» (32, 476).

Самосознание не есть исходный пункт человеческой жизни. Если сознание есть осознанное бытие, то самосознание является осознанием этого отношения человеческого мира к внешнему миру, и прежде всего, конечно, к другим людям. Так как человек, указывает Маркс, «родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека. Лишь отнесясь к человеку Павлу как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» (1, 23, 62).

Фихте хорошо понимает, что проблема синтеза тезиса и антитезиса не может быть разрешена изысканием промежуточных звеньев, соединяющих в себе черты противоположных сторон. Этим, говорит он, противоречие не разрешается, а лишь перемещается в иную плоскость.

Если даже существует нечто среднее между двумя противоположностями, подобно тому как сумерки являются чем-то средним между ночью и днем, то и это среднее никак не объединяет противоположности в единство. Единство противоположностей возможно потому, что они относительны, тождественны в определенном отношении. Суть дела, говорит Фихте, заключается в том, что «свет и тьма вообще не противоположны между собой, а различаются лишь по степени. . . . Совершенно так же обстоит дело и с отношением Я и не-Я» (63, 122).

Почему же все-таки противоположности Я и не-Я не нейтрализуют друг друга, сохраняются? Фихте подчеркивает, что решение этого вопроса не может быть достигнуто с помощью какого бы то ни было логического приема: задача состоит не в том, чтобы так или иначе объединить эти противоположности, а в том, чтобы найти в них самих то, что действительно их объединяет. Дело, следовательно, не сводится к тому, чтобы, «погрузившись в рефлексию, измыслить для них (противоположностей. — Т. О.) путем какой-нибудь хитрости некоторую точку объединения; это значит, что, так как единство сознания полагается одновременно с тем положением, которое грозит его разрушить, то в нашем сознании такая точка объединения уже должна быть налицо, и что наше дело — лишь отыскать ее при помощи рефлексии» (там же, 105—106).

По учению Фихте, единство Я (абсолютная полнота реальности) и не-Я (абсолютная полнота отрицания) образуется благодаря взаимоограничению, в силу которого Я *отчасти* определяет себя само, а *отчасти* определяется не-Я. Но отсюда следует, что и не-Я лишь отчасти определяется деятельностью Я. Формулируя третье основоположение наукоучения, Фихте говорит: Я противопоставляет делимое Я делимому не-Я, т. е. обе противоположности количественно, частично ограничивают друг друга.

Таким образом, третье основоположение, выступая как синтез двух предшествующих, снимает их односторонность и обосновывает безусловную реальность как субъективного, так и объективного. Их отношение интерпретируется как корреляция, т. е. в духе субъективного идеализма, который признает зависимость субъекта от объекта лишь постольку, поскольку объект признается зависимым от субъекта. «...Ни субъективное не должно

быть уничтожаемо объективным, ни объективное — субъективным. . . оба они должны продолжать существовать рядом друг с другом. Они должны поэтому быть синтетически объединены и объединяются чрез нечто третье, в чем они равны, чрез определимость. Оба они — не субъект и объект, как таковые, а субъективное и объективное, полагаемые чрез посредство тезиса и антитезиса, являющиеся взаимно друг другом определяемыми, и, лишь поскольку они таковы, могут они быть объединены, а также закреплены и фиксированы действующей в синтезе способностью Я (силой воображения)» (там же, 182).

Рассмотрение основоположений наукоучения выявляет основные черты фихтевской диалектики. Противоречие, борьба противоположностей, их взаимоограничение предполагают, по Фихте, в качестве своего первого условия деятельность Я. У Фихте, следовательно, нет речи об имманентной диалектике предмета, хотя он требует отыскивать основание единства противоположностей в них самих. Понимая всякую реальность как субъект-объект, т. е. отношение взаимозависимости, в котором примат принадлежит субъекту, Фихте был далек от того, чтобы видеть противоречия в самих объектах безотносительно к существованию субъекта. К тому же объекты характеризуются негативным образом, т. е. как *не-Я*, да еще полагаемое деятельностью Я. Так, обосновывая понятие морального субъекта, Фихте считает его предпосылкой признания зависимости внешнего мира от субъекта: «Внешний мир — материал для осуществления нашего долга. . . именно в этом состоит истинная сущность вещей, субстанция всего видимого» (83, 185). Субъективный идеализм неизбежно искажает глубокую постановку вопроса о единстве и борьбе противоположностей. Тем не менее фихтевская концепция диалектики субъекта и объекта в мистифицированной форме отражает диалектический характер человеческой деятельности.

Единство субъективного и объективного раскрывает специфическую объективность общественных отношений, которые являются продуктом совокупной, исторически развивающейся деятельности людей, но вместе с тем независимы от их сознания и воли. Историческая необходимость качественно отличается от природной необходимости, которая существует безотносительно к деятельности людей. Законы деятельности людей составляют ее

внутреннее содержание — единство живой и объективированной (овеществленной в качестве исторических условий, предпосылок, институций) человеческой деятельности. Фихте абсолютизировал отличие социального от природного, превратил социальное, человеческое в субстанциальное, обуславливающее и порождающее природу.

Субъективно-идеалистическая диалектика Фихте выявляет и вместе с тем мистифицирует реальный процесс, беспредельность которого представлялась этому философу оправданием субъективистского, волюнтаристического мировоззрения: человечество овладевает стихийными силами природы, превращает их в свои собственные, человеческие силы. «Я хочу, — говорит Фихте, — быть господином природы, а она должна быть моим слугою; я хочу иметь соответствующее моей силе влияние на природу, но она не должна иметь никакого влияния на меня» (65, 25).

Фихте называл свой метод не диалектическим, а анти-тетическим, подчеркивая тем самым открытое им триадическое отношение: тезис — антитезис — синтез. Однако антитезис, по Фихте, не есть результат *развития* тезиса. Существование антитезиса предполагается наличием тезиса, подобно тому как один полюс магнита предполагает существование другого. Конечно, коррелятивное единство противоположностей представляет собой существенное диалектическое отношение, но для Фихте оно единственно возможное. Поэтому отношение противоположностей (тезиса и антитезиса) не рассматривается генетически, с точки зрения развития. Даже синтез характеризуется не как новая ступень в развитии, а как пункт соединения указанных противоположностей, нечто вроде объединяющей их формы всеобщности. Характеризуя антитетический метод Фихте как специфическую форму диалектики, В. Ф. Асмус правильно отмечает, что «диалектический метод Фихте состоит из чередования двух взаимно обусловленных приемов: антитетического и синтетического. *Антитетический* прием есть то действие, посредством которого в сравниваемых вещах ищут признак, в котором они *противопологаются* друг другу. *Синтетический* прием состоит в том, что в противоположностях ищется тот признак, в котором они *равны* друг другу. Антитезис невозможен без синтеза, а синтез — без антитезиса» (6, 96).

Однако констатация неизбежных пороков субъективно-идеалистической диалектики Фихте не должна приводить к недооценке его действительных диалектических прозрений.

Дополняя сказанное выше, укажем на то, что из третьего основоположения как бы вопреки исходной субъективно-идеалистической посылке следует в силу устанавливаемого им взаимоопределения, что *Я* лишь *отчасти* определяет *не-Я*. На языке субъективного идеализма это, правда, означает лишь то, что *Я* полагает себя как частично определяемое через *не-Я*. Но суть дела от этого не меняется: ясно, что не только в *не-Я*, но и в самом *Я* имеет место независимая от *Я* деятельность, процесс, бытие. И хотя Фихте утверждает, что вся реальность *не-Я* есть лишь из *Я* перенесенная реальность, «своего рода отчуждение» (*Entäussern*) *Я*, он не может не признать это независимое от абсолютного субъекта, хотя и генетически восходящее к нему бытие: «В вещах, самих по себе, должно быть налично нечто от нашего представления независимое, благодаря чему они проникают друг в друга независимо от нашего содействия» (63, 152). Но во избежание истолкования этого положения в духе признания «вещи в себе» Фихте тут же добавляет: «...основание же того, что мы связываем их (вещи. — *T. O.*) между собою, должно содержаться в нас, хотя бы, например, в нашем ощущении» (там же). Исключая субъективно-идеалистические выводы Фихте, нельзя не учитывать рационального момента его рассуждений — признание диалектического превращения субъективного в объективное. Последствия субъективной деятельности людей становятся независимым от них объективным процессом, образующим условия (а частью и определяющую основу) их последующей деятельности.

Фихте, разумеется, субъективистски интерпретирует процесс превращения субъективного в объективное, т. е. объективацию человеческой деятельности. Но ясно также и то, что этот открытый Фихте диалектический процесс непосредственно подводит к пониманию общественного развития, в котором материальное производство — объективированный результат деятельности людей — является, с одной стороны, их непосредственной живой деятельностью, а с другой — независимой от них, определяющей основой всех общественных отношений.

Исходя из Фихте, Гегель уже в «Феноменологии духа» вплотную подошел к пониманию реального содержания процесса превращения субъективного в объективное, о чем свидетельствует его замечательная характеристика сущности труда, высоко оцененная Марксом. Гегель, писал Маркс, «рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека» (1, 42, 159).

Таким образом, люди действительно сами создают объективные, независимые от их сознания и воли условия, которые в отличие от природной среды *определяют* человеческое существование. У Фихте, конечно, нет речи о независимой от субъекта природе, но идея преобразования природы, подчинения ее человеческой воле постоянно высказывается им. Мы видим, таким образом, как разрешается противоречие между такими, казалось бы, взаимоисключающими тезисами, как «люди сами делают свою историю» и «ход истории определяется объективными, независимыми от сознания и воли людей закономерностями». Производительные силы являются продуктом деятельности людей, но так как каждое новое поколение наследует производительные силы, созданные предшествующими поколениями, то оно, естественно, не свободно в выборе производительных сил, т. е. движущих сил общественно-исторического процесса.

Домарксовский материализм вследствие присущей ему созерцательности игнорировал процесс превращения субъективного в объективное, обедняя тем самым понятие субъекта, который характеризовался односторонне, главным образом как объект воздействия предметов внешнего мира. Действительной основой истории человечества является не природа, как таковая, а «вторая природа», создаваемая человечеством на протяжении его истории посредством материального производства, — понятие это, кстати сказать, следует применять не только к внешней очеловеченной природе, но и к природе самого человека.

Маркс и Энгельс критиковали Фейербаха за непонимание этого фундаментального факта, связывая с этим непониманием натуралистическое и в итоге идеалистическое воззрение этого мыслителя на общественные отношения. То, чего не видел вследствие метафизической ограниченности Фейербах, высказал, правда в умозрительной, идеалистически абсолютизированной форме,

Фихте благодаря своей диалектике. И это обстоятельство раскрывает не только историческое значение философии Фихте, но и гносеологические корни его субъективного идеализма.

Реальная диалектика субъекта и объекта предполагает в качестве своей первоначальной, естественной предпосылки существование объективного как предшествующей человеческой деятельности (и независимой от нее) действительности, которая преобразуется людьми, благодаря чему не только субъективное оказывается следствием объективного, но и объективное (в своей определенной форме) создается и воспроизводится субъектом. Эта специфическая характеристика социального в его отличии от природного процесса была в известной мере *угадана* Фихте, но вместе с тем извращена, так как Фихте возвел отношение «субъект — объект» в принцип онтологии.

Учение Фихте об основоположениях является исходным при дедуцировании законов формальной логики и систем основных философских категорий. Эти законы и категории, которые Кант принимал как просто наличествующие в мышлении, Фихте интерпретирует как обусловленные диалектикой субъективного и объективного. Если Кант ограничил свою задачу составлением таблицы категорий, группировкой их в соответствии с основными видами суждений и выявлением внутренней связи категорий в каждой из этих групп (здесь Кант, как известно, формулирует диалектическую триаду и тем самым подходит к пониманию отрицания отрицания), то Фихте делает следующий шаг вперед. Он рассматривает категории как образующие иерархический ряд, внутри которого имеют место как координация, так и субординация.

Обосновывая первое основоположение наукоучения, Фихте сопоставляет его с формально-логическим законом тождества. А есть А (или, что то же самое, $A=A$) представляет собой безусловно логически правильное положение, из которого, однако, не следует, что А действительно существует. Но что является условием существования А? С точки зрения субъективного идеализма реальность, истинность А положена в Я.

Фихте говорит, что «положение $A=A$ первоначально значимо *только для Я*; оно выведено из положения наукоучения — Я есмь Я; следовательно всякое содержание,

к которому оно применимо, должно находиться в Я... Никакое А, стало быть, не может быть чем-либо иным, как только *положенным в Я*, и, таким образом, наше положение будет гласить: что положено в Я, то положено; если А положено в Я, то оно положено (поскольку именно оно положено как возможное, действительное или необходимое), и, таким образом, оно бесспорно истинно, если Я должно быть Я» (62, 42). Несомненно, что всякий закон предполагает объекты и условия, относительно которых он является действительным. Фихте выступает в данном случае против метафизического абсолютизирования формально-логического принципа тождества, доказывая его обусловленность. При всей несостоятельности субъективно-идеалистического представления об основании закона тождества постановка вопроса о необходимости критического осмысления (и обоснования) законов формальной логики, их реальной значимости (и ограниченности) является философским достижением.

Обосновывая второе и третье основоположения, Фихте рассматривает закон противоречия и закон исключенного третьего. Эти законы трактовались формальной логикой как самоочевидные положения, не нуждающиеся в каком-либо обосновании. Фихте оспаривает это воззрение как догматическое. Интеллектуальная интуиция, полагает он, не свидетельствует о безусловной истинности этих законов. Лишь второе и третье основоположения наукоучения делают их истинными, и притом, что особенно важно, в определенных границах.

Дальнейший анализ основоположений выявляет в них основные категории теоретического мышления, которые, таким образом, не просто указываются, перечисляются, классифицируются, а выводятся путем логического развития понятия абсолютного субъекта. Так, например, понятие субстанции есть развернутая дефиниция понятия абсолютного субъекта, поскольку он полагает самого себя. Однако субъективно-идеалистическое понимание субстанции, отрывая ее от природы, лишает тем самым это понятие специфического содержания.

Анализ диалектического соотношения между Я и не-Я позволяет дедуцировать понятия границы, делимости, количественной определенности. Всякое ограничение есть определение и отрицание иной определенности. Следовательно, понятие границы включает в себе понятия реаль-

ности и отрицания. Я и не-Я взаимно ограничивают друг друга, причем это взаимоограничение есть взаимоограничение действия. Это дает логическое основание для вывода категорий взаимодействия и причинности. Дедуция последней категории обосновывается разграничением деятельности и страдательного состояния: «То, чему приписывается *деятельность* и постольку *не* приписывается *страдания*, называется *причиною*. . . то же, чему приписывается *страдание* и постольку *не* приписывается *деятельности*, называется *следствием*. . .» (63, 113).

В отличие от Канта Фихте не считает причину обязательно предшествующей следствию; понятие причинности выводится им до того, как дедуцируется время. Это понятие, впрочем как и другие категории, лишено того многообразного содержания, которое уже сообщало ему естествознание конца XVIII в. Но Фихте, абсолютизовавший Я и тем самым оторвавший его от природы, естественно, не мог в должной мере воспользоваться данными естествознания, хотя и ставил своей задачей выработать не только общие, но и частные основоположения, необходимые всем наукам, в том числе и естествознанию.

Фихте не ограничивается дедуцией перечисленных выше категорий и законов формальной логики. Поскольку вместе с кантовской «вещью в себе» Фихте вынужден был отбросить и учение о чувственности как исходном пункте познания (поставив на его место интеллектуальную интуицию трансцендентального единства апперцепции), постольку перед ним встает немыслимая задача дедуции существования чувственных восприятий. Но при этом чувственные восприятия неизбежно лишаются своего познавательного значения. Отсюда понятно утверждение Фихте, что «наукоучение выводит, *совершенно не принимая во внимание восприятия* (курсив мой. — Т. О.), *а priori* то, что, согласно ему, должно происходить именно в восприятии, т. е. апостериори» (68, 34). В этом отношении Фихте делает шаг вперед по сравнению с Кантом, что оказывается неизбежным результатом критики кантовского учения справа. Кант настоятельно подчеркивал, что «ощущение есть, собственно, то, что никак нельзя антиципировать» (42, 242). Фихте же, напротив, отбрасывает это сенсуалистическое положение. Чувственность трактуется как страдательное состояние, т. е. в пла-

не теории аффектов, вследствие чего практика, о которой говорит Фихте, противопоставляется чувственной деятельности, т. е. тому, чем она в действительности является.

Современные критики диалектического материализма, повторяя аргументы своих предшественников, утверждают, что диалектика принципиально несовместима с материализмом. При этом, игнорируя или искажая историю материализма, в рамках которого уже начиная с античности развивались диалектические идеи, эти критики ссылаются на таких идеалистов, как Фихте и Гегель. Между тем именно диалектический идеализм Фихте (так же как и гегелевский идеализм), несмотря на все его достижения, свидетельствует о том, что идеалистическая спекуляция извращает, сводит на нет основные диалектические идеи, с которыми она в силу определенных исторических условий связана. В самом деле, интеллектуальная интуиция чистого Я, т. е. исходный пункт наукоучения Фихте, исключает возможность научно-философского анализа процесса возникновения, становления, развития сознания, что неизбежно искажает сущность диалектики. «Начать философию с «Я» нельзя, — указывает В. И. Ленин. — Нет «объективного движения»» (3, 29, 93).

Пространство и время являются формами существования материи, условиями движения, изменения, развития в природе и обществе. Но фихтевский абсолютный субъект, который в своей абсолютности мыслится вне времени и пространства, конечно, не может быть исходным пунктом для исследования диалектики природы и объективных общественных отношений. Фихте вообще отказался от натурфилософии, что же касается философии истории, то здесь он в наибольшей мере изменяет принципам диалектики.

Поскольку исходным пунктом является абсолютный субъект, постольку философская система должна завершиться тем, с чего она началась, в силу чего история оказывается замкнутым кругом, т. е. приходит к абсолютному завершению. «...Основоположение, из которого мы исходим, — утверждает Фихте, — есть вместе с тем и последний результат» (62, 32). Такая постановка вопроса неизбежна для рационалистической философской системы: ее вслед за Фихте повторил и Гегель. Не трудно понять, что результат, воспроизводящий исходный идеалистический тезис, накладывает свою печать на все пони-

мание процесса познания и наукоучение в целом. И хотя Фихте в отличие от Канта (и это, конечно, важный шаг вперед) понимал единство самосознания как процесс, проходящий определенные этапы поступательного развития, он тем не менее утверждал: «Наукоучение исчерпывает все человеческое знание в его основных чертах... В нем поэтому находится объект всякой возможной науки... Каждое исследование, которое производится, решает вопрос раз навсегда...» (68, 86). Таких метафизических высказываний у Фихте немало: они вытекают из идеалистического понятия внеисторического, сверхприродного субъекта.

Ясно и то, что фихтевская концепция абсолютного знания (а также абсолютной мощи и абсолютного блага) неизбежно вела к метафизическому противопоставлению должного и сущего, бесконечного и конечного. «Точка зрения Канта и Фихте (особенно в моральной философии), — говорит по этому поводу В. И. Ленин, — есть точка зрения цели, субъективного долженствования...» (3, 29, 217). Корень этого метафизического противопоставления сущего и должного, противопоставления, на первый взгляд несовместимого с фихтеанским волюнтаризмом, выявляется в исходном положении наукоучения.

Гегель указывает в этой связи: «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 долженствование, а это не разрешает противоречия, ибо, в то время как Я должно быть безусловно у самого себя, т. е. быть свободным, оно оказывается, согласно Фихте, вместе с тем также и у другого» (29, 471).

Таким образом, фихтеанское понимание абсолютного означает также абсолютизацию должного, которое трактуется как принципиально недостижимое для исторически ограниченного человечества. Фихте писал: «...идеалы неосуществимы в действительном мире. Мы только утверждаем, что на основании этих идеалов действительность должна быть оценена и модифицирована теми, кто чувствует в себе силу для этого» (67, 55). Это по-

ложение отражало бессилие немецкой буржуазии, которая лишь мечтала о том, что делали другие европейские народы.

Фихтевская дедукция категорий носит диалектический характер лишь как постановка вопроса о необходимости исследовать эти формы мысли в связи с их содержанием, исследовать их генезис, их отношение друг к другу в рамках системы. Сами же категории рассматриваются вне движения, их взаимопереходы выпадают из поля зрения философа. Свою главную задачу Фихте видит в том, чтобы вывести все категории из понятия абсолютного субъекта и тем самым доказать, что принятие этого понятия безусловно необходимо для построения системы знания.

Эта идеалистическая установка влечет за собой искусственные логические построения, уводит в сторону от исследования реальной субординации категорий, логического отражения исторического процесса, восхождения от абстрактного к конкретному. Характеризуя фихтевскую дедукцию категорий и явлений внешнего мира вообще, Гегель правильно писал: «Это — чисто внешний переход от одного к другому, совершающийся по способу обыденного телеологического рассмотрения.оборот, который применяется при этом, таков: Человеку необходимо кушать, — следовательно, необходимо должно существовать нечто съедобное, — таким образом, дедуцированы растения и животные; растения должны в чем-то стоять, — следовательно, дедуцирована земля. Здесь полностью недостает рассмотрения самого предмета, рассмотрения того, что он есть в самом себе» (29, 478).

Субъективный идеализм Фихте наложил свою печать и на свойственное этому философу глубоко диалектическое понимание противоречия, единства и взаимоперехода противоположностей. Фихте настаивает на том, что противоречия внутренне необходимы, их не следует смешивать с теми противоречиями-заблуждениями, о которых говорит формальная логика. Диалектические противоречия — движущая сила прогресса. Но в системе Фихте противоречия существуют лишь в мышлении, сознании. Даже противоречие между субъектом и объектом оказывается лишь противоречием внутри самосознания, его раздвоением. Противоречия с этой точки зрения исходят из Я и, следовательно, принципиально не могут быть рас-

смаатриваемы как существующие вне человеческого сознания, независимо от него. Разрешение противоречий оказывается поэтому лишь логическим процессом взаимограничения понятий, переходом от одного определения к другому.

Это не исключает, конечно, отдельных диалектических догадок Фихте относительно объективной диалектики природы. «Но природа, — писал, например, Фихте, — спешит вперед в непрерывном превращении, и, в то время как я еще говорю о выбранном моменте, он уже улетел, и все изменилось; и точно так же все было другим, прежде чем я остановился на этом моменте» (65, 8).

Шеллинг в своей «философии тождества» пытался преодолеть субъективизм фихтевского понимания противоречий и их источника. Противоречия, по учению Шеллинга, существуют в самой природе, однако последняя оказывается лишь бессознательным состоянием абсолютного субъекта, развивающимся через противоречия к самосознающему Я, интеллекту. Шеллинг пошел дальше Фихте в своем понимании диалектики как объективного процесса, но его учение об абсолютном тождестве субъекта и объекта, якобы образующем первоисточник процесса развития, наглядно показывает, что исходная посылка объективного идеализма Шеллинга носит метафизический характер и явно не свободна от элементов иррационализма, ставшего господствующим в его поздних работах.

Гегель подверг глубокой критике не только субъективизм Фихте, но и абсолютную индифференцию Шеллинга. Гегелевское понятие тождества бытия и мышления, которое обосновывается в «Феноменологии духа» и образует отправной пункт «Науки логики», является понятием конкретного тождества, которое с самого начала содержит в себе различие, перерастающее в отношении противоположностей, противоречие. Идеи Фихте о необходимом отношении тезиса, антитезиса и синтеза развиваются Гегелем в учение о законе отрицания отрицания. Фихтевская дедукция категорий, задуманная как развитие кантовской трансцендентальной логики, получает у Гегеля качественно новое развитие, которое привело к созданию, правда на ложной, идеалистической основе, диалектической логики, в которой Гегель не просто дедуцировал категории, но показывал их развитие, переход друг в друга,

движение познания от простого к сложному, от низшего к высшему. Однако и диалектика Гегеля в лучшем случае могла лишь поставить те задачи, которые она провозгласила уже решенными.

Теория диалектики, диалектический метод, диалектическая логика были впервые разработаны на базе идеалистической философии. Диалектика — наиболее полное, свободное от односторонности учение о развитии не могло возникнуть сразу в своей рациональной научной форме. Путь к научной, материалистической диалектике, созданной основоположниками марксизма, проходит все этапы поступательного развития домарксовской философии.

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ КАК УЧЕНИЕ О МОГУЩЕСТВЕ РАЗУМА

Учение Маркса всеильно, потому что оно верно.

В. И. Ленин

Современная идеалистическая философия, нередко провозглашающая своей задачей окончательное упразднение идеализма, является в действительности лишь отрицанием его исторически прогрессивных форм. Рационалистический идеализм представляется современному философу-иррационалисту ужасающей пагубой, соблазняющей человечество призрачным царством разума в этом, увы, заведомо неразумном мире*.

Разум, полагает лидер экзистенциализма М. Хайдеггер, является «самым упрямым противником мышления» (100, 61). Это значит, если следовать логике иррационалистического идеализма, что разум представляет собой отпадение от изначального, дорефлексивного и якобы аутентичного мышления, отчуждение мышления, нечто вроде первородного греха. Спрашивается: к чему эти грозные филиппики против исторически изжившего себя рационализма, у которого давно уже нет приверженцев? Анализ современного философского иррационализма показывает, что его полемика с рационалистической философией направлена против современного научного, диа-

* Б. Э. Быховский, подвергая критике Г. Марселя, утверждающего, что его учение — «наиболее напряженное усилие порвать со всяким идеализмом...», показывает, что экзистенциализм «не отказ от идеализма, а особая, радикальная форма идеализма, для которой даже дух не может рассматриваться как объект познания, поскольку он таким образом «низводится» до уровня рационально познаваемого» (13, 558).

лектико-материалистического мировоззрения. Поэтому вопрос об отношении марксизма к рационалистической традиции и ее крупнейшему представителю — Гегелю представляет не только научный, но и актуальный идеологический интерес. Это тем более очевидно, что в наши дни умозрительная на первый взгляд критика разума приобрела эмпирически осязаемую форму в идеологии «технического пессимизма», которая, осуждая научно-техническую революцию как якобы самонадеянное и самоубийственное вторжение человеческого разума в иррациональные глубины природного, оказывается утонченной апологией капиталистического строя.

Понятие разума принадлежит к основным философским понятиям. Уже в древности философия понималась как рассмотрение мира с точки зрения разума, т. е. разумное воззрение на действительность, которое, отличаясь как от мифологических представлений, так и от убеждений обыденного сознания, представляет собой свободное от не контролируемых разумом аффектов отношение разумного человеческого существа к внешнему миру и к своей собственной жизни.

Средневековье подчинило разум вере, философию — религии. Однако уже Фома Аквинский объявляет источником веры разум, правда не человеческий, а божественный.

Философия Нового времени, складывающаяся в эпоху буржуазных революций, порывает с мировоззрением, порожденным застойным феодальным общественным производством. Ее основоположники провозглашают новое понятие разума, независимого от веры. Человек, как разумное существо, призван стать властелином природы, переустроить на разумных началах все общество, научиться господствовать над самим собой*. Все эти аспекты нового, прогрессивного понимания призвания человека резюмируются в понятии социального прогресса,

* М. Бур показывает это на примере учения Ф. Бэкона. Большинство исследователей учения Ф. Бэкона видят в нем «потерпевшего крушение реформатора логики», между тем важнейшее содержание его учения заключается в другом. «Бэкон как реформатор логики, — такова была зачастую без обсуждения принимавшаяся посылка почти всех до настоящего времени изданных работ о Бэконе. Но именно эта посылка является ложной. Бэкон хотел быть не реформатором логики, а реформатором человеческого общества» (77, 30)

основу которого, как утверждало буржуазное Просвещение, образует совершенствование разума, умножение знаний, искоренение заблуждений и предрассудков.

В учении Гегеля, завершающем эту восходящую линию развития буржуазного общественного сознания, понятие разума приобретает универсальное значение. «Разум, — писал Гегель, — есть *субстанция*, а именно — то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие; разум есть *бесконечная мощь*, потому что разум не настолько бессилен, чтобы ограничиваться идеалом, долженствованием и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей. Разум есть *бесконечное содержание*, вся суть и истина, и он является для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его *деятельность*, потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности. . .» (26, 10).

Перед нами основополагающая формула гегелевского абсолютного идеализма. Из нее следует, что природа и все то, что не есть мышление, представляют собой лишь его внешнее, отчужденное выражение. Все конечные, единичные вещи «имеют в себе неистинность», пишет Гегель, ибо их существование «не соответствует их понятию» (22, 126). Основание каждой конечной вещи, или явления, находится в чем-то другом. Это другое и есть разум, мышление, свободное от ограниченности, свойственной предметам. И Гегель провозглашает: «. . .единственно лишь мысль есть сущность сущего» (там же, 147). Гегель характеризует разум как мышление, но вместе с тем отличает его от последнего как аутентичное мышление, которое обращено к самому себе, а не к внешнему, чувственно воспринимаемому содержанию. Разум, пишет Гегель, есть «свободно определяющее само себя мышление» (26, 13). Таким образом, философия Гегеля абсолютизирует, универсализирует разум, мышление, отрицая тот уже установленный во времена Гегеля факт, что мышление есть функция мозга.

Это не надо понимать так, будто бы Гегель приписывает всему существующему способность мышления, одушевляет вещи, как это делали гилозоисты. Напротив, Гегель полагает, что человек — *единственное* живое суще-

ство, которому присущи сознание, разум, мышление. Но разум, утверждает Гегель, невозможно понять как свойство, т. е. нечто принадлежащее какому-либо телу, обусловленное, вторичное. Разум, по Гегелю, не есть также способность особым образом организованной, живой материи. Все живое конечно; оно рождается и умирает. Разум же не есть нечто такое, что возникает и уничтожается вместе с единичным человеческим существованием. Правильно понять разум, учит Гегель, значит постигнуть его как сверхчеловеческое, сверхприродное, бесконечное, всеобщее, которое, однако, существует не вне природного, человеческого, конечного, единичного, а образует их субстанциальную сущность. Это, подчеркивает Гегель, уже высказано, правда неадекватным образом, в религии; философия же постигает истину в форме понятия, т. е. адекватно природе мышления, а значит, и природе сущего.

Признание разума, мышления абсолютной сущностью вещей не означает, согласно Гегелю, отрицания материальности вещей, растворения их в духе, разуме, сознании. Вещи, хотя они и характеризуются как созданные духом, остаются бездуховными предметами; таково их бытие, так как они представляют собой не непосредственное, а, напротив, опосредствованное обнаружение духа, его превращенную, отчужденную форму бытия. Гегель проводит различие между разумом и духом, рассматривая разум как высшую форму духовного. Низшими, отчужденными формами духовного, его инобытием, оказываются с этой точки зрения материальные вещи. Противоположность между материальным и духовным, таким образом, не устраняется, а, напротив, сохраняется, подчеркивается, иногда даже чрезмерно. Но эта противоположность интерпретируется как внешнее отношение, результат раздвоения духовного на взаимоисключающие формы бытия, которые обуславливают друг друга, образуя противоречивое субстанциальное тождество мышления и бытия.

В приведенных нами гегелевских характеристиках разума речь, следовательно, идет не просто о человеческом разуме, ибо Гегель — объективный идеалист. Однако человеческий разум имеет, согласно Гегелю, непосредственное отношение к абсолютному: он — высшая форма его самоосуществления. И если абсолютный разум есть

бог, то это бог, преодолевающий свое несовершенство. Больше того, это бог, который обретает себя в человеке. Его символический образ — Иисус Христос.

Разум характеризуется Гегелем как бесконечная деятельность, бесконечное содержание, бесконечная мощь, абсолютно всеобщее. Он существует не просто «в голове некоторых людей» и, что еще более важно, пребывает не «вне действительности, неведомо где». Последнее замечание Гегеля направлено против ортодоксального теизма, настаивающего на том, что божественное — не от мира сего, существование которого якобы контингентно. Гегель же доказывает, что бесконечный разум и действительность в конечном счете тождественны. Соответственно этому Гегель утверждает, что «всякая философия пантеистична, ибо она доказывает, что разумное понятие находится внутри мира» (28, 333) *.

Гегель, таким образом, идеалистически истолковывает пантеистический материализм Спинозы. Спинозовское понятие субстанции, интерпретируемое в духе объективного идеализма, является, как отмечает Маркс, одним из основных элементов системы Гегеля.

Из всех этих определений разума и философии Гегель делает вывод, что материализм как философия, строго говоря, невозможен. И тем не менее гегелевский идеализм, как неоднократно отмечал Энгельс, есть перевернутый, поставленный на голову материализм (см. 1, 21, 285). Без учета этого парадоксального обстоятельства невозможно понять действительное содержание философии Гегеля, его *диалектический* идеализм, который в *некоторых* отношениях ближе диалектико-материалистиче-

* Следует подчеркнуть, что пантеизм, особенно в его спинозистской форме, оказавшей значительное влияние на Гегеля, является по существу антирелигиозной интерпретацией мира как целого. Нельзя не согласиться с И. Васильевым и Л. Науменко, которые в связи с характеристикой материализма Спинозы подчеркивают: «Это — подлинно диалектическое разложение фундаментального понятия теологии и религии, разрушающее без остатка краеугольный камень религиозно-идеалистической этики и космологии. У бога один за другим отбираются все приписываемые ему религией признаки и атрибуты, тут же возвращаемые их подлинному владельцу — человеку, и в итоге бог лишается вообще какой-либо определенности и сливается без остатка с бесконечной совокупностью всех «определенностей», отрицающих одна другую. Иными словами, от «бога» не остается в итоге ровно ничего, кроме названия» (14, 64—65).

скому миропониманию, чем *метафизический* материализм. Ведь Гегель утверждает, что универсум есть *causa sui*, находится в самодвижении, объявляя, однако, источником этого всеобщего диалектического процесса разум, который-де «есть душа мира, пребывает в нем, есть его имманентная сущность, его подлиннейшая внутренняя природа, его всеобщее» (22, 121) *.

Основу гегелевской абсолютизации разума составляет принцип диалектического тождества бытия и мышления. Традиционная идеалистическая формула — мышление первично, бытие вторично — трансформируется Гегелем в новое основоположение: мышление есть бытие, бытие есть мышление. Смысл этой новой формулы идеалистического решения основного философского вопроса придает многозначительное допущение: тождество бытия и мышления не носит *непосредственного* характера.

Таким образом, Гегель в известной мере осознает несостоятельность традиционной идеалистической постановки основного философского вопроса, согласно которой мышление, духовное вообще, предшествует бытию. Но для него, разумеется, абсолютно неприемлемо материалистическое решение проблемы. Промежуточная позиция также несовместима с абсолютным идеализмом. Выход, предложенный Гегелем, гласит: мышлению присуще бытие, мышление невозможно исключить из бытия, бытие есть в конечном счете мышление.

Редукция бытия к мышлению характеризуется Гегелем

* Хотя христианские теологи обычно характеризуют бога как абсолютный разум, для них характерно рассмотрение мира как неразумного, ибо божественное (на этом в особенности настаивает протестантская теология) внеположно миру, составляет его абсолютную противоположность. Понятно поэтому, почему молодой Маркс противопоставляет гегелевскую философию разума христианской теологии. В этой связи Маркс иронически замечает, что доказательства бытия божия, которыми столь упорно занимаются теологи, «должны были бы гласить: «Так как природа плохо устроена, то бог существует». «Так как существует неразумный мир, то бог существует». . . Но разве это не означает следующее: *для кого мир неразумен, кто поэтому сам неразумен, для того бог существует. Иными словами: неразумность есть бытие бога*» (2, 98). Необходимо, следовательно, полностью учитывать весьма существенное различие между гегелевской, пантеистической концепцией абсолютного разума и теологической концепцией божественного. Это разграничение тем более необходимо, что Гегель нередко его сознательно затупивал.

лем как объективный, повсеместно совершающийся процесс поступательного движения, изменения, развития. Это одухотворение бытия образует главное направление всеобщего прогресса. Развитие есть превращение существующего в себе в существующее для себя. Таким образом, тождество бытия и мышления есть, согласно Гегелю, скрытая посылка и наглядно выявляющийся результат процесса развития. Иными словами, гегелевский принцип тождества бытия и мышления есть открытие субстанциальности развития и идеалистическая мистификация этого открытия.

Тождество бытия и мышления не есть состояние абсолютной неразличимости, как это было у Шеллинга. Это скорее тождество противоположностей, которое поэтому предполагает наличие таковых, т. е. противоположность мышления и бытия. Такое тождество заключает в себе свое отрицание; оно есть поэтому единство тождества и нетождества. Последнее, однако, существует лишь в первом как его собственное диалектическое определение. Это диалектическое отношение противоположностей — непрерывный процесс становления, самоопределения. Противопоставляя свое понимание основополагающего тождества философии тождества Шеллинга, Гегель подчеркивает, что «истинной философией является не философия тождества, а философия, принципом которой является некое единство, которое есть деятельность, движение, отталкивание и, следовательно, в различении вместе с тем тождественно с собою» (28, 252). Итак, различие внутри тождества столь же существенно, как и само тождество. И если бытие и мышление находятся в отношении субстанциального тождества, значит, и различие между ними субстанциально. Сама субстанция должна быть понята как единство тождества и различия.

Гегелевская концепция изначального диалектического тождества не просто спекулятивно-идеалистическая конструкция. В ней заключено (и разумеется, мистифицировано) глубокое понимание диалектических форм всеобщности, которые редуцируются Гегелем к логическим формам познавательного процесса. Не следует, однако, забывать, что познание, по учению Гегеля, не только человеческая деятельность, но прежде всего всеобщий, субстанциальный процесс функционирования «абсолютной идеи», т. е. идеалистически истолкованного универсума.

Если Кант рассматривал категории лишь как способы связывания чувственных созерцаний, то Гегель доказывает, что категории — основные определенности самого бытия. И действительно, причинность, необходимость и т. п. — не только формы мышления: они, собственно, лишь потому являются таковыми, что в них получили понятийное выражение объективно существующие формы всеобщности. Правда, логические категории лишь приблизительно верно отражают объективно существующие формы всеобщности. Однако в ходе истории познания они развиваются, все более точно отражая взаимосвязи явлений.

Гегелю, конечно, чужд гносеологический принцип отражения, неотделимый от материалистического миропонимания. Однако его концепция тождества (и различия) бытия и мышления формулировала на идеалистический лад диалектическое отношение между категориями (мышлением) и независимо от сознания существующими формами всеобщности, внутренне присущими самому бытию.

Метафизические материалисты, указывая на объективное содержание логических форм, подчеркивали вместе с тем их специфически человеческий, субъективный характер. Они не задумывались о том, как же устанавливается соответствие между формами и содержанием мышления, несмотря на их очевидную разнородность. Гегель взялся за исследование этого противоречивого отношения. Анализируя структуру суждений и умозаключений, он обосновывает тезис: логические формы столь же объективны, как и их содержание. Выдающееся, отмеченное Лениным в «Философских тетрадах» значение этого открытия Гегеля не должно, однако, затушевывать того обстоятельства, что немецкий идеалист онтологизует гносеологическую объективность логических форм, т. е. идеалистически интерпретирует свое открытие.

Самодетельность разума внутри диалектического тождества бытия и мышления проявляется прежде всего как отрицание. Диалектика отрицательности в философии Гегеля есть», по словам Маркса, движущий, порождающий содержание принцип (см. 1, 42, 158). Правда, отрицание имеет своей предпосылкой нечто положенное, *утверждаемое*. Поэтому первый акт разума всегда заключается в том, что он фиксирует наличное, выявляет

отношения различия и сходства. В этом своем качестве разум представляет собой лишь рассудок. Рассудок — «необходимый момент разумного мышления» (24, 309). И все же рассудок неизбежно ограничен своей предметной областью, а также односторонне-позитивным отношением к существующему. Он остается на уровне явлений, их взаимодействия и обусловленных последним закономерностей. Рассудку недоступно понимание того, что конечные вещи «имеют основание своего бытия не в самих себе, а во всеобщей божественной идее» (22, 163). Правда, наряду с этой ссылкой на божественное мы находим у Гегеля и вполне реалистическое объяснение ограниченности рассудка. Рассудок, утверждает философ, есть разум, фиксированный в своей субъективности и единичности. Иными словами, рассудок есть просто отдельный мыслящий человеческий индивид, «рассудочный разум, или разумный рассудок» (19, 78) которого неизбежно ограничен. На языке Гегеля это значит, что рассудок находится в противоречии со своей сущностью — суверенным разумом.

Принцип рассудка — принцип тождества. Но это не диалектическое тождество, которое образует сущность разума и бытия, а формальное тождество — высший принцип школьной логики. Соблюдение этого принципа безусловно необходимо, но совершенно недостаточно для содержательного мышления. Рассудочное мышление, поскольку оно элиминирует противоречие как якобы несовместимое с тождеством, состоит в «понимании определенных понятия лишь в их отвлечении и, следовательно, в их односторонности и конечности. . .» (16, 348). Поэтому, подчеркивая разумный характер рассудочного мышления (и тем самым формальной логики), Гегель постоянно критикует последнюю, противопоставляя ей диалектику как логику более высокого порядка. Гегелевская критика формальной логики нередко неправильно интерпретируется некоторыми авторами, в том числе и марксистами. Одни из них видят в этой критике уступку иррационализму, недооценку формальной логики, неправомерное противопоставление последней диалектического мышления, которое также должно соблюдать элементарные требования формальной логики. Другие авторы, напротив, пытаются затушевать гегелевскую критику формальной логики, полагая, что речь по существу идет (вопреки прят-

мым заявлениям Гегеля) о критике метафизического, антидиалектического способа мышления. Между тем суть дела в том, что разум, согласно Гегелю, заключает в себе принцип отрицания: он критикует самого себя, подвергая диалектическому отрицанию (*Aufhebung*) свои собственные определения. Заблуждение Гегеля — не в критике формальной логики, а в том, что *самокритика разума* интерпретируется как априорный имманентный процесс саморазвития понятия.

Итак, принцип отрицательности заложен, согласно Гегелю, в самой природе разума, поскольку разум есть отрицание рассудка, т. е. отрицание своей собственной ограниченности. Отрицание носит в конечном счете позитивный, конкретный характер, так как абстрактное, рассудочное отрицание как реальный момент, абсолютизируемый скептицизмом, само подвергается отрицанию. Отрицание отрицания представляет собой третий, синтетический, спекулятивный момент разума, который «снимает», по учению Гегеля, «негативно-разумное», утверждая тем самым «позитивно-разумное».

Эти на первый взгляд совершенно умозрительные рассуждения Гегеля обобщают вполне реальное, многообразное, хотя и не равноценное (с точки зрения заключающегося в нем рационального зерна) содержание. Прежде всего, как об этом уже было сказано, Гегель стремится понять отношение «диалектика — формальная логика» как диалектически противоречивое единство, единство тождества и различия, которое при определенных условиях переходит в отношение взаимоисключающих, но вместе с тем и обуславливающих друг друга противоположностей. То обстоятельство, что формальная логика связывается с антропологической «конечностью» человеческого индивида, не может заслонить рационального смысла гегелевской постановки проблемы диалектической логики как аутентичной логики разума, тем более что, по учению Гегеля, человеческий индивид в ходе своего формирования в качестве члена общества, а также благодаря своему дальнейшему личностному развитию является все более содержательным, сущностным выражением социального целого.

Негативность разума, которая получает свое формальное выражение в знаменитой гегелевской триаде, не исчерпывается его отношением к рассудку. Конечными

определениями разума являются, по учению Гегеля, все формы существующего, и, следовательно, прежде всего природа. Дух, который образует сущность природы, не есть еще непосредственно разум. И тем не менее система природных явлений, ее закономерности характеризуются как разумные. Так, относительно законов Солнечной системы Гегель говорит, что они «суть ее разум, но ни Солнце, ни планеты, которые вращаются вокруг него по этим законам, не сознают их» (26, 12). Таким образом, концепция разумности природы есть лишь идеалистическая интерпретация всеобщности присущих ей закономерностей*. И вместе с тем это, конечно, утонченная телеологическая интерпретация мира, противопоставляется обычной, вульгарной телеологии, согласно которой «овцы покрыты шерстью лишь для того, чтобы мы могли ткать из нее одежду» (23, 13—14). Телеологическое отношение определяется Гегелем как единство механического и химического процесса. Эта гениальная догадка относительно материальной структуры целесообразного в живой природе является, однако, лишь моментом идеалистической интерпретации природы: дух, учит Гегель, является целью природы и именно поэтому он не только увенчивает иерархию природных сущностей, но и образует их первооснову. Правда, дух предшествует природе не во времени, «не эмпирически, а так, что он, предпосылающий ее себе, уже всегда содержится в ней» (там же, 578). Природа определяется как отчужденное бытие «абсолютной идеи», а монолинейно трактуемая иерархия ступеней природы от механического движения материи к жизненному процессу характеризуется как постижение «абсолютной идеей» своего инобытия, или, выражаясь по-гегелевски, своего другого. Познание природы есть, таким образом, осознание диалектического тождества бытия и мышления, тождества, образующего ее деятельную основу. И философия природы (гегелевская, идеалистическая натурфилософия) есть воспроизведение этого пути «абсолютной идеи», мирового разума из своего от-

* Такого рода воззрения мы нередко находим у естествоиспытателей, отнюдь не являющихся идеалистами. Так, Л. де Бройль полагает, что «концепция рациональности Вселенной... является основным постулатом науки» (11, 294). С нашей точки зрения, этот тезис — неадекватное выражение научного положения о закономерной взаимосвязи явлений, их «упорядоченности», т. е. законосообразности.

чуждения. Более того, «философия природы сама составляет часть этого пути возвращения, ибо она-то и снимает разъединение (die Trennung) природы и духа и дает духу возможность утвердить свою сущность в природе» (там же, 25). Следует, конечно, постоянно иметь в виду, что философия, по Гегелю, не просто особая форма человеческого познания; это прежде всего самосознание «абсолютной идеи».

Таким образом, природное соответственно логике абсолютного идеализма есть разумное, которое, однако, еще не осознает своей разумности и поэтому непосредственно выступает как ее отрицание. Между тем разум, согласно определению, знает себя как разум. Это, следовательно, самое себя постигающий дух.

Переход к самосознающему духу, или разуму, и есть в рамках гегелевской системы возвышение «абсолютной идеи», совершившей свое триумфальное шествие через все многообразие природного, материального до «абсолютного духа», т. е. человечества. Эта родственная мифологии идеалистическая концепция не исключает, однако, глубоких диалектических догадок, значение которых трудно переоценить. Важнейшее из этих прозрений — идея *развивающейся субстанции*.

Субстанция понималась в догегелевской философии как первооснова, первоисточник всего сущего. Идеалисты связывали это умозрительное понятие с представлением о божественной первопричине. Материалисты, напротив, натуралистически истолковывали понятие субстанции. Однако они не признавали субстанциальности развития. Такова, в частности, была позиция Спинозы, который гениально сформулировал идею субстанциальности природы, но вместе с тем абсолютно противопоставлял субстанцию (*natura naturans*) миру модусов (*natura naturata*), т. е. реальных, находящихся в движении, изменяющихся вещей. Французские материалисты XVIII в., преодолевая непоследовательность своего гениального предшественника, обосновывали принцип самодвижения материи. Но они не связывали самодвижение материи с развитием, которое не рассматривалось ими как всеобщая форма существования материального.

Гегель уже в «Феноменологии духа» сформулировал принцип: начало должно быть понято также и как результат, а именно результат развития. Это значит, что духов-

ное, во всяком случае в своей высшей форме, есть не исходный пункт развития мирового целого, а его высшее достижение. Вопреки мифологии христианства, с которой Гегель формально постоянно солидаризируется, претендуя на раскрытие ее глубинного содержания (что иной раз обманывает некоторых исследователей, недооценивающих различие, пожалуй даже противоречие, между экзотерической формой изложения гегелевской философии и ее эзотерическим содержанием), философ утверждает, что высочайшее есть результат всего исторического развития. Высочайшее — суверенный, творческий разум человечества в полном объеме его всемирно-исторического развития. «Абсолютная идея» с этой точки зрения есть хотя и абсолютное, но бессознательное начало природы, начало, которое не существует вне природы, ибо природа есть его бытие.

В. И. Ленин в своем конспекте «Науки логики» Гегеля приводит следующие слова Гегеля: «...в то время как идея полагает себя как абсолютное единство чистого понятия и его реальности, и потому включает себя в непосредственность *бытия*, то как тотальность в этой форме она есть *природа*». Это положение Ленин называет «архизамечательным». Он пишет: «Переход логической идеи к *природе*. Рукой подать к материализму. Прав был Энгельс, что система Гегеля перевернутый материализм» (3, 29, 214; 215). И несколько ниже: «Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть *диалектический метод* — это крайне замечательно. И еще одно: в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. „Противоречиво“, но факт!» (там же, 215). И несмотря на эти подводящие к материализму положения, Гегель постоянно твердит, что «абсолютная идея» есть сверхприродное, божественное. Такого рода заявления, выражая субъективную убежденность философа, вступают в противоречие с его диалектической постановкой проблемы субстанции. Гегель оказывается здесь примерно в таком же положении, как и Спиноза, который, как нам представляется, не сомневался в существовании бога, поскольку был убежден в том, что бог — это и есть природа.

Гегелевское понимание развития как бесконечного процесса есть отрицание любых попыток истолковать ка-

кой-либо его результат как окончательное завершение развития. И хотя Гегель постоянно нарушал этот сформулированный им категорический императив диалектики, «истинное значение и революционный характер гегелевской философии», подчеркивает Энгельс, заключается в том, что она «раз и навсегда разделалась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия» (1, 21, 275).

Итак, разум в полном объеме своего исторического развития есть субстанция, ставшая субъектом, самосознанием. Кроме природы конечными, отчужденными сферами существования «абсолютного разума» являются, с одной стороны, «субъективный дух», а с другой — «объективный дух». Эти противоположности — человеческий индивид и общество — образуют единство, которое именуется «абсолютным духом». Развитие субъективного духа является предметом антропологии, феноменологии, психологии, составляющих разделы первой части «Философии духа». Человек здесь рассматривается как телесное, чувственное природное существо, как индивид со всеми присущими последнему свойствами; он рождается, превращается из человека в себе в человека для себя и как взрослое человеческое существо стремится осуществить свои частные цели, которые порождены условиями его существования. Это существо страдает и наслаждается жизнью, любит и ненавидит, болеет и, наконец, умирает. Развитие индивидуального заключается в преодолении его отчуждения от всеобщего, в возвышении индивидуального до социального. В этой концепции наряду с глубоким пониманием общественной сущности индивидуального отражается и характерное для рационалистического идеализма принижение чувственной жизни человека, его субъективности, единичности, «конечности».

Объективный дух, по учению Гегеля, есть истина субъективного духа не только потому, что человек есть существо общественное, но прежде всего в силу того, что вместе с отрицанием антропологической ограниченности индивидуального человеческого бытия разум выходит на простор не ограниченного во времени и пространстве, свободного развития. Разум как «объективный дух» есть общественно-исторический процесс, процесс в осознании своей сущности (свободы, субстанциальности), достижение все более адекватных разумной природе человека

государственно-правовых форм и экономических порядков («гражданское общество»).

Государство Гегель характеризует как разумно-нравственный организм, право — как осуществление свободы, одной из основ которой признается частная собственность. Уничтожение рабства и крепостничества, утверждение «неприкосновенности» частной собственности, свобода вероисповедания, ликвидация сословных привилегий, установление ограниченных гражданских свобод и их юридическое закрепление — все это представляется Гегелю окончательным завершением дела «объективного духа», несмотря на то что, согласно гегелевскому методу, как подчеркивал Энгельс, история, «так же, как и познание, не может получить окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное «государство», это — вещи, которые могут существовать только в фантазии» (1, 21, 275).

Гегель, как известно, именовал государство земнобожественным существом и называл всемирную историю шествием бога по земле. Эти патетические декларации, конечно, не случайны; даже их выпренность выражает социальную позицию немецкой буржуазии, возлагающей свои надежды на стихийное развитие капиталистического уклада и стремящейся обеспечить эволюционный переход от феодальной монархии к монархии буржуазной. Подчеркивая эти социально-политические интенции системы Гегеля, следует вместе с тем не забывать и о том, что в рамках гегелевской системы «объективный дух» — конечная, ограниченная, по существу все еще отчужденная форма универсального, бесконечного разума.

Бесконечный разум, или «абсолютный дух», абсолютное знание, которое следует понимать как постижение абсолютного, обретает свое аутентичное выражение лишь в искусстве, религии, философии. Только в сфере духовного творчества, которую Гегель возвышает над всеми формами сознательной и целесообразной практической деятельности, «мышление находится у самого себя, соотносится с самим собой и имеет своим предметом само себя» (22, 135).

Духовное творчество противопоставляется другим формам человеческой деятельности, предметом которых являются материальные объекты. Хотя это противопоста-

вление не является абсолютным, так как, согласно Гегелю, сущность материального духовна, оно весьма существенно для всей системы взглядов философа. Оно, в частности, свидетельствует о том, что Гегель не вполне свободен от того романтического осуждения социальной реальности, которое он сам подвергал критике как бесильную и претенциозную позицию. Однако такое противопоставление, по-видимому, неизбежно в рамках системы, которая провозглашает предметом философии мышление мышления *

Ясно также и то, что понятие чистого, погруженного в самое себя мышления применимо лишь к идеалистической системе взглядов, да и то только к идеалистически понимаемой логике, но отнюдь не к искусству или религии. Гегель в известной мере осознает это обстоятельство и, в частности, поэтому считает философию высшим осуществлением «абсолютного духа». Однако искусство и религия также имеют своим непосредственным предметом духовное, разумное, которое по мере развития художественного и религиозного сознания все более преодолевает инертность чувственных покровов, с тем чтобы в итоге осознать себя как чистый дух, или чистый разум.

Понятие чистого разума является, с одной стороны, спекулятивно-идеалистической абстракцией, противопоставляемой эмпирическому исследованию и чувственно воспринимаемой действительности. В этом своем качестве чистый разум неизбежно ассоциируется с теологическим представлением, согласно которому бог, который создал мир из ничего (мифологический прообраз чистого мышления), есть, выражаясь языком схоластики, *actus purus*. Гегель, как известно, ссылается на это определение божественного и солидаризируется с ним.

* Во избежание неправильного понимания гегелевской концепции предмета философии следует подчеркнуть, что мышление в качестве предмета философии не есть то, чем занимается формальная логика. Последняя изучает формы мышления безотносительно к их содержанию. Гегеля же, напротив, интересуют содержательные формы мышления, отраженная в мышлении действительность, формы всеобщности, равно присущие как познанию, так и объективной действительности. Поэтому, например, критикуя логическое учение стоиков, Гегель подчеркивает, что для них формы мышления — «лишь формальные формы, не определяющие никакого содержания, как такового» (28, 343). Гегель отмежевывается от такого понимания мышления как предмета философии.

Следует, однако, указать, что сведение «чистого разума», т. е. центрального понятия всей рационалистической философии, к бессодержательной теологической посылке означало бы крайнее упрощение задачи историко-философского анализа. Последняя заключается в том, чтобы вскрыть действительное, а не воображаемое содержание этого понятия, т. е. критически осмыслить идеалистическое заблуждение относительно факта, который был открыт и вместе с тем извращен идеалистической философией.

Рационализм XVII в. провозгласил, что разум (при этом имелся в виду реальный, человеческий разум), строго говоря, никогда не заблуждается, если он, конечно, соблюдает собственные предписания, т. е. принимает очевидное за очевидное и выполняет требования логики. Причиной заблуждений с этой точки зрения являются чувственные восприятия, которые по природе своей носят смутный характер, страсти, которым нет дела до истины, а также воля, предпочитающая желаемое истинному.

Рационалистическая концепция чистого разума (нельзя ли ее сравнить с некоторыми современными представлениями об электронном «интеллекте» как неспособном к заблуждениям, если он располагает необходимой для решения поставленных перед ним вопросов информацией?) сформировалась на основе выдающихся достижений «чистой» математики (а также математической физики) и представляла собой философскую интерпретацию сущности математического мышления, которому рационализм придавал всеобщее, парадигмическое значение. Эта концепция, несомненно, заключала в себе рациональное ядро, поскольку она обосновывала, правда парадоксальным образом, независимость разума от веры и утверждений, основанных на авторитете. *Cogito* Декарта, провозглашающее самосознание мыслящего индивида высшей инстанцией в решении спора между истиной и заблуждением, и рационалистический культ непогрешимого разума — явления одного и того же порядка. Их революционизирующее научное и идеологическое значение совершенно несомненны.

В новый исторический период, в конце XVIII в., завершающего эпоху ранних буржуазных революций, Кант выступил против рационалистического культа чистого разума. Прежде всего он попытался доказать, что чистая

математика основывается на чувственных (правда, априорно чувственных) созерцаниях. Кант не оспаривал существования чистого, т. е. не основывающегося на чувственных данных, разума, но доказывал, что он неизбежно впадает в заблуждения (паралогизмы, антиномии) именно потому, что является чистым разумом. При всем этом Кант придавал громадное значение понятию чистого разума, считая его источником наиболее общих, регулятивных идей познания и нравственности.

Расшифровывая понятие чистого (в особенности чистого практического) разума как независимого от индивидуального сознания, но существующего лишь в сознании отдельных индивидов, нетрудно понять, что речь идет (если отвлечься от идеалистического способа выражения) об *общественном сознании*, а также совокупности всех теоретических знаний, которыми обладает человечество. Этот реальный смысл понятия чистого разума, вполне уже выявляющийся в кантовской концепции категориального трансцендентального сознания, предшествующего всякому индивидуальному опыту, был полностью раскрыт и систематически развит Гегелем в его учении о формах абсолютного духа: искусстве, религии и философии.

Таким образом, Гегель, как последовательный идеалист, абсолютизирует духовное производство, т. е. производство знаний, художественных ценностей, развитие самого разума и т. д. Поскольку разум в его абсолютизированной, онтологизированной форме принимается за первичное, субстанциальное, Гегель, несмотря на все свои гениальные догадки о роли труда в становлении человека, совершенно не способен постичь то, что «разум человека, — как писал Энгельс, — развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу» (1, 20, 545). Материальное производство редуцируется к духовному производству, последнее же рассматривается как деятельность чистого разума. Этим самым подчеркивается, разумеется на идеалистический лад, общественный характер производства.

Маркс указывал, что Гегель понимает труд как процесс становления человеческой личности в обществе. Но он «признает, — как указывает Маркс, — только один вид труда, именно *абстрактно-духовный труд*» (1, 42, 159). И дело не только в том, что Гегель абсолютизирует ин-

теллектуальные моменты, присущие всякому труду, или выдает высшие интеллектуальные формы производительной деятельности человека за сущность труда вообще. Суть дела гораздо глубже: возвышая духовное производство над материальным, Гегель пытается найти путь к преодолению отчуждения человека в буржуазном обществе.

Поскольку Гегель не видит действительного источника отчуждения человека — существование отчужденного труда, постольку он, следуя логике идеализма (и логике буржуазного мышления вообще), видит источник отчуждения в противостоящем человеческому самосознанию предметном мире, и особенно в овеществленных продуктах человеческой деятельности. «Поэтому, — указывает Маркс, характеризуя гегелевское представление о путях преодоления отчуждения, — речь идет о том, чтобы преодолеть *предмет сознания*. *Предметность* как таковая считается *отчужденным*, не соответствующим *человеческой сущности* (самосознанию) отношением человека. Поэтому *обратное присвоение* порождаемой как нечто чужое, под категорией отчуждения, предметной сущности человека имеет значение не только снятия *отчуждения*, но и снятия *предметности*, т. е. человек рассматривается как *непредметное, спиритуалистическое* существо» (там же, 159—160). Выявляя и описывая феномен отчуждения, Гегель не способен указать реальных путей его преодоления. Речь идет лишь о преодолении отчуждения в сознании, что означает сохранение отчуждения в действительной практической жизни. Сознание, якобы преодолевающее отчуждение, оказывается (поскольку имеется в виду религия и идеалистическая философия) отчужденным сознанием, хотя, как указывает Маркс, «мысленное снятие, оставляющее в действительности нетронутым свой предмет, полагает, что оно его действительно преодолело» (там же, 168).

Что же в таком случае рационального в гегелевском учении об аутентичном разуме, или «абсолютном духе»? Мы имеем в виду не то ценное, что содержится в гегелевском понимании искусства, религии, философии и ее истории. В рамках данного очерка речь должна идти, скорее, о том, что характеризует, согласно Гегелю, общественное сознание и человеческое знание в целом. Такой характеристикой этих высших форм духовного является диалек-

тика отрицательности, историчность, развитие. Иными словами, высшие формы субстанционального предполагают не прекращение развития, а, напротив, развитие в наиболее полном, свободном от односторонности виде. Больше того, Гегель утверждает, что только на ступени «абсолютного духа» имеет место подлинное развитие. Вот почему в «Науке логики» категория развития появляется лишь в третьей части, в учении о понятии, которое образует, согласно Гегелю, непосредственную основу жизни.

Кант, утверждая, что чистый разум фатально заблуждается в силу своей природы, не мог, конечно, объяснить, почему он все же заключает в себе высшие нормы познавательной деятельности и нравственности. Это противоречие, которое Кант не вполне сознавал и нигде не выразил как подлежащую разрешению проблему, не только осмыслил, но и по-своему разрешил Гегель в учении об «абсолютном духе».

Гегель рассматривает рационалистическую догму о непогрешимости чистого разума как тезис; положение Канта о том, что заблуждается именно чистый разум, оказывается антитезисом. Свое же учение о развитии чистого, т. е. общечеловеческого, разума Гегель характеризует как синтез, как отрицание отрицания. Суть дела, однако, не исчерпывается умозрительной формой троичности. Гегель находит и конкретную форму понимания (и выражения) диалектики отрицательности, присущей чистому разуму: принцип *историчности разума*.

Разум ограничен по меньшей мере уровнем собственного развития. Историчность разума, открытие которой составляет выдающееся достижение гегелевского метода, несомненно находится в противоречии с постулируемой Гегелем безусловной всеобщностью и бесконечностью разума. Но это действительное, а не мнимое противоречие, образующее движущую пружину развития познания. Если отбросить идеалистическое допущение сверхприродного (хотя и неотделимого от природы) божественного первоначала, то окажется, что суть дела в том, что «человеческое мышление столь же суверенно, как несуверенно, и его способность познавания столь же неограниченна, как ограничена. Суверенно и неограниченно по своей природе, призванию, возможности, исторической конечной цели; несуверенно и ограничено по отдельному осуществлению, по данной в то или иное время действительно-

сти» (1, 20, 88). Таким образом, Гегель абсолютизировал, обожествил природу человеческого мышления, а его историчность изобразил как существенное выражение его человеческого существования. Между тем оба определения мышления (познания) одинаково существенны. И именно это вопреки своим постулатам фактически доказывает Гегель.

«Абсолютный дух», или абсолютный разум, полагает свои определения в качестве истинных, но затем подвергает их диалектическому отрицанию, противопоставляя тезису антитезис и объединяя эти противоположности в синтезе, который конституирует новую, более высокую ступень развития разума. Гегель не говорит, что разум заблуждается и преодолевает свои заблуждения: такой способ выражения не соответствует достоинству абсолютного разума. Но по сути дела Гегель вскрывает диалектику истины и заблуждения и доказывает, что мощь разума заключается в том, что он диалектически отрицает свои определения как неистинные и тем самым постигает истину, дальнейшее развитие которой совершается также путем диалектического отрицания.

Итак, Гегель, с одной стороны, постигает необходимую противоречивость всеобщего процесса познания, его развитие через отрицание отрицания. Но, с другой стороны, Гегель мистифицирует этот реальный исторический процесс, во-первых, потому, что он отождествляется с развитием природы и общества, а во-вторых, и это, конечно, является уже следствием субстанциализации разума, материально обусловленный исторический процесс развития познания изображается Гегелем как самодвижение чистого разума. Об этом коренном пороке гегелевской интерпретации развития познания Маркс писал: «В чем состоит движение чистого разума? В том, что он полагает себя, противопоставляет себя самому себе и сочетается с самим собой, в том, что он формулирует себя как тезис, антитезис и синтез, или еще в том, что он себя утверждает, себя отрицает и отрицает свое отрицание» (1, 4, 131). Вскрывая несостоятельность гегелевской попытки интерпретировать человеческое как сверхчеловеческое, историческое как сверхисторическое, Маркс подчеркивал вместе с тем выдающееся значение диалектики отрицательности, классически формулируя эту открытую Гегелем закономерность познания и развития объективной действитель-

ности. Диалектика, писал Маркс, включает «в позитивное понимание существующего» также «понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны...» (1, 23, 22). Ленин называл позитивное диалектическое отрицание, являющееся моментом связи, моментом развития, важнейшим элементом диалектики (см. 3, 29, 207).

Гегель, конечно, не мог в силу отправных идеалистических посылок своей системы выявить действительные, обусловленные социально-экономическим процессом движущие силы исторического развития познания. Обожествление познания фактически исключало возможность социологической интерпретации истории познания. А то обстоятельство, что в границах божественного разума не существует развития, поскольку он пребывает вне времени и пространства, придает крайне запутанный характер идеалистической концепции историчности разума.

Гегель правильно подчеркивает историчность каждой философской системы: в этой историчности он видит не только ее ограниченность, но и ее действительное эпохальное значение. Но Гегель не применяет принципа историчности к своему собственному учению. Самопостижение чистого разума завершается, по убеждению Гегеля, в его философской системе. Следовательно, Гегель впадает в иллюзию своих предшественников, которую сам справедливо критиковал. Чем же объясняется его попытка теоретически обосновать необходимость последней, окончательно завершающей философское развитие системы философии? Психологические соображения здесь совершенно неуместны. Дело тут не в тщеславии, честолюбии, претенциозности, а в самом принципе абсолютного идеализма, согласно которому абсолютный разум полностью постигает себя во всем, порожденном его бесконечным могуществом. Это значит, что теологические послылки, несмотря на их пантеистическую интерпретацию, делают невозможным последовательно диалектическое рассмотрение историко-философского процесса. Гегелевская философия истории философии знает лишь прошлое; она отрицает будущее философии.

Не следует, однако, упрощать положения Гегеля об абсолютном завершении историко-философского процесса, как это делает, например, французский персоналист

П. Рикер, который утверждает, что, согласно гегелевскому учению, все предшествующее философское развитие провиденциально устремлено к системе Гегеля («vers toi») и представляет собой монолинейный процесс, в котором каждая система оказывается лишь неосуществившейся попыткой предвосхитить гегелевскую философию (см. 124, 55—56). На самом деле Гегель понимал свою философию как увенчание процесса, который прогрессивно осуществлялся на протяжении тысячелетий. Своей заслугой Гегель считал не решение задач, над которыми напрасно бились его предшественники, а именно завершение их успешной, плодотворной работы. Можно согласиться с замечанием В. А. Малинина, что «вся гегелевская философия является в определенном смысле слова плодом догегелевской философии: он — ее систематизатор» (53, 28). Пафос диалектически понимаемой преемственности — лейтмотив историко-философской концепции Гегеля.

Абсолютное знание, которым, согласно Гегелю, завершается историко-философский процесс, не следует, конечно, понимать так, будто, с точки зрения философа, достигнута наконец ступень, когда уже познаны все вещи и математикам, физикам, химикам, так же как и представителям других наук, в сущности, нечего делать. Абсолютное знание есть, согласно Гегелю, постижение абсолютного, только абсолютного, т. е. познание разумом своей собственной сущности, и притом как сущности всего существующего. Несостоятельность этого идеалистического вывода очевидна, но столь же очевидно и то, что познание, закономерно превосходящее в ходе своего развития свои собственные достижения, обретает вместе с тем (разумеется, в пределах диалектической относительности границ всякого знания) и непреходящие по своему значению результаты. И понятие абсолютного знания в системе Гегеля характеризует не объем знания, а его специфическое качество. Это не значит, конечно, что гегелевская концепция абсолютного знания приемлема с точки зрения диалектического материализма. Порочность понятия абсолютного знания заключается также и в том, что оно относится главным образом к философии, т. е. к той области знания, в которой оно менее применимо, чем в какой-нибудь ограниченной узкими рамками предмета исследования частной дисциплине. Но следует

также иметь в виду, что философия занимается абсолютным, хотя бы в том смысле, что абсолютно движение материи, ее изменение, развитие.

Проблема непреходящего значения определенных результатов развития познания и принцип диалектической отрицательности познания не могут быть противопоставлены друг другу. Диалектическое понимание отрицания есть понимание его относительности. Оно предполагает, следовательно, отрицание самого отрицания, которое осуществляется в процессе «живого, плодотворного, истинного, могучего, всеильного, объективного, абсолютного, человеческого познания» (3, 29, 322). Эта формулировка Ленина (высказанная, кстати сказать, в ходе критического анализа философии Гегеля) представляет собой диалектико-материалистическую характеристику непреходящей истинности важнейших результатов научного познания. Необходимо поэтому противопоставить момент истины, содержащийся в гегелевской концепции абсолютного знания, распространенному в современной буржуазной философии абсолютному релятивизму, который утверждает, как это делает, например, К. Поппер, что «у нас никогда нет достаточных оснований для веры в то, что мы достигли истины. Пользуясь языком Платона и Аристотеля, можно сказать, что мы добились в науке лишь «мнепия». Больше того, это означает, что в науке (исключая, конечно, математику и логику) мы не имеем доказательств» (123, 13).

Истинный смысл философии Гегеля как философии эпохи буржуазных революций, в которых утверждение нового и отрицание старого составляли органически дополняющие друг друга стороны единого исторического процесса, состоит в положении о неограниченном могуществе разума. Противоположность между человеческим и божественным разумом, о которой нередко рассуждает Гегель, оказывается в итоге в силу логики диалектического развития лишь различием, существующим внутри тождества. Абсолютное осуществляется в человеческом, так как абсолютный разум есть не что иное, как безличный, совокупный разум человечества, его безгранично развивающееся деятельное познание, преобразующее неразумное в разумное, которое, однако, должно быть в свою очередь превзойдено более разумным. Случайное на первый взгляд замечание Гегеля о том, что «бог и че-

ловек вообще не так чужды и далеки друг от друга» (28, 231), в действительности выражает основное содержание его мировоззрения. Эту мысль Гегель высказывает и в другой своей работе: «Божественная природа не является иной, чем человеческая природа» (15, 378). Божественное, закономерное, разумное, в том числе и разумное в его специфически человеческой форме, в итоге, согласно учению Гегеля, совпадают. Это совпадение, понятое как процесс, составляет важнейшее содержание истории человечества. С этой точки зрения убеждение Гегеля в том, что «разум господствует в мире, так что, следовательно, и всемирно-исторический процесс совершался разумно» (26, 10), должно быть понято с учетом диалектической природы разума, могущество которого соответственно объективной логике развития равно выражается как в утверждении, так и в отрицании. В этой связи стоит напомнить, что Энгельс видел великую заслугу Гегеля в том, «что он впервые представил весь природный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии, и сделал попытку раскрыть внутреннюю связь этого движения и развития. С этой точки зрения история человечества уже перестала казаться диким хаосом бессмысленных насилий, в равной мере достойных — перед судом созревшего ныне философского разума — лишь осуждения и скорейшего забвения; она, напротив, предстала как процесс развития самого человечества, и задача мышления свелась теперь к тому, чтобы проследить последовательные ступени этого процесса среди всех его блужданий и доказать внутреннюю его закономерность среди всех кажущихся случайностей» (1, 20, 23). Это марксистское материалистическое истолкование рационального содержания гегелевского учения о могуществе разума позволяет глубже понять антитеологические тенденции этого учения.

Общезвестно, как много недоразумений и явного непонимания (не говоря уже о необоснованных интерпретациях) вызвал известный гегелевский тезис относительно разумности действительного и действительности разумного. Между тем, учитывая проводимое Гегелем качественное различие между действительным и просто существующим, не трудно понять, что речь идет об исторически необходимом, а также о том, что могущество

разума равно выражается как в утверждении, так и в отрицании. Поэтому, как разъяснял Энгельс, «по мере развития, все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность» (1, 21, 274). Следовательно, и разумное носит исторический характер, и притом не только в сфере познания, но и в социально-экономическом развитии. Это значит, продолжает Энгельс, что «все, что есть в человеческих головах разумного, предназначено к тому, чтобы стать действительным, как бы ни противоречило оно существующей кажущейся действительности» (там же, 275).

Современные буржуазные идеологи, ставшие противниками социального прогресса, третируют гегелевскую веру в разум как наивную, некритическую, утопическую. Гегель, утверждают они, верил в разумность действительного, но разумное оказалось недействительным, а действительное — неразумным.

Разумное переустройство общественных отношений означает, как утверждают иррационалистские критики Гегеля, превращение общества и самой человеческой личности в объекты бюрократической манипуляции. Утопия, ставшая действительностью, оказывается с этой точки зрения наихудшим злом. Таким образом, современная буржуазная критика философии Гегеля есть по существу отречение буржуазии от прогрессивных философских традиций своего исторического прошлого. Реакционность этой критики убедительно проявляется в том, что она фактически отстаивает даже не *status quo* современного капитализма, а его *ante status quo*. Правильно замечает по этому поводу М. Б. Митин: «Исторический оптимизм Гегеля, его диалектически обоснованная концепция социального прогресса, его убеждение в осуществимости разумного отвергаются как наивно рационалистические иллюзии, которым противопоставляется концепция несчастного сознания, занимающая, как известно, отнюдь не первостепенное место в учении Гегеля даже в границах «Феноменологии духа», не говоря уже о «Науке логики» или «Философии истории»» (55, 149—150).

Гегелю, как нам, надеюсь, удалось показать, в отличие от рационалистов XVII в. и представителей буржуазного Просвещения XVIII в. не была свойственна некритическая вера в разум. Главное в гегелевском диалекти-

ческом понимании разума — принцип развития, противоречия, отрицания — есть позитивная критика разума, которая в отличие от кантовской критики обосновывает (если, конечно, иметь в виду ее рациональное зерно) закономерность не ограниченного одним лишь миром явлений познания и разумного преобразования мира. Именно поэтому учение Гегеля о могуществе разума получило свое научно-философское развитие в системе марксизма.

СОЦИАЛЬНЫЙ СМЫСЛ ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

Гегеля, как и его гениального предшественника Гераклита, нередко называют «темным» философом. С этим нельзя не согласиться. Но в таком случае нельзя обойти вопрос о причинах этой «темноты», которую, по-видимому, не следует сводить к сложности или недостаткам изложения. Да, язык Гегеля труден, его надо изучать, к нему надо привыкнуть. И вместе с тем этот своеобразный язык очень выразителен, он хорошо передает все оттенки мысли Гегеля.

Гегель писал голландцу Ван Герту, что трудность его языка объясняется сложностью, абстрактностью, спекулятивным характером философского содержания, которое неискушенным в философии людям представляется просто невразумительным. Но разве Гегель «темен» только для начинающих изучение философии? Нет. Следовательно, «темнота» гегелевской философии не есть нечто внешнее. Она, да будет позволено так выразиться, есть нечто существенное, значительное и, если хотите, даже привлекательное. Этим она отличается от того крепкого свифтовского орешка, который награждает вас червоточиной. Некоторые исследователи объясняют этот «гераклитовский» недостаток гегелевской философии сложностью ее диалектики, нередко вступающей в конфликт с обыденным здравомыслием. Это резонно и вместе с тем недостаточно, ибо для тех, кто проник в подлинное содержание гегелевской диалектики, становится ясно, что она в высшей степени логична и, следовательно, доступна познающему мышлению.

Философия Гегеля «темна» не только для дилетантов, но и для специалистов-философов. Существенно также и то что неясными в философии Гегеля оказываются не только «архитонкие» спекулятивные дистинкции, но и его социально-политические, философско-исторические положения, которые изложены сравнительно популярно и свободны от диалектических «парадоксов». Спорят не столько о смысле категории «бытие в себе», сколько о социальном смысле философии Гегеля. Прогрессивна она или, напротив, реакционна? Этот спор, начавшийся еще при жизни Гегеля, продолжается и в наши дни.

Одни исследователи утверждают, что философия Гегеля — феодально-романтическая реакция на Великую французскую революцию. Другие, напротив, видят в его философии идеологию буржуазной революции. Кроме этих крайних точек зрения существуют и промежуточные, согласно которым учение Гегеля — теория «прусского» пути капиталистического развития или же, напротив, идеология эпохи Реставрации, которая вынуждена примиряться с завоеваниями буржуазии, но всячески тщится их ограничить. Конечно, противоположные оценки идеологического содержания гегелевской философии могли бы быть объяснены противоположными идеологическими позициями ее исследователей, если бы такого рода взаимоисключающие оценки не имели места и среди исследователей-марксистов. Это обстоятельство вновь возвращает нас к вопросу о «темноте» гегелевской философии. Эта «темнота» приобретает, таким образом, определенный смысл и, возможно, даже скрытое назначение. И поэтому возникает вопрос: а не является ли она в какой-то мере нарочитой, напускной, во всяком случае там, где Гегель излагает свое социально-политическое кредо? Ведь в феодальной Германии — вспомним Марксову критику прусской цензурной инструкции — лишь с помощью «затемнения» можно было высказывать, обосновывать, пропагандировать антифеодальные воззрения. Но, с другой стороны, это «затемнение» вполне вписывается в традиционное разграничение экзотерической и эзотерической философии.

Гегель по-разному высказывается относительно весьма важных социально-политических проблем в своих трудах. Это особенно видно при сопоставлении его писем к друзьям (которые нередко доставлялись добрыми зна-

комыми, минуя почтовые учреждения) и опубликованных произведений. Что касается последних, то здесь необходимо проводить различие (конечно, не принципиальное) между трудами, опубликованными самим Гегелем, и лекционными курсами, которые были опубликованы слушателями после смерти Гегеля на основе его собственных записей, а также конспектов, составленных слушателями. Не менее интересно сопоставить социально-политические воззрения Гегеля, с одной стороны, в «Философии права», а с другой — в его эстетике и истории философии, где эти воззрения высказываются походя и, несомненно, более свободно. Такое сопоставление разных по своему происхождению произведений Гегеля было в последние годы осуществлено известным французским исследователем философии Гегеля Жаком д'Онтом (см. 102. 103. 104).

Французский марксист убедительно доказал давно уже высказывавшееся предположение: Гегель в своих лекциях и письмах к друзьям, касаясь актуальных социально-политических проблем, высказывался гораздо определеннее, чем в печатных работах. Это не следует понимать так, будто Гегель в напечатанных им сочинениях высказывал реакционные воззрения, а в лекциях и особенно в письмах — революционные. Анализ писем Гегеля и других документов позволяет уточнить, дополнить положения, сформулированные Гегелем в изданных им самим работах. Благодаря этому снимается тот налет недоговоренности, который нередко затемняет истинный смысл некоторых важнейших положений социальной философии Гегеля.

Следует также сослаться на изданные К. Г. Ильтингом в четырех больших томах «Лекции по философии права» Гегеля, записанные его учениками в 1818—1831 гг., а также фрагменты некоторых рукописей Гегеля, в частности тех, которые использовались им при чтении лекций (см. 98). К. Г. Ильтинг во введении к первому тому показывает, что Гегель, сообразуясь с изменяющимися политическими обстоятельствами (учитывая, в частности, наступление феодальной реакции), нередко изменял отдельные, особенно вызывающие формулировки относительно монархии, а также других злободневных политических вопросов. Однако основное содержание его учения о государстве и праве при этом по существу не претерпело изменений.

Касаясь вопроса об эзотерических и экзотерических учениях в философии, следует подчеркнуть, что древность и средневековье знали немало эзотерических учений, которые предназначались лишь для членов определенной религиозной секты или закрытого (иногда даже тайного) философского общества. Идеологи буржуазной революции, как правило, отказываются от таких учений, поскольку они противоречат общему духу буржуазного Просвещения. Но эти идеологи в борьбе против господствующих феодальных отношений и их религиозного освящения не отказываются в случае необходимости от эзотерического зашифровывания своих истинных воззрений, так же как и от экзотерической фразеологии, которую не надо принимать за чистую монету. Оправдывая эту идеологическую установку, английский материалист XVIII в. А. Коллинз писал, что «философский ум, хотя он и подходящий судья истинности, уступает необходимости надевать маску» (47, 183). Гегель, следовательно, не составляет исключения. Его социально-политические воззрения нередко выглядят темными именно потому, что он их сознательно затемняет всякими оговорками и недоговоренностями, а иногда и такими — как правило, декларативными — утверждениями, которые находятся в противоречии с его основными, систематически изложенными положениями.

Итак, Гегель далеко не всегда *откровенно* высказывает свои убеждения в *подцензурных* произведениях; он иной раз придает своим формулировкам двусмысленный вид (Энгельс указывал в этой связи на тезис о разумности действительного и действительности разумного), зачастую не договаривает своих мыслей, кое-что утаивает. В период Великой французской революции Гегелю казалось, что «уже наступил час, когда мы можем более свободно пользоваться словом» (91, 11). Однако надежда оказалась иллюзией, и Гегель, считавший «хитрость мирового разума» основной объективной закономерностью всемирной истории, поступал согласно им же самим сформулированной максиме: разум столь же мощен, сколь и хитер. Истина не должна выступать в обнаженном виде: ее свет слишком слепит глаза.

Особенности гегелевской, тщательно продуманной манеры изложения коренятся, таким образом, не столько в своеобразии личности Гегеля (хотя и оно, конечно, су-

щественно*), сколько в том, что *буржуазный* идеолог, для которого единственным источником существования является его служебный пост в *феодальной* иерархической системе, вынужден частью скрывать, частью маскировать свои действительные воззрения. И дело не только в неискренности, скрытности, «приспособленчестве», но и в том, что идеологу буржуазной революции вообще не свойственна ясность классового сознания. Гольбах, посвятивший Людовику XVI свою «Этократию», был вполне искренен. Идеолог революционной буржуазии, он питал иллюзии относительно просвещенного абсолютизма. Мелкобуржуазный революционер-республиканец Ж. Ж. Руссо полагал, что монархия — наиболее подходящее государственное устройство для большой страны. При этом его воображению представлялся философ на троне.

Главной иллюзией революционной буржуазной идеологии является представление о естественности, разумности и, если хотите, рентабельности буржуазных социальных преобразований. Буржуазные мыслители XVII—XVIII, а также начала XIX в. считали, что противниками этих преобразований являются люди либо невежественные, либо злонамеренные. Философы революционной буржуазии стремились убедить, переубедить, перевоспитать своих классовых противников. Это определяло их, если можно так выразиться, идеологическую педагогику, принципы которой предписывали адаптацию буржуазных идей к феодальному миропониманию. Если учесть, что феодалы под влиянием стихийного развития капитализма постепенно начинали хозяйничать по-буржуазному, то станет очевидным, что эта идеологическая педагогика вдохновлялась не только иллюзиями, но и трезвым учетом фактов. Таковы, по-видимому, некоторые важнейшие причины, которые определяли не только текст, но и подтекст произведений Гегеля, т. е. и то, *что* он высказывал, и то, *как* он высказывал, и, наконец, то, о чем он умышленно умалчивал: ведь еще Кант, проповедовавший стро-

* Уже будучи профессором Берлинского университета, Гегель пишет Нитхаммеру: «Я, с одной стороны, боязливый человек, а с другой — люблю покой, и мне совсем не доставляет удовольствия наблюдать из года в год, как надвигается гроза...» (96, 272). Этому утверждению Гегеля противоречит замечание его друга Ф. Гёльдерлина, который писал Гегелю: «Ты любишь жить в шуме, а мне нужна тишина» (32, 466).

жайший этический ригоризм, доказывал, что в известных случаях умолчание не противоречит нравственности.

Остановимся на «Философии права» Гегеля, т. е. на том произведении, анализ которого нередко служит основанием для вывода о реакционности его социально-политических воззрений. В этом сочинении Гегель, касаясь традиционной со времени античности классификации государственных форм, говорит, что и монархия, и аристократия, и демократия в том виде, в каком они существовали в прошлом, являются односторонними формами государственного устройства, которые «не могут переносить внутри себя принципа свободной субъективности и не соответствуют развитому разуму» (25, 299). Принцип свободной субъективности, как мы увидим далее, есть не что иное, как умозрительная (и мы бы сказали, эзотерическая) формулировка буржуазно-демократического понимания гражданских прав личности.

Относительно «феодальной монархии» (гегелевский термин) философ заявляет, что в этом «политическом строе жизнь государства покоится на привилегированных личностях, от каприза которых зависит значительная часть того, что должно быть сделано для сохранения существования государства» (там же, 298).

Феодальной монархии, т. е. самодержавию как системе политического произвола, Гегель противопоставляет конституционную монархию, которая рассматривается им как высшая, последняя, в сущности, абсолютная форма государственного устройства: «Развитие государства в конституционную монархию есть дело нового мира, в котором субстанциальная идея приобрела бесконечную форму» (там же, 296). Гегель, таким образом, возвеличивает *ближайшую* цель буржуазии. Это явно противоречит гегелевской диалектике. Но противоречит ли это интересам буржуазии?

В связи с характеристикой конституционной монархии Гегель обстоятельно говорит о *величии* монарха (стоящего будто бы выше ответственности за действия правительства), о божественном авторитете монарха, о том, что суверенитет государства персонифицируется в личности монарха, и т. д. Все это, по-видимому, и во времена Гегеля не могло не вызывать возмущения республикански мыслящих людей. Эта отдающая сервильизмом сторона гегелевской философии права была подвергнута уничто-

жающей критике молодым Марксом в его наброске (рукописи) «К критике гегелевской философии права». Маркс, в частности, показывает, что Гегель в своей «Философии права» мистифицирует конституционную монархию, чтобы представить ее в качестве самого себя реализующего абсолютного социального идеала: «Все атрибуты конституционного монарха в современной Европе Гегель превращает в абсолютные самоопределения *воли*. Он не говорит: воля монарха есть окончательное решение, а говорит: окончательное решение воли есть — монарх. Первое предложение эмпирично. Второе — извращает эмпирический факт, превращает его в метафизическую аксиому» (1, I, 247). Вместе с тем Маркс также отмечает, что Гегель *фактически* предельно ограничивает функции монарха, что он сводит их к актам, которые ничего общего не имеют с функциями главы государства. «Наследственность государя, — характеризует Маркс точку зрения Гегеля, — вытекает из его понятия. Он является-де лицом, специфически отличным от всего своего рода, от всех других лиц. По какому же окончательному, наиболее надёжному признаку мы отличаем одно лицо от другого? По признаку *тела*. Высшей функцией тела является *деятельность по воспроизведению рода*. Высшим конституционным актом короля является поэтому его деятельность по воспроизведению рода, ибо ею он и *производит* короля. . . » (там же, 264—265). Маркс саркастически комментирует это высказывание Гегеля, который *без всякой иронии* характеризует «высшее» назначение короля, хотя эта королевская прерогатива не имеет отношения ни к законодательной, ни к исполнительной власти*.

* Следует обратить внимание на итоговую оценку гегелевской «Философии права», данную Марксом в «Немецко-французском ежегоднике»: «Критика немецкой философии государства и права, получившей в работах Гегеля свою самую последовательную, самую богатую и законченную формулировку, есть одновременно и критический анализ современного государства и связанной с ним действительности, и самое решительное отрицание всей доньше существующей *формы немецкого политического и правового сознания*, для которого самым значительным, универсальным, возведенным в науку выражением является именно сама *спекулятивная философия права*» (1, I, 421). Это положение, раскрывающее социально-политические воззрения Гегеля, к сожалению, не получило обстоятельного рассмотрения в марксистских историко-философских исследованиях. Не составляет в этом отношении исключения и содержа-

Таким образом, социально-политические воззрения Гегеля действительно заключают в себе немало «темного». Поэтому необходимо отделить действительное содержание гегелевской социальной философии от всякого рода экзотерической декламации, реверансов перед прусским государством и правительством и т. д. Все это, конечно, тоже должно быть включено в счет, однако лишь в той мере, в какой оно выражает действительные убеждения Гегеля. А это как раз и подлежит выяснению.

Чтобы разобраться в этом «темном» вопросе, начнем, прежде всего, с того, что Гегель провозгласил установление конституционной монархии высшей политической задачей своего времени. Некоторые исследователи полагают, что это само по себе уже свидетельствует о консервативном характере его политических воззрений. Такая точка зрения представляется нам сугубо неисторической, абстрактной.

В условиях революционной ситуации, когда абсолютизм готов «даровать» народу какую-нибудь куцую конституцию ради укрепления своей социальной основы, требование конституционной монархии обычно оказывается *контрреволюционным*. Когда здание феодального абсолютизма трещит по швам, «пропагандистами» конституционной монархии становятся политические реакционеры. Гегель же провозглашал и обосновывал лозунг конституционной монархии в эпоху, когда в Германии *еще не было революционной ситуации*, когда все попытки законодательного ограничения абсолютизма терпели крах, а сама идея конституционной монархии официально третировалась как «демагогическая». Не это ли вынуждало Гегеля при обосновании необходимости конституционной монархии прибегать к всевозможным оговоркам относительно величия и неприкосновенности монархического принципа? Не требовала ли объективная логика идеологической борьбы такого лавирования также и потому, что монархические иллюзии господствовали и среди буржуа?

Ф. Энгельс глубоко вскрыл подлинный смысл гегелевской концепции конституционной монархии, когда писал: «...Гегель в своей «Философии права» объявил консти-

тельная монография В. С. Нерсесянца «Гегелевская философия права» (см. 56).

туционную монархию высшей и совершеннейшей формой правления. Иными словами, он возвестил о близком пришествии отечественной буржуазии к власти» (1, 8, 16). За три десятилетия до революции 1848 г. лозунг конституционной монархии в Германии был *буржуазно-революционным* лозунгом, который, несомненно, способствовал консолидации сил антифеодальной оппозиции.

Конечно, ратуя за конституционную монархию, можно по-разному истолковать эту форму государства. Реакционер или консерватор, будучи вынужден признать, что без конституции уже невозможно сохранить монархию, рассматривает конституцию лишь как новый монархический мундир с демократическими галунами. Поверхностное знакомство с гегелевской «Философией права» может породить представление, будто бы Гегель — сторонник как раз такого переоблачения абсолютизма в конституционный наряд. В действительности же Гегель полемизирует с данной концепцией, хотя и *затушевывает* это обстоятельство. Напомним, что в «Философии права» Гегель говорит о развитии субъективности, самостоятельности членов общества, развитии гражданских прав, представительных учреждений как существеннейшем содержании конституции. Частные цели граждан являются законными целями, и даже произвол индивидуума (разумеется, в рамках закона) следует рассматривать как необходимость. Такова точка зрения Гегеля, который в выражении «конституционная монархия» делает ударение на первом слове, в то время как консерваторы, естественно, подчеркивают второе.

Однако в полной мере и со всей определенностью и недвусмысленностью действительный смысл гегелевского понимания конституционной монархии выявляется в произведениях, где проблематика права не входит в предмет исследования. Так, в третьей главе лекций по эстетике («Прекрасное в искусстве, или идеал»), говоря о том, что в прошлом героями произведений искусства были обычно коронованные особы, Гегель замечает: «...монархи нашего времени больше уже не представляют собою, подобно героям мифической эпохи, некоей *конкретной* в себе вершины целого, а являются лишь более или менее абстрактным центром внутри уже самостоятельно развитых и установленных законом и конституцией учреждений. Важнейшие дела правителя монархи нашего времени

выпустили из своих рук. Они уже самолично не отправляют правосудия; финансы, гражданский порядок и гражданская безопасность больше уже не составляют их собственного специального занятия; война и мир определяются общими условиями внешней политики, которую они не руководят самолично и которая и не подчинена их ведению. А если им принадлежит во всех этих государственных делах последнее, верховное решение, то все же собственное содержание этих решений в целом мало зависит от их индивидуальной воли, и оно уже установлено само по себе до того, как оно восходит на их решение. Таким образом, вершина государства, собственная субъективная воля монарха, носит по отношению к всеобщему и публичному лишь чисто формальный характер» (30, 198). Конечно, тот, кто утвердился в предвзятом убеждении насчет реакционности социально-политических взглядов Гегеля, может истолковать эти его достаточно ясные положения как своего рода сетования по поводу упадка авторитета королевской власти. Ведь и в данном случае Гегель весьма осторожен: он описывает исторически совершающийся процесс, не высказывая, во всяком случае прямо, своего отношения к нему. И все же это отношение понятно всякому, кто проникся основной идеей его философии: история человечества есть его поступательное развитие, благодаря которому осуществляется субстанционально присущее человеческой личности стремление свободно творить свою жизнь. Вот почему приведенное положение Гегеля достаточно красноречиво характеризует его убеждения, которые трудно назвать просто монархическими: в той конституционной монархии, которая, с точки зрения Гегеля, увенчивает развитие общества, власть монарха носит, так сказать, декоративный характер, ибо все государственные вопросы решаются соответствующими государственными органами. Именно поэтому Гегель совершенно недвусмысленно утверждает: «...при незыблемых законах и при определенной организации государства то, что предоставляется единоличному решению монарха, представляется мало важным по отношению к субстанциальному» (26, 421).

В «Философии права» Гегель обстоятельно доказывает превосходство наследственной монархии над избирательной. Эти рассуждения не имеют ничего общего с возвеличением наследственной монархии. Утверждая, что

только последняя соответствует своему понятию, Гегель тем самым лишь подчеркивает, что вопрос о формальной, фактически фиктивной верховной власти короля должен решаться, так сказать, сам собой, благодаря «праву», которое дается рождением, а не в результате политической борьбы. С этой точки зрения гегелевское отрицание избирательной монархии вполне оправдано. В гегелевской концепции конституционной монархии важнейшее место занимает отнюдь не учение о королевской власти, но учение о «гражданском обществе» (*bürgerliche Gesellschaft*). В этой связи мы хотим сослаться на «Лекции по истории философии», где, анализируя учение Платона об идеальном государстве, Гегель формулирует свою точку зрения на права граждан. Идеал Платона, указывает Гегель, обращен в прошлое, когда отсутствовала субъективность индивида как элемент социального устройства. «Платон, — пишет Гегель, — не признавал знания, хотения, решения отдельного лица, не признавал за ним права стоять на собственных ногах и не умел совместить это право со своей идеей. Но справедливость столь же требует, чтобы также и этот принцип получил подобающее ему место, сколь и требует высшего растворения этого принципа и его гармонии со всеобщим. Противоположностью платоновского принципа является принцип сознательной свободной воли отдельного лица, который в позднейшую эпоху был поставлен во главе угла в особенности Руссо, — принцип, гласящий, что необходим произвол отдельного лица именно как отдельного лица, что необходимо давать каждому отдельному лицу высказаться до конца» (28, 222).

Гегель противопоставляет Платону буржуазного революционера Руссо, точку зрения которого он рассматривает как выражение необходимого, независимого от произвола философов процесса развития идеи государственности. Правда, Гегель оговаривается: «У Руссо этот противоположный принцип доведен до крайности и выступает во всей своей односторонности» (там же). Мы не считаем эту оговорку попыткой замаскировать революционные убеждения. Гегель и в самом деле во многом расходился с Руссо.

В «Философии истории» Гегель, развивая свое понимание конституционной монархии, выдвигает на первый план требования свободы собственности и свободы лич-

ности, рассматривая их как важнейшие моменты объективной (реальной) свободы. Благодаря утверждению этой «объективной свободы», т. е. капиталистических общественных отношений, «прекращается всякая несвобода, вытекающая из феодальных отношений, все определения, вытекающие из феодального права, десятины и оброка. Далее, для реальной свободы необходима свобода выбора занятий, заключающаяся в том, чтобы человеку разрешалось пользоваться своими силами так, как он желает, и был открыт свободный доступ ко всем государственным должностям. Таковы моменты реальной свободы, в основе которых лежит не чувство, потому что чувство допускает и существование крепостной зависимости и рабства, а мысль и самосознание человека, относящиеся к его духовной сущности». И далее Гегель подчеркивает: «...нужно, чтобы гражданин мог не только заниматься своим делом, но и получать доход от этого; не достаточно, чтобы человек мог пользоваться своими силами, — он должен находить и применение для них» (26, 414).

Мы видим, что Гегель противопоставляет феодальному праву буржуазное право, которое при этом идеализируется: частная собственность определяется как «свобода собственности», а ликвидация крепостной зависимости, формальная свобода — как «свобода личности». Впрочем, подобная идеализация буржуазных преобразований (которые во времена Гегеля были скорее заманчивой перспективой, чем реальным фактом) была характерной чертой революционной буржуазной идеологии. Те, кто в эпоху буржуазных революций не идеализировал буржуазных преобразований, принадлежали большей частью к ее феодальным противникам.

В заключение, чтобы покончить с вопросом о конституционной монархии, сошлемся на некоторые мысли Гегеля из его переписки с друзьями. В одном из писем Нитхаммеру Гегель подчеркивает, что проблема конституции не сводится к ограничению власти короля, что главное здесь «свобода народа, его участие в выборах, решениях». Без этого любая конституция оказывается «произволом, грубостью, жестокостью», что в свою очередь ведет «к глупости, недовольству всем общественным, низкопоклонству и низости». Гегелю было хорошо известно, что те «конституции», которые были пожало-

ваны народу монаршей милостью в некоторых небольших немецких государствах, были не чем иным, как прикрытием королевского деспотизма. Введение конституции Гегель связывал с глубокими преобразованиями в самом образе жизни народа. «Есть великий, глубокий смысл в том, чтобы создать конституцию, — заявляет Гегель, — тем более великий и глубокий, чем в большей степени в современной Германии правят и обделывают дела без всякой конституции и это считают не только возможным, но даже более предпочтительным» (97, 197—198).

Нетрудно заметить, что Гегель идеализирует социальные последствия введения конституции, как и саму конституцию, которая представляется ему чем-то вроде субстанциальной основы общественной жизни, развившейся до подлинного самосознания и свободы. Между тем никакая конституция не мешает эксплуатирующим классам, выражаясь словами Гегеля, обделывать свои дела. Идеалистическое понимание истории неизбежно влечет за собой переоценку правовой надстройки и правосознания. Тем не менее следует подчеркнуть, что такая идеализация конституции есть идеализация буржуазной демократии, а не буржуазной монархии.

Мы не станем приводить другие содержащиеся в письмах Гегеля мысли о конституции и конституционной монархии. Отметим лишь, что убеждениям, высказанным в 1807 г. в письме к Нитхаммеру, философ остался верен всю свою жизнь.

Чтобы стало очевиднее, насколько гегелевское понимание конституционной монархии и роли монарха противоречило господствующей в Германии феодальной идеологии, процитируем речь прусского короля Фридриха-Вильгельма IV, произнесенную через 16 лет после смерти Гегеля. Выступая перед объединенным ландтагом с требованием предоставления новых кредитов, король утверждал, что никакая конституция не заменит королевского отеческого попечения о подданных. «Я и мой дом, — патетически восклицал король, — мы хотим богу служить!» И, осуждая повсеместно выдвигавшееся требование конституции, король утверждал, что нет такой силы на земле, которая могла бы вынудить его заменить «естественные», основанные на «внутренней правде» отношения между королем и народом «условными конституционными отношениями» (86, 8).

Не требуется большой фантазии, чтобы представить себе, как относились идеологи феодально-романтической реакции к гегелевской концепции конституционной монархии. Они видели в ней попытку перевести на немецкую почву английский образец. В Англии сохранение королевской власти поддерживало консервативные традиции, но, конечно, не король, который царствовал, но не управлял, стоял на пути завершения буржуазно-демократических преобразований. Впрочем, в отсталой Германии вопрос стоял не о завершении буржуазно-демократических преобразований, а о том, чтобы приступить к ним. Политическая программа Гегеля в той мере, в какой она получает конкретное выражение в его публицистических выступлениях, достаточно скромна. Этим, на наш взгляд, объясняется и то, что Гегель отрицательно отнесся к английскому биллю о реформе (1831 г.), предусматривавшему значительную демократизацию избирательной системы. Он был твердо убежден в том, что «абсолютный дух» медленно, *едва заметно* продвигается вперед и что именно в этом заключается его непреодолимая сила.

До сих пор мы считали «затемнения» в философии Гегеля следствием сознательного зашифровывания им политической программы буржуазной революции (имея, конечно, в виду *немецкую* теорию буржуазной революции). Однако необходимо также учесть, что существует противоречие между самосознанием буржуазного философа и действительным социальным смыслом его учения, т. е. между субъективной формой и объективным содержанием учения: объективный смысл той или иной теории зачастую не осознается или не вполне осознается ее создателем; с другой стороны, в его оценке собственной теории ее объективное содержание получает неполное, а иной раз и искаженное выражение. Это общее методологическое требование, являющееся одним из принципов историко-философского исследования, в особенности относится к Гегелю, ибо всю его философию пронизывает противоречие между методом и системой. С этой точки зрения можно сказать, что в учении Гегеля заключается несравненно более значительное содержание, чем то, которое непосредственно высказывалось, осознавалось философом.

Философия Гегеля была идеологией буржуазной революции. Однако субъективно Гегель был сторонником

не революции, а реформ — постепенного буржуазного преобразования феодальных общественных отношений. Необходимо поэтому разграничивать, с одной стороны, гегелевскую диалектику, являющуюся теорией революции, а с другой — ее интерпретацию Гегелем. Это довольно сложная задача, ибо Гегель *одновременно* и создавал и реформистски интерпретировал революционное учение о развитии.

Гегелевская диалектика есть учение об имманентном, абсолютном, неодолимом процессе развития, который, однако, нередко самим философом истолковывался в смысле спонтанности социального прогресса и ненужности «субъективного» вмешательства в этот процесс, который-де внутренне разумен и, так сказать, лучше нас с вами знает свое дело. Отсюда — идея *примирения* с социальной действительностью, которая, например, в предисловии к «Философии права» толкуется просто как настоящее, как то, что есть. «Постичь то, что *есть*, — вот в чем задача философии, ибо то, что *есть*, есть разум...» И несколько далее Гегель заключает: «...эта разумная точка зрения есть *примирение* с действительностью» (25, 16). При такой трактовке диалектики ее важнейшая (по словам Ленина) идея — идея позитивного отрицания — совершенно исчезает и место диалектики занимает реформистское отношение к феодальным учреждениям, которое оправдывается простым указанием на то, что они изменяются, улучшаются.

Этот «некритический позитивизм» (употребляя выражение Маркса) гегелевской философии непосредственно сказался на отношении Гегеля к прусскому государству. Последнее рассматривается как наиболее адекватное воплощение протестантской Реформации, которую Гегель в известной мере противопоставлял Великой французской революции. «Это государство, — писал Гегель, — должно было возникнуть вместе с протестантизмом: это — *Пруссия*, которая, выступив в конце XVII века, нашла в лице Фридриха Великого такое лицо, которое если и не основало, то усилило и упрочило ее... Он выступил как герой протестантизма не только лично, как Густав Адольф, но как король государства... Но Фридрих Великий не только сделал Пруссию как протестантскую державу одной из великих держав Европы, но он был и королем-философом...» (26, 406).

Следует, конечно, иметь в виду, что Гегель видел в лютеранской Реформации не только борьбу новой религии против католицизма, но и борьбу становящихся буржуазных общественных отношений против господствующих феодальных. Его оценка роли Пруссии, по-видимому, учитывала тот факт, что уже во втором десятилетии XIX в. Пруссия стала сильнейшим (не только в военном, но и в экономическом отношении) германским государством и это в значительной мере предопределило ее роль в воссоединении Германии. Но так или иначе Гегель снисходительно относился к реакционным чертам прусского государства и явно идеализировал его роль в истории Германии.

Абсолютизация, даже обожествление государства является одной из основных, определяющих черт социально-политических воззрений Гегеля. В его системе государство характеризуется как «объективный дух», конечными, ограниченными сферами которого являются семья и «гражданское общество», т. е. сфера частных, в том числе экономических, интересов. Вычленив отношение «государство — гражданское общество», Гегель тем самым поставил вопрос, материалистическое решение которого составляет одну из основ научно-философского понимания истории.

Гегель, разумеется, решает поставленный им вопрос идеалистически, т. е. рассматривает государство как нравственно-правовой организм, как определяющую основу гражданского общества. Таким образом, абсолютизация государства является для Гегеля принципом, обосновываемым всем содержанием и структурой его системы. Между тем основной вопрос всякой революции есть вопрос о власти; революция уничтожает один тип государства, заменяя его другим, исторически более прогрессивным. Необходимость революционного преобразования государства не получает своего философского обоснования в системе Гегеля. Эта система, напротив, предполагает имманентное, спонтанное развитие государства. Однако вопреки своей системе (и в полном согласии со своим методом) Гегель отграничивает государство, соответствующее своему понятию, от неистинного государства, существование которого прекращается революцией. «В поистине разумно расчлененном государстве, — говорит Гегель, — все законы и учреждения пред-

ставляют собой не что иное, как реализацию свободы согласно ее существенным определениям» (30, 102). Разумеется, не всякое государство является, согласно Гегелю, реализацией свободы. Так, характеризуя государство во Франции накануне революции 1789 г., Гегель гневно восклицает: «Какое это было государство! Бесконтрольнейшее господство министров и их девок, жен, камердинеров, так что огромная армия маленьких тиранов и праздношатающихся рассматривала как свое божественное право грабеж доходов государства и пользование потом народа. Бесстыдство, несправедливость достигали невероятных пределов, нравы только соответствовали низости учреждений; мы видим бесправие индивидуумов в гражданском и политическом отношениях, равно как и в области совести, мысли» (29, 389). Эта критика французского (и вообще феодального) государства показывает, что Гегель отказывался от абсолютизации государства, когда перед ним вставала задача объяснить необходимость уже совершившейся буржуазной революции. Осуждая абстрактное противопоставление должного сущему, Гегель нередко придавал этому противопоставлению конкретный, исторический характер.

Таким образом, противоречие между объективным социальным содержанием философского учения Гегеля и его субъективным умонастроением коренилось в непоследовательности, половинчатости буржуазной революционности. Суть этого противоречия раскрывает Ленин: «Хотя сам Гегель был поклонником самодержавного прусского государства, на службе которого он состоял в качестве профессора Берлинского университета, — *учение* Гегеля было революционным» (3, 2, 7). Мы видим, что Ленин самым решительным образом разграничивает и даже противопоставляет друг другу субъективную настроенность мыслителя и действительную социальную направленность его философии, значение которой в идеологической борьбе определяется независимо от сознания мыслителя. Это реальное содержание философии Гегеля осознавали его левые последователи, которые сделали из его учения революционные и атеистические выводы. Такого рода выводы были, конечно, чужды Гегелю, и, если бы ему пришлось дожить до появления младогегельянцев, он, конечно, выступил бы против их воззрений. И тем не менее выводы левых гегельянцев не были просто

навязаны, приписаны учению Гегеля, с тем чтобы прикриты его авторитетом, — они и в самом деле вытекали из его учения, точнее, из гегелевской диалектики, поскольку ей не изменяли. Как это ни парадоксально, важнейший смысл учения Гегеля во многом был не ясен ему самому: он выявлялся исторически.

В чем же заключается революционность гегелевской философии? Отвечая на этот вопрос, Ленин пишет: «Вера Гегеля в человеческий разум и его права и основное положение гегелевской философии, что в мире происходит постоянный процесс изменения и развития, приводили тех учеников берлинского философа, которые не хотели мириться с действительностью, к мысли, что и борьба с действительностью, борьба с существующей неправдой и царящим злом коренится в мировом законе вечного развития. Если все развивается, если одни учреждения сменяются другими, почему же вечно будут продолжаться самодержавие прусского короля или русского царя, обогащение ничтожного меньшинства на счет огромного большинства, господство буржуазии над народом?» (3, 2, 7). Нет необходимости доказывать, что Гегель был чужд такого рода радикальных выводов, но у этих выводов есть своя объективная логика: они с необходимостью вытекают из диалектического анализа общественно-исторического процесса.

Между тем Гегель нередко черпал из диалектики консервативные и даже реакционные выводы, однако во всех этих случаях он фактически изменял диалектике. Так, например, Гегель утверждал, что развитие государства даже тогда, когда оно приводит к коренным изменениям, представляет собой «спокойное и незаметное *по внешней* видимости движение». Приводя это явно противоречащее и диалектике, и всему историческому опыту буржуазных революций утверждение, Маркс замечает: «Категория *постепенного* перехода, во-первых, исторически неверна и, во-вторых, ничего не объясняет» (1, 1, 283).

Противоречие между субъективной настроенностью философа и реальной социальной направленностью его учения не следует истолковывать в том смысле, будто бы субъективно Гегель был консерватором (и даже реакционером), несмотря на то что его учение носило революционный характер. Любое противоречие имеет свою меру,

границу своего актуального существования: игнорирование этой истины было бы уступкой иррационалистическому истолкованию диалектики в духе алогизма.

Отношение Гегеля к Великой французской революции убедительно показывает несостоятельность абсолютного, метафизического противопоставления субъективного самосознания мыслителя действительному содержанию его философии. Гегель характеризует эту революцию «как всемирно-историческую, так как по своему содержанию это событие в самом деле имеет всемирно-историческое значение» (26, 418). В период после Венского конгресса, когда восторжествовавшая феодальная реакция подавляла буржуазно-демократические завоевания, пытаясь вытравить из сознания людей даже воспоминания о революционном прошлом, Гегель с кафедры философского факультета проникновенно возглашал: «...это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом, как будто лишь теперь наступило действительное примирение божественного с миром» (там же, 414). Кстати, вслед за этими полными энтузиазма словами следуют существенные оговорки. Но они не могут уже умалить данной выше оценки революции.

Гегель, правда, не считал революционный путь буржуазного переустройства общества обязательным для всех стран. Но он прямо заявлял (в «Лекциях по истории философии»), что при известных условиях революция становится неизбежной. Когда народный дух, говорит Гегель, осознает, что существующая правовая основа утеряла свою необходимость и стала оковами для его жизни, тогда «наступает одно из двух: народ разбивает посредством внутреннего насильственного взрыва это право, которое еще требует, чтобы его признавали, либо же он изменяет спокойнее и медленнее тот закон, который считается еще законом, но уже больше не представляет собою подлинной составной части нравов, а является теперь тем, что дух уже преодолел собою» (28, 206). Разумеется, Гегель — сторонник спокойного и медленного преобразования феодальной надстройки в буржуазную. Эта идеологическая установка отражает специфику буржуазной революции, которая начинается лишь тогда, когда в недрах феодального строя складывается капиталистический

уклад. Однако Гегель вполне осознает, что для такого рода мирной эволюции необходима готовность господствующих социальных сил идти навстречу новому. «Государственные перевороты, — пишет он, — совершаются без насильственных революций, когда это понимание становится всеобщим достоянием: учреждения спадают как зрелый плод, исчезают неизвестно как, — каждый покрывается тому неизбежному факту, что он должен потерять свое право. Но что для этого наступило время, это должно знать правительство. Если же оно, оставаясь в неведении относительно того, что есть истина, привязывается к временным учреждениям, если берет под свое покровительство имеющее силу закона несущественное против существенного то оно благодаря этому низвергается напорающим духом...» (там же, 207).

Идеология буржуазной революции закономерно тяготеет к компромиссу с господствующими феодальными силами, в частности также и потому, что от этого компромисса выигрывает прежде всего буржуазия. Буржуазная революционность всегда ограничена, непоследовательна, половинчата, но именно эти ее черты привлекают на сторону буржуазии известную часть господствующих феодальных сословий. И философия Гегеля аутентично выражает природу буржуазной революционности в эпоху утверждения капиталистических отношений в условиях отсталой, феодальной страны. Это обстоятельство и делает его философию эпохальным социальным сознанием.

«Темнота» философии Гегеля исчезает в свете марксистско-ленинского анализа. Социальный смысл гегелевского учения становится очевидным. Почему же современные буржуазные философы третируют Гегеля как политического реакционера, как теоретика тоталитарного государства? Ирония истории такова, что великий буржуазный мыслитель Гегель стал в наши дни союзником прогрессивных социальных сил в их борьбе против реакционной идеологии.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ПРАКТИКИ

Замечательно: к «идее» как совпадению понятия с объектом, к идее как *истине*, Гегель подходит *через* практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что *практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки.

В. И. Ленин

Философия марксизма раскрыла многообразие практики, ее гносеологическую, социально-экономическую, общественно-политическую, революционную функции, ее универсальное содержание и всеобщее значение, которые качественно различным образом проявляются в материальном производстве, социальных преобразованиях, познании, художественном творчестве, в любых человеческих действиях вообще. Диалектико-материалистическое учение о практике существует и развивается как критическое обобщение всей истории познания, в том числе (и далеко не в последнюю очередь) истории философии. Весьма показательно, что важнейшие положения марксистского философского учения о практике были высказаны классиками марксизма прежде всего в их историко-философских исследованиях. Мы имеем в виду работу К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение», труд Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», произведения В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» и «Философские тетради». В этой связи, естественно, возникает вопрос: какое же место занимала проблема практики в домарксистской философии? Ведь отличие марксистской философии от всех предшествующих, в том числе и прогрессивных, философских учений заключается, в частности, в том, что она сделала проблему практики центральной философской проблемой. Учитывая это, не следует, однако, недооценивать философского наследия,

без которого было бы невозможно возникновение диалектического и исторического материализма.

Проблемы практики как *философской* проблемы, строго говоря, не существовало в античной и средневековой философии даже в рамках тех философских учений, которые ставили перед философствованием «практические» (моральные, воспитательные) задачи. Лишь в эпоху ранних буржуазных революций, которая является вместе с тем эпохой революционного преобразования тематики философии, проблема практики становится философской проблемой. Ф. Бэкон и Р. Декарт впервые в истории философии провозглашают человека властелином природы. Однако, ставя перед философией практические задачи познания закономерностей природы, эти мыслители не разграничивают философии и частных наук, не делают предметом своего исследования специфическое отношение философии к практике. Практика понимается философами XVII—XVIII вв. главным образом как применение научных знаний или как основанная на повседневном опыте деятельность отдельных индивидов, преследующих свои частные задачи. Противопоставление философствования нефилософской, в особенности практической, деятельности сохраняется, несмотря на попытки философского осмысления ее достижений, ее гносеологического значения.

Новый этап в развитии философского понимания практики связан с возникновением немецкой классической философии. Положение Канта о примате практического разума по отношению к теоретическому, несмотря на сведение «чистого» практического разума к нравственному сознанию, по существу уже выходило за границы этики. Речь ведь шла также о том, что имеются философские проблемы, решение которых осуществимо лишь практическим путем. Философия Фихте — непосредственного продолжателя Канта — есть не только наукоучение, но и философия идеалистически понимаемой практики.

Еще дальше идет Гегель, который рассматривает мышление как всемогущую, всесозидающую «абсолютную идею». Иными словами, мышление понимается как практическая деятельность. Практика с этой точки зрения не есть лишь человеческая деятельность. Конечно, среди живых, конечных существ только человек способен к целеполагающей, целесообразно преобразующей окру-

жающий мир практической деятельности. Но практика у Гегеля выше человека; она, подобно мышлению и разуму, характеризуется как субстанциальная деятельность, которая, опосредствуя фундаментальную противоположность мышления и бытия, осуществляет их диалектическое тождество. Эти невразумительные на первый взгляд идеалистические положения заключают в себе, однако, весьма важный вывод: противоположность между теоретической и практической деятельностью относительна. Практика есть единство духовного и материального, и именно поэтому она универсальна. А поскольку практика овеществляется, порождая мир созданных ею вещей, она действительно выше субъективной деятельности индивидов, как это показывает, например, материальное производство, которое является определяющей основой общественной жизни. Этого вывода, разумеется, нет у Гегеля, но он вытекает из материалистического истолкования его положений, согласно которым практика есть сущность «абсолютной идеи», содержание космогенеза и всего развития универсума, диалектическое тождество материального и духовного. На языке Гегеля это звучит так: «Абсолютная идея есть прежде всего единство практической и теоретической идеи и, следовательно, вместе с тем единство идеи жизни и идеи познания» (22, 419).

Однако противоположность мышления и бытия, которая непосредственно характеризует человеческую жизнь, — не иллюзия. Это — суровая действительность, которой мы принадлежим всей нашей плотью и кровью. Наша жизнь постоянно свидетельствует о том, что мыслимое и действительно существующее совсем не одно и то же. Недостаточно поэтому одного теоретического познания, которое стремится лишь к тому, чтобы брать мир таким, каков он есть, между тем как задача заключается в том, чтобы сделать мир тем, чем он должен быть.

Теоретическая идея, или познание, трактуемое Гегелем не только как человеческая деятельность, но и как самодвижение «абсолютной идеи», черпает свое содержание из своего инобытия, т. е. из внешнего, отчужденного мира. В этой обращенности к внешнему — ограниченность теоретической идеи: она, следовательно, не есть еще всеобъемлющее, субстанция-субъект, которая порождает все существующее и имеет его в себе как свое осознанное содержание. Эта ограниченность непреодолима

средствами теории; необходимо превращение теории в практику. Лишь при этом условии понятие в-себе становится понятием для-себя, т. е. не только познанием, но и действием, изменением наличного бытия. В качестве практической идеи понятие вносит в объективный мир свое содержание, преодолевая тем самым «внешность» объективного, его отчуждение от духа, перестраивая мир согласно разуму.

Однако и практическая идея, поскольку она противостоит теоретической идее как ее отрицание, ограничена. Ей, говорит Гегель, «еще не хватает момента *теоретической* идеи» (21, 284), т. е. понимания целей и путей их осуществления, критической оценки действительности, которую она изменяет, не считаясь с ее природой. На этой ступени развития практической идеи действительность осознается ею еще неадекватным образом — как нечто такое, что «само по себе ничтожно и что должно получить свое истинное определение и единственную ценность лишь через благие цели» (там же, 284). Недооценка объективной действительности преодолевается развитием практической идеи, практики, поскольку последняя вбирает в себя теоретическое знание, осваивает его как знание действительности и законов ее изменения, осознавая тем самым и свою лишь относительную противоположность теоретической идее. Благодаря этому возникает и утверждается «такой объективный мир, внутреннее основание и действительная устойчивость которого есть понятие. Это абсолютная идея» (там же, 287).

Развиваемая Гегелем диалектическая концепция практики, несмотря на ее идеалистический характер, включает в себе глубокое предвосхищение действительного содержания и значения общественной практики. Практическое изменение существующего — основополагающее условие для его познания. Практика есть, следовательно, основа познавательной деятельности и высшая форма ее осуществления. Разумеется, эти истины высказываются Гегелем на идеалистический лад: дух-де познает лишь то, что им самим создается. Но поскольку этот созидательный дух еще не пришел к самосознанию, действительность, которую он преобразует, выступает перед ним как чуждая духовности и вследствие этого как ничтожная. Но действительность отнюдь не ничтожна, так как сущность ее духовна. Практическая идея снимает

свое отрицание действительности, постигая ее как свое собственное творение. В этом своем качестве, т. е. как «абсолютная идея», практическая идея выше познания, ибо она «имеет достоинство не только всеобщего, но и **просто действительного**» (3, 29, 195). В. И. Ленин высоко оценивал это положение Гегеля. Конспектируя «Науку логики», Ленин анализирует гегелевские положения о теоретической и практической идее, выявляя содержащиеся в них рациональные моменты. Формулируя подлежащую исследованию тему — «Гегель о практике и объективности познания», Ленин показывает, как близко подходит немецкий идеалист к правильному гносеологическому пониманию роли практики. «Теоретическое познание, — пишет Ленин, резюмируя и материалистически исправляя положения Гегеля, — должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении *an und für sich*. Но человеческое понятие эту объективную истину познания „окончательно“ ухватывает, уловляет, овладевает ею лишь когда понятие становится „для себя бытием“ в смысле практики. Т. е. практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания. Такова ли мысль Гегеля? К этому надо вернуться» (там же, 193).

В. И. Ленин действительно возвращается к этим вопросам на последующих страницах своего конспекта «Науки логики». В разделе под рубрикой «Практика в теории познания» он подвергает критическому анализу гегелевское понимание отношения «теория — практика». Отбрасывая идеализм, Ленин показывает, что Гегель диалектически понимает не только отношение теории к практике, но и отношение практики к теории. Благодаря этому Гегель подходит к выводу, что практика, обогащенная теорией, становится высшей ступенью познавательной деятельности на каждом отдельном этапе ее развития. Ссылаясь на приведенное выше положение Гегеля, Ленин пишет: «**Практика выше (теоретического) познания**, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности» (там же, 195).

Необходимо подчеркнуть, что у Ленина речь идет не о *всей* и не о *всякой* практике. Практика рассматривается в развитии, как переход от одной ступени к другой, более

высокой. При этом изменяется отношение практики к знанию, которое в свою очередь развивается, достигая уровня теоретического знания. Теория трансформируется в практическую деятельность, подымая ее тем самым на новый, еще более высокий уровень. Практика, которая руководствуется теорией, исправляет, обогащает, конкретизирует последнюю. Именно единство непосредственной действительности и всеобщности, которое присуще практике в ее развитой, органически связанной с теоретическим познанием форме, делает практику критерием истины. И именно поэтому теоретическая проверка результатов исследования и их испытание посредством практики дополняют и обогащают друг друга, исключая всякую абсолютизацию не только истины, но и ее критерия, т. е. науки и практики.

Современные философы-идеалисты, отвергая марксистское понимание практики как критерия истины, указывают на противоположность между знанием как духовным феноменом и непосредственно связанной с материальными предметами практической деятельностью. В отличие от современных буржуазных философов Гегелю было совершенно чуждо метафизическое противопоставление мышления, логики практическому действию. По его учению, практика является процессом, посредством которого духовное становится материальным, субъективное — объективным. Выявляя рациональное зерно этой концепции, Ленин замечательно расшифровал идеалистическое положение Гегеля: «Для Гегеля *действие*, практика есть *логическое „заключение“*, фигура логики. И это правда! Конечно, не в том смысле, что фигура логики инобытием своим имеет практику человека (= абсолютный идеализм), а *vice versa*: практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики» (там же, 198).

Домарксовский материализм, обосновывая в противоположность идеализму гносеологический принцип отражения, не ставил вопроса об отношении присущих познанию логических форм к объективной действительности. Метафизический материализм, указывает Энгельс, «ограничился доказательством того, что содержание всякого мышления и знания должно происходить из чувственного опыта. Только новейшая идеалистическая, но вместе с тем и диалектическая философия — в особенности

Гегель — исследовала эту предпосылку также и со стороны *формы*» (1, 20, 581).

Выступая против метафизического материализма, с одной стороны, и против кантовского субъективизма — с другой, Гегель вопреки своему идеализму предвосхищает правильное понимание логических форм как форм отражения объективной реальности, хотя и выражает это сугубо идеалистическим образом. Все вещи, утверждает Гегель, представляют собой суждения, умозаключения. Ссылаясь на эти кажущиеся на первый взгляд совершенно нелепыми утверждения, Ленин замечает: «Очень хорошо! Самые обычные логические „фигуры“ — (все сие в § о „первой фигуре заключения“) суть школьно размазанные, *sit venia verbo*, самые обычные отношения вещей» (3, 29, 159).

Гегель приближается к пониманию того, что воспроизведение отношений объективной действительности в формах мышления является результатом длительной, многообразной, совокупной практической деятельности людей. Ленин, отмечая это обстоятельство, подчеркивает, что кажущаяся абсолютной стабильность логических фигур обусловлена их постоянным практическим применением. Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер именно (и только) в силу миллиардного повторения (см. там же, 198). Подытоживая гегелевское понимание роли практики в познании, Ленин пишет: «Несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной („абсолютной“, по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания. . .» (там же, 193).

Напомним, что идеей Гегель называет не человеческое представление о какой-либо вещи, а нечто якобы независимое от человека и человечества: безличный процесс мышления, совершающийся во всем природном и социальном и составляющий их абсолютную сущность, субстанцию. То же относится и к понятию, которое, с точки зрения Гегеля, не только форма человеческого мышления, но и аутентичная форма «абсолютной идеи», т. е. оно также абсолютно. Идею, пишет Гегель, «не следует понимать как идею о *чем-то*, точно так же, как не следует понимать понятие лишь как определенное понятие» (22, 321).

Слово «идея» служит у Гегеля для обозначения субстанции, во-первых, потому, что Гегель идеалистически истолковывал категорию субстанции, а во-вторых, потому, что, обосновывая диалектическое понятие развивающейся субстанции, он доказывает, что субстанция становится субъектом, человечеством, теоретической идеей, практической идеей и т. д. Поэтому-то немецкий философ характеризует идею как абсолютное, единое, самосочленяющееся в определенные идеи, которые в своем логическом развитии образуют систему категорий диалектической логики, систему всеобщих определений и познания и бытия. Эти мысли Гегеля становятся более понятными, если связать их с философской традицией, которая ведет свое начало от Платона, по учению которого трансцендентный мир идей составляет источник чувственно воспринимаемого мира вещей. Существует, полагал Платон, столько же идей, сколько имеется единичных вещей и всех присущих им качественных определенностей; всему существующему в чувственно воспринимаемом мире соответствует определенная идея в потустороннем царстве.

Гегель отказался от этого приводящего в тупик бесконечного множества идей, количество и характер которых фактически определяется чувственно воспринимаемыми вещами. Он допускает существование лишь одной — всеобщей первоидеи, которая именуется «абсолютной идеей» и представляет собой единство бытия и мышления, мышление-бытие, субъект-объект. Таким образом, разум, мышление, познание, практика, т. е. основные интеллектуальные характеристики человека, приобретают сверхчеловеческое значение, рассматриваются как атрибутивные определенности универсума, его способ существования, движения, развития. Гегелевский панлогизм — это экстраполяция человеческих черт на независимую от человека действительность, утонченнейший интеллектуалистский антропоморфизм.

Дело, однако, заключается в том, что наряду с этим мыслимым миром абсолютного, наделенного гипостазированными человеческими качествами, существует природа, общество, эмпирически наблюдаемая человеческая жизнь, в которой разум, мышление, познание не отличаются бесконечной мощью, не являются ни абсолютными, ни всеобщими. Гегель, разумеется, не может не признать противоположности между вневременным ми-

ром абсолютного, где все уже познано и осуществлено, и существующей во времени и пространстве несовершенной человеческой реальностью, в которой познание далеко не завершено, не свободно от заблуждений, а практическая деятельность направлена на осуществление ограниченных, конечных целей. Осознавая это противоречие и пытаясь выразить его концептуальным образом, Гегель пишет: «Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея. Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы познаем, что конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется. . . Но это соответствие бытия и долженствования не есть, однако, нечто застывшее и неподвижное, ибо благо, конечная цель мира, есть лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя. . .» (22, 418).

Итак, абсолютное осуществлено в своем вневременном бытии, но оно постоянно осуществляется и в своем инобытии, которое Гегель считает отчужденной формой абсолютного. Таковы действительная природа, человек, общество. Если в сфере абсолютного практика характеризуется как опосредствующее движение, благодаря которому противоположности мышления и бытия образуют диалектическое тождество, то в реальной человеческой жизни практическая деятельность носит чувственный характер и неотделима от природных побуждений, влечений, страстей, интересов. Но абсолютное не существует вне природы, общества, человеческой деятельности. Поэтому и противоположность между «абсолютной идеей» и историей человечества так же относительна, как и антитеза мышления и бытия. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы вскрыть в исторически преходящем общественном движении черты непреходящего, постигнуть относительное как становление абсолютного, понять абсолютное как развивающееся.

Анализ практики как *деятельности человека* Гегель начинает с характеристики единичного человеческого существа, сознание которого непосредственно выступает лишь как чувственность. Хотя Гегель и не выявляет специфичности ощущений человека (в сфере чувственности человек представляется ему скорее объектом, чем субъектом), он все же рассматривает формы чувственности как формы становления человеческой личности. Низшая

форма чувственности — природное побуждение, которое представляет собой «несвободную, непосредственно определенную, *низшую способность желания*, следуя которой человек действует как природное существо» (17, 8). От природных побуждений, именуемых также вожделениями, Гегель отличает влечения, характеризующиеся большей содержательностью, направленностью, осмысленностью. Еще выше в иерархии чувственной самодеятельности человека находятся страсти. Ничто великое, говорит Гегель, не делается без страсти. Наиболее развитая, содержательная и осмысленная форма чувственного влечения — интерес. Его не следует смешивать с себялюбием, в котором человеческий индивид лишен сознания своей субстанциальной основы. Значение интересов в человеческой жизни трудно переоценить: ничто в ней не совершается без интереса. Существование интересов предполагает наличие склонностей — существенных определений чувственной природы человека, специфически характеризующих человеческую индивидуальность.

Высшей чувственно-разумной способностью является воля. Чувственные мотивы оцениваются, «взвешиваются» волей, которая как высшая способность желания возвышается над чувственными побуждениями, несмотря на свою зависимость от них. Результатом этого «взвешивания» становится *выбор*. Сам по себе выбор, поскольку он обусловлен единичностью человеческого существования, есть еще произвол, но благодаря тому, что воля, освобождаясь от власти природных побуждений, наполняется разумным, имеющим всеобщее значение содержанием, выбор становится преодолением произвола и все более адекватным выражением ее сущности, свободой. «Субъективная воля, — пишет Гегель, — является чисто формальным определением, в котором вовсе не указывается, *чего* она хочет. Только разумная воля является этим всеобщим началом, которое само определяется и развивается в себе и истолковывает свои моменты как органические члены» (26, 46). Воля, по Гегелю, свободна лишь в той мере, в какой она разумна, т. е. определяется разумными мотивами, которые, возвышаясь над человеческой единичностью, обладают всеобщим значением. Однако разумная сущность человека не есть нечто непосредственно данное: она постоянно находится в процессе становления. Человеческий индивид становится общест-

венным, или разумным, посредством собственной деятельности. Он сам делает себя человеком.

Таким образом, воля, генетическую связь которой с чувственностью Гегель не только не отрицает, но и пытается систематически проследить, присуща лишь человеку и является таким же специфическим определением человеческой природы, как и разум. То же относится и к страстям, интересам, склонностям, в известной степени также влечениям, которые качественно отличаются от свойственных животным побуждений. Гегель и сам подчеркивает это обстоятельство, но его панлогистское основоположение, согласно которому субстанциальный разум является источником чувственности, делает для него невозможным правильное понимание чувственности как относительно самостоятельной сферы человеческой жизнедеятельности. Отсюда неизбежные противоречия в гегелевском учении об отношении воли к чувственности, так как, рассматривая отдельного человека, единичное человеческое существо, Гегель, конечно, не может не видеть того, что чувственные восприятия этого существа представляют собой источник его мыслей, которые сплошь и рядом относятся к чувственно воспринимаемым предметам и, следовательно, свидетельствуют о зависимости абстрактного мышления от чувственного опыта.

Характеризуя становление воли как исключительно человеческий феномен, Гегель правильно фиксирует основное направление этого процесса: наполнение воли социальным содержанием, детерминация волевых актов социально значимыми мотивами. Хотя понятие нравственности является, по Гегелю, более широким, чем понятие морали, сведение объективного содержания воли и практической деятельности вообще к нравственности и праву является, как подчеркивает Ленин, односторонним подходом (см. 3, 29, 193). Суть дела заключается, конечно, в том, что право и нравственность представляют собой, по Гегелю, основу «гражданского общества». Гегелевское понимание общественной жизни существенно определяется юридическим мировоззрением — классической формой буржуазной идеологии. Гегель, как мы покажем ниже, высказывает гениальные догадки о роли труда в развитии человека. И тем не менее трудовая деятельность не рассматривается Гегелем как определяющая именно человеческий характер волеяния. Источник этой

ограниченности и связанного с ней заблуждения — идеализм, который закрывает путь к пониманию материального производства как основы общественной жизни.

Если вначале воля рассматривалась Гегелем в ее отношении к чувственности, то в дальнейшем, в связи с характеристикой объективного, всеобщего содержания воления, предметом анализа, как и следовало ожидать, становится отношение воли к субстанциализируемому разуму. Уже рационалисты XVII в. определяли волю как особую форму разума. Они противопоставляли волю аффектам, чтобы обосновать свою концепцию разумной воли. Гегель как диалектик ограничивает такое противопоставление, связывая волю с аффектами, но вместе с тем и отличая ее от них. Здесь, как и в других случаях, он применяет свою знаменитую формулу диалектического тождества. Такой подход способствует преодолению абстрактно-ригористической концепции воли, характерной для рационализма и доведенной до крайности в учении Канта. Анализ многообразных форм чувственной деятельности позволяет Гегелю поставить, правда в рамках идеалистической системы воззрений, проблему основополагающего значения практики.

Итак, согласно гегелевскому учению, дух существует, с одной стороны, в качестве знания, а с другой — как воля, деятельность, обращенная вовне. Воля «стремится к *объективированию* своего еще отмеченного формой субъективности внутреннего» (24, 312). Познание предполагает наличие внешнего по отношению к познающему субъекту предмета познания. Противоположность познавательной деятельности и ее предмета должна быть опосредствована, без чего предмет вообще не может быть предметом познания, познаваемым предметом. Таким опосредствованием может быть лишь практика как единство духовного и материального.

Если познание представляет собой интериоризацию внешней действительности, то практическая деятельность — экстериоризация внутреннего содержания сознания, приобретенного посредством предшествующего познания. Это отношение внутреннего и внешнего в силу присущей ему диалектической относительности является взаимопереходом: внешнее становится внутренним, внутреннее — внешним.

Практическая деятельность, говорит Гегель, есть,

«собственно говоря, соединение внутреннего с внешним. Внутреннее определение, с которого она начинается, по форме необходимо снять, т. е. нужно, чтобы оно перестало быть чисто внутренним и стало внешним; при этом необходимо, чтобы содержание этого определения осталось; например, намерение построить дом...» (17, 20).

Таким образом, превращение внутреннего определения сознания (и познания) в нечто внешнее, т. е. практическая деятельность, является, с гегелевской точки зрения, постоянным содержанием человеческой жизни, и притом таким ее содержанием, которое осуществляет человеческую сущность, человеческую духовность и свободу. Необходимо, подчеркивает Гегель, чтобы определения человеческого Я «не оставались только определениями его представления и мышления, а сделались внешне существующими. Тут уже я определяю вещи, я являюсь причиной изменения данных предметов» (там же, 8). Эта характеристика практической деятельности подчеркивает ее универсальный характер. Действительно, если отвлечься от особенностей, присущих качественно различным формам практики, то общее, характеризующее всякую практику, представляет собой процесс (разумеется, материальный процесс, чего не видит идеалист Гегель), иницируемый и осуществляемый определенным образом организованными человеческими индивидами.

Гегелевское понимание практики — «превращение внутреннего определения в нечто внешнее» (там же, 20) — недостаточно, в частности, в том отношении, что оно факт превращения внешнего во внутреннее интерпретирует лишь как процесс познания. Между тем человек, изменяя внешнюю природу, изменяет тем самым и свою собственную, человеческую природу. Создание «второй природы» вообще не может быть правильно понято лишь как превращение внутреннего во внешнее: человек, разумеется, не имеет в своей голове идеального образа всего того, что создается им в ходе практической деятельности. Поскольку условия общественной жизни, создаваемые людьми, составляют определяющую основу их бытия, практическая деятельность включает в себя и превращение внешнего во внутреннее. В этом отношении она представляет собой организуемый людьми обмен веществ между ними и природой, превращение социального в природное и природного в социальное. Интериоризация и

экстериоризация в равной мере являются и актами познания, и актами практической деятельности.

Гегелевская концепция диалектики внутреннего и внешнего намечает правильный путь к пониманию единства познания и практики, но, чтобы выявить этот путь, необходимо было не только отвергнуть идеалистические посылки гегелевской системы, но и демистифицировать, материалистически переработать, творчески развить гегелевский метод. Эту работу вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом гениально осуществил В. И. Ленин.

Высокая оценка трудовой деятельности составляет характерную черту философии Гегеля. Труд, по его мнению, является важнейшей формой практической деятельности: «*Практическая культура*, приобретаемая посредством труда, состоит в *потребности и привычке* вообще чем-нибудь заниматься, и, далее, в *ограничении своего делания*, согласуясь частью с природой материала, частью же и преимущественно с произволом других, и в приобретаемой благодаря этой дисциплине привычке к *объективной* деятельности и *общезначимым* умениям» (25, 222). Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» видит значение гегелевской «Феноменологии духа» прежде всего в том, что в ней Гегель «ухватывает сущность *труда* и понимает предметного человека, истинного, потому что действительного, человека как результат его *собственного труда*» (1, 42, 159). По Гегелю, становление человека в качестве члена общества представляет собой сокращенное повторение истории человечества, освоение личностью опыта всемирной истории. Это возвышение личного до общественного возможно лишь благодаря труду.

Рассматривая гегелевский анализ целесообразной деятельности, Ленин отмечает, что немецкий философ придает особое значение орудиям труда. Гегель сопоставляет орудия труда с теми целями, которые преследуют люди в своей трудовой деятельности. Обыденному сознанию, подчеркивает Гегель, труд представляется лишь средством для достижения определенных целей, ради которых только и совершается труд. Орудия труда с этой точки зрения являются только орудиями, т. е. внешними средствами, применяемыми для достижения главного — цели. Гегель оспаривает это потребительское воззрение, которое, кстати сказать, типично для идеалистического

понимания истории. Он противопоставляет ему диалектическое понимание отношения «цель — средство». Цели, которые кажутся порожденными человеческой субъективностью, в действительности диктуются условиями жизни людей и самой природой человека, между тем как в орудиях труда (средствах) воплощена имманентная цель человеческой деятельности — овладение силами природы. То, что непосредственно является целью, оказывается в сущности средством, в то время как средство, которое служит достижению субъективной цели (удовлетворению непосредственных потребностей людей), представляет собой выражение основной цели (и смысла) человеческой жизни — развертывания присущих ей потенций, развития человеческой личности.

В этой связи В. И. Ленин приводит следующее высказывание Гегеля: «...средство есть нечто более высокое, чем конечные цели внешней целесообразности; плуг почтеннее, чем те непосредственные наслаждения, которые готовятся им и служат целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные наслаждения проходят и забываются. **В СВОИХ ОРУДИЯХ ЧЕЛОВЕК ОБЛАДАЕТ ВЛАСТЬЮ НАД ВНЕШНЕЙ ПРИРОДОЙ, ТОГДА КАК В СВОИХ ЦЕЛЯХ ОН СКОРЕЕ ПОДЧИНЕН ЕЙ**». В этом положении Ленин видит «зачатки исторического материализма у Гегеля» (3, 29, 171—172). Разъясняя положительное содержание гегелевского суждения, Ленин пишет: «На деле цели человека порождены объективным миром и предполагают его, — находят его как данное, наличное. Но *кажется* человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы („свобода“»)» (там же, 171). Формулируя подлежащую исследованию тему «Гегель и исторический материализм», Ленин выдвигает тезис, указывающий основное направление такого исследования: «**ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ КАК ОДНО ИЗ ПРИМЕНЕНИЙ И РАЗВИТИЙ ГЕНИАЛЬНЫХ ИДЕЙ-ЗЕРЕН, В ЗАРОДЫШЕ ИМЕЮЩИХСЯ У ГЕГЕЛЯ**» (там же, 172).

Естественно возникает вопрос: чем объясняется то обстоятельство, что Гегель, глубоко понявший роль трудовой деятельности, оказался весьма далек от признания производства определяющей основой общественной жизни? Ответом служит гегелевское, идеалистическое понимание труда как лишь духовной, интеллектуальной дея-

тельности. Это значит, что Гегель сводит материальное производство к духовному производству, растворяет первое в последнем. Внутренняя связь высших духовных проявлений человеческой жизни с многообразием созданной человечеством «второй природы» оказывается вне гегелевского видения мира. Идеализм помешал Гегелю понять фундаментальный феномен *физического* труда, так же как и факты, характеризующие специфику объективной основы общественного развития.

Идеалистическое извращение сущности труда вытекает из основополагающего для гегелевского панлогизма сведения бытия, материального к мышлению, сознанию, самосознанию. Человек, по Гегелю, есть, в сущности, самосознание. Что же касается телесности человеческого существа, то она характеризуется как «инобытие» человеческой сущности, отчуждение. Гегель, разумеется, не отрицает ни существования материальных продуктов человеческой деятельности, ни того, что они необходимы для удовлетворения потребностей людей. Но он утверждает, что материальное есть продукт духовного, его инобытие, отчужденная форма существования.

Эта концепция, наиболее полно изложенная в «Феноменологии духа», подвергается критике в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» Маркса. «Так как субъектом, — пишет Маркс, — делается не *действительный человек* как таковой и, следовательно, не *природа* — ведь человек есть *человеческая природа*, — а только абстракция человека, самосознание, то вещьность может быть только отчужденным самосознанием. . .» (1, 42, 161). В противовес этой идеалистической мистификации отношения человеческого сознания к предметному миру Маркс разъясняет, что предметы потребностей, влечений человека «существуют вне его, как не зависящие от него *предметы*; но эти предметы суть *предметы* его *потребностей*; это — необходимые, существенные для проявления и утверждения его сущностных сил *предметы*» (там же, 163).

Мы видим, таким образом, что Маркс не ограничивается критикой гегелевского понимания отношения деятельности к предметному миру. Он противопоставляет идеалистической диалектике диалектико-материалистическое понимание органической связи между потребностями, способностями, влечениями и предметами, по-

средством которых они удовлетворяются. Так, способность видеть предполагает существование Солнца; возникновение и развитие этой способности есть результат воздействия солнечной энергии на развитие органической жизни. Больше того, само существование жизни предполагает определенное многообразие условий. Это значит, что между живыми существами и присущими им «жизненными силами», с одной стороны, и многообразием вещей, образующих условия их жизни, — с другой, существует не внешняя, а внутренняя связь, из чего, однако, не следует, как полагал Гегель, что предметы порождены присущими живому способностями, являются объективацией духовных потенций и т. д. Эта внутренняя связь живого, в том числе человеческой жизни, и ее высших, духовных проявлений с многообразием предметного мира, так же как и с созданной человечеством «второй природой», является продуктом развития природы, человека, общества. Идеализм Гегеля помешал понять ему эту закономерность, так как идеалистическая диалектика извращает действительный процесс развития.

К. Маркс указывает, что Гегель «видит только положительную сторону труда, но не отрицательную» (там же, 159). Положительная сторона труда заключается в том, что труд создает не только вещи, необходимые человеку, но и самого человека как деятельное существо, члена общества и т. д. Так, указывает Гегель, человек в сфере производства «является целью для самого себя, и он относится к природе как к чему-то такому, что подчинено ему и на что он налагает отпечаток своей деятельности» (26, 180). Это понимание производства (промышленности), несмотря на заключающиеся в нем глубокие мысли, страдает буржуазной односторонностью, на которую как раз и указывает Маркс. Утверждая, что в производстве «человек является целью для самого себя», Гегель явно отвлекается от того факта, что производство на протяжении тысячелетий является эксплуатацией человека, вследствие чего производитель, например, на капиталистическом предприятии меньше всего является целью для самого себя.

Существование рабовладельческих, крепостнических отношений, так же как и капиталистическую эксплуатацию труда, Гегель, конечно, не связывает с производством, с исторически определенными уровнями его развития.

Среди гениальных догадок Гегеля, являющихся, по выражению Ленина, зародышами исторического материализма, нет догадки о существовании *общественных отношений производства*, социальной формы развития производительных сил. Маркс отмечал, что Гегель стоял на точке зрения тогдашней, классической политической экономии, которая при всех своих научных достижениях отождествляла капитал с накопленным трудом, производство товаров — с производством вещей вообще, т. е. увековечивала капиталистическую форму общественного производства, рассматривая ее как единственно рациональную, соответствующую человеческой природе.

Важнейшей категорией исторического материализма является категория «производственные отношения». Классики буржуазной политической экономии, описывая капиталистические производственные отношения, исследуя закономерности их функционирования, не вычленяли, однако, этой категории, потому что рабовладельческие, феодальные отношения рассматривались ими не как исторически определенная социальная форма развития производительных сил, а как несправедливые юридические установления, существование которых объяснялось недостатком гуманности, а также отсутствием трезвого хозяйственного расчета у предпринимателей. Такова в основном была и точка зрения Гегеля, с той лишь разницей, что он рассматривал рабовладение и крепостничество как исторически необходимые, неизбежные формы развития «объективного духа» народов, которые лишь постепенно осознают, что свобода является субстанциальной сущностью человека.

Односторонности гегелевского понимания труда, гегелевскому игнорированию антагонистических противоречий, присущих развитию производства, Маркс противопоставляет понятие *отчужденного труда*, которое проливает свет на развитие частной собственности, классовых противоположностей, эксплуатации. «Труд, — пишет Маркс, имея в виду антагонистические общественные отношения производства, — есть *для-себя-становление человека в рамках отчуждения*, или в качестве *отчужденного человека*» (1, 42, 159). Отчужденный труд есть отчуждение продукта труда и самой производительной деятельности, превращение того и другого в стихийные общественные силы, господствующие над людьми. От-

чужденный труд — антагонистические производственные отношения, в рамках которых человек поработает, эксплуатирует человека. Отчуждение труда, которого не заметил Гегель (как и все буржуазные мыслители), состоит в том, что «труд является для рабочего чем-то *внешним*, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не развивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. У себя он тогда, когда он не работает; а когда он работает, он уже не у себя... Это не удовлетворение потребности в труде, а только *средство* для удовлетворения всяких других потребностей, но не потребности в труде» (там же, 90—91).

Гегелевское непонимание отрицательной стороны труда убедительно показывает, что не только идеализм, но и буржуазное мировоззрение вообще делает принципиально невозможным как материалистическое понимание истории, так и научно-философское понимание практики как универсальной человеческой деятельности. Практика в своей важнейшей основополагающей форме, т. е. как материальное производство, является определяющей основой всей общественной жизни. Практика в самом широком смысле слова является деятельной основой деятельного процесса познания. Критерием истинности знания являются специфические формы практики, в особенности те ее формы, которые связаны с познанием, в первую очередь с научно-исследовательской деятельностью. Практическая деятельность, обогащенная развитием научного познания и непосредственно связанная с ним, является вершиной познания.

Всякое человеческое действие, как индивидуальное, так и коллективное, непосредственно или опосредствованно связано с практикой. Практика — не только изменение природы, но и изменение общественных отношений. Всякое инструментальное действие, даже в тех случаях, когда его орудиями являются руки и ноги человека, носит практический характер. Практикой является всякое опредмечивание человеческой деятельности. Такое понимание практической деятельности, ее универсального

характера, разумеется, принципиально несовместимо с идеалистической философией, в том числе и с диалектическим идеализмом, несмотря на то что именно ему принадлежит заслуга первой в истории философии постановки вопроса об универсальном характере практики.

И тем более несовместимо с идеализмом в силу классовой ограниченности этого учения марксистское понятие революционной практики. Буржуазные мыслители в своем понимании практики исходят, как правило, из эмпирического представления о воспроизводстве человеческой жизни, о необходимости удовлетворения «внешних» потребностей, без которых невозможна человеческая жизнь. Гегель попытался связать практику с преодолением отчуждения, присущего, согласно его учению, «гражданской жизни». Однако единственным средством преодоления отчуждения, которое выступает у Гегеля как всеобщее отношение духа к своему инобытию, объявляется познание в его абсолютных, по Гегелю, формах: искусство, религия, философия. Именно познание, а не практика, которая в конечном счете сводится Гегелем к тому же познанию, оказывается, с точки зрения абсолютного идеализма, универсальной деятельностью, которой поэтому приписываются не свойственные ей в действительности функции, возможности.

Место революционной практики, сознающей необходимость применения материальной силы против поработавших трудящихся материальных общественных отношений, занимает у Гегеля чисто духовная деятельность, полностью отрешившаяся от непосредственной связи с материальными предметами. Это значит, что преодоление отчуждения носит у Гегеля не практический, а теоретический, точнее, даже умозрительный характер. Такого рода снятие отчуждения есть, говоря словами Маркса, «мысленное снятие, оставляющее в действительности нетронутым свой предмет» (1, 42, 168). Этому мнимому отрицанию отчуждения Маркс противопоставляет его революционно-практическое отрицание как действительно достигающее поставленной цели. «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*», — пишет Маркс в своих знаменитых «Тезисах о Фейербахе» (1, 3, 2).

По учению Гегеля, как об этом уже говорилось выше,

теоретическая идея переходит в практическую идею. В рамках этого процесса, который в своей чисто логической форме («Наука логики») есть самодвижение «абсолютной идеи», а в своем конкретно-историческом, развертывающемся во времени инобытии — история человечества, Гегель ставит вопрос о соединении философии с практикой, которое понимается как осуществление философии. Философия есть, с одной стороны, вневременное самосознание божественной «абсолютной идеи», а с другой — самосознающий «абсолютный дух», т. е. человечество в полном объеме своего исторического развития. Осуществление философии возможно лишь в этом последнем отношении, и Гегель непосредственно связывает его с Великой французской буржуазной революцией. Именно в этой связи Гегель утверждает: «Сознание духовного теперь по существу есть основа, и благодаря этому господствовать стала философия. Говорили, что исходным пунктом французской революции была философия и не без основания называли философию *мирской мудростью*, потому что она есть не только истина в-себе и для-себя как чистая существенность, но и истина, поскольку она становится жизненной в мирском» (26, 412—413).

Следует, однако, подчеркнуть, что превращение философии в практику, или разумное преобразование мира, не получило, с точки зрения Гегеля, своего адекватного выражения во французской революции. Вслед за приведенными выше словами Гегель заявляет: «Итак, не следует возражать против того, что революция получила первый импульс от философии. Но эта философия есть лишь абстрактное мышление, не-конкретное постижение абсолютной истины, и в этом обнаруживается громадное различие» (там же, 413).

Французская буржуазная революция, если следовать логике гегелевского рассуждения, могла быть осуществлением лишь философии Просвещения, идей Вольтера и Руссо, Дидро, Гольбаха, Гельвеция и т. д. Всех этих существенно отличных друг от друга мыслителей объединяла борьба против феодализма. Оправдывая эту борьбу, Гегель, однако, критикует французское Просвещение, истолковывая его как субъективное понимание задачи разумного преобразования общества. Французская революция (и революция вообще) представляет собой, со-

гласно Гегелю, социальную перестройку на основе субъективного человеческого разума, между тем как определяющее содержание всемирно-исторического процесса образует объективно-разумное, «абсолютная идея», социальной формой бытия которой является «абсолютный дух». Высшие формы осуществления последнего составляют, по учению Гегеля, не революции, а государство («объективный дух») и формы общественного сознания — искусство, религия, философия, которые рассматриваются как формы постижения абсолютного и поэтому определяются как «абсолютное знание».

Всякая революция выступает против существующей государственной власти. Гегель оправдывает французскую революцию и ее идеологов, но он не считает революции необходимой, объективно обусловленной формой разумного переустройства общества, поскольку он не усматривает антагонистичности общественных отношений, игнорирует классовую природу государства. Формой разумного преобразования общественных отношений Гегель считает Реформацию. Сознывая, однако, что и Реформация представляла собой революционный переворот, правда в религиозной форме, Гегель заключает: «... принцип, исходящий из того, что оковы могут быть сброшены с права и свободы без освобождения совести, что революция возможна без реформации, ошибочен» (там же, 419).

Таким образом, объективным осуществлением философии, ее подлинным соединением с практикой могут быть, с точки зрения Гегеля, лишь реформы, осуществляемые самим государством. Это компромиссное воззрение выражает классовую позицию немецкой буржуазии, ее стремление мирным путем преобразовать феодальную монархию в монархию буржуазную. Отсюда и государственный идеал Гегеля — конституционная монархия. В этой (впрочем, как и в других) форме государственности существенное значение, однако, принадлежит в первую очередь не философии, а религии. Гегель убежден, что «благодаря протестантской церкви состоялось примирение религии с правом. Нет священной, религиозной совести, обособленной от светского права или даже противоположной ему» (там же, 422).

Государство, в особенности же конституционная монархия, является, по учению Гегеля, субстанциальным воплощением разума. Но каково же место философии

в осуществлении социального прогресса? Позиция Гегеля в этом вопросе весьма противоречива. С одной стороны, он утверждает, что философия осуществляется в обществе как сила, обеспечивающая развитие культуры. Но в еще большей степени Гегель убежден в том, что философия никогда не должна становиться практическим делом. Главное в философии — мыслящее созерцание, разумное постижение существующего. Резюмируя свое понимание отношения философии к практике, Гегель заявляет: «Философия имеет дело лишь с блеском идеи, отражающимся во всемирной истории. Отвращение к волнениям непосредственных страстей в действительности побуждает приступить к философскому рассмотрению; его интерес заключается в том, чтобы познать ход развития самоосуществляющейся идеи, а именно идеи свободы, которая существует лишь как сознание свободы» (там же).

В 1841 г. молодой Маркс в своей докторской диссертации, отправляясь от учения Гегеля об отношении теоретической идеи к практической, приходит к выводу, что философия, последовательно развивая свои положения, с необходимостью превращается в революционную практику. Правда, в это время Маркс в основном разделяет идеалистические воззрения Гегеля, в особенности их младогегельянскую интерпретацию, и поэтому утверждает, что «сама практика философии теоретична» (2, 77). Дальнейшее развитие идей Маркса увенчивается, как известно, созданием диалектического материализма и научного коммунизма. В статьях, опубликованных в «Немецко-французском ежегоднике», Маркс приходит к выводу, что революционная теория, поскольку она овладевает массами, превращается в материальную силу. Из всей массы угнетенных и эксплуатируемых Маркс выделяет рабочий класс, как наиболее революционный, способный в силу своего положения в капиталистическом обществе осуществить уничтожение всякого политического и экономического гнета.

В противовес младогегельянской «философии самосознания» Маркс доказывает, что философия сама по себе не может осуществить те гуманистические идеалы, которые созданы ею в ходе ее исторического развития. «Философия, — пишет Маркс, — не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата,

пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» (1, 1, 429). Это значит, что философия, разумеется революционная философия, которая приходит к отрицанию капитализма и тем самым к отрицанию всех форм господства над человеком, призвана стать идейным знаменем освободительного движения рабочего класса, мировоззрением коммунистической партии. «Подобно тому как философия находит в пролетариате своё *материальное* оружие, — говорит Маркс, — так и пролетариат находит в философии своё *духовное* оружие...» (там же, 428). Это радикальное изменение социальной позиции философии есть вместе с тем и преобразование как ее содержания, так и ее отношения к общественной практике и социальной действительности вообще.

Таким образом, поставив проблему универсальности практики и выдвинув ряд основополагающих положений относительно гносеологической роли практической деятельности, ее значения в формировании человеческой личности, Гегель, однако, оказался неспособным постигнуть общественно-историческую практику, материальное производство как деятельную, определяющую основу общественной жизни, а освободительную борьбу трудящихся — как важнейшую историческую форму революционной социально-политической деятельности. Решение поставленной Гегелем проблемы универсальности практики марксизм-ленинизм связывает с задачей революционирования философии и практики путем их творческого объединения, которое осуществимо лишь благодаря коммунистическому переустройству общества и созданию научно-философского, диалектико-материалистического мировоззрения.

В. И. ЛЕНИН
О ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ
СОВПАДЕНИЯ ДИАЛЕКТИКИ,
ЛОГИКИ И ГНОСЕОЛОГИИ

В. И. Ленин не считал задачу материалистической переработки диалектики Гегеля завершенной. Напротив, он продолжает и в этом направлении дело К. Маркса и Ф. Энгельса. «В форме критического анализа гегелевской концепции, — правильно отмечает Э. В. Ильенков, — В. И. Ленин осуществляет рассмотрение современного ему положения дел в философии, сопоставляет и оценивает способы постановки и решения ее кардинальных проблем» (38, 213). Об этом свидетельствуют не только ленинские конспекты «Науки логики» и других трудов Гегеля, но и работы самого Ленина. Так, «Материализм и эмпириокритицизм» является историко-философским произведением, подобно «Анти-Дюрингу» Энгельса. Именно с этой точки зрения следует, на наш взгляд, понимать указание Ленина в статье «О значении воинствующего материализма» о необходимости дальнейшего исследования и материалистической переработки диалектики Гегеля.

Ленинский анализ философии Гегеля выявил новые, ранее остававшиеся в тени фундаментальные положения гегелевской диалектики. К ним прежде всего относится принцип совпадения диалектики, логики и теории познания. Поскольку этот принцип в своем материалистически переработанном виде вошел в философию марксизма, его рассмотрение позволяет глубже понять отношение диалектического материализма к гегелевской философии и классическому философскому наследию вообще.

Гегелевское понимание диалектики как теории познания и логики носит весьма абстрактный, идеалистически-искаженный характер. Для Гегеля это непосредственный вывод из основного идеалистического постулата, согласно которому все существующее есть порождение мышления, которое трактуется не только и не столько как человеческая деятельность, сколько как самодвижение «абсолютной идеи». Тем не менее Ленин подчеркивал, что, несмотря на идеалистическую мистификацию, гегелевская постановка указанной проблемы является теоретически исходным пунктом и для ее диалектико-материалистического решения. Так, ссылаясь на введение к третьему отделу «Науки логики» и на соответствующие параграфы «Малой логики» (§ 213—215), Ленин указывал, что здесь дано **«ЕДВА ЛИ НЕ САМОЕ ЛУЧШЕЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ. Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии»** (3, 29, 174).

Знакомясь с указанными страницами «Науки логики» и «Логики» Гегеля, мы видим, что речь здесь идет об «идее», которая определяется как *«адекватное понятие, объективно истинное или истинное, как таковое»* (21, 209). Адекватным Гегель называет понятие, содержание которого составляет не внешняя, материальная, чувственно воспринимаемая реальность, а само мышление. Соответственно этому объективная истина определяется Гегелем как совпадение объекта познания с понятием, которое характеризуется как постигаемая мышлением сущность предмета. В этих идеалистических представлениях имеется несомненное рациональное зерно, поскольку познание (а следовательно, и истина) не просто фиксирует или воспроизводит явления, но раскрывает их сущность, закономерность, которые постигаются и формируются посредством понятий. Следует, однако, не упускать из виду, что, по Гегелю, «нечто истинно лишь постольку, поскольку оно есть идея» (там же). Разъясняя эту свою мысль, Гегель подчеркивает: «Реальность, не соответствующая понятию, есть только явление, субъективное, случайное, произвольное, которое не есть истина» (там же, 211). Впрочем, и это положение, поскольку оно отвергает номиналистическую (и концептуалистическую) трактовку понятия и научной абстракции вообще, косвенно указывает на не-

обходимость соответствия между понятиями, с одной стороны, и предметами познания — с другой.

В. И. Ленин, конспектируя раздел об «Идее» из «Науки логики» Гегеля, показывает, что гегелевская «идея» представляет собой мистифицированное изображение истории человечества, которое благодаря практической деятельности и познанию все глубже и глубже постигает и преобразует окружающий мир и свое собственное бытие. Материалистически перерабатывая положения Гегеля, Ленин писал: «Идея (читай: познание человека) есть совпадение (согласие) понятия и объективности („общее“). Это — во-1-х. Во-2-х, идея есть **отношение** для себя сущей (=якобы самостоятельной) субъективности (=человека) к *отличной* (от этой идеи) объективности...

Субъективность есть **стремление** уничтожить это отделение (идеи от объекта).

Познание есть *процесс* погружения (ума) в неорганическую природу ради подчинения ее власти субъекта и обобщения (познания общего в ее явлениях)... Совпадение мысли с объектом есть **процесс**: мысль (=человек) не должна представлять себе истину в виде мертвого покоя, в виде простой картины (образа), бледного (тусклого), без стремления, без движения, точно гения, точно число, точно абстрактную мысль» (3, 29, 176—177).

Выводы, сделанные Лениным, позволяют не только понять, как Гегель мистифицирует историю познания, но и увидеть рациональное зерно его концепции. Гегель вскрыл единство онтологии (учения о бытии), логики и гносеологии, подвергнув глубокой критике их метафизическое противопоставление. Онтологические определения действительности, т. е. категории, характеризующие мир как целое, его движение, развитие и т. д., представляют собой вопреки убеждениям мыслителей-метафизиков не окончательные истины в последней инстанции, а развивающееся знание о мире.

Необходимость гносеологического исследования категориальных характеристик объективной реальности вытекает из самого существа диалектического и исторического материализма. Гносеологическая интерпретация онтологических определений углубляет наше понимание их объективного содержания, выявляя вместе с тем его

отношение к существующему уровню развития познания. Онтология становится, таким образом, гносеологией объективной реальности. Нельзя не согласиться с Б. М. Кедровым, который подчеркивал: «...признать единство диалектики, логики и теории познания материализма — значит признать, что для марксиста недопустимо даже пытаться ставить какие-либо философские вопросы либо как чисто методологические, отвлекаясь полностью от вопросов теории познания (от материализма), либо как чисто гносеологические, отвлекаясь полностью от вопросов метода познания (от диалектики), либо как чисто логические, отвлекаясь полностью и от теории познания материализма и от диалектического метода, как это допускалось в классической формальной логике» (45, 6—7).

Ленинское философское определение понятия материи является в высшей степени плодотворным и поучительным примером гносеологического истолкования онтологической категории, истолкования, которое основывается на применении марксистского принципа совпадения диалектики, логики и теории познания. Ленин, как известно, не включает в гносеологическую дефиницию категории материи такие ее очевидные физические характеристики, как существование в пространстве и времени, движение; не включает, конечно, вовсе не потому, что считает их второстепенными или, скажем, такими, которые, возможно, будут отвергнуты дальнейшим развитием естествознания. Гносеологическое определение понятия материи фиксирует (и понимается, в самой общей форме) ее отличие от сознания, т. е. ограничивает объективную реальность от реальности субъективной. Было бы ошибкой истолковывать это философское понятие материи как отрицательное, т. е. в том смысле, что материя не есть масса, нечто обладающее молекулярной и атомистической структурой и т. п., а есть объективная реальность. Смысл ленинского философского определения материи не отрицательный, а положительный. Это определение указывает также обязательное гносеологическое условие любого возможного научного описания материальных процессов. Это значит, что не только все известные, но также и еще не известные науке, еще не открытые ею свойства материи должны быть рассматриваемы как объективно

реальные и, следовательно, существующие безотносительно к познавательной деятельности.

Познание есть исторический процесс, осмысление, обобщение которого составляет основную задачу диалектико-материалистической гносеологии. С этой точки зрения гносеология есть также учение о тех явлениях и закономерностях мира, которые выявляются в ходе исторического процесса развития познания. Категории гносеологии в значительной своей части относятся не только к познавательной деятельности (и деятельности человека вообще), но и к независимой от человека реальности. Иначе говоря, в состав гносеологии входят и категории, характеризующие *предмет* познания.

Логика (мы имеем в виду диалектическую логику) не есть просто наука о субъективных формах и правилах человеческого мышления. Ее предмет не может быть оторван от того, что постигается в логических формах, а последние нельзя рассматривать как безразличные к воплощенному в них содержанию.

Гегель решительно критиковал тех, кто видел в логических формах лишь формальные функции мышления и ограничивался описанием этих функций. Само собой разумеется, что эта критика относилась не только к Канту (хотя к нему она относилась, конечно, в наибольшей мере), но и ко всей традиционной, формальной логике, начиная с Аристотеля. Указывая на то, что описание форм мышления безотносительно к их содержанию составляет выдающуюся заслугу последнего, Гегель вместе с тем требовал дальнейшего изучения форм мысли, исследования логически обобщенного в них содержания. Прежде всего необходимо выяснить, в какой мере эти формальные функции мышления «сами по себе соответствуют истине». В этой связи Ленин указывает на идеалистическую неясность, недоговоренность, мистику в гегелевской постановке вопроса, отмечая вместе с тем, что Гегель пытался понять логические формы как квинтэссенцию, результат подытожения истории мысли. «В таком понимании, — говорит Ленин, — логика совпадает с *теорией познания*. Это вообще очень важный вопрос» (3, 29, 156).

Следует вообще сказать, что вопрос о совпадении диалектики, логики и гносеологии рассматривался Гегелем преимущественно в связи с разработкой диалек-

тической логики. Создавая метафизически замкнутую философскую систему, претендующую на окончательное постижение абсолютного, Гегель, естественно, не ставил вопроса о том, может ли философская теория мира и познания, которая является подытожением *продолжающейся* истории познания, быть завершена. Так же мало интересовало его исследование диалектики перехода от чувственного опыта к абстрактному теоретическому мышлению. Гегель, как писал Ленин, не понял этого диалектического, скачкообразного перехода, и это было неизбежно, поскольку мышление, понимаемое Гегелем как субстанция вещей, характеризовалось соответственно этому как источник представлений, созерцаний, чувственных восприятий. «Во всех формах духа — в чувстве, в созерцании, так же как и в представлении, — мышление составляет основу», — писал Гегель (24, 99).

Конечно, вопрос о совпадении диалектики, логики и гносеологии включает в себя также исследование соотношения между диалектическими закономерностями самой объективной действительности и закономерностями ее отражения в гносеологии и логике. Но эти вопросы, естественно возникающие на базе материалистического понимания природы и ее познания, были едва намечены Гегелем. И тем не менее гегелевская постановка проблемы совпадения диалектики, логики и гносеологии явилась одним из самых выдающихся достижений домарксистской философии.

Гегель исходит из тождества бытия и мышления, понимая это тождество в духе объективного идеализма, т. е. рассматривая мышление (поскольку оно содержит в себе все многообразие действительности) не столько как способность, присущую индивиду, сколько как первоисточник, первосущность всего существующего, которая в человеке, в человеческой истории достигает высшей ступени своего развития и самосознания. Все существующее, с этой точки зрения, представляет собой проявление этого вездесущего, сверхчеловеческого мышления (или «абсолютной идеи»), которое оказывается не только субъектом, но и объектом (субъект-объект, по терминологии Гегеля), не только знанием (и притом абсолютным), но и предметом познания, предметом философии.

Нельзя, конечно, отрицать, что изучение законов

познания, мышления является одной из основных задач философии. Однако гегелевское идеалистическое понимание предмета философии неизбежно вело к мистификации им же самим поставленной проблемы совпадения диалектики, логики и гносеологии. Ярким примером этого служит гегелевское понимание перехода от абстрактного к конкретному. Гегель правильно указывал, что развитие научного познания идет от абстрактного, одностороннего, неполного знания (предполагающего расчленение рассматриваемого объекта на отдельные части, стороны и изучение каждой из них в отдельности) к конкретному знанию, в котором объединяются уже изученные отдельные, отвлеченные от целого стороны или части изучаемого объекта. «Конкретное есть единство различных определений, принципов; последние, чтобы получить свое полное развитие и выступить со всей определенностью перед сознанием, должны быть сначала установлены и полностью развиты отдельно» (95, 182). Однако Гегель мистифицировал этот реальный познавательный процесс, придав ему онтологический характер, т. е. изобразив переход от абстрактного к конкретному как возникновение и развитие самих вещей, самой действительности. Гегель, писал по этому поводу К. Маркс, ошибался, «понимая реальное как результат себя в себе синтезирующего, в себя углубляющегося и из самого себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь 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» (1, 12, 727).

В этих словах К. Маркса наглядно выражена противоположность диалектического материализма и диалектического идеализма в вопросе о совпадении диалектики, логики и гносеологии. По Гегелю, законы развития объективной действительности не существуют вне и независимо от «абсолютной идеи», т. е. абсолютизированного мышления: объективная действительность растворяется в этом сверхчеловеческом мышлении. И поскольку познание изображается Гегелем не только как субъективный, совершаемый человеком процесс, но вместе с тем и как онтологическая сущность объективного мира, постольку

онтология у него непосредственно сливается с логикой и гносеологией. Вместо конкретного единства диалектики, логики и теории познания, единства, не исключающего определенного различия между ними (диалектическое тождество, подчеркивал Гегель, включает в себя различие), получается полное тождество, в котором исчезает различие между субъектом и объектом, мышлением и бытием, отражением и объективной реальностью.

Между тем сложность вопроса о совпадении диалектики, логики и гносеологии заключается, в частности, в этих различиях, в том, что законы бытия не могут быть выведены из мышления; они лишь отражаются в мышлении, в логических формах, категориях и т. д. Из того, что мышление, наука отражают, познают формы существования материи, никоим образом, конечно, не следует, что эти формы бытия материи (например, движение, время, пространство) проистекают из мышления, порождены им. Научное решение проблемы совпадения диалектики, логики, гносеологии обязано в полной мере учесть специфику процесса познания как отражения внешнего мира в сознании человека, которое в отличие от мифической «абсолютной идеи» исторически ограничено, существует во времени и в пространстве и познает окружающую действительность прежде всего потому, что она воздействует на органы чувств человека.

Предупреждая против односторонне гносеологического истолкования предмета марксистской философии, Л. Ф. Ильичев правильно замечает: «Плодотворное исследование логико-методологических, гносеологических проблем в решающей степени зависит от разработки *теории объективной диалектики*, поскольку субъективная диалектика есть отражение объективного диалектического процесса. Философ, который вел бы исследование в ином направлении, оказался бы перед опасностью формалистического толкования методологии и гносеологии, обособления теории познания от основного диалектико-материалистического учения об объективной реальности» (39, 100). Панлогистская философия Гегеля отождествляет объективную реальность и ее отражение в сознании, познании. Между тем Гегель, конечно, понимал, что чувственные восприятия являются непосредственной связью человека с окружающими его внешними материальными предметами. Поэтому Гегель оценивал эмпиризм

как необходимый момент процесса познания. Однако Гегель отождествлял эмпиризм и сенсуализм с метафизическим пониманием процесса познания, а непосредственное чувственное отношение человека к внешнему миру рассматривал как видимость, которую необходимо разоблачить. Так, в начале «Феноменологии духа» Гегель, анализируя чувственное отношение субъекта к предмету, пишет, что предмет, как это представляется субъекту, «*есть*, безразлично к тому, знают ли его или нет; он остается и тогда, когда его не знают; но знания нет, если нет предмета» (18, 52). Однако дальнейший анализ так называемой чувственной достоверности завершается выводом, что предмет чувственного восприятия не есть что-то определенное, а, напротив, что он есть неопределенное «это», «здесь», «теперь», которое может быть отнесено к любому предмету и прежде всего указывает на существование субъекта. «Ее истина (истина чувственной достоверности.— *Т. О.*) — в предмете, как предмете, принадлежащем *мне* (*in meinem Gegenstande*), или в *мнении* (*Meinen*): предмет есть потому, что *я* о нем знаю» (18, 54). Таким образом, существование предмета независимо от сознания объявляется видимостью, а материалистический сенсуализм характеризуется как точка зрения обыденного, чуждого философии сознания.

Отвергая материалистический сенсуализм, Гегель отрицал тем самым и теорию отражения. Понятие отражения (рефлексии) применялось главным образом для характеристики соотношения различных, обуславливающих друг друга сторон сущности. В этом смысле Гегель говорил, что в сущности «все положено как *бытие рефлексии*, бытие, которое светится видимостью в другом и в котором светится видимостью другое» (22, 269).

Это идеалистическое извращение понятия отражения объясняется тем, что познавательный процесс выступает в гегелевской философии как процесс, внутренне присущий самим вещам, природе, что опять-таки является идеалистическим извращением несомненного факта объективной необходимости познания как процесса, исторически обусловленного развитием природы, человека, общества. Однако совершенно очевидно, что, с точки зрения Гегеля, не понятия или представления являются отражениями материальных предметов, а, наоборот, материальные предметы суть «отражения» понятия. Именно поэто-

му Гегель стремился «найти в этом внешнем бытии лишь зеркало нас самих, увидеть в природе свободное отражение духа». Он прямо утверждал: «Образы природы суть только образы понятия, но в стихии внешнего бытия. . .» (23, 579; 578).

Эти гегелевские положения наглядно говорят об отмеченном Лениным идейном родстве между идеализмом Гегеля и идеализмом Платона, у которого материальные вещи являются бледными, несовершенными, искаженными образами потусторонних идей, понятий.

Отмечая отрицательное отношение Гегеля к материалистическому сенсуализму, к материалистической теории отражения, что, несомненно, делало невозможным научную разработку вопроса о совпадении диалектики, логики и гносеологии, мы должны вместе с тем со всей определенностью отличать объективное содержание философии Гегеля от субъективной формы ее изложения. Дело в том, что благодаря диалектическому пониманию форм мышления Гегель ближе, чем предшествующие мыслители, подошел к уяснению их действительного отношения к объективной действительности. Прежде всего Гегель покончил с тем традиционным представлением, согласно которому логика есть учение об одних лишь субъективных формах мышления. Выступая против кантовского понимания логических форм как априорных и, следовательно, субъективных, Гегель стихийно подошел к правильному пониманию логических отношений как форм отражения объективной реальности. Ярким примером этого может быть положение Гегеля (о котором мы упоминали выше), что все вещи представляют собой умозаключения. Характеризуя гегелевский переход от умозаключения по аналогии к умозаключению необходимости, Ленин писал: «Гегель действительно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*» (3, 29, 162).

Таким образом, хотя Гегель и отвергал материалистический принцип отражения в гносеологии, он стихийно приходил к выводам, подтверждающим и развивающим этот принцип применительно к труднейшему вопросу о формах мышления, об их отношении к формам бытия.

Выступая против субъективистского, формалистического истолкования логических форм, получившего наи-

более яркое выражение в философии Канта, Гегель не ограничивал логические формы одними лишь суждениями, умозаключениями и т. п. Как известно, он весьма широко понимал формы мышления, относя к ним все наиболее общие понятия, категории, отражающие наиболее общие и существенные связи и отношения между явлениями. Именно поэтому Гегель включил в свою логику понятия количества, качества, меры, сущности, противоречия, основания, явления, видимости, причинности, действительности, необходимости, свободы и т. д. При этом в отличие от Канта, который также занимался в своей трансцендентальной аналитике такого рода понятиями, Гегель рассматривал все эти категории не как субъективные формы человеческого мышления, а как определения самих вещей, независимых от человеческого произвола. Он включил также в свою логику понятия механического и химического процессов, жизни, целесообразной деятельности.

Гегель ставил своей задачей анализ движения и взаимоотношения всех категорий науки, поскольку логика должна быть наукой о знании в полном объеме своего развития. Ленин считал это определение логики гениальным (см. там же, 92). Столь же высоко оценивал Ленин включение в логику категории жизни и гегелевскую постановку вопроса о месте практики в диалектической логике. Без этих категорий диалектическая логика не может отразить поступательного развития познания и его объективного содержания, которое определяет соответствующие ему логические формы.

Конечно, не следует забывать, что, включая в логику так называемые онтологические категории, Гегель не ограничивался одной лишь постановкой проблем диалектической логики; он обосновывал систему абсолютного идеализма, превращающего действительную историю в историю самопознания, саморазвития понятия, в котором якобы проявляется и сознает самое себя пресловутая «абсолютная идея». Разоблачая гегелевскую мистификацию объективной действительности и ее отражения в сознании людей в ходе исторического развития познания, марксистско-ленинская философия материалистически решает вопрос о диалектическом отношении между объективным историческим процессом и процессом познания. С этих позиций оценивает диалектический материализм

положения Гегеля о связи, взаимопревращении, движении, развитии понятий.

Характеризуя основные проблемы диалектической логики, В. И. Ленин писал: «Логика есть учение о познании. Есть теория познания. Познание есть отражение человеком природы. Но это не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов etc., каковы понятия, законы etc. (мышление, наука = „логическая идея“) и *охватывают* условно, приблизительно универсальную закономерность вечно движущейся и развивающейся природы» (там же, 163—164). Таким образом, опосредование характеризует все ступени познания.

Но если научное познание объективной действительности не может быть ее непосредственным отражением, если оно необходимо носит опосредствованный характер, то отсюда следует, что научные знания всегда представляют собой определенные ступени развития познания, переход от незнания к знанию, от одного знания к другому, более глубокому. Это означает также, что всякое знание должно рассматриваться в отношении к другому, предшествующему знанию, ибо познание любого объекта науки есть также результат ее собственного развития. То же относится и к категориям, которые представляют собой логически обобщенное содержание исторически развивающегося познания. Но история познания беспредельна, поэтому и категории как логические формы всеобщности должны изменяться, развиваться. Принцип всеобщности развития должен быть последовательно применен ко всем без исключения категориям философии и науки. Ленин писал: «...если *все* развивается, то относится ли сие к самым общим *понятиям* и *категориям* мышления? Если нет, значит, мышление не связано с бытием. Если да, значит, есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение» (3, 29, 229).

Следовательно, всякая абсолютизация категорий, в том числе и категорий диалектического материализма, т. е. забвение постоянной необходимости их дальнейшего развития, обобщения, оказывается в конечном счете подменной диалектики метафизическим способом мышления. Даже эмпирические открытия тех или иных объектов в географии, астрономии и других науках являются в ко-

нечном счете результатом развития этих наук. Тем более это относится к основным понятиям той или иной науки, в особенности же философии.

Разумеется, понятие атома или молекулы предполагает прежде всего объективное существование этих материальных частиц, ибо оно, это понятие, отражает объективный факт существования атомов и молекул. Но столь же очевидно, что научное отражение данного объективного факта стало возможно в результате развития определенного знания и соответствующих методов и средств исследования. В этом смысле современное научное понятие атома или молекулы является итогом истории познания.

Критически перерабатывая диалектику Гегеля, Ленин постоянно подчеркивал, что существующее на каждом данном этапе развития научное понимание объективной действительности является вместе с тем подытожением истории познания реального мира, истории наук и многообразной практической деятельности людей. Именно в силу исторического развития познания, без чего оно не может правильно отражать внешнюю действительность, научное, диалектико-материалистическое миропонимание является вместе с тем и научным пониманием процесса познания. Так, например, история физики не только исторически раскрывает свой объект и дает его научное понимание; она раскрывает вместе с тем процесс познания физических законов и его особенности, возникновение и развитие категорий физики, взаимосвязь этих категорий и т. д.

Теория познания с точки зрения диалектического материализма не может быть ничем иным, кроме как подытожением истории познания, истории наук и практической деятельности людей, ибо только благодаря такому подытожению действительной истории, реального опыта познания могут быть решены коренные гносеологические проблемы, не говоря уже о тех вопросах теории познания, сама постановка которых непосредственно связана с определенными этапами развития научного познания и общественной практики. Как правильно отмечает М. А. Киссель, философия марксизма «не является онтологией в старом смысле этого слова, т. е. умозрительно развиваемым учением о бытии, оставляющим в стороне научное знание о мире» (46, 175).

Традиционный философский эмпиризм, обосновывая принцип чувственного происхождения теоретических знаний, неправоммерно сводил гносеологию к психологии познания. В настоящее время психология познания является специальной научной дисциплиной, изучающей главным образом отдельного человеческого индивида, который обладает определенными познавательными способностями. Недопустима любая недооценка значения психологических исследований для обоснования и развития гносеологии диалектического материализма. Однако очевидно и то, что гносеология, изучающая развитие знания (прежде всего в его категориальных формах), имеет дело не с отдельным индивидом, а с совокупным познавательным опытом всего человечества. Именно поэтому изложение гносеологии диалектического материализма нельзя превращать в пересказ психологического учения об ощущении, восприятии, мышлении, как это иной раз делается в популярных брошюрах и статьях по теории познания.

То, что говорилось о теории познания, относится и к диалектической логике, категории которой представляют собой узловые пункты, основные ступени исторического процесса познания. Этот процесс подытоживается диалектической логикой с точки зрения выявляющихся и развивающихся в нем логических форм и категорий и их отношения друг к другу. Это не означает, конечно, что для диалектического материализма не существует специальных философских проблем материалистической диалектики, таких, как теория развития объективного мира или проблемы диалектической логики и теории познания. Эти проблемы существуют, однако — лишь в рамках единства, поскольку материалистическая диалектика есть теория развития как материального мира, так и его отражения в знании и присущих последнему логических формах. Совпадение материалистической диалектики, с одной стороны, и диалектической логики и гносеологии — с другой, означает, таким образом, лишь то, что диалектическая логика, так же как и гносеология, является теорией развития, которую в каждом из трех указанных аспектов характеризует своеобразие предмета исследования.

Итак, совпадение диалектики, логики, гносеологии не есть абстрактное, лишенное различий тождество. Материалистическая диалектика как общая теория развития,

как учение о познании, как учение о его логических формах диалектически исследует диалектический процесс.

В «Философских тетрадах» В. И. Ленин, материалистически перерабатывая гегелевскую концепцию закона, с одной стороны, подчеркивает объективность закона как вне и независимо от сознания существующего отношения сущностей, а с другой стороны, столь же решительно указывает, что понятие закона есть определенная ступень исторически развивающегося познания, далеко не исчерпывающая познания явлений и существенных отношений вообще. Это значит, что любой закон науки, скажем закон физики или химии, выражает объективные, реальные, существенные отношения, но выражает их относительно, соответственно имеющимся объективным условиям познания, и представляет собой, следовательно, хотя и объективную, но относительную истину, т. е. определенную ступень, которой достигает познание и которую оно в дальнейшем должно превзойти. Касаясь гегелевского утверждения о том, что «царство законов есть *спокойное* отображение существующего или являющегося мира. . .», Ленин делает в этой связи в высшей степени замечательный гносеологический вывод: «Закон берет спокойное — и потому закон, всякий закон, узок, неполон, приближителен» (3, 29, 136). Нет необходимости разъяснять, что это положение ни в малейшей степени не умаляет познавательного значения науки.

В. И. Ленин предупреждает против абсолютизации того знания, которое содержится в любом формулируемом наукой законе. С другой стороны, хотя явления и богаче законов, познание законов, управляющих явлениями, есть постижение их сущности.

Здесь, как и во многих местах «Философских тетрадей», В. И. Ленин развивает положения, высказанные им в более ранних исследованиях. Так, в «Материализме и эмпириокритицизме» Ленин подчеркивал, что миллионы отдельных производителей капиталистического общества так или иначе взаимодействуют друг с другом в процессе производства и обмена товаров, изменяя тем самым общественное бытие. «Сумму всех этих изменений во всех их разветвлениях не могли бы охватить в капиталистическом мировом хозяйстве и 70 Марксов. Самое большее, что открыты *законы* этих изменений, показана в главном и в основном *объективная* логика этих изменений и их

исторического развития...» (3, 18, 345). Таким образом, на примере функционирования товарно-капиталистической экономики Ленин формулирует то гносеологическое понимание категории закона, которое затем было развито им и классически сформулировано в «Философских тетрадах».

Характеристика каждой категории с точки зрения ее объективного содержания, ее места в процессе развития познания наглядно показывает применение диалектическим материализмом принципа совпадения диалектики, логики и теории познания. Принцип совпадения означает в таком его понимании не что иное, как подлинно диалектический подход к изучению явлений, подход, учитывающий наличие субъекта познания и исторический уровень познания, подход, исключающий догматизм и абсолютизацию достигнутых познанием результатов, так же как и уступки абсолютному релятивизму, субъективизму, агностицизму.

Однако этим не исчерпывается применение принципа совпадения, поскольку задача заключается не только в том, чтобы, вскрыв объективное содержание данной категории, подчеркнуть ее относительность как ступеньки познания, но и в том, чтобы определить ее место среди других категорий, ее отношение к этим категориям. Когда речь идет, например, о категории «необходимость», следует определить ее отношение к таким категориям, как «закон», «сущность», «возможность», «случайность», «вероятность», «основание» и т. д. Равным образом недостаточно указать, что категория «действительность» имеет такое-то объективное содержание и является вместе с тем определенной ступенью процесса познания. Для того чтобы объективно-диалектическая, гносеологическая и логическая характеристика этой категории была научно правильной, следует показать, в каком отношении находится категория действительности не только к категории возможности, но и к таким категориям, как «существование», «сущность», «явление», «видимость», «необходимость», «противоречие», «развитие» и т. д.

Анализируя отношения между категориями, а тем самым определенную систему категорий, мы неизбежно должны рассматривать движение понятий, их взаимопереходы, т. е. формулировать понятия диалектически, не как застывшие, а как подвижные, гибкие, способные пе-

реходить друг в друга. Недостаточно, следовательно, рассматривать категории лишь с точки зрения их взаимной связи, взаимозависимости. Необходимо подходить к ним и с точки зрения движения, изменения, развития. Поэтому, материалистически истолковывая идеалистическое учение Гегеля о саморазвитии понятия, Ленин писал: «Диалектика вообще есть „чистое движение мысли в понятиях“ (т. е., говоря без мистики идеализма: человеческие понятия не неподвижны, а вечно движутся, переходят друг в друга, переливаются одно в другое, без этого они не отражают живой жизни. Анализ понятий, изучение их, „искусство оперировать с ними“ (Энгельс) требует всегда изучения *движения* понятий, их связи, их взаимопереходов)» (3, 29, 226—227).

Весьма характерно, что следование требованию подвижности, изменчивости, короче говоря, диалектичности понятий Ленин рассматривал как проведение принципов материализма в гносеологии и логике, ибо материализм, как известно, требует соответствия сознания бытию, которое диалектично по самой своей природе. Метафизический материализм не мог последовательно провести этот принцип отражения в гносеологии. Что же касается Гегеля, то он в извращенной идеалистической форме вскрыл единство движения в мышлении (в понятиях) и в бытии. В этом смысле Энгельс говорил о философии Гегеля, что она есть поставленный на голову материализм. И Ленин в «Философских тетрадах» именно в связи с гегелевским учением о понятии подчеркивает правильность и глубину этой мысли Энгельса.

В. И. Ленин видит заслугу Гегеля не только в том, что он доказал объективность и существенность внутренних противоречий, всеобщий и существенный характер движения, изменения, развития, гениально угадал наиболее общие законы развития, но и в том, что он сумел выразить эту объективную диалектику в логике понятий, т. е. дать диалектическую логику. Ведь начиная с древнегреческой философии многие философы, обнаруживая противоречия движения или процесса познания, приходили к метафизическому отрицанию движения, к агностицизму, к иррационализму. Конспектируя «Историю философии» Гегеля и рассматривая знаменитые апории Зенона Элейского, Ленин с полным основанием отмечает: «...вопрос не о том, есть ли движение, а о том, как его

выразить в логике понятий» (там же, 230). Гегель ответил на данный вопрос, поставленный еще античностью. Его ответом было создание диалектической логики, обоснование единства диалектики, логики и теории познания.

Известно, что система Гегеля в противоположность его методу носила консервативный, догматический характер. В своей логике, философии природы, философии духа Гегель претендовал на исчерпание всего человеческого знания, во всяком случае в отношении его принципов, теоретических основ. И это неизбежно вытекало из исходных положений абсолютного идеализма, поскольку история познания (и вся история вообще) сводилась им в конечном счете к постепенному осознанию «абсолютной идеей» своей собственной сущности и всего заключающегося в ней — вне времени и пространства — богатства и многообразия развития.

Противоречие между методом и системой в гегелевской философии прямо и непосредственно указывало на то, что Гегель не мог последовательно провести в рамках своего философского учения сформулированный им самим принцип совпадения диалектики, логики и теории познания. Ведь с точки зрения этого принципа всякое знание (будь оно даже абсолютной истиной) должно рассматриваться как определенная ступень в историческом развитии, а категории, посредством которых познается и формулируется то или иное содержание, должны соотноситься с другими категориями, т. е. также оцениваться как определенные ступени в развитии познания. Между тем у Гегеля познание и развитие завершаются абсолютным знанием, поскольку «абсолютная идея» постигает самое себя, а тем самым и свое «отчуждение», «инобытие» и т. д.

Необходимо, далее, отметить, что Гегель в силу принятого им идеалистического исходного пункта, а также следуя давно установившейся философской традиции, решительно противопоставлял философию другим наукам, утверждая, что только философия имеет своим предметом истину, в то время как в других науках истина не существует в чистом виде и как бы оказывается на втором плане по сравнению с другими, не относящимися к ней соображениями, претензиями, намерениями. Поэтому Гегель противопоставлял естествознанию философию природы, истории — философию истории, правоведению —

философию права и т. д. По мнению Гегеля, только в философии (вернее, только в спекулятивно-идеалистической философии), поскольку в ней имеет место анализ понятий и предметом познания является процесс мышления, познание совершается диалектически; что же касается других наук, в особенности тех, которые имеют дело с материальными объектами, то они по самой своей природе недиалектичны. Соответственно этому Гегель считал, что совпадение диалектики, логики и гносеологии имеет место лишь в философии, и то лишь постольку, поскольку ее предметом является мышление, познание. Это было, конечно, заблуждением, неизбежным для спекулятивно-идеалистической философии.

В противоположность гегелевскому панлогизму диалектический материализм последовательно проводит принцип совпадения диалектики, логики и гносеологии. Проведение этого принципа в философии означает не только отказ от догматизма и догматических претензий на абсолютное знание и абсолютную истину в последней инстанции, но и положительную разработку, развитие, обогащение, уточнение и конкретизацию всех без исключения положений, законов, категорий диалектического и исторического материализма. Именно поэтому диалектический материализм не является наукой наук, противостоящей другим, якобы «конечным» и ограниченным наукам. Как и все науки, диалектический материализм развивается, обогащается новыми данными, углубляет, уточняет, конкретизирует свои положения и выводы.

Не менее важно и то, что марксистско-ленинская философия требует проведения принципа совпадения диалектики, логики и теории познания во всех науках без исключения. «Продолжение дела Гегеля и Маркса, — говорил Ленин, — должно состоять в *диалектической* обработке истории человеческой мысли, науки и техники» (3, 29, 131). Это значит, что любое положение, понятие, закон в любой науке должны рассматриваться, во-первых, с точки зрения их объективного содержания (отражение объективной реальности); во-вторых, гносеологически, как определенный этап развития познания, как переход от одного знания к другому, более глубокому; в-третьих, с точки зрения диалектической логики, анализирующей взаимосвязь и движение категорий независимо от того, являются ли они общезначимыми философ-

скими категориями или же основными понятиями какой-либо отдельной науки (такими, как масса, инерция, скорость, ускорение в классической механике).

Так, например, положение Галилея о том, что скорость свободно падающего тела не зависит от его формы и массы, правильно, поскольку оно абстрагируется от среды, в которой происходит падение тела. Это положение классической механики, несмотря на то что оно имеет в виду падение тела в безвоздушном пространстве, является приблизительно верным отражением реального процесса падения тел, как оно происходит в природе. Однако современная аэродинамика рассматривает галилеевский закон падения тел лишь как определенную ступень в познании данного процесса, поскольку ей приходится учитывать и тяжесть, и форму падающего предмета, и среду, состояние атмосферы, т. е. все те факторы, которые игнорировались классической механикой. Так исторически развивается познание определенной закономерности, осуществляется обобщение, подытожение исторического процесса познания, изучение связанных с этим процессом категорий классической механики и свойственных им отношений координации и субординации, наглядно раскрывается существо диалектико-материалистического применения принципа единства диалектики, логики и гносеологии в специальных областях знаний. С этой же точки зрения должны быть рассмотрены отношения между евклидовой и неевклидовой геометрией, классической и современной, квантовой механикой. Если в классической механике категории массы и скорости выступают как не связанные друг с другом, то в квантовой механике они, напротив, неразрывны друг с другом.

Вопрос о применении принципа совпадения диалектики, логики, гносеологии к специальным областям знания, поставленный В. И. Лениным в «Философских тетрадах», открывает новые перспективы перед познанием в любой отрасли науки. Исходя из этой точки зрения, Ленин еще в «Материализме и эмпириокритицизме» указывал, что электрон так же неисчерпаем, как и атом. Гениальное ленинское философское понятие материи также теоретически основывается на диалектическом понимании природы объекта и его научного познания. Ленин подчеркивает, что любое естественнонаучное учение о материи не исчерпывает всех ее свойств, а является определенной сту-

пению развития познания материи, которая неизбежно подвергается диалектическому отрицанию последующим развитием познания. Отсюда следует, как уже подчеркивалось выше, что понятие материи, действительно охватывающее все ее состояния и свойства, в том числе и те, которые еще не известны науке, может быть лишь гносеологическим понятием, гносеологической категорией. Это, конечно, не исключает необходимости указания в философском учении о материи всех тех ее атрибутов, исследованием которых занимается естествознание.

Итак, материалистически разрабатывая принцип совпадения диалектики, логики и гносеологии, Ленин в противоположность Гегелю показывает необходимость проведения этого принципа в любой конкретной науке. Отмечая, что «Наука логики» Гегеля является обобщением истории мысли, Ленин подчеркивает, что закономерности, характеризующие общий ход человеческого познания, всей науки вообще, имеют место и в каждой отдельной науке. «Чрезвычайно благодарной, — указывает Ленин, — кажется задача проследить сие конкретнее, подробнее, на истории отдельных наук» (3, 29, 298).

В этом плане необходимо понимать и известное указание Ленина о том, что в «Капитале» Маркса применена к одной науке — политической экономии — диалектика, логика и теория познания. «Маркс, — указывает Ленин, — применил диалектику Гегеля в ее рациональной форме к политической экономии» (там же, 160). Достаточно сравнить диалектико-материалистическую, строго историческую трактовку экономических категорий (труд, стоимость, капитал, деньги и т. д.) в «Капитале» Маркса с их трактовкой у классиков английской политической экономии, чтобы понять значение применения принципа совпадения диалектики, логики и теории познания в политической экономии. И поскольку «Капитал» Маркса является величайшим образцом такого рода исследования, благодарной задачей для нас, философов-марксистов, является исследование метода «Капитала», осмысление его значения, которое далеко выходит за границы экономической науки.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ, ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ И СОВРЕМЕННОЕ БУРЖУАЗНОЕ СОЗНАНИЕ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Сократ говорил: то, что я понял у Гераклита, прекрасно, а то, чего я не понял, по-видимому, еще лучше. Современные буржуазные марксологи не следуют этому мудрому примеру: они ставят в вину марксизму свое собственное непонимание марксизма. На этой сдобренной претенциозностью почве и возникла версия, согласно которой Маркс отрицал философию как объяснение мира и видел в ней лишь орудие его изменения. Между тем стоит вспомнить известные положения по этому вопросу в «Немецкой идеологии», положения, из которых видно, что марксизм осуждает такую интерпретацию социальной реальности, которая оказывается ее апологией. Марксизм противопоставляет апологетике научное объяснение общественных отношений, теоретически обосновывающее необходимость их преобразования. «Капитал» Маркса — великий пример именно такого, революционно-критического объяснения социальной действительности.

Столь же непродуманна и поверхностна попытка приписать Марксу стремление упразднить философию. Односторонняя интерпретация цитат из его произведений придает подобным рассуждениям видимость объективности. Но философам надлежит знать, что в истории философии не существует однозначного определения понятий, в том числе и самого понятия философии. Фейербах утверждал: моя философия — вовсе не философия. Но никому не приходит в голову объявлять Фейербаха нефилософом.

К. Маркс и Ф. Энгельс считают необходимым упразднение философии в старом смысле слова, т. е. упраздне-

ние спекулятивной философии, которая противопоставлялась, с одной стороны, положительным наукам, а с другой — общественно-политическому движению. Для Маркса философия — неотъемлемая часть, духовное оружие великого освободительного движения, призванного навсегда покончить с эксплуатацией человека человеком. Это обстоятельство, свидетельствующее о глубоком понимании Марксом *социального* назначения философии (которого в наше время никто, во всяком случае формально, не отрицает), дает повод некоторым критикам марксизма третировать это учение как «ангажированное мышление».

Марксизм указывает научные пути исследования тенденций развития, противоречий, движущих сил современной эпохи. Правильное понимание и плодотворное применение марксизма предполагает отказ от предвзятого к нему отношения. Между тем ни одно учение в истории общественной мысли не подвергалось таким искажениям, как учение марксизма. И именно в наши дни, когда даже противники марксизма вынуждены с ним считаться и изучать его, оно подвергается бóльшим искажениям, чем когда бы то ни было в прошлом. Создается иной раз впечатление, что некоторые западные ученые изучают марксизм не столько для того, чтобы понять его, сколько для того, чтобы с большей «основательностью» заниматься его опровержением. С этой точки зрения необходимо рассматривать новейшее «открытие» буржуазных марксоведов — «открытие» имманентно присущего учению Маркса... гегельянства.

Ж. Ипполит, французский экзистенциалист-неогегельянец, в своих «Этюдах о Марксе и Гегеле» проводит параллель между «Феноменологией духа» Гегеля и «Капиталом» Маркса. И в том, и в другом произведении Ипполит видит развитие одной и той же темы отчуждения. Он пишет: «Так же как в гегелевской «Феноменологии», производитель, согласно Марксу, отчуждает себя в *товаре* и в *деньгах* и это монументальное отчуждение конституирует *Капитал* — главное действительно действующее лицо труда Маркса: *созданный человеком капитал затем подавляет человека в истории, низводя его до простого колесика в своем функционирующем механизме*» (105, 160).

Ж. Ипполит — серьезный исследователь, знаток геге-

левской «Феноменологии духа». Он, конечно, не может не знать, что «Капитал» Маркса — даже если рассматривать его как экономическую интерпретацию гегелевской теории отчуждения — существенно отличается от «Феноменологии», в которой речь идет об отчуждении самосознания, о преодолении отчуждения посредством постижения абсолютного. Маркс, как известно, отвергал идеалистическую концепцию абсолютного знания, доказывая несостоятельность гегелевского понимания отчуждения как отчуждения сознания и самосознания, и противопоставлял Гегелю материалистическое положение об отчуждении продукта труда и самой трудовой деятельности. Ипполит не отрицает этих фактов. Он даже признает, что, по учению Маркса, не познание, а классовая борьба пролетариата ведет к преодолению отчуждения. Указывая на это отличие марксизма от гегельянства, Ипполит не придает ему, однако, большого значения. Гораздо существеннее, с его точки зрения, не то, что отличает этих мыслителей друг от друга, а то, что их сближает: убеждение в возможности преодоления отчуждения и переустройства общества на разумных началах. Это-то убеждение, которое в ракурсе иррационалистического миропонимания представляется совершенно несостоятельным, и делает Маркса, по мнению Ипполита, в сущности таким же идеалистом, как Гегель. Идеализм здесь понимается не как определенная онтологическая или гносеологическая теория, а просто как вера в мощь человеческого разума, в закономерность прогресса, осуществимость социальных идеалов.

Современная буржуазная идеология в силу своей непримиримой враждебности социализму выступает не только против марксизма, но и против великих рационалистических традиций своего исторического прошлого. Не удивительно поэтому, что редукция марксизма к гегельянству является показателем глубокого кризиса современной буржуазной идеологии, ее духовной опустошенности, идейного оскудения. В. И. Ленин называл веру Гегеля в разум, его убеждение в том, что борьба с существующим социальным злом коренится в объективном законе всеобщего развития, революционной стороной философии мыслителя (см. 3, 2, 7). Эта важнейшая сторона гегелевской философии, которая была критически воспринята и материалистически переработана Марксом, яв-

ляется, с точки зрения Ипполита, наивной, устаревшей, не выдержавшей исторической проверки.

Близкий к экзистенциализму К. Лёвит полагает, что Маркс, так же как и Гегель, был рационалистом и это-то составляет ахиллесову пяту его учения. «Гегелевский принцип единства разума и действительности как единства сущности и существования есть также принцип Маркса», — пишет он (112, 109). Лёвит, конечно, хорошо знает, что Маркс уже в 1843—1844 гг. подверг основательнейшей критике гегелевскую онтологизацию разума, мышления. Тем не менее он утверждает, что Маркс не преодолел гегелевской спекуляции, т. е. не удержался на уровне своего критического анализа гегелевской философии. Лёвит, так же как и Ипполит, по существу не проводит различия между рационалистическим и материалистическим пониманием поступательного развития общества: сама идея закономерности социального прогресса представляется ему идеалистической.

Евангелический критик марксизма Е. Метцке, хорошо сознавая, что нельзя игнорировать противоположность между марксизмом и абсолютным идеализмом Гегеля, пытается отождествить эти противоположности путем софистического истолкования диалектики. По его словам, материализм Маркса и идеализм Гегеля образуют... единство противоположностей: «...связь между Гегелем и Марксом сама диалектична. Она содержит в себе противоположность. Глубине связи соответствует глубина противоречия» (119, 15).

Нет необходимости умножать примеры для подтверждения того, что игнорирование коренной противоположности между материализмом Маркса и идеализмом Гегеля — весьма существенный идеологический индикатор новейшей буржуазной критики марксизма. Современные критики марксизма приписывают последнему не столько нигилизм (как это было характерно для буржуазных критиков в начале этого века), сколько отсутствие достаточно критического отношения к великим рационалистическим традициям прошлого. Нет необходимости повторять изложенные в популярной марксистской литературе положения о коренной противоположности между материалистической диалектикой и гегелевской, идеалистической диалектикой, между историческим материализмом и идеалистической философией истории, между научным ком-

мунизмом и буржуазными воззрениями Гегеля. Для опровержения новейшей буржуазной легенды об отношении марксизма к философии Гегеля мы предпочитаем другой путь: рассмотрение того, что действительно является общим у Маркса и Гегеля, с тем чтобы внутри этого общего вскрыть принципиальную противоположность диалектического материализма диалектическому идеализму.

Философия Гегеля — самосознание эпохи утверждения буржуазного общества и по существу первая гениальная попытка теоретически осмыслить его предшествующее развитие и перспективы. Учение Маркса — самосознание эпохи освободительного движения рабочего класса, гениальное научное проникновение в имманентный ход развития буржуазного общества, которое своим собственным прогрессом создает материальные и духовные предпосылки для революционного перехода в свою противоположность — социалистический общественный строй. Это значит, что не только в теоретическом, но и в историческом отношении диалектический материализм Маркса является прямым и непосредственным продолжением диалектического идеализма Гегеля.

«Философия Гегеля, — писал А. И. Герцен, — алгебра революции, она необыкновенно освобождает человека и не оставляет камня на камне от мира христианского, от мира преданий, переживших себя» (33, 23). Это не значит, конечно, что Гегель в полной мере оценил значение революционных переворотов в истории человечества. Этого ему как раз не хватало. Однако сильнейшей и, можно сказать, замечательной стороной гегелевского метода и его натуры — человека и мыслителя, как правильно отмечает Жак д'Онт, был его неустанный, страстный интерес ко всему изменяющемуся, находящемуся в движении, живому, преходящему. Горные вершины, которые для Гёте являются символом желанного, но недоступного человеку спокойствия, наводят на Гегеля скуку. Его прежде всего интересует живое, которое пришло и уйдет; оно находится в непрерывном становлении, которое Гегель называет также беспокойством (см. 102, 14—18). Спокойствие, замедление движения — предвестник смерти, рассуждения о которой ему представляются такими же неинтересными, как Спинозе. Пусть мертвые хоронят своих мертвецов. Все существующее во времени, все живое в особенности, преходящее, и из этой его ограничен-

ности рождается его энергия. Сила живого — в совмещении противоположностей. Обычное, привычное состояние, рутина, традиции принадлежат прошлому, которое представляет интерес лишь постольку, поскольку оно — путь к настоящему. Гегель восхищается великими людьми прежде всего потому, что они выступают против рутины. «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых» — эти слова Маркса были бы в высшей степени понятны Гегелю. Он и сам не раз говорил нечто подобное, третируя слепое преклонение перед традициями.

Гегель противопоставляет природе историю. Природе не хватает страсти, она-де всегда повторяет самое себя. Но ничто великое не совершается без страсти: это — сфера истории, где возникновение и уничтожение неотделимы друг от друга. Здесь постоянно происходит развитие, т. е. необратимое изменение, возникновение нового, не похожего на то, что существовало раньше или все еще влачит свое существование. Здесь новое ведет борьбу со старым. Борьба противоположностей — вот из чего рождается новое. «... Нечто, следовательно, жизненно, — пишет Гегель, — только если оно содержит в себе противоречие и есть именно та сила, которая в состоянии вмещать в себе это противоречие и выдерживать его» (20, 66). Смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить; мыслить развитие — значит постигать противоречие.

Разумеется, эти идеи и связанное с ними восприятие мира — лишь одна из сторон учения Гегеля. Он — создатель последней великой метафизической системы. А эта система в свою очередь подчиняет себе метод, деформирует его. Уже младогегельянцы указали на противоречие между гегелевским диалектическим методом, отвергающим окончательное завершение процесса развития, и его системой, устанавливающей в рамках буржуазного правопорядка абсолютные границы социально-политического и интеллектуального прогресса человечества. Младогегельянцы искали источник этого противоречия в личности философа, в его официальном положении и конформистских предрассудках. Маркс уже в первом своем философском исследовании — подготовительных работах к докторской диссертации — идет несравненно дальше. «Вполне мыслимо, — писал Маркс, — что философ совершает ту или иную явную непоследовательность в силу

того или иного приспособления; он может даже сознавать это. Но одного он не сознаёт, а именно, что сама возможность подобного явного приспособления имеет свои наиболее глубокие корни в недостаточности принципа или в недостаточном понимании философом своего принципа» (2, 77).

Недостаточность гегелевского принципа, т. е. идеалистический характер его диалектики, была выявлена Марксом уже в 1843 г. в работе «К критике гегелевской философии права». Здесь Маркс показал, что идеализм извращает диалектику, так как он понимает отношение противоположностей как существующее лишь в мышлении, которое, правда, онтологизируется, возводится в абсолюте, но все же остается мышлением. Поэтому разрешение противоречий происходит, по Гегелю, лишь в стихии чистого мышления, т. е. в процессе размышления. Эти лишь мыслимые противоположности не борются друг с другом по-настоящему, каждая видит в противной стороне свое инобытие, свое другое.

Уже в годы работы над докторской диссертацией (1839—1841) Маркс обратил внимание на две взаимоисключающие стороны гегелевской диалектики. Еще отдавая дань гегелевскому идеализму, Маркс пишет, что «диалектика есть внутренний простой свет, проникновенный взор любви, внутренняя душа, не подавляемая телесным материальным раздроблением, сокровенное местопребывание духа». Но уже в следующей фразе он подчеркивает, что «диалектика есть также бурный поток, сокрушающий вещи в их множественности и ограниченности, ниспровергающий самостоятельные формы, погружающий всё в единое море вечности» (2, 203). Именно эту вторую, революционную сторону гегелевской диалектики развил Маркс. Начав с атеизма и критики спекулятивного философствования, он пришел к целостному диалектико-материалистическому пониманию действительности, к научному коммунизму и новой экономической науке.

Разумеется, переход от идеалистической диалектики к диалектике материалистической не может быть понят вне связи с развитием социалистических и экономических воззрений Маркса и его практически-политической деятельностью вначале как революционного демократа, а затем как сознательного выразителя коренных интере-

сов рабочего класса, создателя его научной идеологии. Маркс сам указывал на это, подчеркивая, во-первых, внутреннюю связь своего учения с опытом рабочего движения и, во-вторых, отмечая, что диалектика в своем рациональном виде несовместима с буржуазным мировоззрением, абсолютизирующим капиталистический способ производства. Между тем отрицание — но, конечно, не зряшное, нигилистическое, а диалектически-конкретное отрицание — важнейшая черта диалектики. Так понимал ее Маркс, и поэтому в его анализе гегелевской диалектики важнейшее место занимает критика спекулятивно-идеалистического понимания отрицания, следствием которого сплошь и рядом оказывается примирение нового со старым, поскольку спекулятивное отрицание само себя снимает, а также потому, что старое в силу своего сопротивления новому не есть уже, как говорил Гегель, старое.

Мы подчеркиваем ограниченность, недостаточность, непоследовательность диалектики Гегеля, чтобы сразу же указать на ту общеизвестную, но оспариваемую противниками марксизма истину, что марксистская диалектика так же противоположна гегелевской диалектике, как учение марксизма в целом противоположно гегелевскому буржуазному учению. Актуальность диалектического идеализма для нашей эпохи заключается отнюдь не в том, что составляет его ахиллесову пяту. Революционная сторона гегелевской диалектики, рациональное зерно его метода, пафос истины, историзм, глубокое убеждение в возможности и объективной необходимости разумного преобразования человеческой жизни — вот что придает философии Гегеля современное значение.

Гегель, чего не замечают многие исследователи, был не только глубоким критиком мировоззрения просветителей, но и продолжателем лучших традиций Просвещения. Не того Просвещения, которое ныне зачастую изображается чем-то вроде самодовольного оптимистического учения пресловутого доктора Панглоса, а того, которое беспощадно осмеивало псевдофилософию Панглоса, которое в повести о Франкенштейне предвосхищало современные коллизии, порождаемые стихийным развитием науки и техники, того Просвещения, которое в учении Руссо гениально вскрыло противоречия прогресса, обусловленные антагонистическими общественными отношениями.

Гегель был далек от упрощенного представления, что свет истины своей собственной силой рассеивает тьму заблуждений, а добро благодаря имманентно присущей ему значимости побеждает зло. Но еще более далек он был от того, чтобы отбрасывать идею прогресса или же мыслить его как некую угрозу человеческому существованию только потому, что прогресс не прямая линия и осуществляется он в борьбе и страданиях. Глубоко сознавая трудности и противоречия социального прогресса, Гегель, однако, был бесконечно чужд представлениям тех наших современников, которые полагают, будто бы никакие социальные преобразования не способны преодолеть фатальной дисгармонии человеческого существования. Гениальность немецкого философа ярко проявилась в том, что он связывает генезис и развитие категории «несчастное сознание» с положением поработанного человека, осознающего себя внутренне свободной, способной к творческой деятельности личностью. Это порабощение следует трактовать достаточно широко, ибо оно, согласно Гегелю, характеризуется жизненной ситуацией, в которой человек делает выбор между жизнью без свободы и смертью; третьего не дано.

Гегель разрушил метафизическую концепцию неизменной истины, он впервые показал, что истина относительна, она есть процесс развития познания. Но ему, конечно, не приходило в голову утверждать в духе прагматистов, неопозитивистов и других современных буржуазных философов, что истина сводится к полезному эффекту или представляет собой конвенцию между учеными. «Истина, — писал Гегель, — есть великое слово и еще более великое дело. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь» (22, 108).

Ф. Энгельс указывал, что ни одно из философских положений Гегеля не вызывало таких кривотолков, как его знаменитое изречение: «все действительное разумно, все разумное действительно». Близорукие либералы находили в этом изречении оправдание феодальных порядков. То же видели в нем и защитники феодального строя. Г. Гейне был первым, кто обнаружил заключающийся в этом тезисе революционный смысл. Важнейшими идеями прогрессивной буржуазии XVII—XIX вв., которые почти одновременно были провозглашены Ф. Бэконом и Р. Де-

картом, были идеи овладения стихийными силами природы и рациональной организации общественной жизни. Гегелевское изречение представляет собой квинтэссенцию этих идей.

Мысль о разумности действительности, несмотря на явный идеалистический смысл, который вкладывается в нее Гегелем, заключает в себе глубокое, мы бы сказали материалистическое, содержание. Наука Нового времени открыла многообразные закономерности природы и вплотную подошла к представлению о закономерности общественной жизни. На место наивных телеологических представлений встало учение о необходимой связи явлений, которая представлялась Канту столь очевидной, что он ее объявил просто априорной. Эти научные представления получили свое философское, правда идеалистическое, выражение в гегелевском панлогизме, и в частности в утверждении «действительность разумна». Не все существующее Гегель называл действительным. Действительное в своем разворачивании оказывается необходимостью. Существующее, утратившее свою необходимость, теряет свое оправдание: оно должно уступить место новому, прогрессивному.

Такой же глубокий и, по нашему убеждению, материалистический вывод может быть «вышелушен» из второй части гегелевского изречения: все разумное действительно. Конечно, не все мыслимое, выражаемое словами и предложениями, Гегель называл разумным. О средневековой схоластике, которую и в наше время некоторые буржуазные философы готовы рассматривать как образец методического научного мышления, Гегель писал, что она «представляет собою варварскую философию рас-судка, лишенную всякого реального содержания» (29, 154). Разумное должно быть обоснованным, оно аутентично выявляет себя как диалектическое понятие, раскрывающее единство всеобщего, особенного, единичного. Разумное действительно лишь постольку, поскольку объективно, необходимо его содержание. Такое понимание разумного качественно отлично от того субъективистского абстрактного долженствования, на котором остановились Кант и Фихте. Эти предшественники Гегеля были гениальными мыслителями, и нельзя укорять их за то, что в наши дни достаточно посредственные умы повторяют сентенцию, которая представляется им жемчужиной

мудрости: идеалы неосуществимы в этом земном мире. Такова-де неземная природа идеалов, так что все попытки их осуществления ведут к катастрофическим последствиям, ибо мир в принципе не может быть лучше, но, увь, он явно может быть хуже. Не так, куда более трезво и вместе с тем более возвышенно, мыслил Гегель, который писал: «Если некая идея была бы слишком хороша для существования, то это было бы скорее недостатком самого идеала...» (28, 204). Близорукость видит в этом положении уступку утопизму, между тем как оно отвергает утопизм, порочность которого заключается отнюдь не в его чрезмерной возвышенности, а в том, что он ограниченно интерпретирует проблемы социального переустройства и поэтому оказывается несравненно беднее той действительности, которую пытается предвосхитить.

К. Маркс и Ф. Энгельс непосредственно развивают и углубляют идею Гегеля, когда они выступают против абстрактного долженствования и противопоставления идеала реальной действительности. Это сама развивающаяся действительность порождает идеалы и превосходит их своим последующим развитием. В отличие от Гегеля основоположники марксизма благодаря созданному ими историческому материализму прекрасно сознавали, что утопии представляют собой не плод абстрагирующегося от реальности воображающего рассудка, а определенное (и с определенных социальных позиций) отражение исторической действительности. Поэтому они разграничивали прогрессивные и реакционные утопии, показывая, что первые в ненаучной форме отражают тенденции действительного развития общества, а вторые идеализируют прошлое, выдавая его за утерянный рай, который вновь надлежит обрести. Подвергая основательнейшей критике различные исторические формы утопизма, Маркс, как и Гегель, доказывал, что разумный, вырастающий из самой действительности идеал есть лишь духовное выражение реальной, исторически определенной направленности развития общества и если он представляется неосуществимым, то лишь потому, что выражаемые им тенденции находятся еще в зародыше. «Поэтому человечество, — писал Маркс, — ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача воз-

никает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо, или, по крайней мере, находятся в процессе становления» (1, 13, 7). Таким образом, положение Гегеля «все действительное разумно, все разумное действительно», которое на первый взгляд представляется мистификацией общественно-исторического процесса, в действительности является гениальным проникновением в его закономерное прогрессивное движение.

Но современные буржуазные идеологи рассматривают идею прогресса как обанкротившуюся иллюзию эпохи Просвещения. Если и существует прогресс, утверждают они, то лишь в крайне односторонней, ограниченной, уродливой форме. Что же касается доминирующей тенденции исторического процесса, то она, с их точки зрения, является по преимуществу регрессивной. «Социальный пессимизм значительной части современных буржуазных философов, — отмечает П. Н. Федосеев, — есть косвенное осуждение всякого протеста против исторически изживших себя капиталистических производственных отношений. Это — утонченнейшая проповедь конформизма, который, по видимости, однако, выступает в качестве нонконформизма, широко используя псевдокритику капитализма, антикапиталистическую фразеологию, но на деле обеляя современный, якобы радикально трансформированный капитализм» (60, 11).

Все действительное разумно, все разумное действительно. Нет, это не секуляризированная формула лейбницевской теодицеи, осмеянная Вольтером. Это формула исторического оптимизма, который прекрасно осознает, что трагическое не *idola theatri*, а реально существующее не только в личной, но и в общественной жизни. Но ни трагическое, ни комическое, ни их многообразные сочетания не отменяют целесообразной человеческой деятельности и той диалектики общественного развития, благодаря которой борьба с существующим злом коренится в объективной закономерности изменения и развития.

В наши дни осмеяние трезвого, исторического оптимизма стало философской модой у многих западных философов. Гегель считал борьбу против моды мальчишеством, но он имел в виду не моду в философии, поскольку философия представляет собой слишком серьезное и

весьма значимое для человечества интеллектуальное занятие. Между тем некоторые увлекающиеся философской модой третируют исторический оптимизм Гегеля и Маркса как идеалистическое забвение суровой, неприглядной действительности, как страх перед правдой жизни, которая никому не дарует даже надежды на спасение. Но современный социальный пессимизм — это не просто «искейпизм» в духе Д. Сантаяны, призывающий к спокойному созерцанию с одинокой, возвышающейся на берегу скалы мутного и бурного потока жизни. Это также не только философское поветрие, успешно эксплуатирующее наследие А. Шопенгауэра. Этот пессимизм, интеллектуально выражающий самоотчуждение личности в буржуазном обществе, есть осуждение борьбы против исторически изживших себя капиталистических производственных отношений, т. е. утонченнейшая проповедь конформизма, который выглядит нонконформизмом, поскольку обладает видимостью интеллектуальной независимости, выступает против слащавых меллиористских проповедей значительной части буржуазных идеологов. Но это мизантропическое самовозвышение над миром ни в малейшей мере не оправдывает социального пессимизма. И прав был Гегель, писавший, что созерцание суетности и тщеты всего есть лишь тщеславие: «Считать последним словом мудрости сознание ничтожности всего, может быть, и есть на самом деле некая глубокая жизнь, но это — глубина пустоты. . .» (28, 48). С этих позиций Гегель приветствовал энтузиазм Великой французской революции. Самое ценное в гегелевской оценке этой революции (в которой идеологи аристократической реакции видели наказание божье за грехи человеческие) — понимание ее исторической необходимости, ее народного характера, ее громадного значения для ускорения всего общественно-исторического развития. «Я держусь убеждения, — писал Гегель в 1816 г., — что мировой дух нашего времени скомандовал идти вперед; такая команда встречает отпор; это существо идет, как закованная в панцирь сомкнутая фаланга, неодолимо и также едва заметно, как солнце, все вперед, не останавливаясь перед препятствиями» (97, 85—86). В этих словах — признание объективной закономерности коренных социальных преобразований и вместе с тем обнаружение несостоятельности ее спекулятивно-идеалистической интерпретации.

Но так или иначе, гегелевский подход к оценке величайшего исторического события его эпохи прокладывал путь к пониманию объективной закономерности общественно-исторического процесса. К этому вела диалектика Гегеля, сила которой была интеллектуальным выражением исторической мощи этого революционного переворота.

Диалектика требует рассмотрения событий истории в их связи друг с другом, в их имманентном, противоречивом движении, развитии. Именно идея спонтанности диалектического процесса, даже в его спекулятивно-идеалистической интерпретации (т. е. как процесса мышления), означала непосредственный подход к осознанию *объективности* этого процесса, так как понятие не просто превращается мыслителем в другое понятие, оно само становится своей противоположностью, раздваивается, переходит в другое. Ленин говорил в этой связи о зачатках исторического материализма в философии истории Гегеля. Конечно, эти зачатки не могли получить своего развития в рамках спекулятивно-идеалистической системы, в которой деятельность отдельных людей, социальных групп, классов рассматривалась как средство, благодаря которому абсолютный дух, мировой разум осуществляет свою всемирно-историческую цель. Правда, как верно отметил В. Виндельбанд, гегелевский абсолютный дух в действительности есть человеческий дух. Однако идеалистическая мистификация исторической деятельности человечества неизбежно приводила к тому, что всемирная история превращалась в преддетерминированный телеологический процесс, т. е. в теологию истории.

Открытие материалистического понимания истории представляет собой подлинную революцию в истории социологической мысли. Маркс и Энгельс не просто доказали, что материальное производство — объективное, необходимое условие общественной жизни. Это было известно и раньше. Даже доказательство того, что материальное производство есть не только изменение внешней природы, но и преобразование человеческой природы, в какой-то мере предвосхищается в гегелевском понимании труда, на что указывал Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Главное, что было доказано Марксом и из чего вытекают все его последующие открытия, — это то, что человечество само создает объектив-

ные условия, которые определяют его развитие. Ни географические условия, ни климат, ни другие естественные факторы не могут быть определяющей силой общественно-исторического процесса. Такой силой в конечном счете являются производительные силы.

Развитие производительных сил — объективный процесс преемственности, качественно отличающийся от преемственности в истории идей тем, что здесь отсутствует свобода выбора: люди не свободны в выборе своих производительных сил. Но именно люди, а не «абсолютный дух» создают, развивают производительные силы, и формирующаяся на этой основе историческая необходимость представляет собой единство живой и овеществленной человеческой деятельности. При этом прогресс производительных сил, а следовательно, и развитие сущностных сил самого человека необходимо изменяют соотношение между овеществленным и живым человеческим трудом в пользу последнего. И люди в той самой мере определяют условия своей жизни, в какой мере они, данное поколение людей, эти условия создают. Таким образом, признание определяющей роли производительных сил не ведет к фаталистическому выводу, будто бы развитие общества преддетерминировано. В ходе социально-экономического прогресса значение всего предшествующего развития производства для его современного состояния не увеличивается, а уменьшается. Своим учением о роли материального производства в развитии общества, о трудящихся массах как важнейшей производительной силе Маркс преодолел фаталистическую концепцию истории, в плену у которой оставался Гегель, и фундаментальным образом опроверг субъективистское воззрение, согласно которому история — результат человеческого произвола. В свете исторического материализма становится очевидным, что господство стихийных сил природы над людьми, имевшее место на протяжении тысячелетий истории (и проявляющееся в некоторых сферах человеческой жизни и по сие время), имеет не природные, а человеческие, социальные, исторические причины. Это значит, что оно носит исторически преходящий характер.

Учение Маркса об обществе сплошь и рядом истолковывается современными буржуазными философами и социологами как технологическая концепция исторического процесса. Это поверхностное воззрение основывается

обычно на одностороннем толковании отдельных высказываний Маркса, взятых вне связи с целым. При этом игнорируется то обстоятельство, что с точки зрения марксизма производительные силы и техника — вещи отнюдь не тождественные. Важнейшей производительной силой является сам человек с его исторически сложившимися способностями, которые, варьируясь от индивида к индивиду, вуалируют тем самым то бесспорное обстоятельство, что в целом они продукт развития общества, в силу чего совокупность и степень развития этих способностей, взятые в целом, независимы от сознания и воли людей, несмотря на то что каждый индивид сам развивает и совершенствует свои способности, т. е. не может поручить это другим.

Для К. Маркса техника является важнейшей частью *средств*, но именно *средств* производства и, конечно, *показателем* (и отнюдь не единственным) уровня развития производительных сил. Другими показателями являются социальная организация труда и характер управления производством, степень технологического применения науки и т. д. Техника с точки зрения марксизма, будучи средством производства (и, что также очень важно подчеркнуть, средством познания, средством реализации культурных потребностей, средством врачевания, а также, увы, и средством уничтожения), естественно, находится в определенном диалектическом отношении с целями, которые благодаря ей реализуются. Это видно не только из того, что многие цели становятся реальными, осуществимыми лишь благодаря данным техническим средствам, но также из того, что они, собственно, и возникли благодаря развитию техники. При этом марксизм, всемерно подчеркивая значение научно-технического прогресса, отнюдь не закрывает глаза на его возможные и действительные негативные последствия. Но поскольку исторический материализм не имеет ничего общего с технологической концепцией истории, согласно которой именно техника является всеопределяющей силой, постольку он также далек от того, чтобы выводить негативные последствия технологического развития просто из техники. Маркс считал эти негативные последствия неизбежным результатом того, что производство и применение техники определяются законом стоимости, т. е. минимумом общественно необходимого для ее производства и

применения рабочего времени. В этом смысле Маркс говорил об ужасных последствиях капиталистического применения техники (как и рабочей силы), которые лишь в последние четверть века «обнаружили» противники марксизма.

Парадоксально, что современные буржуазные философы и социологи, приписывая Марксу технологическое истолкование истории, характеризуя его как «философа техники», одержимого «эросом техники», в действительности сами находятся под сильнейшим влиянием технологической философии истории, но воспринимают ее, так сказать, с отрицательным индексом, т. е., проще говоря, находятся во власти технофобии. Они рассуждают о «демоине техники», овладевшем человечеством, о том, что человечеству не остается ничего иного, кроме альтернативы: победить демона техники или погибнуть от него. Во всех рассуждениях идеалистов иррационалистического толка, так же как и в известной повести о Франкенштейне, выявляется не одна только технофобия, но и сознание, правда мистифицированное, противоречий и трудностей, которые порождены стихийным развитием науки и техники, отчужденными общественными отношениями, самоотчуждением личности. «Буржуазные философы-иррационалисты, — замечает А. Г. Егоров, — не прочь выдать свой пессимизм, свою мистику за адекватное выражение человеческой природы. Но это, разумеется, неправда. Не в психике человека надо искать корни иррационализма и даже не в реакционной буржуазной идеологии, а в конечном счете в том общем кризисе капитализма, который находит свое выражение и в буржуазной идеологии, и в буржуазной культуре» (37, 399).

И не может не вызвать улыбки то обстоятельство, что современные буржуазные идеологи зачастую упрекают Маркса в том, что он не заметил противоречий научно-технического прогресса, между тем как именно Маркс уже в середине прошлого века гениально вскрыл эти противоречия и доказал, что они могут быть разрешены лишь путем коммунистического преобразования общественных отношений. Маркс преодолел не только *фатализм* и *субъективизм*, но и натуралистическое истолкование истории, выше которого не смогли подняться даже самые выдающиеся из домарксовских материалистов. И пусть никого не вводит в заблуждение то обстоятельство, что в «Эко-

номическо-философских рукописях 1844 г.» Маркс называет свое понимание истории «завершенным натурализмом». Здесь имеется в виду лишь то, что естественные, а не сверхъестественные силы движут развитием общества. Поэтому Маркс также говорил, что его завершенный натурализм есть гуманизм: силы, творящие историю, есть человеческие силы, хотя, конечно, это не силы каждого данного поколения людей. Не существует всемогущей природы, нет и всемогущего человечества. Всемогущего нет вообще. Но есть потенциально всемогущее человечество, как и потенциально всемогущая природа, и эти потенциальные бесконечности никогда полностью не актуализируются. Путь в бесконечное остается бесконечным на любом своем отрезке. Это значит, что не только перед нами, но и перед бесконечно отдаленными нашими потомками — бесконечно обширное поле творческой деятельности.

Мировоззрение марксизма — жизнеутверждающее оптимистическое мировоззрение. Это не оптимизм неискушенного жизнью человека, которому все представляется в розовом свете. Это также не призрачный лицемерный «оптимизм» тех, кто не смеет смотреть в лицо действительности. И это, конечно, не самодовольный оптимизм равнодушных. Нет ничего пошлее самодовольного оптимизма, говорил Ленин, противопоставляя этому мирозерцанию преуспевающего буржуа подлинный исторический оптимизм, основанный на глубоком понимании истории человечества во всей ее сложности и противоречивости. Точку зрения марксизма, писал Ленин, «можно бы назвать историческим оптимизмом: чем дальше и чем скорее дела пойдут так, как они идут, тем лучше» (3, 2, 541). И далее, характеризуя объективные условия коммунистического движения, Ленин писал, что марксист «верит в данное общественное развитие, ибо он видит залоги лучшего будущего лишь в полном развитии этих противоречий» (там же).

Исторический оптимизм марксизма неразрывно связан с диалектико-материалистической теорией развития. Философия марксизма рассматривает объективную реальность как безбрежное поле сознательной и целесообразной деятельности человека. Не существует непознаваемых «вещей в себе»: вся история науки и практики свидетельствует о том, что «вещи в себе» превращаются

в «вещи для нас», так же как необходимость «в себе» превращается в необходимость «для нас», т. е. в свободу. Конечно, непознанного, неизведанного, неделанного, предстоящего всегда будет больше, чем познанного, изведанного, сделанного, совершившегося. В этом и заключаются безграничные перспективы социального прогресса, осуществлению которых служит научно-философское мировоззрение марксизма.

УКАЗАТЕЛИ

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аббаньяно Н. 64, 110
 Алкье М. Ф. 53
 Арзаканян Ц. Г. 22
 Аристотель 20—22, 48, 51, 53,
 122, 205, 257
 Асмус В. Ф. 146, 161, 171

 Байрон Д. 20
 Башляр Г. 94, 102
 Бейль П. 137
 Бергсон А. 14, 62
 Бердяев Н. 111
 Беркли Дж. 11, 40, 104, 106,
 134, 135, 159
 Богданов Б. В. 29
 Богомолов А. С. 66, 110
 Больнов О. Ф. 110
 Бор Н. 51
 Браун Л. 22
 Брежнев Л. И. 15
 Бройль Л. де 29, 192
 Бруннер Ф. 47, 48, 50, 56, 58,
 66, 67
 Бур М. 153, 183
 Быховский Б. Э. 182
 Бэкон Ф. 11, 96, 183, 230, 282

 Вагнер де Рейна А. 59
 Валланс А. 50
 Ван Герт 209
 Васильев И. 186
 Вернадский В. И. 7
 Виндельбанд В. 287
 Витгенштейн Л. 107
 Вольтер Ф. М. 249, 285

 Галилей Г. 272
 Гартман Н. 87
 Гегель Г. В. Ф. 8, 11, 12, 21,
 27—32, 40, 41, 47—50, 54,
 64, 76—82, 86, 95, 96, 98,
 105, 152, 157, 168, 172, 173,
 177—180, 183—197, 199—
 255, 257—265, 269—271,
 273, 275—288
 Гейне Г. 78, 282
 Гейзенберг В. 7
 Гельвеций К. А. 122, 249
 Гераклит 209, 274
 Геру М. 47, 48, 51—58, 66, 67,
 69
 Герцен А. И. 278
 Гёльдерлин Ф. 168, 213
 Гёте И. В. 278
 Гоббс Т. 11, 31
 Гольбах П. А. 103, 122, 213, 249
 Гольдшмидт В. 47, 48
 Гомер 20
 Гуйе А. 47, 51, 61—63
 Гуссерль Э. 59, 109

 Д'Аламбер Ж. 79
 Дарвин Ч. 62
 Декарт Р. 11, 31, 41, 47, 51, 62,
 76, 115, 116, 119, 120, 122,
 130, 134, 151, 198, 230, 282
 Демокрит 96, 122
 Джемс В. 61
 Дидро Д. 40, 151, 249
 Дильтей В. 66
 Диоген Лаэртский 22
 Дюкассе К. 26

 Егоров А. Г. 290

 Зенон Элейский 269

 Ильенков Э. В. 253
 Ильичев Л. Ф. 260
 Ильинг К. Г. 211

- Иовчук М. Т. 42
Ипполит Ж. 72, 275—277
- Кальвез Ж. 72
Кант И. 5, 6, 13, 14, 22, 54, 55, 66, 76, 83, 85, 116—152, 155, 158, 162, 174, 176—178, 188, 198, 199, 201, 213, 230, 240, 257, 262, 263, 283
Каутский К. 71, 72
Кедров Б. М. 256
Киссель М. А. 265
Койре А. 53
Коллинз А. 212
Колмогоров А. Н. 97
Кондильяк Э. 26
Конт О. 62
Константинов Ф. В. 85
Коперник Н. 97
Кьеркегор С. 84, 108
- Лавуазье А. 80
Лазарев В. В. 162
Лейбниц Г. В. 11, 20, 41, 47, 117, 120, 122, 126, 130, 151, 160
Ленин В. И. 6—8, 10, 13, 29, 40, 63, 68, 71, 82—85, 88, 96, 104, 105, 131, 133, 136, 141, 177, 178, 189, 194, 203, 205, 223, 225, 226, 229, 233—235, 239, 242, 243, 246, 253—258, 262—265, 267—269, 271—273, 276, 287
Лёвит К. 277
Лобачевский Н. И. 97
Локк Дж. 11, 40, 116, 118, 119
Ломбарди Ф. 47—49
- Маймон С. 47
Малинин В. А. 203
Мальбранш Н. 41, 47, 62
Маритэн Ж. 113
Маркс К. 7, 15, 27, 32, 35, 36, 42, 43, 50, 68, 71, 72, 74, 75, 83—85, 93, 94, 120, 130—132, 152, 161, 168, 173, 186, 187, 189, 199, 200, 202, 215, 223, 226, 229, 242, 244—246, 248, 251—253, 259, 271, 273—281, 284, 286—291
Маркузе Г. 72
Марсель Г. 84, 182
Мартин Г. 49, 145
- Мах Э. 72
Мельвиль Ю. К. 104
Мерсье А. 47
Метцке Е. 277
Митин М. Б. 207
Монтень М. 137
Мэр Ж. 51, 52
- Науменко Л. К. 186
Нерсесянц В. С. 216
Нитхаммер 213, 220
Ницше Ф. 84, 107
Ньютон И. 52
- Онт Ж. де 211, 278
- Парменид 22
Перельман Х. 47, 49, 50
Пирс Ч. 104
Платон 20, 22, 48, 49, 53, 55, 58, 59, 122, 205, 219, 236, 262
Поппер К. 104, 205
Протагор 22
- Рафаэль 56
Рейнгольд К. Л. 158, 165
Рид Т. 103
Рикардо Д. 132
Рикёр П. 47, 60, 63—65, 203
Ромбах Г. 52
Руссо Ж. Ж. 151, 157, 213, 219, 249, 281
Рэнс Д. Д. 141
- Сантаяна Д. 286
Сартр Ж. П. 108
Сократ 22
Спиноза Б. 11, 61, 76, 117, 120, 122, 130, 146, 151, 168, 186, 193, 194, 278
- Тертуллиан 101
Тидеман Д. 95
Тимирязев К. И. 7
Толстой Л. Н. 20
- Федосеев П. Н. 37, 285
Фейербах Л. 20, 31, 41, 75, 148, 173, 274
Фидий 56
Фихте И. Г. 46, 47, 76, 152—180, 230, 283
Фома Аквинский 101, 102, 183

Франк Ф. 106
Фридрих Великий 223
Фукидид 20
Фулькье П. 141
Фуллер Б. А. 141
Хайдеггер М. 65, 108, 109, 182
Чайковский П. И. 56
Шекспир В. 20
Шеллинг Ф. 76, 180, 188
Шерер Э. 67
Шестов Л. 144
Шинкарук В. И. 149
Шмидт К. 73

Шопенгауэр А. 55, 61, 286

Эйнштейн А. 7, 61, 62, 97

Эйслер Р. 141

Энгельс Ф. 4—8, 10, 15, 21, 25,
28, 30, 31, 35, 36, 41, 71,
73, 79, 80, 85, 87—89, 92,
94, 97, 99, 111, 120, 130, 131,
136, 161, 173, 186, 194—196,
199, 206, 212, 216, 229, 234,
242, 253, 269, 274, 282, 284,
287

Эпикур 96

Юм Д. 11

Якоби Ф. 132, 161

Предметный указатель

- Агностицизм 9, 14, 124, 136, 137, 140
Антиномии 9, 69, 132, 150, 154
Априоризм 9, 85, 108, 117, 123, 124, 126—128, 130, 138
- «Вещь в себе» 130—133, 135, 136, 140—145, 148—150
Воля 237—240
— свобода 121, 146—148, 156
- Геометрия Евклида 75, 97, 98
Гносеология 8, 256, 257, 265, 266
(см. также Познание)
Государство 195, 196, 223, 225, 226, 250
Гражданское общество 219, 224, 239
- Движение (и материя) 24, 25, 32, 134, 162
Дедукция 125
Дефиниция 117, 118, 150
Деятельность 153, 154, 157, 160—163, 167, 170
— познавательная 82, 232
— практическая 16, 46, 163, 230, 231, 234, 240—242, 247
— теоретическая 46, 163, 231
— трудовая 239, 242—244
Диалектика 42, 43, 130, 151, 177, 180, 181, 190, 191, 202, 226, 254, 268, 287
— идеалистическая (Гегеля, Фихте) 164, 173, 209, 223, 245, 253, 277, 280, 281
— материалистическая 266, 277, 280, 281
— трансцендентальная 151
— как логика и теория познания 253—260, 262, 266, 268, 270—273
— теория д. 151, 152, 180
Догматизм 156
Дуализм 11, 135, 136, 178
Дух (и природа) 160, 192, 193, 232, 240
— абсолютный 31, 77, 82, 195, 196, 201, 202, 222, 250, 287
— объективный и субъективный 195, 196
(см. также Субъект-объект)
Духовное и материальное 136, 185, 196, 200, 231, 240, 244
- Естествознание 6, 7, 20, 21, 25, 31, 79, 176, 270, 273
— теоретическое 6, 21, 129, 138
— эмпирическое 11
- Заблуждение 10, 23, 116, 117, 132
(см. также Истина)
- Законы, закономерность 39, 174, 175, 192, 258, 262, 267, 268, 273, 277
- Здравый смысл 95—97, 99, 101—104, 110, 111
- Знание 58, 79, 80, 82, 87, 119, 128, 134, 137, 264, 267, 270
— абсолютное (и конкретное) 30, 75, 76, 85, 88, 123, 178, 196, 204, 250, 270, 276
— априорное 126—129, 138
— научно-теоретическое (научное, теоретическое) 13,

- 38, 120, 126, 129, 199, 232, 264, 266
- философское 30, 31, 40, 45, 50, 56, 67, 76, 78—81
 - эмпирическое 127—129 (см. также Практика)
- Идеализм** (идеалистическая философия) 14, 15, 33, 40, 46, 50, 58, 59, 66, 78, 81, 82, 89, 96, 101, 104, 106, 134, 182, 240, 244, 247, 277, 280
- абсолютный 12, 29—31, 184, 187, 193, 203, 263
 - диалектический (немецкий классический) 3, 13, 41, 46, 76—78, 151, 152, 158, 177, 186, 248, 278, 281
 - объективный 180, 186, 258
 - субъективный 11, 104, 160, 164, 165, 168—170, 172, 174, 179
- Идеология** 34, 36, 49, 69, 94, 153, 157, 158, 183, 210, 220, 223
- буржуазная (и мелкобуржуазная) 35, 36, 93, 213, 276, 285
 - социалистическая 94
- Интеллектуальная интуиция** 118, 158, 159, 175, 177
- Интерес** 238—239
- Иррационализм** 14, 58, 62, 85, 107, 112, 144, 182, 190, 276, 290
- Истина** 9, 10, 23, 25, 26, 28, 31, 56, 57, 77, 94, 212, 270, 282
- абсолютная 88, 137
 - относительная 88, 272, 282
 - объективная (у Гегеля) 254
 - и заблуждение 24, 82, 198, 202, 282
- История** 20, 21, 28, 153—156, 198, 218, 224, 242, 263, 270, 279, 288
- идеалистическое понимание 221
 - материалистическое понимание 9, 36, 156, 247, 287
- Историзм** (всемирно-исторический процесс у Гегеля) 43, 44, 201, 206, 207, 216, 287
- эпистемологический 86, 271
- История философии** 5—9, 13, 14, 19, 21, 22, 24, 28, 33, 37, 38, 40, 43, 44, 47, 53—55, 63, 229, 274
- предмет 19, 22, 26, 37, 38
- Историко-философский процесс** 4, 8, 12, 14, 16, 20, 22, 23, 25, 27, 32, 36, 50, 54, 66, 69
- у Гегеля 12, 27, 29—31, 40, 48, 77, 78, 81, 82, 203
- Историко-философское исследование**
- принципы 132, 133, 150, 198, 222, 225
- Категории (философские)** 264, 268—270
- определение 85, 86, 255
 - у Гегеля 86, 180, 189, 263
 - у Канта 85, 127, 128, 138, 151, 152, 174
 - у Фихте 174, 179, 180
 - отдельные к.:
 - абсолютное и относительное 237
 - внутреннее и внешнее 241, 242
 - единое и многое 40
 - историческое и логическое 7, 8, 29
 - конечное и бесконечное 87, 88, 137
 - материя (ленинское определение) 256, 272, 273
 - основание и следствие 125
 - причинность 86, 176
 - пространство и время 177
 - противоположности 33, 34, 105, 157, 159, 162, 164—171, 169, 179, 188, 202, 279
 - противоречия 136, 168, 170, 179, 180, 246, 279
 - развитие 6, 16, 19, 28, 32, 37—40, 48, 77, 78, 80, 82, 84, 188, 194, 201, 207, 264, 266, 270, 279
 - свобода и необходимость 155, 156, 158, 170
 - содержание и форма 32, 130, 179, 189, 262
 - субстанция (у Гегеля, у Спинозы) 160, 175, 186, 193, 194, 236

- тезис и антитезис, синтез 9, 168, 170, 171
 тождество и различие 27, 73, 166, 167, 180, 187—189, 231
 целое и часть 9, 83
 цель и средство 243
- Логика**
 — диалектическая 151, 152, 180, 191, 257, 263, 264, 266, 269, 270
 — трансцендентальная 139, 151, 152, 180
 — формальная 75, 151, 175, 190, 191, 257
- Логические формы** 189, 257, 260, 262, 263
- Марксизм** (марксистская философия) 12, 13, 15, 16, 36—38, 42, 44, 50, 71, 72, 74, 75, 85, 87—89, 110, 132, 137, 183, 208, 229, 253, 260, 265, 274, 275, 278, 287, 288
- Материализм** (диалектико-материалистическая философия) 6, 33, 42, 43, 91, 105, 131, 269
 — домарксовский (старый, метафизический) 173, 189, 193
 — диалектический 3, 8, 10, 13, 16, 38, 39, 105, 132, 150, 253, 259, 271
 — метафизический 186, 234, 269
 — механистический 134
 — французский м. XVIII в. 35, 36, 103, 120, 154, 193
 — и идеализм 34, 40, 41, 61, 91, 101, 106, 132, 149, 234
- Метод** (методология) 12, 60, 84, 133, 134, 137, 152, 273
 — антитетический 171
 — восхождения от абстрактного к конкретному 259
 — диалектический 9, 130, 171, 180
 — исторический и логический 7, 29
 — метафизический 85, 98, 99, 123, 132, 178
 — и система у Гегеля 222, 242, 270, 279
- Мировоззрение** 34, 64, 171, 183, 291
 — буржуазное 30, 247
 — научно-философское 15, 16, 35, 38, 39, 41, 42, 44, 71, 182, 252, 292
 (см. также Философия)
- Монархия** у Гегеля
 — феодальная и конституционная 214
 — конституционная 216—221, 250
- Мышление** 6, 31, 92, 105, 117, 184, 197, 230, 280
 — теоретическое 4—8, 175
 — и бытие 86, 161, 231, 236, 244, 260
 — тождество бытия и м. у Гегеля 82, 180, 187—189, 258
 (см. также Дух)
- Наука** 35, 38, 39, 47, 66, 81, 97, 106, 119, 123
 — история (развитие) 7, 19, 21, 29, 33, 39, 51—53, 75, 265
 (см. также Знание)
- Объективность** (и субъективность) 60, 62, 63
Онтология 138, 174, 255, 256
Оптимизм
 — исторический 285, 286, 291
Опыт
 — исторический 16
 — научный 102, 120
 — повседневный (обыденный) 38, 57, 91, 92, 96, 98, 99, 104, 106
- Основной вопрос философии** 135, 136, 166, 187
- Отрицание** (диалектическое) 10, 73, 77, 81, 174, 180, 189, 191, 202, 203, 205, 207, 281
- Отчуждение, самоотчуждение** 94, 109, 162, 164, 172, 184, 185, 192, 200, 244, 246—248, 276
- Панлогизм** 236, 244, 260, 271, 283
Пантеизм 186, 187
Пессимизм
 — социальный 286

- Познание (знание) 5, 24, 29, 77, 79—82, 86, 88, 89, 105, 120, 128, 136, 137, 140, 141, 149, 163, 180, 188, 192, 203, 204, 229, 233, 240, 242, 247, 248, 254, 257, 259, 260, 264, 265, 270
 — психология 266
 Понятие 4, 5, 29, 127, 161, 232, 233, 235, 265, 268, 269
 — и ноумен 131, 139—143, 145, 148, 149
 Право 196, 220, 239, 270
 — философия 215
 Практика 105, 112, 163, 176, 229—235, 237, 239—242, 247, 263
 — общественно-политическая 31, 252
 — революционная 248—252
 — и теория 233, 234 (см. также Деятельность, Революция)
 Преемственность (историческая, отношение к предшествующей философии) 10—13, 29, 34, 61, 64, 204, 288
 Прогресс 32, 183, 188, 207, 223, 277, 281, 282, 285, 288
 Рабочий класс 251, 281
 Разум 115—118, 123, 124, 143, 182—186, 189, 191—193, 195, 198, 201, 205, 212, 240
 — практический 146—148, 166
 — теоретический 145, 166
 — чистый 117, 124, 143, 148, 197, 199, 201
 — историчность 201, 203 (см. также Дух)
 Рассудок 189, 190
 Рационализм XVII в. 86, 115—119, 122—127, 130, 137—139, 182, 198, 207, 240, 277
 Реальность 165, 170, 254, 274
 — обыденная 57, 58
 — философская 57, 59, 62
 Революция
 — отношение Гегеля к р. 227, 249, 250, 286
 — отношение Фихте к р. 153, 154, 157
 Самосознание 134, 156, 168, 177, 244
 Свобода 219, 220, 225, 238
 Сенсуализм 261, 262
 Системы (философские) 30, 48, 49, 51, 56—58, 66, 71—85, 177, 203, 258
 — метафизические 13, 79, 120—125, 130, 137
 Скептицизм 11, 14, 22—27, 55, 63, 64, 137
 Сознание 25, 29, 134, 135, 140, 145, 168, 244
 — нравственное 145, 146, 239
 — обыденное 24, 30, 35, 91—101, 103—105, 107, 112, 242
 — общественное 34—36, 199, 250
 — философское 29, 99, 108
 — религиозное 94, 95, 111
 — и обыденный опыт 95, 99, 102, 103, 105, 213 (см. также Дух)
 Субъект
 — абсолютный (и эмпирический) 158—164, 168, 172, 177—179
 Субъект-объект 161, 162, 164, 165, 167, 169, 170, 173, 174 (см. также Дух)
 Субъективное
 — и объективное 63, 140, 169, 170, 172—174
 Субъективизм 44, 60, 166
 Теизм 121, 186
 Теория 21, 232, 234
 — отражения 9, 35, 82, 86, 93, 105, 189, 261, 262 (см. также Марксизм)
 Техника 289, 290
 Труд 199, 242—247
 — отчужденный 246, 247
 — орудия 242, 243
 Философия
 — предмет 87, 122, 123, 197, 251, 252, 260
 — как мировоззренческая система 89
 — и наука 27, 35, 38, 46, 47, 51—53, 57, 87
 — и религия 94, 103, 111, 121, 185, 250

- гегелевская 31, 77, 78, 80, 186, 193, 194, 197, 203—205, 242, 251—253, 259, 269, 271, 277, 278
- Нового времени 12, 15, 41, 183
- буржуазного Просвещения 35, 154, 158, 183, 207, 281, 285
- современная буржуазная 37, 47, 275, 290
 - отдельные направления:
 - неопозитивизм 14, 42, 85, 105—107
 - неотомизм 50, 101, 102
 - «технический пессимизм» 183, 290
- «философия истории философии» 47—50, 52, 58—61, 64, 66—69
- Франкфуртская школа 72
- экзистенциализм 61, 65, 108—110, 182
- принцип партийности в ф. 251, 252
 - (см. также Марксизм)
- Экзотерическое и эзотерическое 194, 210, 212, 214
- Эмпиризм 11, 14, 104, 115, 116, 118, 119, 260, 261, 266

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 1—49.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956.
3. Ленин В. И. Полное собрание сочинений.
4. Брежнев Л. И. Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 5. М., 1976.

* * *

5. Арзаканян Ц. Г. К вопросу о становлении истории философии как науки. — «Вопросы философии», 1962, № 6.
6. Асмус В. Ф. Избранные философские труды, т. 2. М., 1971.
7. Асмус В. Ф. Примечания к работе И. Канта «Об изначальном злом в человеческой природе». — Кант И. Сочинения в шести томах, т. 4 (2). М., 1965.
8. Беркли Д. Сочинения. М., 1978.
9. Богданов Б. В. Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1970.
10. Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1962.
11. Бройль Л. де. По тропам науки. М., 1962.
12. Бур М. Фихте. М., 1965.
13. Быховский Б. Э. Французский экзистенциализм. — Современная буржуазная философия. Под ред. А. С. Богомолова, Ю. К. Мельвиля, И. С. Нарского. М., 1972.
14. Васильев И., Науменко Л. Три века бессмертия. — «Коммунист», 1977, № 5.
15. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
16. Гегель Г. В. Ф. Иенская реальная философия. — Работы разных лет, т. 1. М., 1970.
17. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика. — Работы разных лет, т. 2. М., 1973.
18. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — Сочинения, т. IV. М., 1959.
19. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Книга первая. Учение о бытии. М., 1970.
20. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Книга вторая. Учение о сущности. М., 1971.
21. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Книга третья. Учение о понятии. М., 1972.
22. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1. Наука логики. М., 1974.
23. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 2. Философия природы. М., 1975.

24. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, т. 3. Философия духа. М., 1977.
25. Гегель Г. В. Ф. Философия права. — Сочинения, т. VII. М.—Л., 1934.
26. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. — Сочинения, т. VIII. М.—Л., 1935.
27. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. — Сочинения, т. IX. М.—Л., 1931.
28. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. — Сочинения, т. X. М.—Л., 1932.
29. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. — Сочинения, т. XI. М.—Л., 1935.
30. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Книга первая. — Сочинения, т. XII. М.—Л., 1938.
31. Гельвеций К. А. О человеке. — Сочинения в двух томах, т. 2. М., 1974.
32. Гёльдерлин Ф. Сочинения. М., 1969.
33. Герцен А. И. Собрание сочинений в тридцати томах, т. IX. М., 1954—1965.
34. Гольбах П. Письма к Евгению. Здравый смысл. М., 1956.
35. Декарт Р. Рассуждение о методе. М., 1953.
36. Джемс В. Прагматизм. СПб., 1910.
37. Егоров А. Г. Проблемы эстетики. М., 1977.
38. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974.
39. Ильичев Л. Ф. Философия и научный прогресс. М., 1977.
40. Иовчук М. Т. Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970.
41. Кант И. Всеобщая естественная история и теория неба. — Сочинения в шести томах, т. 1. М., 1963.
42. Кант И. Критика чистого разума. — Сочинения в шести томах, т. 3. М., 1964.
43. Кант И. Критика практического разума. — Сочинения в шести томах, т. 4 (2). М., 1965.
44. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. — Сочинения в шести томах, т. 4 (1). М., 1965.
45. Кедров Б. М. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963.
46. Киссель М. А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970.
47. Коллинз А. Рассуждения о свободомыслии, вызванные возникновением и развитием секты, называемой свободомыслящие. — Английские материалисты XVIII в., т. 2. М., 1967.
48. Колмогоров А. Н. Математика. — Большая советская энциклопедия (изд. 1-е), т. 38.
49. Кондильяк Э. Трактат о системах. М., 1938.
50. Константинов Ф. В. Марксизм и наше время. — Философия и современность. М., 1971.
51. Лазарев В. В. Шеллинг. М., 1976.
52. Локк Д. Опыт о человеческом разуме. — Избранные философские произведения в двух томах, т. 1. М., 1960.
53. Малинин В. А. Теория истории философии. М., 1976.
54. Мельвиль Ю. К. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968.

55. *Митин М. Б.* Проблемы современной идеологической борьбы. М., 1976.
56. *Нерсесянц В. С.* Гегелевская философия права. М., 1974.
57. *Ницше Ф.* Человеческое слишком человеческое. — Полное собрание сочинений, т. III. М., 1911.
58. *Ойзерман Т. И.* Постулаты иррационалистической философии истории. — Философия и современность.
59. *Федосеев П. Н.* Коммунизм и философия. М., 1971.
60. *Федосеев П. Н.* Советские ученые на XIV Международном философском конгрессе. — Философия и современность.
61. Философская энциклопедия, т. 4. М., 1967.
62. *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения или так называемой философии. — Избранные сочинения, т. I. М., 1916.
63. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения. — Избранные сочинения, т. I.
64. *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906.
65. *Фихте И. Г.* Назначение человека. СПб., 1905.
66. *Фихте И. Г.* Факты сознания. — Труды Санкт-Петербургского философского общества, вып. 10. СПб., 1914.
67. *Фихте И. Г.* О назначении ученого. М., 1935.
68. *Фихте И. Г.* Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937.
69. *Франк Ф.* Философия науки. М., 1960.
70. *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936.
71. *Шестов Л.* Умозрение и откровение. Париж, 1964.
72. *Шинкарук В. И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. Киев, 1974.
73. *Яковлев М. В.* Марксизм и современная буржуазная история философии. М., 1964.
74. *Bachelard G.* Le nouvel esprit scientifique. Paris, 1963.
75. *Braun L.* Histoire de l'histoire de la philosophie. Paris, 1973.
76. *Brunner F.* Histoire de la philosophie. — Etudes sur l'histoire de la philosophie. Paris, 1964.
77. *Buhr M.* Vernunft — Mensch — Geschichte. Berlin, 1977.
78. Bulletin de la Société française de philosophie. Paris, Janvier — Mars 1973.
79. *Ducassé M.* Qu' est-ce que la philosophie? — «Syntese». An International Journal for the logical and psychological Study of the Foundations of the Sciences, vol. III (1950—1951), issue 3, NOS 6 et 7.
80. *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Bd. 2. Berlin, 1928.
81. *Fichte I. G.* Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Sämtliche Werke, Dritte Abteilung. Erster Band. Berlin, 1845.
82. *Fichte I. G.* Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus. Sämtliche Werke, Zweite Abteilung, Bd. III. Berlin, 1845.
83. *Fichte I. G.* Rükerrerinnerungen, Antworten, Fragen. Sämtliche Werke, Zweite Abteilung. Dritter Band. Berlin, 1845.
84. *Fichte I. G.* Das System der Sittenlehre (1812). Werke, hrsg. von Medicus, Bd. VI. Leipzig, 1925.
85. *Fichte I. G.* Briefwechsel, hrsg. von H. Schulz, Bd. I. Leipzig, 1925.

86. Friedrich-Wilhelm IV. Thron-Rede zur Eröffnung des Vereinigten Landtags. Berlin, 1847.
87. *Fouquier P.* Dictionnaire de la langue philosophique. Paris, 1962.
88. *Fuller B. A. G.* A History of Philosophy, vol. 1. N. Y., 1951.
89. *Fuller B. A. G.* A History of Modern Philosophy, vol. 2. N. Y., 1951.
90. *Goldschmidt V.* Exégèse et axiomatique chez saint Augustin. — Études sur l'histoire de la philosophie. Paris, 1964.
91. *Gouhier H.* Les grandes avenues de la pensée philosophique en France depuis Descartes. Louvain — Paris, 1966.
92. *Gouhier H.* Note sur le progrès et la philosophie. — Études sur l'histoire de la philosophie.
93. *Gueroult M.* Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie. — La philosophie de l'histoire de la philosophie. Roma — Paris, 1956.
94. *Gueroult M.* Les postulats de la philosophie de l'histoire. — «Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie», Bd. 1. Wien, 1968
95. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 2. — Sämtliche Werke, Bd. XVIII. Stuttgart, 1928.
96. *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I. Hamburg, 1952.
97. *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke, Bd. II. Hamburg, 1953.
98. *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über Rechtsphilosophie. Edition und Kommentar in sechs Bänden von Karl-Heinz Ilting. Stuttgart, 1973—1975.
99. *Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1934.
100. *Heidegger M.* Holzwege. Frankfurt a. M., 1955.
101. *Heidegger M.* Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt a. M., 1961.
102. *Hondt I. de.* Hegel. Philosophie de l'histoire vivante. Paris, 1966.
103. *Hondt I. de.* Hegel et son temps. Paris, 1968.
104. *Hondt I. de.* Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. Paris, 1968.
105. *Hyppolite J.* Études sur Marx et Hegel. Paris, 1955.
106. *Jacoby F.* Werke, Bd. II. Leipzig, 1912.
107. *Jaspers K.* Die grossen Philosophen. München, 1957.
108. *Kant I.* Briefwechsel. Hamburg, 1972.
109. *Kautsky K.* Ein Brief über Marx und Mach. — «Der Kampf» (Wien), 1909, Hf. 10.
110. *Lalande P.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris, 1960.
111. *Lombardi F.* Après l'historicisme. — «La philosophie de l'histoire de la philosophie».
112. *Löwith K.* Von Hegel zu Nietzsche. Stuttgart, 1958.
113. *Maire G.* Une régression mentale. D'Henri Bergson à Jean-Paul Sartre. Paris, 1959.
114. *Marcuse H.* Reason and Revolution. N. Y., 1954.
115. *Marcuse H.* Kultur und Gesellschaft, I. Frankfurt a. M., 1968.
116. *Maritain J.* Reflexions sur l'Amerique. Paris, 1958.

117. *Martin G.* Allgemeine Metaphysik. Ihre Probleme und ihre Methode. Berlin, 1965.
118. *Martin G.* Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre. Berlin, 1969.
119. Marxismusstudien. Zweite Folge. Tübingen, 1957.
120. *Mercier A.* La philosophie et la science. Actes du XV^{ème} Congrès mondial de philosophie, t. 1. Sofia, 1973.
121. *Perelman Ch.* Le réel commun et le réel philosophique. — Études sur l'histoire de la philosophie.
122. *Popper K. R.* Objective Knowledge. An Evolutionary Approach. Oxford, 1973.
123. *Popper K. R.* The Open Society and its Enemies, vol. 2. L., 1957.
124. *Ricoeur P.* Histoire et vérité. Paris, 1955.
125. *Rombach H.* Die Gegenwart der Philosophie. München, 1962.
126. *Runes D. D.* Dictionary of Philosophy. Ames-Jowa, 1955.
127. *Wagner de Reina A.* Mythe, histoire et mystère. — «La philosophie de l'histoire de la philosophie».
128. *Waelhens A. de.* Philosophie et non-philosophie. — «Revue philosophique de Louvain», t. 57, 1959.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	17
История философии — развитие философских знаний	19
К критике новейшей плюралистической концепции историко-философского процесса	45
Диалектико-материалистическое понимание философской системы	71
Философия и обыденное сознание	91
2. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ	113
И. Кант и философский рационализм XVII века	115
Учение И. Канта о «вещах в себе» и ноуменах	131
Диалектический идеализм И. Г. Фихте	151
Философия Гегеля как учение о могуществе разума	182
Социальный смысл философии Гегеля	209
Диалектический материализм и гегелевская концепция универсальности практики	229
В. И. Ленин о гегелевской концепции совпадения диалектики, логики и гносеологии	253
Диалектический материализм, диалектический идеализм и современное буржуазное сознание (вместо заключения)	274
Указатель имен	295
Предметный указатель	298
Литература	303

Ойзерман Т. И.

О-48 Диалектический материализм и история философии: (Историко-филос. очерки). — М.: Мысль, 1979. — 308 с.

В пер. 1 р. 20 к.

Монография чл.-кор. АН СССР Т. И. Ойзермана по проблематике продолжает опубликованные ранее работы автора «Проблемы историко-философской науки» (М., 1969) и «Главные философские направления» (М., 1971).

В книге дается анализ методологических проблем историко-философской науки, раскрывается роль философии в историческом процессе развития теоретического мышления, марксистско-ленинская философия показывается как диалектико-материалистический, революционно-критический итог историко-философского процесса.

Исследование рассчитано на научных работников, преподавателей, аспирантов, студентов.

О $\frac{10501-004}{004(01)-79}$ 21-79

1 Ф

ИБ № 1099

ОЙЗЕРМАН ТЕОДОР ИЛЬИЧ

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ
И ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
(историко-философские очерки)

Заведующая редакцией З. М. ПАВЛОВА
Редактор А. В. ГЕНЕРАЛОВА
Младший редактор А. В. АНТОНОВ
Оформление художника Э. Л. ЭРМАНА
Художественный редактор С. М. ПОЛЕСИЦКАЯ
Технический редактор И. И. СОШНИКОВА
Корректор Ч. А. СКРУЛЬ

Сдано в набор 5.07.78. Подписано в печать 17.11.78. А 05159. Формат 84×108^{1/32}.
Бумага типографская № 1. Литературная гарнитура. Высокая печать. Усл. печатных листов 16,38. Учетно-издательских листов 16,4. Тираж 18 000 экз.
Заказ № 613. Цена 1 р. 20 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 5 Союзполиграфпрома при Государственном комитете Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. 190000. Ленинград, Центр. Красная ул., 1/3.

НОВЫЕ КНИГИ

В 1979 г. издательство «Мысль» выпустит в свет:

Дзямский С. **Марксистская философская мысль в Польше (1870—1939)**: Пер. с польск. А. П. Ермилова. /Под ред. д-ра филос. наук А. Д. Косичева. 23 л., 1 р. 50 к.

Книга польского ученого С. Дзямского дает целостную картину распространения и развития марксистской философии в Польше с конца XIX в. до 40-х годов XX в.

Автор показывает неразрывную связь этого развития с историей рабочего движения в Польше и России, с ленинским этапом философии марксизма. В книге анализируются основные вопросы, служившие предметом рассмотрения польских марксистов: общие проблемы диалектического и исторического материализма и теории социалистической революции, социально-экономическое развитие Польши, национальный вопрос, философия культуры и искусства.

Издание рассчитано на научных работников, преподавателей общественных наук, аспирантов и студентов вузов.

УВАЖАЕМЫЕ ЧИТАТЕЛИ!

Заказы на книги издательства «Мысль» книготоргующие организации оформляют по форме № 4 и представляют в установленном порядке на Центральную оптовую книжную базу (Москва, 2-я Фрезерная, 14).

Индивидуальные покупатели могут заказать книги в местных книжных магазинах, распространяющих общественно-политическую литературу.

В случае отсутствия книг можно обратиться в магазин № 84, отдел «Книга — почтой» по адресу: 103009, Москва, Центр, проезд Художественного театра, 6.