ПРИНЦИПЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ КАК ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

ПРИНЦИПЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ КАК ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ПРИНЦИПЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ КАК ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
МОСКВА 1984

Работа представляет собой изложение некоторых основных принципов материалистической диалектики как теории познания марксизма. Выделены такие принципы, как единство (тождество) диалектики, логики и теории познания, монизма, историзма и принцип единства теории и практики, которые проанализированы и изложены с учетом последних достижений в области исследования основных проблем материалистической диалектики. В работе выделяются новые аспекты ряда традиционных вопросов диалектики.

Редакционная коллегия:
В. А. ЛЕКТОРСКИЙ (ответственный редактор),
С. Н. МАРЕЕВ, А. А. СОРОКИН

П $\frac{0302020100-156}{042(02)-84}$ 12—1984—II © Издательство «Наука», 1984 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Диалектический, комплексный характер проблем, выдвигаемых современным общественным развитием, практикой социалистического строительства, современным научным познанием, не является ныне предметом споров. Диалектика царствует везде, идея развития вторгается в мышление любого теоретика, серьезно относящегося к предмету своего исследования. В этой связи все более настоятельно ощущается необходимость разработки логики постижения движения и развития в системе научных понятий.

В течение последних десяти лет в нашей философской литературе широко обсуждался вопрос о путях и принципах разработки теории материалистической диалектики как целостной системы, в единстве ее мировоззренческих и методологических аспектов. Понимание этих путей не было однозначным. Различные подходы в разработке теории диалектики реализовались в ряде коллективных монографий [1].

Появился в последние годы и ряд работ, специально посвященных исследованию материалистической диалектики как логики и теории познания [2].

Предлагаемая читателю монография занимает особое место в этой литературе. Прежде всего следует отметить такую ее особенность, как выделение основных принципов марксистской диалектической логики в качестве специального предмета исследования. Проблемы диалектической логики обычно анализируются в контексте взаимосвязи ее категорий. Такой подход, разумеется, вполне оправдан и

---

[1] См., например: Материалистическая диалектика: Краткий очерк теории. М., 1980; Материалистическая диалектика. М., 1980. Т. 1; М., 1982. Т. 2, 3; Материалистическая диалектика как общая теория развития: В 4-х т. М., 1982. Т. 1, 2; М., 1983. Т. 3.

[2] См., например; *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. М., 1974; Проблемы материалистической диалектики как логики и теории познания. М., 1978; Диалектика научного познания: Очерк диалектической логики. М., 1978; *Кумпф Ф., Оруджев З. М.* Диалектическая логика: Основные принципы и проблемы. М., 1979; *Копнин П. В.* Проблемы диалектики как логики и теории познания. М., 1982; *Кедров Б. М.* Три великих замысла. М., 1983.

важен. Однако представляется, что именно исследование основных принципов диалектики как логики и теории познания дает возможность четко выделить тот идейный «каркас», вокруг которого группируются категории, выявить взаимосвязь разнообразных компонентов диалектической логики, более ясно сформулировать ее основную идейную проблематику.

Подобный подход имеет и еще одно важное преимущество. Дело в том, что существует целый ряд проблем диалектической логики, которые сопрягаются не столько с той или иной отдельной ее категорией или категориальной парой, сколько с ее общими принципами. Речь идет, например, о таких широко обсуждаемых сегодня проблемах, как взаимоотношение диалектики и системного подхода, филогенеза и онтогенеза познания, предметной практической деятельности и творчества, особенности производства знания в различных социально-исторических системах и др. Именно с позиций «глобального» охвата проблематики марксистской диалектической логики, возможного на основе системы ее основных принципов, гораздо продуктивнее анализировать подобные проблемы и вместе с тем разрабатывать дальше, конкретизировать сами эти принципы.

В разработке проблем диалектической логики авторы данной книги примыкают к той сложившейся за последние десятилетия в нашей философской литературе традиции, которая представлена широко известными книгами М. М. Розенталя, Б. М. Кедрова, Э. В. Ильенкова, П. В. Копнина.

Авторский коллектив сознает исключительную актуальность защиты и дальнейшей разработки принципов материалистической диалектики. Это обстоятельство было подчеркнуто на июньском (1983 г.) Пленуме ЦК КПСС: «Нельзя, оставаясь на почве науки, „забывать“ об основополагающих принципах материалистической диалектики»[3].

Общий замысел данной работы — развить систему принципов материалистической диалектики как логики и теории познания исходя из принципа единства диалектики, логики и теории познания и завершить раскрытием места диалектики в системе теоретической и практической деятельности.

Книга состоит из пяти разделов. В первом разделе, посвященном проблеме единства диалектики, логики и теории познания, дается анализ формирования теоретических источников марксистского понимания этой проблемы, раскрывается связь диалектико-материалистического решения основного

[3] Материалы Пленума ЦК КПСС, 14—15 июня 1983 г. М., 1983, с. 34.

вопроса философии с марксистской концепцией диалектической логики, с диалектико-материалистическим пониманием мышления и его отношения к предметной практической деятельности и языку.

Принципы диалектико-материалистического монизма и историзма рассматриваются в двух последующих разделах. Авторы пытаются показать, что только на основе диалектико-материалистического и конкретно-исторического понимания действительности и способов ее теоретического выражения, реализующих в себе идею диалектического развития, возможно правильное решение интенсивно обсуждаемого в нашей литературе вопроса о системе категорий материалистической диалектики. В связи с исследованием этих принципов в работе анализируется ряд актуальных проблем, в частности отношение диалектической логики и системного подхода, конкретный и абстрактный историзм, взаимоотношение теории и истории, роль диалектического противоречия в воспроизведении процесса развития и др.

В четвертом разделе рассматривается вопрос о единстве социального и предметно-содержательного в истории человеческой деятельности и познания. Здесь анализируются социально-исторически обусловленные типы отношения науки к действительности, обосновывается мысль об историческом характере категориальных определений мышления. В этой связи исследуется вопрос об отношении познания, предметной практической деятельности и человеческого общения.

Пятый раздел книги посвящен вопросу о единстве материалистической диалектики как логики и теории познания с теоретической и практической деятельностью, при этом особое внимание обращается на раскрытие роли материалистической диалектики в развитии логической культуры мышления (прежде всего научного). Специально исследуется вопрос о материалистической диалектике как логике творчества в самом широком смысле слова — не только научного, но и художественного, технического, практического. Раскрывается связь метода материалистической диалектики с принципом коммунистической партийности.

Редколлегия и авторский коллектив выражают глубокую признательность рецензентам — докторам философских наук Б. Я. Пахомову и А. С. Логачеву, кандидатам философских наук Е. Д. Клементьеву, Л. А. Нечипоренко и В. А. Матвиевскому за полезные критические замечания, способствовавшие улучшению книги.

Работа написана авторским коллективом в составе: кандидат философских наук С. Н. Мареев — § 1 первой главы

I раздела; II раздел; § 1—7 III раздела; доктор философских наук Э. В. Ильенков — § 2 первой главы I раздела; кандидат философских наук А. Г. Новохатько — § 3 первой главы I раздела и § 4 первой главы I раздела совместно с кандидатом философских наук Е. С. Линьковым; кандидат философских наук А. А. Щитов — § 5 первой главы I раздела; кандидат философских наук Г. В. Лобастов — § 1 второй главы I раздела; А. К. Фролов — § 2—4 второй главы I раздела; кандидат философских наук Б. А. Ласточкин — § 8 III раздела; кандидат философских наук Г. С. Батищев — I глава IV раздела; кандидат философских наук А. А. Хамидов — вторая глава IV раздела; кандидат философских наук А. А. Сорокин — V раздел; заключение — С. Н. Мареев, Г. В. Лобастов.

Работа подготовлена в Секторе теории познания Института философии АН СССР.

Научно-вспомогательная работа выполнена научным сотрудником Института философии АН СССР Т. Ф. Латынской.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ПРИНЦИП ЕДИНСТВА (ТОЖДЕСТВА) ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ МАРКСИЗМА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ФОРМИРОВАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛОК МАРКСИСТСКОГО РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. Вводные замечания

Место и значение принципа единства (тождества) диалектики, логики и теории познания марксизма определяется прежде всего тем, что этот принцип непосредственно связан с основным вопросом философии. «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии,— указывал Энгельс,— есть вопрос об отношении мышления к бытию»[1].

Но у этого вопроса есть и «другая сторона», о которой также писал Ф. Энгельс. Эта «другая сторона» основного вопроса философии состоит в том, «как относятся наши мысли об окружающем нас мире к самому этому миру? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия»[2]. Марксизм выводит мышление, сознание, волю и т. д. из бытия, но это выведение, что очень важно для нас, не может быть не чем иным, как логическим воспроизведением, во-первых, реального исторического процесса становления и развития человеческого «духа», а во-вторых, его идеального отражения в истории философии и науки.

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 282.
[2] Там же, с. 283.

В марксизме вопрос о тождестве мышления и бытия принял форму вопроса о единстве, тождестве диалектики, логики и теории познания.

Главное здесь состоит в том, что обоснование единства (тождества) диалектики, логики и теории познания в марксизме есть по существу и обоснование познаваемости мира человеком, и обоснование материализма одновременно. Без диалектики как логики и теории познания никакой материализм не может устоять под натиском идеализма, как это и случилось с естественнонаучным материализмом в конце XIX — начале XX столетия. Именно в этом заключается основной пафос всей работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». Поэтому Ленин придавал такое огромное значение принципу единства, тождества диалектики, логики и теории познания, что в особенности проявилось в его «Философских тетрадях», где он настаивал на том, что «диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма...»[3], что «это не „сторона дела, а *суть* дела", на которую „не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах"»[4].

Вопрос о тождестве бытия и мышления, или, что то же самое, вопрос о познаваемости мира, особенно остро встал в новое время. Но история этого вопроса, как и история диалектики, отнюдь не ограничивается только историей новоевропейской философии; этот вопрос по существу вопрос *всей* философии, хотя проявляться он может весьма различным образом. «Человек,— писал великий русский демократ и гегельянец А. И. Герцен,— начинает с непосредственного признания единства бытия с воззрением и оканчивает ведением единства бытия с мышлением»[5]. Непосредственное признание единства бытия с «воззрением», т. е. с созерцанием и представлением,— это наивно-материалистическая вера в то, что чувства нас не обманывают, что мир на самом деле таков, каким он нам дан в наших ощущениях. Поэтому собственно проблема тождества бытия и мышления появляется только тогда, когда эта наивная вера была основательно подорвана софистами и в особенности элеатами, с которых и началась подлинная история диалектики: элеаты впервые зафиксировали противоречие разума и чувств, а тем самым самопротиворечивость разума и действительности. В этом противоречии и движется античная философия после элеатов.

---

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.
[4] Там же.
[5] *Герцен А. И.* Письма об изучении природы. М., 1946, с. 77.

2. Проблема единства бытия и мышления в античной философии

Наука об универсальных законах развития бытия и мышления стихийно рождается у греков задолго до того, как ее стали называть диалектикой. А так как диалектика есть также наука о том, как могут быть и как становятся тождественными противоположности (как в действительности, так и в мышлении), то греки диалектически решали и проблему отношения между мышлением и бытием, между знанием и реальностью, между истиной и мнением.

Мышление и бытие — наиболее широкие противоположности. Но само понимание мышления и бытия как противоположностей было результатом анализа, т. е. процесса мысленного расчленения того первоначального представления, в котором они сначала сливались воедино для рефлектирующего человека. И этим анализом мы тоже обязаны древнегреческим философам.

В их произведениях мы обнаруживаем первоначальные ростки той проблемы, которая на современном языке называется отношением логики (как учения о мышлении) и диалектики (как учения о всеобщих универсально значимых понятиях, категориях, формах и законах развития окружающего нас мира и нашего знания о нем). Что же понимали греки под логикой и диалектикой? Проследим историю рождения и эволюции этих понятий как терминов языка философии.

Если называть логикой учение о мышлении в его полном объеме и подлинном значении, а не только ту специфическую школу в логике, которая ведет свое начало от стоиков и вплоть до наших дней старается монопольно присвоить себе это имя, то приходится признать, что логика так же стара, как сама философия, основным вопросом которой всегда был и остается вопрос об отношении мышления к бытию, знания к его объективному прообразу. В борьбе против религиозно-мифического мировоззрения, а также во взаимодействии с ним, как и с развивающимся научным знанием, древнегреческая философия постепенно обретала свой предмет.

В ней уже довольно рано возникает различение субъективного и объективного. Различение это отчетливо выступает уже в философии Гераклита. В дальнейшем все более четко вырисовываются контуры основного предмета философии, основной ее проблемы — проблемы отношения духов-

ного мира к материальному, знания и сознания — к внешней действительности.

Философия в Древней Греции рождается в лоне религиозно-мифологической идеологии и выступает поэтому в форме критического преобразования мира представлений с позиций их соответствия внешней действительности. Естественно, что древнегреческой философией становится стихийный материализм. Столь же естественно, что этой философии оказывается свойственна и первоначальная диалектика. Она необходима для решения той задачи, которую поставило перед философией развитие общественно-исторической действительности.

Следует иметь в виду, что религиозно-прагматическому сознанию свойственно некритическое отношение к самому себе. Характерные для него фантастические представления о внешнем мире имеют свое основание и свой критерий только в традиции, освященной многими поколениями и различными авторитетами представленными священными фигурами, вещавшими свои откровения как непреложные «истины», изъятые из всякой критики индивидуального сознания.

В противоположность этому уже древнейшие греческие философы, начиная с Фалеса и тем более с Гераклита, обращают свой критический взор как на стихийно складывающиеся представления, так и на самосознание. При этом критерием для них становится внешняя чувственно воспринимаемая действительность. Мир сознания они начинают выводить из внешнего мира, сравнивая оба эти мира как своеобразные «предметы». В особенности у Гераклита, а затем и у других философов сознание сделалось предметом специального рассмотрения.

В форме философии сознание впервые начинает наблюдать — как бы со стороны — само себя в своем отношении к действительности, свои собственные действия по построению образа внешнего мира. Предметом специального рассмотрения оказываются те формы, с помощью которых сознание усваивает и воспроизводит чувственно данную реальность. А эта рефлексия «на себя» есть необходимая предпосылка диалектического мышления: «...диалектическое мышление — именно потому, что оно имеет своей предпосылкой исследование природы самих понятий,— возможно только для человека, да и для последнего лишь на сравнительно высокой ступени развития (буддисты и греки)...»[6].

---

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 537—538.

Исследование сознания вначале выступает как критика наличного, стихийно сложившегося мира «мнений» с точки зрения его соответствия внешней, чувственно воспринимаемой действительности. Именно в ходе этой критики перед философией и вырастает проблема мышления как субъективной способности человека.

Мышление — как разум, как размышление — выделяется философией из всех остальных способностей человека как та способность, которая позволяет ему видеть вещи такими, каковы они на самом деле. Исследование «бытия» непосредственно и органически сливается с исследованием «понятий» и сливается настолько, что отделить один аспект от другого можно только путем искусственной операции. Анализ «бытия» здесь выступает непосредственно как анализ понятий, а анализ понятий непосредственно производится как анализ вещей.

Эта особенность ясно прослеживается в рассуждениях Зенона. На первый взгляд речь идет только о вне и независимо от сознания совершающемся движении. Но философский смысл проблемы — что подчеркивал уже Гегель — заключается не в том, существует ли движение как чувственно воспринимаемый факт или не существует, а в другом: «истинно» оно или «неистинно», т. е., как расшифровал эту гегелевскую мысль Ленин, в том, как выразить это движение в логике понятий.

То же обнаруживается и в учении Демокрита. Идея атомистического строения мира не могла возникнуть в качестве простой эмпирической абстракции от чувственно воспринимаемых фактов. Она родилась как продукт критически-теоретического анализа всей совокупности развитых к тому времени философских знаний. Демокрит стремился разрешить те трудности и антиномии, которые были выявлены предшествующим развитием философии, борьбой, разгоревшейся на почве философского исследования вещей. В его системе подвергаются материалистической переоценке категории, развитые ранее: бытие, небытие, единое, многое, прерывность, непрерывность, возникновение, первоначало.

Древнейшие философские учения развиваются на основе стихийного, не вызывающего никаких сомнений убеждения в том, что субъективное мышление человека и объективный внешний мир подчинены одним и тем же законам, одному и тому же логосу.

У Гераклита нет и намека на какой-либо особый, отличный от всеобщего логоса закон деятельности «души». Человек с его «душой» с самого его рождения включен в огнен-

ный круговорот природы, и всеобщий логос-закон, управляющий универсумом, естественно, господствует также и над ним. Аналогично и решение Демокрита: «душа» есть частичка природы, сложенная из тех же «атомов», что и любая вещь, а потому ее деятельность, естественно, совершается по тем же самым законам, что и движение любой вещи. Разница только в степени подвижности, принципиальной разницы нет и быть не может.

По существу, то же самое значение имеет и знаменитый тезис Парменида: «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит»[7]. Здесь не было и не могло быть оформившегося идеализма, обретенного этим тезисом после Платона. В нем просто выражается утверждение о совпадении человеческого мышления с независимо от него существующим миром, бытием.

Вопрос об отношении мышления к бытию Парменид ставил как вопрос об отношении одной из способностей смертного существа (частички бытия) к остальному бытию. Решался же этот вопрос в смысле безоговорочного соответствия знания, постигаемого мыслящим разумом, к тому, что «есть» на самом деле. Мыслящий разум — в противоположность ощущению, «лживому зрению и гулом наполненному слуху» — по самой его природе таков, что не может заблуждаться, не может выражать то, чего нет (небытия), а выражает лишь то, что «есть» (бытие). В этом и заключается смысл тезиса «Мышление и бытие одно и то же»[8].

Вообще для «досократиков» совершенно не характерна сама идея противоположности мысли и бытия. Мысль противопоставляется мнению, как истинное, соответствующее бытию знание знанию ложному. Категории мышления непосредственно исследуются как объективные характеристики-определения вне человека существующей действительности.

Переход от архаического периода, когда учение о мышлении непосредственно и естественно сливалось с учением о бытии, к специальному исследованию мышления имел принципиальное значение. Исторически он был связан с обострением внимания к социальным проблемам, возникшим на основе развития и кризиса античной демократии. Поворот философской мысли классического периода к исследованию субъективного мира возник в условиях острых споров и раз-

[7] *Плотин.* Enn, V.1.81. Ср.: *А. Маковельский.* Досократики. Казань, 1915, ч. II, с. 39.
[8] *Плотин.* Enn, V.1.81. Ср.: *А. Маковельский.* Досократики, ч. II, с. 39.

ногласий по имущественным, правовым, политическим и моральным проблемам. Борьба с религией, составляющая основной пафос философского развития в архаический период, отошла на второй план в силу того, что она представляла собой идеологический рефлекс борьбы классового строя с умирающим первобытнородовым строем. В философии эпохи расцвета и начала упадка античного полиса выражаются уже противоречия, внутренне свойственные рабовладельческой формации. Эти противоречия, выливающиеся в условиях демократической организации общественной жизни в открытые дискуссии на площадях и собраниях, и вызвали к жизни софистику, риторическую гибкость речей, как искусство, специально культивирующее способность побеждать в словесных схватках.

Софистика вообще игнорировала вопрос об отношении мышления к бытию. Той последней реальностью, которую выражает речь у софистов, оказывается уже не внешний мир, а субъективное переживание мира. Тезис Протагора «Человек есть мера всех вещей» обнаруживает субъективно-идеалистическую тенденцию, ибо под человеком здесь, возможно, подразумевается отдельный индивид.

Софисты легко сводили деятельность мышления к словесному выражению субъективно-психологического состояния индивида. Мышление фиксировалось и исследовалось не в его функции объективного познания вещей, а в форме речи, высказывания, системы высказываний, непосредственным содержанием которых остается индивидуально-психологическое переживание. Проблема объективного познания истины подменялась проблемой словесного выражения мнения.

Поскольку же предмет «сам по себе» совершенно устраняется из рассмотрения, постольку рушится и принцип согласия мысли и речи с предметом. Он заменялся принципом «правильности» речи, т. е. ее согласия с некоторыми «правилами», не имеющими никакого отношения к предмету, о котором идет речь.

Таким образом, именно у софистов — а вовсе не в трудах Аристотеля — возникла узкоформальная традиция в понимании мышления, хотя и не развитая в форму строгой теории, системы «правил» высказывания и доказательства.

Теоретические трудности, связанные с диалектикой объективных категорий, превращаются у софистов в трудности словесно-семантического характера. Диалектика единичного и общего, единого и многого, части и целого, бытия и небытия и т. д. подменяется проблематикой, связанной с «дву-

смысленностями», «парадоксами» и «противоречиями» словесного порядка. Если материалисты видели основу диалектики в вещах и их мыслящем рассмотрении, то софисты усматривали ее основу в «смысле слов», с помощью которых речь передает факты.

Условия социального развития Греции оказались таковыми, что дифференциация философских взглядов стала обусловливаться социально-политической противоположностью рабовладельческой демократии, с одной стороны, и рабовладельческой аристократической верхушкой — с другой. Конкурирующие фракции класса рабовладельцев, естественно, усматривали причины упадка полиса в политических действиях и взглядах противоположной партии. Демократические слои во всех бедах обвиняли эгоизм аристократии, а аристократия — демократическую «анархию». Поскольку же в Афинах реально господствовала демократия, то на нее как на правящую партию, естественно, падала непосредственная ответственность за все неудачи.

Антидемократические настроения аристократических кругов объясняют социальное содержание философских воззрений Сократа и тем более Платона. Оба они исходили из того взгляда, что спасение полиса — в утверждении и господстве всеобщих политических и этических принципов.

Их выступление — с политической стороны — было направлено своим острием против принципа демократической самодеятельности индивида как принципа, гибельного для государственного целого. В противоположности этико-политических взглядов здесь явственно прорисовываются два полюса: принцип суверенитета индивида и принцип суверенитета государственного целого.

С точки зрения Сократа и Платона, в один враждебный лагерь сливаются и софисты (Протагор с Горгием), и Демокрит, также ставивший во главу угла своей этики индивидуальное благо, «хорошее расположение духа» атомистически-понимаемой личности.

Материализм и тенденция к субъективному идеализму в своей проекции на область этики в своих крайних выводах совпадали.

Сократ открывает новую главу в истории античной философии именно тем, что в его деятельности начинает просвечивать новый способ решения основного вопроса философии, противостоящий одинаково как материализму, так и субъективному идеализму,— объективный идеализм.

Сократа многое роднит с софистами. Недаром, как это явствует из комедии Аристофана «Облака», он в представ-

лении современников отождествлялся с ними. Подобно софистам и даже решительнее их он отвернулся от вопросов натурфилософии и поставил в фокус своих философских размышлений Человека. Отсюда — первостепенная роль этической проблематики в его философской доктрине. В отличие от софистов афинский мудрец страстно защищал идею общезначимого, межиндивидуального и в этом смысле объективного знания. Его главное выражение — этические нормы.

Иными словами, против принципа индивидуального блага Сократ выдвинул его реальную антитезу, впоследствии систематически рассмотренную Платоном: интересы и «благо» государственного целого, общественного организма как всеобщий абсолютный принцип, которому должна быть безоговорочно подчинена жизнедеятельность отдельного лица. Именно на этой (весьма прозрачной по своей социальной основе) идее разворачиваются все дальнейшие, уже чисто философские, разногласия Сократа и Платона с предшествующей философской мыслью.

На стороне Платона была та самая действительность, которая после него так и осталась на столетия камнем преткновения для домарксистского материализма и субъективного идеализма и одновременно питательной почвой идеализма объективного: реальное господство общественного целого над индивидом, общественно развитая система сил и способностей, противостоящая самому же человеку как нечто внешнее и чуждое ему.

Здесь — в понимании значения духовной культуры, в понимании человека как члена общества (а не только как «части» природного целого) — материализм Демокрита, развитый на натурфилософской основе, оборачивался своими слабыми сторонами. Ведь мышление — это способность по происхождению и существу своему общественно-историческая, а не природная. Прямое сведение духовных явлений к физическим (представленное в классической форме натурфилософией Демокрита, для которого мышление лишь род движения особо тонких и подвижных атомов) начисто устраняло реальную проблему, вместо того чтобы ее решать. Реальные особенности мышления при таком подходе оставались без объяснения.

Софисты резко фиксировали мышление в его противоположности бытию как речь, как словесно оформленное представление. Именно они усматривали в слове тот своеобразный элемент, в котором осуществляется мышление. Абстрактный характер этого противопоставления приводит,

однако, к тому, что философско-логический аспект рассмотрения мышления совершенно слился у них с риторическим, грамматическим и семантическим. Не случайно современная семасиология ведет свою родословную от Протагора. Анализ категорий, имевший место у «досократиков» (Зенон, Демокрит), здесь был подменен анализом «смысла», «значения» слов. И поскольку этот анализ выдавался за решение философской проблемы, постольку он явился не чем иным, как субъективно-идеалистическим ее решением.

Софистика в своих крайних выводах признала мышление искусством выдавать индивидуальное за всеобщее, навязывать другим свое индивидуальное субъективное мнение. «Всеобщее» софисты признали простой иллюзией, имеющей лишь словесное существование, а философию — «искусством красноречия», которое именовалось то «эристикой», то «диалектикой», то «риторикой».

Как и софисты, Сократ решительно отказался от исследования природы вне человека, от натурфилософской проблематики. Вся его философия была посвящена проблемам этики в широком античном смысле этого слова — как проблеме общественно-человеческой жизнедеятельности в ее идеологическом преломлении.

Субъективно-индивидуалистической позиции софистов Сократ противопоставил идеалистически понятый факт господства общественного целого над индивидом, «всеобщего» (вначале всеобщих этических, правовых, эстетических и прочих норм) над индивидом и его поведением.

Поскольку общественное целое — это реальный факт, постольку оно вынуждает человеческую индивидуальность действовать и поступать не так, как того требует интерес и «благо» этой индивидуальности, а так, как того требует «благо» общественного организма. Последнее всегда выступает и как высший принцип, и одновременно как высший и самодовлеющий критерий оценки любого индивидуального поступка, мнения, представления, претендующего на общественное значение.

Этот реальный факт и находит у Платона свое философское выражение. Всеобщее как таковое, как принцип существования и сохранения «целого», приобретает самодовлеющее значение, а индивидуальное низводится на роль второстепенного момента, рассматривается как нечто «неистинное», подлежащее преодолению.

Отсюда и берет начало платоновская теория «идей», приобретающая в итоге мистически-космологический характер и масштабы и конституирующаяся в систему объективного идеализма.

Платон фиксировал реальный факт господства общественного бытия над человеческим индивидом как факт господства всеобщих продуктов духовного развития — понятий — над индивидуальным сознанием, над непосредственно-чувственным представлением. Тем самым человеческое мышление осуществляет рефлексию на систему тех всеобщих норм, которые как закон регулируют процесс мыслящего познания.

Рассматривая реальную практику современного ему мышления, Платон легко обнаруживает, что человек в самом акте осознания единичного факта, в самом акте словесного выражения этого факта уже пользуется некоторой всеобщей категорией, некоторой всеобщей точкой зрения на факт, через которую этот факт только и выглядит таким, каким он осознается. Иными словами, Платон фиксирует то обстоятельство, что человек в своем активном отношении к вещам, будь то реальный поступок или познавательное действие, всегда стоит на почве некоторой всеобщей — на деле общественно развитой — нормы, понятия, категории и что именно норма или категория, а не единичный чувственно воспринимаемый факт как таковой есть подлинное основание «разумного» поступка или сознания о вещи.

В реальной, действительной жизнедеятельности индивид обращается с любой вещью так, как того требует ее понимание, т. е. выраженная в сознании общественно-человеческая — а не непосредственно-природная — ее роль и назначение. Это «понятие» противостоит как индивиду, так и непосредственно-природному, чувственно воспринимаемому образу вещи в сознании. Поскольку реально индивид подчиняется в своих отношениях к вещам этому понятию, в котором выражена общественно-человеческая власть над вещами, противостоящая самому индивиду как чуждая и независимая от него сила, постольку «понятие» в итоге и выступает как «истинное», притом идеальное, бытие вещей.

Поэтому-то в схеме идей Платона и находит свое перевернутое, идеалистическое выражение общественно-человеческая действительность вещей, независимая от индивидуального сознания и мнения.

Диалектика, по Платону, и заключается в умении систематически прослеживать контуры той действительности, внутри которой живет и действует человек, в искусстве строгой классификации «родов» и «видов», их различения и субординации. Мысля «роды» и «виды», философ непосредственно имеет дело с той идеальной схемой, по которой построен мир, с той схемой, внутри которой каждая вещь

занимает определенное место и обретает значение. Иными словами, в мышлении и реализуется непосредственно-идеальный «умопостигаемый» порядок вещей.

Поскольку речь идет о знании, постольку у Платона имеется в виду только рациональное знание — знание, достигнутое разумом с помощью диалектики, с помощью искусства усматривать умопостигаемый порядок вещей. Чувственное восприятие не есть знание, это факт, принадлежащий чувственно предметной, «материальной» сфере. Иными словами, теория знания у него органически совпадает с диалектикой как способом мыслящего рассмотрения вещей.

«Диалектика» поэтому и определяется Платоном как «величайшее и главнейшее из очищений»[9], как «очищение» от всего индивидуального, особенного, случайного, своекорыстного, эгоистического. Определение должно выдвигать вещь в ее чистой абстрактной всеобщности, и только в виде определения «вещь» становится предметом мышления, а не чувственного восприятия.

Логическое («словесное» — от λόγος) определение должно быть зафиксировано четко определенно и далее должно рассматриваться как предмет, с которым человек должен считаться как с чем-то вполне объективным и независимым от индивидуальных случайных капризов и произвола. И поскольку эта всеобщая точка зрения непосредственно реализуется через всеобщие понятия, выражающие вполне независимое от индивида, объективное значение вещей в составе общественного бытия, постольку сами всеобщие понятия начинают казаться самодовлеющими идеальными схемами-прообразами.

В плане постановки вопроса о логике Платон показал, что исследование и обобщение предшествовавшего развития философской мысли являются необходимым условием построения философской системы. По существу, он является первым историком философии среди философов. Именно на этом пути он подготовил почву для Аристотеля, этой подлинной вершины античной философии. Фигура Аристотеля в плане нашей проблемы представляет особый интерес.

Учение Аристотеля послужило общим теоретическим истоком для нескольких, впоследствии принципиально разошедшихся направлений в философии. Каждая из ныне сталкивающихся точек зрения на «логику» и отношение «логики» к «онтологии» всегда имеет основания рассматривать учение Аристотеля как неразвитый прообраз самой себя.

[9] *Платон.* Софист. 230 Д. См.: *Платон.* Соч. М., 1879, т. V, с. 505.

Это обстоятельство делает анализ взглядов Аристотеля столь же трудным, сколь и плодотворным: он может помочь выявить суть сегодняшних разногласий, но одновременно превращает учение Аристотеля в предмет спора по сегодняшним проблемам.

В системе взглядов Стагирита на вопрос об отношении мышления к реальности также заключены антиномически взаимоисключающие тенденции.

Однако одно несомненно: формальное расчленение сочинений Аристотеля на «логику», «метафизику» и «теорию познания», которое было произведено позднейшими комментаторами, совершенно не соответствует внутреннему членению аристотелевской системы. Этот разрез проходит по живому телу учения, а вместо него демонстрируется «разъятый труп».

Прежде всего ясно, что сочинения, собранные комментаторами в виде «Органона», ни в коем случае не соответствуют ни по объему, ни по содержанию аристотелевскому учению о мышлении. И если под логикой понимать учение о мышлении, а не одну из впоследствии оформившихся школ, то «логика» Аристотеля лишь весьма незначительной своей частью входит в пресловутый «Органон».

Те идеи, которые впоследствии стали теоретическим фундаментом формальной концепции логики, у самого Аристотеля рассматриваются и обосновываются вовсе не в «Органоне», а в той самой «Метафизике», которая, согласно этой концепции, не имеет ничего общего с «логикой» в собственном смысле слова.

Законы «запрета противоречий», «исключенного третьего» и «тождества» формулируются им непосредственно как «метафизические», «онтологические» принципы всего сущего, а в «Аналитиках» речь идет о таких вещах, как необходимость и случайность, единое и многое, разбираются такие вопросы, как отношение «общего» к чувственному восприятию, различие между научным знанием и «мнением», четыре вида причин и т. д., т. е. опять-таки вещи, не имеющие отношения к логике в собственном смысле слова. И глубоко прав был Гегель: «То, что обыкновенно приводится в наших логиках из этих пяти частей „Органона“, представляет собой на самом деле самую меньшую и тривиальную часть...»[10].

У самого Аристотеля нигде и никогда не употребляется сам термин «логика» в том значении, которое ему было при-

[10] *Гегель.* Соч. М., 1932, т. X, с. 312.

дано позже. И это отнюдь не терминологическая деталь. Дело в том, что в его концепции вообще нет места каким-то особым «формам мышления», которые представляли бы собой нечто отличное, с одной стороны, от всеобщих форм всего сущего, а с другой — от формы словесного выражения этого «сущего».

Тщетно мы стали бы искать в его трудах представление о «понятии» как о «форме мышления»: он знает «форму» вещей, которую душа воспринимает «без материи», и форму «высказывающей речи». Особой «формы мышления», «понятия» у Аристотеля нет не потому, что у него недоставало силы различения, а потому, что такое представление идет вразрез с его фундаментальными принципами. То, что называется «понятием» в позднейшей школьной логике, у самого Аристотеля прямо выделяется и рассматривается как часть «высказывающей речи», как «термин», как определенное название. То, что Гегель называет «понятием» в «Науке логики», Аристотель рассматривает как «слово, выражающее сущность, субстанцию вещей», как «быть тем, что есть», выражение, соответствующее представлению о «форме» как о «целевой причине», как об «энтелехии» и т. д. Нет у него и понятия о «суждении» как о чем-то отличном от «высказывающей речи», от словесного выражения сущего.

Вообще сам термин «логическое» в его устах означает не более как «словесное» в противоположность «аналитическому», «аподиктическому», принципом которого выступает соответствие речи и действительности. Он признает только два критерия «правильности речи»: с одной стороны, соответствие ее с грамматическими и риторическими нормами, а с другой — с действительными формами вещей. Представление о каком-то еще одном плане «соответствия», о соответствии речи с особыми «логическими» нормами, с «формами мышления как таковыми», идет вразрез со всеми фундаментальными принципами его философии. Между тем школьная логика изображает его «отцом» именно такого понимания.

Принцип соответствия речи вещам — это основной принцип его учения о «силлогизмах», изложенного в «Аналитиках». Источник «ошибочных силлогизмов» он усматривает в несоблюдении этого требования.

«Источник, из которого возникают ложные силлогизмы, самый естественный и обычный, именно свойство (и применение) слова. В самом деле, так как в разговоре мы не можем показать самих вещей, как они есть в себе и для себя, но вместо вещей пользуемся именами и знаками, то мы на-

чинаем думать, что то, что справедливо относительно названий, справедливо и относительно вещей»[11].

Если говорить о действительном составе аристотелевского учения о мышлении (о его «логике» в подлинном смысле слова), то нет ничего нелепее мнения, будто бы эта «логика» сводится к учению о схемах связи терминов в «высказывающей речи», в силлогистических фигурах.

Те абстрактные схемы связи терминов, в открытии и классификации которых иногда усматривают главное достижение Аристотеля в области логики, в составе его учения не играют роли ни предмета, ни цели исследовательского внимания. Он исходит из того, что эти фигуры одинаково осуществляются и в «аподиктическом» доказательстве, и в «диалектическом» рассуждении, и в чисто словесной связи «эристической» речи. Иными словами, с их помощью может выражаться как действительное знание, так и чистейшее мнение о вероятном положении дел, и даже сознательный словесный обман, эристический фокус.

Иначе говоря, его интересуют не те абстрактные схемы речи, которые совершенно одинаковы и в аподиктическом, и в диалектическом (исходящем из «вероятного»), и в эристическом «доказательстве», а как раз обратное — те различия в знании, которые кроются под этой внешней одинаковой формой. Силлогистические же фигуры сами по себе как таковые, как чистые схемы связи терминов для него имеют значение лишь риторических фигур.

Все его исследовательское внимание направлено на выяснение тех условий, при которых эти схемы речи оказываются формами движения действительного: «аналитического», «аподиктического» знания и доказательства, соответствующего вещам.

Подлинная «логика» Аристотеля явственно распадается на два плана: на риторически-семантический, с одной стороны, и на «метафизический», т. е. непосредственно предметный,— с другой. И если речь у него идет о «формах мышления», то он их берет в двух аспектах. Один аспект — вопрос о выражении действительности в формах (в фигурах и схемах) речи, другой — вопрос о «формах» самих вещей, которые выражает речь.

Эта двойственность проявляется, например, в определении категории: с одной стороны, это высшие роды высказывания, а с другой — реальные роды бытия.

---

[11] *Аристотель.* О софистических опровержениях, I, 165а, 3—10.

Внешней, непосредственно-очевидной «формой мышления» у него везде выступают речь (внешняя или внутренняя), ее сложившиеся схемы, фигуры и структуры. Внутренней же формой мышления, т. е. тем содержанием, которое выражается с помощью речи, оказывается форма вещи, отпечатавшаяся в «душе».

Между «формой вещи» и ее словесным выражением стоят только «душа» с ее деятельностью. И если слово непосредственно выражает не прямо «вещь», но «впечатление» души от этой вещи, то это впечатление он рассматривает как идеальное бытие формы самой вещи. «Впечатление» — это форма вещи, воспринятая без материи. Аристотель совсем не случайно уподобляет акт восприятия вещи вдавливанию печати в мягкий воск.

Мыслящая душа, по Аристотелю, тем совершеннее, чем меньше «от себя», от своей собственной индивидуальности и особенной природы она привносит в акт восприятия: чем мягче воск, тем точнее отпечатается в нем форма печати; чем совершеннее душа, тем яснее выступает в ней форма самой вещи. «Душа» есть в возможности любая особенная форма, абсолютно пластическая способность, актуально же та «форма», которая в данный момент в ней отпечатана.

Эта постановка вопроса направлена своим острием против субъективно-идеалистического принципа, согласно которому человек в восприятии внешнего мира имеет дело не с вещами, а только с результатами воздействия этих вещей на органы чувств, на их особенную и единичную природу, принципиально преломляющую внешнее воздействие. Именно отсюда субъективный идеализм делает вывод, что человек вообще не может знать, существует ли «на самом деле» то, что он воспринимает, или не существует, снимая тем самым вопрос о реальности внешнего мира.

Эту предпосылку субъективного идеализма вообще Аристотель разбивает своим материалистическим анализом психологических проблем, признавая объективную реальность как единичных вещей, так и «общих» форм, в которых они существуют.

Но тем острее перед ним становится собственно философская проблема — проблема отношения мыслящего разума как всеобщей способности, как «формы форм» к «подлинной» «умопостигаемой» действительности, а умопостигаемой действительности к чувственно воспринимаемой действительности, «всеобщего» к «особенному» и «единичному». Но как раз здесь-то и открываются все те трудности, вокруг которых он постоянно «путается и бьется», возвращаясь в итоге

к тому самому объективному идеализму, который в платоновской форме его не удовлетворяет.

«Нет сомнений в реальности внешнего мира,— замечает Ленин в своем конспекте „Метафизики".— Путается человек именно в диалектике общего и отдельного, понятия и ощущения etc., сущности и явления etc.»[12–13]

Иными словами, объективный идеализм Аристотеля — прямое следствие его неспособности справиться с диалектикой в проблеме мыслящего познания. Неудовлетворенный платоновским решением проблемы, он тем не менее прекрасно учитывает все те трудности, которые выявил Платон. Материалистического разрешения этим трудностям он не находит, но в попытке их разрешить четко прочерчивает ту проблематику, которая в тенденции ведет к «логике» в ее гегелевском понимании.

Поскольку мышление рассматривается Аристотелем не только с точки зрения той внешней формы, в которой оно осуществляется в человеческой душе (т. е. с точки зрения фигур и схем ее словесного выражения), но также и с точки зрения содержания и цели его деятельности, постольку перед ним и возникает «метафизический» план рассмотрения и вместе с ним все действительные философские трудности.

Центральным понятием «объективной логики» Аристотеля является, как известно, «οὐσία» — «сущность», «субстанция» вещей. Это понятие связано с проблемой «истинного», объективного определения, т. е. определения, выражающего реальный «род» и «вид» вещи, ее место и роль в системе действительности. Иными словами, если в «субъективной» логике Аристотель занимается вопросом о том, в каком отношении находится имя, название, обозначение к чувственно воспринимаемым вещам, то в плане объективной логики этот вопрос его уже совершенно (и вполне справедливо) не интересует.

Здесь разбирается совсем иная проблема: в каком отношении находится единичная, чувственно воспринимаемая вещь к ее собственной «сущности», вид к роду. При этом речь идет не об отношении смысла слова, обозначающего «вид», к смыслу «родового имени», а об отношении реального вида к реальному роду вещей. Аристотель никогда не смешивает вопрос об отношении общего к единичному и особенному с вопросом об отношении слова к чувственно воспринимаемой единичной вещи, как это смешивал впоследствии,

---

[12–13] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 327.

например, Джон Локк. Ведь такое отождествление проблемы общего — единичного с проблемой слова — вещи имеет своей предпосылкой представление, которое было совершенно чуждо античной философии,— представление, будто бы единичное, чувственно воспринимаемое есть нечто более реальное, нежели общее, будто бы реально и непосредственно очевидно только единичное, а общее только продукт абстрагирующей деятельности человека.

Сократ и Платон разрушили софистику аргументами от реальной практики современного им общества, доказывая, что индивид («единичное») живет и действует внутри некоторого организованного целого, которое как закон господствует над ним. «Всеобщее» — как закон и принцип существования «целого» — выступает как более несомненная реальность, чем «единичное». «Единичное» изменяется, рождается и исчезает, а то целое, внутри которого происходят индивидуальные эволюции, остается неизменным, строго организованным.

Аристотель исходит из стихийно-диалектического взгляда на действительность как на единое связное целое, как на систему, внутри которой каждая вещь имеет объективное значение, независимое от единичных обстоятельств.

Деятельность души воспроизводит то, что есть вне и независимо от нее. Это чистейший материализм, однако со всеми теми роковыми слабостями, от которых материализм так и не избавился вплоть до К. Маркса и Ф. Энгельса. Слабость эта таится в том, что в категорию «объективная реальность» здесь попадает все то, что существует вне и независимо от индивидуальной души, в том числе и коллективный «разум» общественно-человеческого организма, исторически сложившиеся всеобщие формы деятельности самого мышления.

Всеобщие формы, которым подчинена деятельность человеческой «души»,— правовые, этические, художественные и прочие формы деятельности — противостоят индивиду как нечто вне его находящееся. Индивид не образует сам этих всеобщих форм знания, он перенимает их в готовом виде от других людей.

Усваивая знания — всеобщие нормы, понятия, категории, схемы и формы деятельности «души»,— индивидуальный «ум» имеет дело не прямо с «действительностью» в ее материалистическом значении, а уже с идеализированной действительностью, с действительностью, поскольку она нашла свое выражение в общественном сознании, в определении, в словесном выражении.

Общественно-человеческое освоение действительности совершается непосредственно через усвоение знания, через усвоение всеобщих понятий и категорий. И именно через усвоение знания индивид усваивает всеобщее (общественное) значение вещей или, другими словами, вещей в их непосредственно всеобщем значении. Именно отсюда Аристотель приходит к объективно-идеалистическому решению основного вопроса философии.

Трудность, которая непосредственно лежит в основе его колебания в сторону объективного идеализма Платона, связана с самой природой теоретического знания. Аристотель строго отличает теоретическое знание («разум») от обычного знания, в разряд которого он относит чувственное восприятие, мнение и «рассудок». Обычное знание (в том числе «рассудок») воспринимает вещи в том их виде, в каком они существуют в непосредственно-эмпирической действительности.

«Разум» же направлен сам на себя, т. е. не на «вещи» просто, как мнение и рассудок, а на вещи, как они существуют в разуме, в их всеобщей определенности, в лоне идеальной схемы действительности. Непосредственно это значит: теоретическое познание вещи заключается в исследовании различных взглядов на нее, в анализе определенной ее «сущности».

Разум не просто придает чувственно данному явлению словесное выражение, но «судит» его с точки зрения некоторых всеобщих принципов, прилагая эти всеобщие принципы в качестве меры истинности, в качестве меры согласия с «разумом». Как настоящий судья, разум прилагает к единичному некоторый всеобщий принцип и делает это с целью расследовать, насколько это единичное соответствует своей собственной всеобщей мере, своему собственному всеобщему значению в системе деятельности, своей «сущности» или «цели».

Аристотель оказывается в итоге перед той самой трудностью, на которой выросла система Платона и которая заключается как раз в установлении того, откуда и как в индивидуальном «уме» берется это всеобщее определение и каким путем можно выяснить его собственное содержание, т. е. «истинное значение» таких «слов», как «благо», «прекрасное», «причина», «сущность», «начало», «целое», «часть» и т. д. Иными словами, вся проблема упирается в вопрос об объективном значении категорий — тех всеобщих определений, через которые ум познает вещи: их своеобразная природа заключается в том, что «с помощью их и на их

основе познается все остальное, а не они через то, что лежит под ними»[14],— остро высказывает суть проблемы Аристотель.

«То, что лежит под ними» и в словесном выражении выступает как «подлежащее» (ὑποκείμενον), это единичные чувственно воспринимаемые вещи. Как таковые они не могут быть ни прообразом, ни критерием истинности всеобщих определений, ибо они сами и существуют, и выражаются благодаря наличию всеобщих «первых начал».

В сетях диалектической природы отношения всеобщего к единичному и бьется мысль Аристотеля. С одной стороны, «первой сущностью» выступает «единичное», с другой — «всеобщее», с одной стороны, форма, неразрывно связанная с «материей», с другой — чистая «форма» как таковая, как энтелехия, как «то, ради чего» вещь такова, какова она есть.

Гениальность Аристотеля в решении этой проблемы обнаруживается в том, что он ни на мгновение не становится на ту плоскую точку зрения, согласно которой «всеобщее» образуется путем простой эмпирической абстракции, путем отвлечения того «одинакового», чем обладают различные единичные вещи и явления. Впрочем, после той сокрушительной критики, которой был подвергнут абсолютный эмпиризм софистов в диалогах Платона, такой взгляд вообще уже был невозможен, ибо Платон блестяще доказал, что попытки определить «всеобщее» путем простой индукции моментально приводят к противоречию в определении. Как «одинаковое», как «абстрактно-общее» ни «благо», ни «красота», ни «сущность», ни «причина» в мире эмпирически данных фактов не существуют.

И поскольку теоретическое познание имеет дело не с теми более или менее случайными сочетаниями, в которых эти «роды» и «виды» стоят друг к другу «сами по себе», независимо от любого возможного их эмпирического сочетания, постольку Аристотель вновь оказывается перед теми трудностями, которые послужили отправной точкой для учения Платона.

Под видом «божественного разума» как вечного и неподвижного прообраза, по которому должна равняться деятельность индивидуального ума, он также признает и мистифицирует не что иное, как факт реального господства всеобщего (общественно-человеческого) духовного развития над индивидом.

Поэтому-то в «первой философии» Аристотель и исследует непосредственно не «вещи», а вещи, как они уже пред-

[14] *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1934, с. 21.

ставлены в «знании», т. е. рассматривает и «испытывает» различные теоретические определения, точки зрения, концепции.

Поэтому-то его анализ категорий часто и сбивается на «определение слов», на доходящее до педантизма выяснение тех оттенков, в которых употребляются такие слова, как «причина», «форма», «начало» и др. На самом деле здесь происходит вовсе не филологический анализ, а испытание типичных, уже прочно откристаллизовавшихся в совокупном духовном развитии всеобщих определений. К своим выводам относительно «подлинного смысла» категорий он движется через тщательное прослеживание тех трудностей, коллизий и антиномий, которые возникли в столкновениях разных определений категорий, в борьбе школ и концепций.

Иными словами, гениальность Аристотеля заключается в том, что он ищет объективные определения категорий именно там, где категории в действительности и возникают,— в совокупном процессе движения теоретического познания, а не в плане познания вещей индивидуальной «душой».

Индивидуальная душа, поскольку она мыслит, уже пользуется категориями, уже каким-то образом приобщена к «всеобщему разуму». Реально же «приобщение» к разуму совершается как процесс усвоения знания. Поэтому-то Аристотель и считает, что теоретическое знание имеет в качестве «предмета», на который оно направлено, само же знание, его принципы, никак не могущие быть выведенными из простого восприятия «вещей» индивидуальной душой.

В итоге и получается законченная концепция объективного идеализма, суть которого заключается в том, что всеобщие определения «вещей» получаются только через исследование «знания». В исследовании «знания» мыслящий ум поэтому и имеет дело непосредственно с «самим собой», но результатом этого исследования выступает не что иное, как «божественная» идеальная схема истинной «умоностигаемой» действительности.

Мистифицирован здесь тот вполне реальный факт, что между индивидуальной «душой», с одной стороны, и миром вещей — с другой, стоит такое «опосредствующее звено», как общество с его развитой культурой. Индивид вообще относится к природе через общество, как член общественно-человеческого организма — и в практическом действии, и в теоретическом восприятии. Иными словами, здесь мы имеем дело с античным прообразом гегелевской концепции.

С этой точки зрения становится понятным известное ленинское замечание по поводу действительной ценности

аристотелевской логики: «Логика Аристотеля есть запрос, искание, подход к логике Гегеля...»[15].

Действительное завоевание Аристотеля лежит не в его разработке схем «аподиктического» знания, которое он сам считал воплощением абсолютной истины, абсолютно «достоверным» знанием, а как раз в той «диалектике», которую он сам ставил рангом ниже. Ибо «диалектика» в понимании и определении самого Аристотеля и есть способ исследования и «испытания» на истинность различных всеобщих точек зрения — способ, включающий в свой состав выявление и разрешение противоречий в определениях; короче говоря, это и есть тот самый «способ» постановки вопросов, на основе которого и разработаны и «Метафизика», и «Физика», и работа «О душе», и все те гениальные его сочинения, которые составили эпоху в развитии философии.

В учении Аристотеля переплетаются не только различные, но и прямо взаимоисключающие точки зрения на мышление, на его формы, на отношение мышления к объективной реальности. Материалистический взгляд на отношение форм мышления к формам вещей у него то и дело уступает место идеалистическому взгляду на «разум» как на деятельность, направленную только на саму себя, «онтологическое» толкование форм мышления перепутывается с формально-синтаксическим и даже грамматическим их пониманием, мышление рассматривается то с точки зрения его предметной истинности, то с точки зрения чисто психологической формы и т. д. и т. п.

Внутренние противоречия пронизывают и саму «объективную» логику Аристотеля. Внутри его подлинной «логики», т. е. внутри «Метафизики», борются между собой не только взаимоисключающие принципы материализма и идеализма, но также и диалектика с метафизикой. Блестящий мастер диалектики как метода раскрытия и разрешения противоречий в теоретических определениях, он, однако, не может справиться с проблемой совпадения противоположностей и ведет упорнейшую борьбу против Гераклита. Правда, этот принцип «запрета противоречий», который он при этом формулирует, означает у него всего-навсего, что «человек не есть трирема», касается только непосредственно эмпирического существования. К бытию вещи «в возможности» он уже неприменим. А это ограничение — при гибком понимании отношения «возможности» к «действительности», которое развивает Аристотель,— сразу же ликвидирует или,

[15] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 326.

во всяком случае, существенно подрывает метафизическое толкование «запрета».

Все это доказывает, что если Аристотеля и можно считать «отцом логики», то «отцом» гегелевской логики он является не в меньшей, а в гораздо большей мере, чем родоначальником так называемой логики формальной.

Аристотеля Энгельс не случайно назвал Гегелем древнего мира[16]. Соответственно о Гегеле можно было бы сказать, что он Аристотель нового времени. И это не только потому, что Гегель такая же «универсальная голова» для своего времени, как Аристотель для своего, что это, так сказать, вполне сравнимые величины. А дело в том, что Гегель, как и Аристотель в свое время, восстанавливает единство, тождество бытия и мышления, возвращая последнее из его «инобытия», из его «отпадения» от бытия, которое оно претерпевает в субъективизме Беркли и Юма и в агностицизме Канта. Гегель вернулся к аристотелевскому пониманию категорий. «...Исследование *форм* мышления, логических категорий, очень благодарная и необходимая задача,— писал Энгельс,— и за систематическое разрешение этой задачи взялся после Аристотеля только Гегель»[17].

Но Гегель в отличие и в противоположность Аристотелю подошел к этому вопросу с позиций сознательной диалектики: категории у него, как и у Аристотеля, не только всеобщие формы «сказывания» о всяком бытии, но одновременно и всеобщие формы самого бытия, они и *Sache*, и *Sage*, как выражается Гегель, обыгрывая, как он это часто делает, созвучие слов *Sache* (вещь) и *Sage* (сказание)[18], но каждая из них в себе раздвоена и противоречива, что находит свое проявление в противоположности и противоречии разума действительности. Но поскольку они также всеобщие формы «всякого бытия», то противоречие разума и бытия выступает всего лишь как форма проявления противоречия внутри бытия, как форма проявления противоречия бытия самому себе. А поскольку они логические формы, формы мышления, то существенные (категориальные) противоречия бытия обнаруживаются, проявляются в форме противоречия разума самому себе, в форме логического противоречия.

---

[16] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 19 (примеч.).
[17] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 555.
[18] См.: *Гегель.* Работы разных лет. М., 1970, т. 1, с. 292.

Такова существенная разница в трактовке категорий Аристотелем и Гегелем: для Гегеля мышление в категориях не только тождественно бытию, но и противоположно ему внутри этого тождества, что проявляется в форме противоречий разума самому себе и действительности одновременно; разрешая эти противоречия, разум поэтому одновременно приходит как к тождеству с действительностью, к истине, так и к тождеству с самим собой, к согласию с самим собой. Поэтому, кстати, всякий серьезный шаг разума на пути к объективной истине оказывается также серьезным шагом на пути самопознания разума, на пути самосознания. Постижение действительности человеком и постижение им самого себя — это один и тот же процесс, исторический процесс созидания человеком своего общественного, коллективного бытия.

Но все это не отменяет того существенного сходства трактовки категорий у Аристотеля и Гегеля, которое состоит прежде всего в том, что тот и другой понимают их одновременно и как наиболее общие формы бытия, и как наиболее общие формы мышления, логические формы. Вместе с тем Гегель, как и Аристотель, завершает собой определенный цикл развития, без рассмотрения которого невозможно понять исторический смысл и историческое значение решения, предложенного Гегелем. В Древней Греции Аристотель завершил цикл развития, начавшийся с элеатов, в философии которых разум и совершил свое первое «грехопадение», заявив о своем суверенитете по отношению к действительности с ее обманчивой видимостью. В Германии нового времени Гегель завершил цикл развития, начавшегося с Канта, в философии которого разум еще раз попытался диктовать свои условия действительности. Гегель недаром сравнивал Канта с Зеноном: Кант в определенном смысле — это Зенон нового времени. Мы хотим поэтому коротко проследить этот цикл развития, который начался с Канта, тем более что это философское развитие в конечном счете привело к появлению философии марксизма.

3. Проблема единства логики и диалектики в классической немецкой философии (Кант, Фихте)

История немецкой классической философии открывается Кантом, в учении которого ясно осознается тот факт, что всякое знание возможно только при условии соответствия субъективного объективному и что это соответствие дости-

гается за счет категорий — форм мышления, имеющих объективное значение. И если Аристотель брал их готовыми, выявляя их в наличном мышлении, как оно проявляется прежде всего в языке, в речи, то Кант поставил задачу дедукции категорий, хотя в том виде, в каком она получила свое осуществление у Канта, она носит еще во многом формальный характер. Однако именно этот факт — тот факт, что соответствие объективного и субъективного, тождество мышления и бытия, не предполагается в качестве совершенно естественного и не подлежащего сомнению условия, что характерно для так называемого стихийного материализма и наивной диалектики древних, а превращается в сознательно поставленную проблему,— открывает совершенно новую страницу в истории философии и диалектики.

Ценность самой идеи научно-диалектического метода, идеи «трансцендентальной дедукции категорий», Кант усматривает в том, что она позволяет обосновать опыт, развернуть объективную, генетическую связь фактов, хотя и с той лишь их стороны, как они представлены в бесконечном опыте субъекта познания. Конечно, всякое научное познание вносит в систему воспринимаемых фактов то, чего в фактах восприятия нет. Однако с более широкой точки зрения несомненно и другое — генезис, внутренняя связь фактов через собственную противоположность, через противоречие, отсутствует лишь в восприятии и представлении, т. е. дотеоретических формах познания, а не в фактах восприятия самих по себе. Теоретическое познание — познание всегда категориальное, разворачивающее в понятиях природу вещей самих по себе, поскольку последние вырваны из противопоставленной человеку Природы и поставлены через акт деятельности в более универсальную по отношению к ней же связь.

Обосновывая необходимость трансцендентальной логики как науки, призванной раскрыть и объяснить объективную значимость априорных понятий рассудка (т. е. категорий — схем преобразования, синтезирующей деятельности мышления), Кант отмечает, что вопрос о том, как возможна сама способность мышления, имеет огромное значение для осуществления главной цели — ответа на вопрос о том, как возможна объективность мыслительных форм. В данном случае важно не только то, что автор «Критики чистого разума» понимал объективность мышления все-таки субъективистски, лишь по отношению ко всякому возможному опыту, который никогда не бывает «безусловным», т. е. не распространяется на мир вещей самих по себе. Интересно другое. Кант отчет-

ливо представлял, что вопрос о происхождении мышления фактически оказывается «другой стороной»[19] вопроса о дедукции категорий, в движении которых через весь континент познания антиномически проглядывает вековечная тайна совпадения определений мысли и определений бытия. Это замечательный пункт философии Канта. Гегель позднее скажет: «...Кант сделал великий и важный шаг тем, что он подверг рассмотрению познание»[20]. Проблема «специфики логического», проблема анализа категорий рассудка, поскольку они происходят из его способности «судить», т. е. мыслить о предмете,— такова настоящая задача трансцендентальной философии, «все же остальное есть логическая трактовка понятий в философии вообще»[21]. А это означает, что идея дедукции есть не благое намерение, опирающееся на произвольно выставленный внешний принцип, но объективная необходимость выведения развернутой теории мышления, системы знания как целого.

Что же касается кантовской версии первоисточника чистых рассудочных понятий, т. е. проблемы происхождения категорий, то следует подчеркнуть, что в усиленной или же ослабленной форме она бытует и по сей день, причем не только в логике, но и в психологии, лингвистике и некоторых других научных дисциплинах.

Согласно духу и букве всех кантовских «Критик», та стихия, в которой чистые рассудочные понятия оказываются уже далее неразложимыми и напоминают традиционные «врожденные идеи» (но не тождественны им), начинается актом «Я мыслю», декартовским cogito. Представление «Я мыслю», поскольку оно не принадлежит ни одним своим элементом к чувственности, Кант назвал чистой апперцепцией, т. е. самосознанием, которое порождает и самое представление «Я мыслю».

И если это последнее понято как «чистое», как не замутненное никаким иным представлением, то оно и оказывается первоначальной апперцепцией, последней «клеточкой» самосознания (вернее, первой его «клеточкой»), которое теперь само сопровождает любые представления. «„Я мыслю" выражает акт определения моего существования. Следовательно, этим самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе многообразие, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Для этого

[19] *Кант И.* Соч. т. 3, с. 78.
[20] *Гегель.* Соч., т. XI, с. 420.
[21] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 165.

необходимо созерцание самого себя, в основе которого a priori лежит данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определенного. Если у меня нет другого (акта) самосозерцания... то я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, а представляю себе только спонтанность мышления, т. е. (акта) определения, и мое существование всегда остается лишь чувственно определимым, т. е. как существование явления. Тем не менее благодаря этой спонтанности мышления я называю себя умопостигающим субъектом»[22].

Вся эта сложная терминология выражает в целом довольно простую и весьма важную мысль, введенную в свое время в теорию познания материалистом Спинозой, который пояснил ее на известном примере с формальным и реальным определением круга[23]. Но в учении Канта эта мысль подвергается идеалистически-субъективистской интерпретации. То, что у Спинозы называется «совершенным определением вещи», на языке Канта именуется «синтезом многообразного в понятии об объекте». Фактически и у того и у другого речь идет об объективности понятия как формы деятельности интеллекта, рассудка. И по Канту и по Спинозе, «определить» вещь, т. е. выразить ее в понятии,— значит «сконструировать», «сделать» ее. Но, согласно Спинозе, конструирование есть реальное формирование самой вещи вне сознания как такового; согласно же Канту, это конструирование есть идеальное ее формирование (синтезирование) в психике, не определяемой ближе. Причем самым характерным моментом у Канта является тот факт, что функционирование этой умопостигаемой вещи в идеализующей деятельности рассудка есть еще не реальное познание, а лишь «чистое мышление», иначе говоря, форма мысли, взятая в явном отрыве от объективной реальности, но предполагающая ее.

Таким образом, «мышление» (как врожденное свойство индивида, как потенция) только в том случае может стать «знанием», если оно способно объединить в себе (синтезировать, переработать) многообразие данного ему созерцания. Ведь знание есть всегда знание чего-то. Но чтобы эта операция синтезирования, формирования нового знания оказалась возможной, Канту нужна опора, без наличия которой вся архитектура познания рухнет как карточный домик.

---

[22] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 208—209.
[23] См.: *Спиноза Б.* Избр. произведения, т. I, с. 352.

Такой опорой в концепции Канта и является трансцендентальное единство апперцепции — специфически кантовская версия формы перехода «Я мыслю» в «Я существую», сращения противоположностей мысли и бытия, субъекта и объекта, рассудка и чувственности, понятия и созерцания. Важно отметить также, что эта неразложимая далее константа человеческой психики, согласно неоднократным разъяснениям самого Канта, еще не вскрывает природу сознания и самосознания. Трансцендентальное единство апперцепции лишь отражает и выражает способность человеческого существа действовать в плане сознания, позволяя обнаружить человеку в таком действовании меру своей разумности. Но оно ни в коем случае не синоним психических способностей человека. Человек — универсальная потенция всей природы, актуально всегда представленная в конечных формах «трансцендирования», т. е. бесконечного к ней отношения. Индивидуальная психика человека строится им самостоятельно как бесконечное приближение к одному-единственному оригиналу «осознанного бытия», который и существует в качестве такового лишь потенциально, как идеал, как цель. И если термин «абсолютное» и имел в глазах Канта хоть мало-мальский смысл, то лишь как бесконечная цепь причинных и целевых отношений «я» к миру. «Этим во всяком случае правильно выражена природа всякого сознания. Человек стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т. е. идеализировать реальность мира»[21],— так оценил Гегель вклад Канта в разработку философской проблематики генезиса сознания.

Проблема природы познания обернулась, таким образом, проблематикой познавательной деятельности, понятой, как мы видели, в духе субъективного идеализма. Ясно, что формальные преимущества субъективистской методологии в тенденции своей не могли не вести к агностицизму в познании. На это обстоятельство настойчиво и неоднократно указывал В. И. Ленин. Благодаря Канту вместе с идеалистической мистикой и шелухой в европейскую философию был внесен принципиально новый, свежий взгляд на понимание природы познания (мышления), состоящий в том, что проблема природы познания есть проблема роли его активности, что наука, занимающаяся этим, есть логика, но не традиционная общая логика, а «трансцендентальная» логика, которая совпадает с объективной диалектикой процесса познания

[21] *Гегель.* Соч., т. 1, с. 88.

и которая форму мышления понимает как процесс формирования мышления, как деятельность превращения предметного содержания в единство «Я мыслю».

Линия Канта, представленная также работами Фихте и отчасти Шеллинга, т. е. в философской своей сути субъективно-идеалистическая линия, отталкивалась в своих основаниях от картезианского понимания природы человеческой «души». На этом пути ею были воспроизведены, разумеется, и картезианские трудности: то, что именовалось термином «душа», никак не могло быть схвачено рамками «объективно-научного» рассмотрения, т. е. рассмотрения в рамках механико-математического естествознания, поскольку всегда обнаруживало в своем составе нечто неуловимое, всегда остающееся за скобками самого «объективного» описания «души». Именно Кантом вопрос был поставлен радикально: в какой мере последовательны и обоснованы сами принципы картезианской метафизики и не следует ли прежде всего подвергнуть тщательному анализу понятие объективности? Если такой предмет, как «душа», обнаруживает какие-то специфические свойства в своем бытии, не подчиняющиеся законам существования всех других тел, то возможна ли — и если возможна, то как — наука о «душе» (о природе человеческого сознания, мышления), научно-объективное ее рассмотрение?

Кантовско-фихтевская философия поэтому исследовала общепсихологические (формирующиеся в деятельности и через деятельность индивида, а также понятие в значении исключительно для индивида) предпосылки и характеристики мышления (сознания), а вовсе не объективно-логические. Причем объективно-логические в том значении слова, которое ему придавали, опираясь на Гегеля, Энгельса и Ленина. Говоря более точно, кантовско-фихтевская традиция как раз и квалифицировала именно общепсихологическую трактовку проблемы мышления как собственно философскую: общепсихологический разрез проблемы идеального выступал для нее как задача философского исследования. Категории философии получали здесь объективный статус лишь в той мере, в какой они увязывались с деятельной природой индивидуального самосознания (феномен трансцендентальной апперцепции), на что позднее указывали и Гегель, и Ленин во всех пассажах, где так или иначе затрагивалось своеобразие «трансцендентальной» философии.

«В кантовской философии устанавливается лишь формально принцип, что мышление определяет себя из самого себя, а *каким образом* и *как далеко* происходит это самоопр-

ределение мысли, Кант еще не показал»[25]. Исследовать этот принцип не только как «формальный», но и как содержательный, как принцип самого бытия — в этом видел свою миссию Фихте, один из самых глубоких последователей философии Канта. «Метафизика... должна быть не учением о мнимых вещах в себе, но генетическим выведением того, что встречается в нашем сознании...»[26] — пишет он в «Наукоучении».

Реальная сторона знания должна быть налицо, чтобы был возможен акт рефлексии, сознания. Неправильно думать, что, перемещая содержательную проблематику вещи, предмета, каков он сам по себе, в сознание, философия что-либо выигрывает от этого в смысле решения этой проблематики, так как под формой «сознания» она сохраняется во всей своей остроте. И даже более того, философия дополнительно обретает новую проблематику — генезис самого сознания. Но как раз это и открывает путь к более глубокому и полному освещению вопроса, полагает Фихте.

В свете данного обстоятельства не может выглядеть удивительным и тот факт, что вопрос о природе, функционировании и законах мышления (сознания) как предмет специальной научной дисциплины впервые в классическом немецком идеализме был систематически разработан именно в теоретической концепции Фихте, в его наукоучении, в «учении о знании». Фихте был увлечен замыслом Канта создать «систему чистого разума»: «Я знаю очень хорошо, что Кант отнюдь не выставил подобной системы, ибо тогда автор наукоучения был бы избавлен от труда и избрал бы для обработки какую-нибудь другую ветвь человеческого знания. Я знаю, что он отнюдь не доказал категорий, как условий самосознания, а лишь сказал, что они суть таковые; что пространство и время и все *неотделимое* от них в первоначальном сознании, что наполняет и то и другое, еще менее того выведены как таковые условия, потому что о них даже не прямо сказано как о категориях, что они суть таковые, а лишь через посредство сделанного выше умозаключения. Но я думаю, что знаю так же достоверно и то, что Кант *помышлял* о подобной системе...»[27].

Кант, таким образом, недостаточно ясно осознавал свое философское кредо, хотя при этом и категорически его формулировал, считает Фихте. Он первый указал философскому

[25] *Гегель.* Соч., т. 1, с. 113.
[26] *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916, с. 6.
[27] Там же, с. 467.

познанию методический принцип, коим очерчивалась сфера исследовательской, научной, компетенции философии,— принцип дедукции категорий как объективных форм познающего мышления. Однако выполнение задуманного далеко не отвечало намерению. Ибо разум и знание были подвергнуты им исследованию не в своем абсолютном единстве, а в таких своих различных сферах, как разум теоретический, практический и судящий. Поэтому также и «законы этих отдельных сфер были им скорее эмпирически собраны, индуктивно подтверждены в своем достоинстве законов разума, чем исчерпаны действительной дедукцией, идущей из первоисточника их, и изложены как то именно, что они суть»[28].

Поэтому Фихте и поставил перед собой задачу выяснить прежде всего прочность «метафизической» опоры, на которой покоится вся конструкция кантовского трансцендентализма, так как все, что построено на этой опоре, с формальной точки зрения выглядит безупречно. Позиция Канта, считает автор «Наукоучения», является весьма абстрактной в одном пункте, который можно назвать также и центральным для критической теории познания. Речь идет об известном нам уже изначальном единстве человеческого сознания («трансцендентальное единство апперцепции»), которое лежит в основе всей сознательной деятельности человека и является, согласно Канту, одновременно и ее условием, подлинным началом. Сам факт вытеснения ее за пределы теории познания, фактический отказ от раскрытия природы этого феномена Фихте и считает непоследовательностью Канта, вопиющей тавтологией его «системы». (С крайне «правой», предельно субъективистской идеалистической позиции Фихте фиксирует здесь по существу то, что Ленин будет характеризовать как «элемент агностицизма», присущий неотъемлемо любой разновидности кантианства).

В самом деле, с одной стороны, в основании сознания, всей субъективно-духовной жизни человека лежит то, что не может в отношении этого сознания выступать как нечто «запредельное», но с другой — оно не может быть также и непосредственным «фактом сознания». И «сила суждения», и «сила воображения» лишь описывают механизм работы этого феномена в конкретных условиях сознательно-психической деятельности человека, однако его универсально-всеобщая природа является чем-то постоянно ускользающим, ибо в них она вовсе не раскрывается непосредственно как

[28] Цит. по: Вопр. философии и психологии, 1914, кн. 122 (II), с. 303.

таковая, в них она лишь проявляется. Фихте резко обрубает едва обозначившуюся здесь у Канта общематериалистическую тенденцию, обостряя ситуацию до противоречия: «Кантова же спекуляция кончается на последней вершине своей фактической очевидностью того положения, что в основании чувственного и сверхчувственного миров должен все же лежать некоторый принцип их связи, стало быть, некоторый вполне генетический, оба мира непосредственно создающий и определяющий принцип. Но это постижение... осталось для него лишь фактическим (т. е. как постулат, как «голый факт».— *Авт.*), а объект его — неисследованным, так как он допускал только механическое воздействие на себя со стороны такого основозакона единства, этого же воздействия самого с его законом не вбирал в свою очередь в свое знание, что открыло бы ему чистый свет и дало бы прийти к наукоучению»[29].

Кант не поднялся, по мнению Фихте, до мысли, что «последняя вершина» сознания, его «основозакон» не есть лишь то, что подтверждает себя «воздействием со стороны», а потому и не может в конечном счете не быть зависимым от «другого», фактически от реального чувственно-предметного мира, каков он сам по себе, «в себе», но что скорее указанное единство сознания (или иначе: активно-универсальный аспект человеческой психики, сознания) и есть такая субстанция, такой закон, который вбирает, сосредоточивает в себе всю полноту своей реальности. Это «чистое *Я*», Абсолют, субстанция как субъект, которой нет смысла маневрировать между чувственным и умопостигаемым мирами, так как оба они суть положенные ею же ее собственные определения: «Поскольку *Я* рассматривается как охватывающее в себе весь и всецело определенный круг всяческих реальностей, оно есть *субстанция*»[30].

Отсюда вытекало, что наука, описывающая становление того, как из этого абсолютного *Я* формируется, продуцируется, откристаллизовывается, определяется весь «круг всяческих реальностей», также должна сама исходить из единого принципа, столь же безусловного, как безусловна сама субстанция и абсолютное *Я*. Эта наука должна описывать не дедукцию чего-то «другого» в сознании (мышлении), но дедукцию самого сознания (мышления). В этом и состоит вся идея «Наукоучения», составляющая центральный нерв субъективно-идеалистической теории познания Фихте.

---

[29] Цит. по: Вопр. философии и психологии, 1914, кн. 122 (II), с. 304.
[30] *Фихте И. Г.* Избр. соч., с. 119.

Еще Гегель в «Науке логики» показал, что коренной порок субъективистского монизма состоит в том, что он не в состоянии выставить каких-нибудь определенных критериев, позволяющих выразить переход от субстанции к акциденции, от всеобщего к единичному и наоборот: «Определение чистого знания как „*Я*" заставляет непрерывно вспоминать о субъективном „*Я*", об ограниченности которого следует забыть, и сохраняет представление, будто положения и отношения, которые получаются в дальнейшем развитии „*Я*", содержатся в обыденном сознании и будто их можно там найти, ведь именно относительно него их высказывают. Это смещение порождает вместо непосредственной ясности скорее лишь еще более кричащую путаницу и полную дезориентацию, а уж в умах людей посторонних оно вызвало грубейшие недоразумения»[31].

Справедливости ради следует отметить, что Фихте прекрасно осознавал этот «дезориентирующий» пункт своей системы (и поэтому, собственно говоря, несколько раз целиком переделывал «Наукоучение», не изменяя при этом, однако, своему исходному и фундаментальному принципу), но выход видел в исследовании той формы опосредствования «крайностей», которая именуется у него интеллектуальным созерцанием. Очень важно иметь в виду, что под интеллектуальным созерцанием Фихте никогда не разумел некую мистически-загадочную способность непосредственного постижения сути самого объекта, еще раз воскресшую во всех вариациях модернистского сознания XX в., но исключительно деятельность по производству субъективного образа объективного мира. Интеллектуальное созерцание оказывалось здесь чистой формой универсально-пластичного действования индивидуума, чистой способностью перевода посредством этого действования в план сознания любого внешнего по отношению к *Я* содержания, природного или же общественно-исторического все равно, ибо это различие в фихтевской логике вообще не может быть предусмотрено, оно в ней постоянно смазывается.

Под формой «теоретического *Я*» интеллектуальное созерцание выступает как деятельность «продуктивной силы воображения», для «практического *Я*» — как «стремление», для «абсолютного *Я*» — как «идея». «Таким образом мы находим, наконец, также и искомую точку объединения между абсолютной, практической и интеллигентной сущностями *Я*. *Я* требует от себя, чтобы оно охватывало всю

[31] *Гегель.* Наука логики. М., 1970, т. 1, с. 134.

реальность, заполняло бесконечность. В основу этого требования с необходимостью полагается идея просто положенного, бесконечного *Я*; это и есть то *абсолютное Я*, о котором мы говорили. (Только здесь становится вполне ясным смысл положения: *Я полагает себя само безусловно*»)[32].

Фихте полагает, что продуктивное воображение должно быть введено в науку о сознании не на равных правах с рассудком, но до него и без него — чтобы позднее, специально к нему вернувшись, указать его подлинное место и роль в формировании самой человеческой способности относиться к миру сознательным образом, с сознанием. Это значит, что рассудок как способность «судить», мыслить предмет, удерживая его одновременно в субстанциальном (всеобщем) и акцидентальном (единичном) бытии, может и должен получить объяснение лишь при рассмотрении продуктивной силы воображения: «Иначе и не может быть в этой науке, восходящей до последних оснований человеческого познания, ибо все дело человеческого духа исходит из силы воображения, сила же воображения не может быть иначе понята, как только через саму силу воображения. Поэтому, в ком вся эта способность бесповоротно уснула или умерла, для того, конечно, навсегда отрезана возможность проникнуть в эту науку... И если бы наукоучению был задан вопрос: каковы вещи сами по себе, то оно могло бы ответить только следующим образом: таковы, каковыми мы их должны сделать. От этого наукоучение нисколько не станет трансцендентным, так как мы обретаем в нас самих все то, что мы при этом устанавливаем; мы выносим это из нас самих вовне, ибо в нас самих находится нечто, что оказывается возможно объяснить исчерпывающим образом только через нечто *вне нас*»[33].

«Наукоучение», описывающее этот действительный процесс становления сознания, осуществляющийся фактически вне нас, хотя и с нашей же постоянной помощью, через нашу голову, отличается от всякой бессодержательной формальной философии как «система реального мышления». Только при таком повороте на предмет исследования науки о сознании (мышлении) может быть легко осуществлена и реализована кантовская идея дедукции категорий, констатирует Фихте. И наоборот, последовательное проведение в жизнь этой Канту принадлежащей идеи не может не привести к реформации предмета философии как науки, рас-

[32] *Фихте И. Г.* Избр. соч., с. 255.
[33] Там же, с. 263—265.

крывающей свое диалектическое содержание и по своему предмету, и по составу своих понятий, категорий.

Категории могут и должны исследоваться как способности или, как позднее скажет Маркс, как формы деятельности человеческого рода. Но, продолжает автор «Наукоучения», как способности Абсолютного *Я*, формирующего сначала через силу воображения, а потом и реально свое бесконечное действительное внутреннее содержание.

Категориям нет нужды доказывать с помощью трансцендентального философа свое предметное содержание, свою объективную природу, поскольку они сами суть не что иное, как схемы, т. е. образы возникновения вещей, формы созидающей силы воображения, так сказать, «правила» ее собственного творчества, но взятые со стороны их генетической связи с формой предмета, взятые в качестве акта развития этого предмета, его определения сознанием, а не как таковые, не как формальные признаки предмета, не как «рецепты», годные для определения всякого содержания. Это означает, что схемы могут быть взяты как результат деятельности продуктивного воображения, т. е. в качестве образов, в той и только той мере, в какой они одновременно предпосылки этой деятельности, хотя, разумеется, еще и не осознанные, а потому и лишенные пока материально-вещественной, чувственно-предметной достоверности. Непосредственное совпадение (тождество) противоположностей образа и схемы и есть категория, т. е. объективное по отношению к субъективной деятельности знание, наука о реальном мире.

Мир «реального мышления», который составляет подлинный предмет «Наукоучения»,— это огромный мир реальных человеческих способностей во всем их пестром многообразии вместе с эмпирическими и «умопостигаемыми» предметами, на которые эти способности всегда направлены и которые доводятся до состояния, впервые описанного в философии еще Платоном, до «узнавания», до «*Я* = *Я*». Те категории, дедукцию которых дает «Наукоучение», есть не просто категории знания («науки»), но категории «знания о знании», науки о сознании, «науки о всех действительных возможных и могущих появиться в будущем науках». Отсюда и название — *наукоучение*.

Если для Канта категории — это чистые мыслительные формы, которые испытывают постоянную потребность в схематической деятельности воображения для того, чтобы оказалось возможным их применение к «объектам», «предметам» опыта, то для Фихте «они возникают одновременно с объектами и для того, чтобы сделать эти последние воз-

можными на почве самой силы воображения»[34]. Данное обстоятельство отчасти проливает свет на тот смущающий многих исследователей факт, что описанное в «Наукоучении» соотношение деятельности рассудка и схематической деятельности воображения явно не совпадает с тем, которое предлагалось «Критикой чистого разума».

Возвратимся к общей оценке главного труда Фихте в интересующем нас разрезе. Исходное основоположение «Наукоучения» — «*Я*» — есть прежде всего абстрактная («чистая») кантовская апперцепция «Я мыслю», доведенная посредством монистического принципа рассмотрения от уровня своей субъективной конечности до противоположности себя в «идее», до Абсолютного *Я*. В этом смысле исходное «*Я*» есть источник всех категорий как форм совпадения знания и предмета этого знания, универсально-пластичная активность мира — Дело-действие. Все пороки кантовского дуализма преодолеваются на платформе субъективно-монистической теории познания Фихте остроумным путем: они попросту переносятся внутрь самой этой теории познания, так как никакой другой реальности, кроме своей собственной, кроме Не-Я, субъективистская философия любого образца и в любом облике все-таки не знает.

Это, кстати, не означает, будто Фихте отказывался признать существование объективного мира вне его головы, равно как не означает и того, будто указанный мир есть продукт чьей-либо головы — индивидуальной или надындивидуальной. Это означает только одно: «*говорить* о реальности, не *зная* о ней»[35], абсурдно. Людям, которые до познания знают, что такое объективный мир сам по себе, нет совершенно никакого резона заниматься науками, искусством, ремеслами, философией, ибо они, вероятно, способны к большему, иронизирует Фихте.

Своеобразие кантовско-фихтевской философии определяется тем, что человеческое познание рассматривается в ней не как познание внешнего мира, а именно как организация «внутреннего опыта», генетическое упорядочивание образов и состояний сознания, открывающихся внутреннему оку субъекта познавательной деятельности. С точки зрения этой философии, для того чтобы познать, что такое понятие (категория), необходимо ответить на вопрос, что такое *Я*, какова его природа.

---

[34] *Фихте И. Г.* Избр. соч., с. 378.
[35] *Фихте И. Г.* Ясное как солнце..., с. 21.

4. «Философия тождества» Шеллинга как одна из исторических форм решения проблемы тождества бытия и мышления

Шеллинг ввел в рассуждения Фихте новый мотив, предположив, что основания активно-целесообразного характера человеческой деятельности могут быть выявлены лишь в том случае, если способность к действованию будет «придана миру еще до того, как он стал объектом для такого сознательного действования»[36]. Это шеллинговское допущение было результатом стремления распространить фихтевскую теорию знания «на все проблемы, которые только мы в состоянии выдвигать по поводу основных объектов знания»[37].

Уже первые страницы «Системы трансцендентального идеализма» говорят нам о том, что их автор с достаточной строгостью разводит, различает понятия объективного («природа») и субъективного («интеллигенция», «я»). В соответствии с этим весь комплекс познавательной деятельности расслаивается на два региона: «натурфилософию» и «трансцендентальную философию». Поскольку всякое знание зиждется на соответствии между субъективным и объективным, то «неизбежно должны существовать две основные науки, нельзя исходить из одного полюса без того, чтобы не переходить принудительно к другому»[38]. Обе эти науки — и «натурфилософия» и «трансцендентальная философия» — взаимопротивоположны по исходным принципам и направленности. Но, несмотря на это, конечный результат должен получиться одинаковым независимо от того, что именно берется в качестве исходной точки. В объяснении указанного соответствия, по мнению Шеллинга, следует видеть основную задачу философии.

Характерно, что шеллинговская «философия тождества» не является некоей метанаукой, гордо возвышающейся над двумя указанными выше теоретическими системами и построенной в полном согласии с формально-логическим законом тождества ($A = A$), который обобщал бы по каким-либо признакам обе эти системы. Наоборот, таковой она является лишь потому, что призвана объяснить не только формальную их противоречивость, но и их конечное совпадение, т. е.

---

[36] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с. 360.

[37] Там же, с. 4.

[38] Там же, с. 12.

внутреннее их взаимосоответствие как целостных образований. В этом смысле конечное совпадение есть постоянное возвращение к начальному, исходному принципу, в котором только и находят свою тождественность, свою завершенность две взаимно противоположные системы.

Шеллинг отчетливо это понимал. Его «Философия тождества» во всем своем полном объеме и есть не что иное, как последовательное выведение из единого принципа взаимно исключающих друг друга научно-теоретических систем: натурфилософии и трансцендентальной философии. Шеллинг был убежден в том, что «трансцендентальную философию лишь в том случае можно было бы считать завершенной, если бы упомянутую выше тождественность — высшее разрешение стоящей перед этой наукой проблемы — удалось бы обнаружить в ее собственном принципе — в «*Я*»[39]. Своеобразие шеллинговской точки зрения относительно предмета философии состоит в том, что «трансцендентальная философия» должна совпадать с «философией природы», «теоретический интеллект» и «бессознательный интеллект» должны согласовываться друг с другом и это согласование должно стать основанием, требующим доказательства принципом, полное (целостное и систематическое) развитие которого становится главной задачей «Системы трансцендентального идеализма».

Разум выставлен у Шеллинга как идеальный принцип, предшествующий и «природе», и «теоретическому интеллекту». В то же время, он потенциально содержит в себе одни и те же схемы развития природы и человеческого сознания.

А это означало онтологизацию разума, ибо рассматривать природу как она существует «в-себе-и-для-себя» есть то же самое, что и рассматривать разум «сам по себе» — как самосознание природы. Только в первом случае мы исходим из «объективного» («бессознательного»), а во втором — из «субъективного» («*Я*»). Замкнутый мир фихтевской субъективной индивидуальности, его законы и ритмы развития оказались за пределами индивидуальной человеческой головы. Именно в этом пункте происходит действительное размежевание позиций Шеллинга (объективный идеализм) и Фихте (субъективный идеализм).

Итак, «трансцендентальная философия»[40] своим предметом имеет деятельность «трансцендентального мышления»,

[39] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма. М., 1936, с. 23.

[40] Своеобразие шеллинговской натурфилософии нами здесь не рассматривается.

точнее, тот способ, каким оно созерцает себя в своей собственной продуктивной деятельности. Органом же этой деятельности и оказывается «интеллектуальное созерцание». Вслед за Фихте Шеллинг убежден в том, что методы традиционной (формальной) логики беспомощны охватить бессознательно-сознательную, репродуктивно-творческую деятельность *Я*, постичь тайную природу актов «трансцендентального мышления». В наличии оставалось фихтевское орудие — генетическая (дедуктивная) развертка сознающей деятельности, представленная в движении категорий, выражающих становление *Я*. В основе такой деятельности, как было указано выше, лежит механизм продуктивной силы воображения. Однако по содержанию этот процесс Шеллинг толкует неизмеримо более широко, нежели Фихте,— не как механизм субъективно-индивидуальной деятельности «*Я*», дедуцирующей (порождающей) из себя «идеальный» и «реальный», «сознательный» и «бессознательный» миры, которые в интимных тайниках «*Я*» суть одно и то же, а как надындивидуальный («онтологизированный») разум, предшествующий и ряду движения «природы», и ряду движения «интеллигенции», в объективно-противоречивом развитии которых только и подтверждаются его изначальная непротиворечивость, самотождественность *Я* = *Я*. Индивидуальное же сознание, индивидуальная «интеллигенция», не прослеживающая ритмы, «потенции» («категории») этой существующей вне ее эволюции, в состоянии созерцать в своей индивидуальной голове лишь голый нуль.

Деятельность познания должна быть, таким образом, одновременно индивидуальной («субъективной») и надындивидуальной («объективной»), непосредственной, и в то же время опосредованной, особенной и всеобщей. «Шеллинг в общем и представлял себе дело так,— отмечал Гегель,— но не провел этого своего понимания определенным логическим образом, а оно осталось у него непосредственной истиной, которая подтверждается лишь через интеллектуальное созерцание. Это основная трудность в шеллинговской философии. А кроме того, ее ложно поняли, сделали ее плоской»[41].

Плоской сделали как раз потому, что переняли лишь форму шеллинговской философии, мнимую тайну непосредственного усмотрения истины, и не обратили внимания на то, что сама эта форма есть продукт движения вполне определенного, несомненно всеобщего содержания: «В шеллин-

[41] *Гегель.* Соч., т. X, с. 497—498.

говской философии, таким образом, содержание, истина, снова сделались главным, тогда как, напротив, в кантовской философии ударение ставилось преимущественно на требовании, чтобы субъективное познание сделалось предметом исследования»[42].

Той единственно адекватной формой, в которой противоречие между субъективным и объективным, всеобщим и единичным, субстанцией и акциденцией, формой и содержанием и т. д. не устраняется и не утрируется, а выражается как основа всякой гармонии между субъективным и объективным, формой и содержанием и т. д., оказывается, согласно Шеллингу, вполне особенная деятельность познания — эстетическое созерцание как синоним интеллектуального созерцания. Интеллектуальное созерцание проснувшегося к сознательной жизни «*Я*», поднятое с помощью «Системы трансцендентального идеализма» от своей исходной нулевой отметки ($Я = Я$) через точки пересечения (категории) с деятельностью теоретического естествознания к своей высочайшей вершине — к искусству, усматривает во всей этой «Одиссее духа» не свою голую самодостоверность, а то, «в чем, совершив полный круг, находит себе завершение сознательно творческая природа»[43]. Переход от бессознательного состояния «*Я*» к осознанной деятельности есть творческий процесс, есть формирование универсальной, синтетической, многомерной способности, которая, постигая диалектически противоречивый процесс своего становления («познания»), оказывается в конце концов тождественной творческой деятельности художника, поэта, композитора, скульптора. Во всем этом резонно усматривать не столько гипертрофированный аристократизм Шеллинга, сколько его отчаянную попытку показать, что действительная наука о знании не может быть профессиональным ремеслом, что занятие ею с необходимостью предполагает универсальное освоение всей наличной и прошлой культуры, вернее, не предполагает, но сводится к нему. Поэтому искусство — это «документ философии», «ее единственный извечный и подлинный орган»...»[44].

Автор «Системы трансцендентального идеализма» в конечном счете и утвердил диалектику в качестве теории научного и художественного познания. Эвристические же возможности традиционной логики он вслед за Кантом и

---

[42] *Гегель.* Соч., т. X, с. 493.
[43] *Шеллинг Ф. В.* Система..., с. 400.
[44] Там же, с. 393.

Фихте оценивал весьма критически. Согласно позитивной точке зрения Шеллинга, дело обстоит совсем не так, будто трансцендентальная философия получается путем абстракции из логики, а скорее последняя является абстракцией первой. Недостаточность всей прежней логики он видит в том, «как обычно объясняют возникновение понятий»[45], т. е. в традиционной теории абстракции, упускавшей из виду (как «несущественный» момент) схематизм познающей человеческой деятельности — собственно деятельность индивида в плане воображения: «Должно быть объяснено, каким образом *я* доходит до того, что начинает себя созерцать в качестве занятого созиданием. Объяснением здесь послужила абстракция; способ действия, ведущий к возникновению объекта, должен быть отличен от самого возникшего. Это было делом суждения. Но суждение само невозможно без схематизма. Ибо в суждении созерцание полагается чем-то равноценным понятию; для этого необходимо наличие чего-то такого, что служит здесь посредствующим звеном, а таковым может быть лишь схема»[46].

Само понятие схемы Шеллинг заимствует из кантовской «Аналитики основоположений» и последующих разработок его в фихтевском «Наукоучении», где оно трактуется как деятельность воображения, взятая в качестве правила, позволяющего индивидууму судить, т. е. мыслить предмет,— правила, о котором Кант сказал, что оно есть «скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»[47].

Мы видели выше, что анализ этой способности, как он проведен в «Наукоучении», вынудил занять Фихте весьма щекотливую позицию: наука, исследующая воображение как интегральную функцию сознающей себя деятельности есть одновременно учение о категориях и метафизика. При обосновании «Системы трансцендентального идеализма» ее автор столкнулся с этими же диалектическими трудностями, но решал их несколько в ином ключе.

Если для Фихте вопрос о происхождении «продуктивной силы воображения» тождествен вопросу о способах организации в каждом индивидуальном сознании субъективной деятельности «*я*» (а дедукцию этой организации и призвано дать «Наукоучение»), то для Шеллинга указанная де-

[45] *Гегель.* Соч., т. X, с. 235.
[46] Там же, с. 234.
[47] *Кант И.* Соч., т. 3, с. 223.

дукция может быть реализована лишь при рассмотрении совокупности всех форм человеческой деятельности через призму наиболее полной и высшей — художественного творчества. Самое примечательное здесь состоит в том, что Шеллинга на этот шаг подтолкнуло и сопоставление деятельности ремесленника и деятельности художника. (Для классиков немецкого идеализма вообще было характерно рассматривать деятельность индивида, пользующегося орудием труда, как вполне правомерный философский аргумент в теоретической полемике.)

«Яснее всего мы представим себе, что такое схема, если приведем в качестве примера механически работающего ремесленника, которому нужно сделать предмет определенной формы согласно понятию — замыслу. Работнику сообщается только то, чем должен быть предмет в понятии, но в то же время совершенно непонятно, как, помимо руководства чем-либо иным, кроме этого понятия, у него могло что-либо получать оформление в процессе работы, не следуй он здесь некоторому правилу, чувственно созерцаемому, хотя бы и чисто внутренним образом. Это правило и есть схема...»[48] — пишет Шеллинг. В ней нет ничего индивидуального, равно как она не есть голое общее понятие. Согласно этой схеме, ремесленник сначала сделает «лишь грубый набросок целого, вслед за тем перейдет к разработке отдельных частей, пока, наконец, в его внутреннем созерцании схема не станет приближаться к снимку (к чувственно воспринимаемому образу.— *Авт.*), каковой и послужит дальнейшим руководством вплоть до того момента, когда одновременно с внесением полной определенности в картину не получит себе завершение также и сама работа»[49]. Образ предмета, который создает ремесленник, уже не есть собственно схема, ибо последняя в отличие от образа содержит в себе не определенность предмета, а определенность деятельности с предметом. И именно вследствие этого, подчеркивает Шеллинг, она является лишь созерцанием правила, согласно которому может быть построен тот или иной определенный предмет.

Художник же в своей деятельности, завершает свою мысль Шеллинг, для воплощения своего произведения в определенных эмпирических условиях нуждается не только «в известных механических приемах», как, например, ремесленник, но и в «идеях», в этих бесконечных регулятив-

---

[48] *Шеллинг Ф. В.* Система трансцендентального идеализма, с. 232.
[49] Там же, с. 231—232.

вах разума, которые автором «Системы трансцендентального идеализма» трактуются несколько иначе, чем у Канта, а именно как формы имманентного согласия «природы» и «интеллигенции». Вот почему «путь, проходимый тут от идей вплоть до предмета, удваивается по сравнению с тем, который мы имеем в случае механически работающего человека». Деятельность ремесленника «внешняя», «частична», «обусловлена», деятельность же художника «свободна» и «безусловна». Движение кисти живописца, резца скульптора, смычка музыканта — это автографы самого Абсолюта. И поскольку «для красоты, для вечности и т. д. пригодны лишь символы», то Шеллингу относительно природы схемы сказать необходимо также и то, «что она является в точности тем же самым для понятий, чем служит символ в отношении идей. Схема поэтому всегда и неизбежно имеет в виду эмпирический, то ли действительный, то ли подлежащий осуществлению предмет».

5. Решение проблемы тождества бытия и мышления Гегелем

Если Кант, Фихте и Шеллинг обнаружили противоположность и противоречие бытия и мышления внутри тождества, из которого они исходили, то Гегель — и в этом состоит непреходящее значение его постановки вопроса — уже вполне сознательно считает, что «противоположность между мышлением и бытием является исходным пунктом философии»[50]. Поэтому необходимо прежде всего выяснить, что понимал Гегель под мышлением и бытием и в чем отличие гегелевского истолкования этих противоположностей от кантовского.

Для Канта — а Фихте и Шеллинг не вышли за пределы этого представления — познание так и осталось субъективно-психологическим процессом, совершающимся в сознании отдельного индивида. И как бы трансценденталистски ни истолковывалась эта познавательная деятельность, она по сути не выходила за пределы черепной коробки субъекта, и поэтому весь объективный мир, находящийся за ее пределами, так и остался чуждым этому познанию, трансцендентным ему.

Из этой субъективно-идеалистической позиции вытекали и другие недостатки кантовской философии. Так, если субъект познания — отдельный, изолированный индивид, то

[50] *Гегель.* Соч., т. XI, с. 130.

категории, являющиеся формами его мышления, «*только касаются содержания*, а не составляют самого содержания»[51]. Иначе говоря, так как мышление есть чисто субъективный процесс и категории принадлежат только субъекту, то они являются пустыми формами, которые для своей реализации постоянно нуждаются в отличном от них содержании.

Именно поэтому кантовская философия и не вышла за пределы аристотелевской проблемы «материя — форма», так как чувственный материал — ощущения, восприятия — так и остался у Канта простым субстратом, не имеющим в себе своей собственной развитой формы. Этот последний принципиально отличен от категорий, принадлежит как бы другому измерению, он только чувственный, тогда как категории только интеллектуальны, хотя, по Канту, между тем и другим и располагается нечто «третье» — «схематизм» чистого разума, основывающийся на способности воображения, природа которого так и останется для нас, как считал Кант, неизвестной.

И поэтому в дальнейшем в соответствии с идеалистической направленностью своего учения Кант занят исследованием и развитием только формальной стороны — категорий, тогда как содержательная сторона осталась на том же уровне, что и у предшественников.

Все это вело к тому, что категории как бы накладывались на чувственный материал и при этом сами по себе — и категории и чувственное содержание — «оставались неким особенным, приводимым в связь лишь внешним, поверхностным образом, подобно тому как связывают, например, деревяшку и ногу веревкой»[52]. Связь же этих существующих самостоятельно сторон производит воображение, которое определяется Кантом как промежуточная способность, с одной стороны, чувственная, с другой — интеллектуальная. Следовательно, деятельность воображения является в кантовской философии последней инстанцией на пути достижения истины.

В этом пункте и проходит граница между кантовской и гегелевской философскими концепциями. И здесь мы вынуждены привести обширное замечание Гегеля по этому поводу, которое ввиду своей важности может быть приведено только полностью.

Он считает, что «*воображение* нужно оставить в стороне, ибо оно есть голое представление, т. е. то, что́ я только вооб-

---

[51] *Гегель.* Наука логики, т. 1, с. 87.
[52] *Гегель.* Соч., т. II, с. 430.

разил, непстинно... Это субъективное не есть окончательное, абсолютное; истинно то, что не есть исключительно нечто субъективное... Но, согласно представлению Канта, мы должны остановиться на этом различии; *дуализм* есть последнее слово философии Канта...». Однако, подчеркивает дальше Гегель, «ни один человек не так глуп, как эта философия; когда человек чувствует голод, он не представляет себе разного рода пищу, а действует, чтобы насытиться. Всякая деятельность есть представление, которое еще не *существует*, но которое *снимается* как субъективное... Мышление, понятие как раз необходимо и состоит в том, что оно не остается субъективным, а снимает это субъективное и показывает себя объективным»[53].

Все это замечание поясняет ту основную мысль Гегеля, что в воображении не происходит действительного совпадения мышления и бытия и, следовательно, мышление как субъективная деятельность не может быть средством познания истины. И Гегель, как свидетельствует приведенное высказывание, выдвигает другую деятельность в качестве основания для снятия противоположности мышления и бытия, ту, в которой человек действует с внешними предметами, т. е. трудовую деятельность. А это уже принципиально иной поворот угла зрения на исследование традиционных философских проблем. Рассмотрим, однако, все по порядку.

Очевидно, первым делом должно быть выяснение того, что понимается в гегелевской философии под трудом, трудовой деятельностью. И здесь уместно будет привести следующее замечание Маркса: «Гегель стоит на точке зрения современной политической экономии. Он рассматривает *труд* как *сущность*, как подтверждающую себя сущность человека»[54]. Если перевести это замечание на более понятный язык, то для Гегеля стоять «на точке зрения современной политической экономии» — значит рассматривать труд в том его теоретическом аспекте, который был разработан в трудах классиков английской политической экономии. И это тем более верно, если учесть, что Гегель прекрасно знал произведения Смита и Рикардо, о чем свидетельствуют все его работы от «Иенской реальной философии» до «Философии права».

Особенность исследований Смита и Рикардо по этому вопросу заключалась в том, что труд они рассматривали в той его форме, которая была присуща товарно-капиталистиче-

[53] *Гегель.* Соч., т. XI, с. 439—440.
[54] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 159.

скому производству. Отличительной же чертой капиталистического труда, как это впервые показали классики политической экономии, является то, что он существует как нечто целостное, имеющее свои собственные закономерности движения, не зависящие от воли как отдельного индивида, так и любой их группы. Субъектом такого труда выступает общество в целом, отдельные же его представители взаимосвязаны друг с другом через систему разделения труда.

В том же духе рассуждает и Гегель: «*Труд* индивида, направленный на удовлетворение его потребностей, в такой же мере есть удовлетворение потребностей других, как и своих собственных, и удовлетворения своих потребностей он достигает лишь благодаря труду других. Как отдельное лицо в своей *единичной* работе *бессознательно* уже выполняет некоторую *общую* работу, так выполняет оно и общую работу в свою очередь как свой *сознательный* предмет; целое становится *как целое* его произведением, для которого оно жертвует собою, и именно поэтому получает от него обратно себя самого. Здесь нет ничего, что не было бы взаимным, ничего, в чем самостоятельность индивида, растворяя свое для-себя-бытие, подвергая *негации* самое себя, не сообщала бы себе своего *положительного* значения, состоящего в том, чтобы быть для себя. Это единство бытия для другого, или превращения себя в вещь, и для-себя-бытия, эта всеобщая субстанция говорит своим *всеобщим языком* в правах и законах народа; но эта сущая неизменная сущность есть не что иное, как выражение самóй единичной индивидуальности, которая кажется противоположной этой субстанции; законы выражают то, чтó *есть* и чтó *делает* каждое отдельное лицо; индивид познает эту субстанцию не только как свою *всеобщую* предметную вещность, но в равной мере и себя в ней или в разъединенном виде в своей собственной индивидуальности и в каждом из своих сограждан»[55].

Нетрудно заметить, что здесь у Гегеля определения труда и разделения труда взяты в том их категориальном значении, которое было разработано уже Смитом. Однако Смита и Рикардо интересовала экономическая сторона труда, тогда как Гегель впервые попытался выяснить логический смысл трудовой деятельности. Необходимость же такого исследования диктовалась как проблемами логики и теории познания, так и реальными проблемами общественной жизни. В сфере разума нужно было снять кантовское противо-

[55] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 189.

поставление чувственного и сверхчувственного мира, явлений и вещи в себе, так как познание, основанное на этом дуализме, мало чем могло помочь в решении реальных проблем во всех областях общечеловеческого развития. Гегель понимал, что снять этот дуализм можно только в том случае, если будет найден такой принцип, который станет основанием и чувственной и рассудочной деятельности, и интеллектуальной и реальной.

Нельзя, конечно, утверждать, что Кант не осознавал этой трудности и не предложил определенного ее решения. Не сделав этого, он и не стал бы родоначальником классической немецкой философии и, следовательно, не вышел бы за пределы метафизической философии XVII—XVIII столетий. Имеющуюся здесь проблематику Кант прекрасно понимал, и в качестве основы, объединяющей мышление и бытие, он выдвинул чистую деятельность воображения, которая и была предельным основоположением всей его системы. Однако, как показало дальнейшее развитие философии, то, что было синтезировано субъективным воображением, не всегда оказывалось автоматически соединенным и в действительности. Это привело к тому, что рядом с кантовским, чисто субъективным принципом возникли и другие подобные принципы, обоснованные с помощью тех же логических законов, которыми пользовался и Кант.

Гегеля же такое разнообразие результатов, полученных с помощью одних и тех же законов, убедило только в том, что законами, т. е. всеобщими и необходимыми принципами деятельности познания, они не являются, и таковые еще нужно найти.

Но что это означало для Гегеля? Это означало, что он должен был найти такую сферу логически всеобщей деятельности субъекта, законы которой были бы действительно всеобщими и необходимыми для любого мыслящего индивида. Для Канта и его последователей такой сферой была психическая деятельность индивида, ставшая тем «медиумом», внутри которого существовали все начала и все концы познавательной деятельности.

Вообще-то если стоять на индивидуалистической точке зрения, то к другим выводам вряд ли можно прийти. Поэтому кантовская философия и оказалась в конце концов в тех безвыходных тупиках, откуда ее уже не могли вызволить ни трансцендентализм ее создателя, ни фихтеанский активизм. Все это заставило Гегеля усомниться в основной и, как казалось Канту и его продолжателям, бесспорной посылке их рассуждений, что познавательная деятельность сво-

дится к той деятельности, которая происходит в индивидуальном сознании. И Гегель, как было уже отмечено, в качестве логической начинает рассматривать уже не только или, вернее, не столько ту деятельность, которая совершается в органах психики индивида, сколько деятельность по изменению внешних предметов, т. е. трудовую деятельность.

Итак, труд становится тем принципом философии Гегеля, с помощью которого он пытается преодолеть кантовский дуализм чувственности и рассудка, бытия и мышления. И здесь Гегель, по словам Маркса, «ухватывает сущность *труда*»[56]. В чем же она заключалась?

Наиболее развернутый ответ на этот вопрос можно дать ознакомившись с гегелевским пониманием трудовой деятельности, изложенным в «Иенской реальной философии», в которой Гегель пишет: «Сам *труд* как таковой есть не только деятельность (кислота), но и рефлектированное в себя произведение наружу...»[57].

Нетрудно заметить, что труд здесь у Гегеля определен как двойственный вопрос. С одной стороны, в труде происходит негация — изменение природных свойств, «кислота», как выражается Гегель. Эта сторона трудовой деятельности направлена на преобразование предмета природы в соответствии с поставленной целью. Изменение это он производит, направляя одни природные силы против других, позволяя «объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, все же осуществляет лишь *свою* собственную цель»[58].

Эту способность опосредствующего воздействия на природу Гегель называет «хитростью разума». Но хитрость разума состоит не только в опосредствующей практической деятельности, т. е. изменении вещества природы и воплощении в нем субъективных целей. Одновременно разум осуществляет и «теоретическое *смотрение* за происходящим»[59]. В этом уже проявляется вторая сторона труда, та, в которой человек рефлектирует свою собственную деятельность и фиксирует в ней всеобщие моменты, которые не в слове прежде всего закрепляются, а в продукте и, главное, в орудии деятельности. «В орудии,— пишет Гегель,— или в обработанной, сделанной плодородной пашне я владею *возможностью*,

---

[56] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 159.
[57] *Гегель.* Работы разных лет, т. 1, с. 306.
[58] *Гегель.* Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 397.
[59] *Гегель.* Работы разных лет, т. 1, с. 308.

содержанием как содержанием *всеобщим*. Поэтому орудие, средство, превосходнее цели вожделения, цели единичной; орудие охватывает всякую единичность»[60].

Всеобщим, категориальным содержанием действительности человек овладевает не благодаря абстрагирующей деятельности человеческой головы, наоборот, сама абстрагирующая деятельность человеческой головы становится возможной благодаря категориям, тому субстанциальному содержанию, которым человек овладевает в труде и которым он владеет прежде всего в орудии труда.

Таким образом, трудовая деятельность у Гегеля состоит из реально преобразовательной и идеально преобразовательной деятельности. Здесь важно отметить то, что Гегель не просто фиксирует две стороны трудового процесса, но он выводит их органическую взаимосвязь, он «рассматривает опредмечивание как распредмечивание, как отчуждение и снятие этого отчуждения...»[61]. Следовательно, труд есть такой процесс, который осуществляется во взаимодействии с предметом природы и этот предмет уже не есть чуждый индивиду и его деятельности объект, но «α) он [предмет есть] предмет *сущий*, непосредственный; его средина ‹средний термин› есть вещность, мертвая всеобщность, *ино*бытие и β) его крайние ‹термины› суть *особенность, определенность* и индивидуальность»[62].

Если разобраться во всем этом, то речь здесь идет просто о том, что предмет есть опредмеченный в веществе природы труд.

Из этих последних положений вытекает тот существеннейший вывод, что логическая деятельность для Гегеля есть деятельность, совершающаяся не только в голове отдельного индивида, но главным образом вне ее. Индивид отчуждает от себя свою деятельность и, воплощая ее во внешнем материале, делает ее для себя предметом.

В этом пункте уже ясно прослеживается принципиальное отличие гегелевской философии от кантовской. Для Канта и его последователей мир внешних вещей так и остался «вещью в себе», т. е. непознаваемой и непознанной данностью, и вследствие этого вся гносеологическая проблематика была перенесена в субъект познания. Поэтому-то мышление в его философии и есть чисто субъективная деятельность, не выходящая за пределы психики индивида и, сле-

---

[60] *Гегель.* Работы разных лет, т. 1, с. 307.
[61] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 158—159.
[62] *Гегель.* Работы разных лет, т. 1, с. 305.

довательно, нисколько не задевающая внешних предметов и только упорядочивающая данные чувственности. Однако нужно подчеркнуть, что и у Канта мышление есть все-таки деятельность, т. е. постоянное изменение, преобразование, «отрицание» данных чувственности, осуществляемое по категориальным схемам. У Гегеля мышление также есть деятельность, но совершающаяся не только с помощью мозга, но и рук, не только изменяющая чувственные восприятия, но и внешний мир. Именно поэтому это не просто деятельность, но трудовая деятельность, деятельность, протекающая как объективный процесс изменения духовного и природного мира, а потому и поддающаяся вполне объективному изучению.

Эта особенность гегелевского истолкования мышления находит выражение и в таком новом для логики понятии, как отчуждение, которое опять-таки было заимствовано из области экономической жизни. Как и в области экономической жизни, продукт труда отчуждается от индивида в товарообмене и уже не ему принадлежит, точно так же и продукт духовного труда отдельного индивида не ему одному принадлежит. И точно так же, как трудовая деятельность в обществе является коллективной, общественной деятельностью, совершающейся по законам, которым индивид подчиняет свою волю, познавательная деятельность есть коллективная, общественная деятельность, если она даже совершается отдельным индивидом у себя дома или в отдельном кабинете.

Итак, логическая деятельность, в основании которой лежит труд, есть не только идеально преобразовательная деятельность в старом субъективном смысле, но одновременно и предметно преобразовательная деятельность, есть не только индивидуально-психическая, но и реально-практическая деятельность, вынесенная во внешний мир и протекающая как «естественноисторический» процесс.

Этот новый аспект исследования повлек за собой целый ряд существенных изменений в понимании природы и задач мышления. И все они были в первую очередь связаны с тем фактом, что в качестве логического начала должна рассматриваться трудовая деятельность, связывающая между собой то, что не смог связать Кант,— мышление и действительность, рассудок и чувственность. Это важнейший факт в истории философской мысли, который обязывает нас к тому, чтобы более конкретно проследить за ходом гегелевской мысли в анализе трудовой деятельности.

Для Гегеля труд имеет прежде всего то значение, что только в нем человек овладевает всеобщим содержанием действительности, равно как и всеобщность (общезначимость) результатов теоретического мышления он может подтвердить только в практической деятельности и ее результатах. Для Гегеля практика — «средний термин» умозаключения. В этом и сила и слабость гегелевской трактовки материальной практики: она дает субстанциальную форму для дальнейшего движения мысли, но мысль предшествует практике. В какой форме она существует до нее?

Гегель не может ответить на этот вопрос иначе, как делая уступку прежней формалистической трактовке логики,— первоначально мысль существует в форме слова, имени, «царства имен»: «Его ‹духа› пробуждение есть *царство имен*»[63]. «Сперва оно */Я/ владеет* именами, оно должно *удерживать* их в своей ночи как подчиненных, которые повинуются ему»[64].

Здесь Гегель не случайно начинает выражаться туманными образами — «ночь», «подчиненные» и т. д., потому что мысль, живущая только посредством слова и не имеющая никакой другой материальной опоры, по существу оказывается бесплотной, непонятной совершенно мистической сущностью. Он не выводит «именующую силу» из материально-практической деятельности, которая поэтому оказывается подчиненной чисто вербальной деятельности, деятельности со словом, формальной деятельности.

Эта деятельность у Гегеля оказывается не только независимой от материальной действительности, но и, наоборот, материальная действительность выступает в его системе как воплощение духовной деятельности. Поэтому-то для Гегеля сущность материальных предметов идеальна, положена духовной деятельностью, и они, следовательно, выступают как «духоносители», как воплощенные духи.

Объяснить это переворачивание опять-таки можно только объективно-идеалистической направленностью гегелевского учения, для которого материальная действительность существует как совокупность обособленных и изолированных друг от друга предметов. Но так как «истинное есть целое», т. е. имеющее форму систематического единства, то таковым единством предметы материальной действительности в их «наличном бытии» не обладают. Оно свойственно только духовному предмету трудовой деятельности — знанию, и поэ-

---

[63] *Гегель.* Работы разных лет, т. 1, с. 292.
[64] Там же, с. 294.

тому только знание заслуживает гегелевского анализа и соответственно деятельность, ведущая к знанию, становится основным объектом его исследования. Это замечает Маркс: «Гегель знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд»[65], т. е. труд, совершающийся в науке, в сфере научной деятельности. Это по существу идеалистическая позиция, в соответствии с которой Гегель и рассматривает в «Феноменологии духа» все виды труда с точки зрения их эволюции к чисто духовному труду.

Эволюция всех видов деятельности в направлении чисто духовного труда трактуется и рассматривается Гегелем как «возвращение к себе». Весьма распространенным упреком Гегелю, основанным на чистейшем недоразумении, является тот, что у Гегеля в его тождестве бытия и мышления тонут все различия и что он «не признает» специфики мышления по сравнению с действительностью. Наоборот, в гегелевской системе остаток кантовского дуализма сохраняется именно за счет того, что Гегель не выводит именно формальную сторону мышления, благодаря которой оно противостоит действительности и отличает себя от нее. Если бы он вывел ее из практической деятельности, как это он делает по отношению к категориям — содержательным формам, то практика у него оказалась бы выше теоретического мышления и он не мог бы предполагать еще некоторую предсуществующую форму духа в виде формы организации «царства имен». Гегель не выводит «нанменовывающую силу» духа из материальной деятельности, практики, поэтому он не выводит также и особую организацию «царства имен» — формальную форму движения познающего мышления. Это и есть то, что Ленин отмечал у Гегеля как дань старой формальной логике. Гегель только показывает — уже в «Науке логики», а не в «Феноменологии»,— что она представляет собой, так сказать, «вырожденный случай», но это не есть реальная дедукция формальной формы.

Дань старой формальной логике и идеализм у Гегеля тесно связаны друг с другом. Поэтому последовательный материализм и последовательная диалектика также очень тесно взаимосвязаны. И последовательность материализма в области логики в марксизме проявляется в том, что он выводит также и «нанменовывающую силу» и организацию «царства имен» из материальной практики, из труда. Но этот шаг уже связан с именем К. Маркса и с его диалектико-материалистической концепцией мышления.

---

[65] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 159.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЫШЛЕНИЯ И ЕДИНСТВО (ТОЖДЕСТВО) ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. Диалектический материализм о природе человеческого мышления

Единство и совпадение диалектики, логики и теории познания наиболее отчетливо обнаруживается при исследовании природы мышления, его возникновения и формирования. Если мышление диалектично, то при анализе его генезиса легко обнаружить и генезис его диалектики, если мышление обладает какими-либо своими, отличными от бытия, закономерными формами (логикой), то анализ генезиса мышления должен показать и происхождение этих специфичных для мышления форм, если, наконец, мышление что-то познает, то генезис этого познающего мышления обнаруживает и способ, форму (логику) этого познания.

Естественно, что генетический характер мышления должен обнаружить все необходимые предпосылки и условия материальной действительности, на основе и внутри которых мышление с необходимостью порождается. Более того, порождение мышления должно быть показано как имманентный процесс внутри этой действительности, процесс, не только в ней возникающий, но и полагающий ее. Лишь только так можно диалектико-материалистически объяснить необходимость (закономерность) возникновения мышления, всех его феноменов, объяснить форму и способ его функционирования, его место в действительности и объективную роль. И лишь тут можно увидеть характер его отношения к бытию, понять его как нечто противоположное бытию, из него возникающее и в него переходящее, совпадающее с ним.

Анализ природы мышления, однако, с самого начала наталкивается на проблему: как дано познанию в качестве его предмета само мышление. Факт мышления есть очевидная субъективная реальность. То, что его нельзя сделать предметом теоретической мысли, оставаясь на позициях интроспекционизма,— это сегодня очевидно: за пределы субъекта мы тут никак не выходим и никаких объективных закономерностей движения этой субъективной реальности

не обнаружим. Не обнаружим уже хотя бы потому, что в наших руках окажется лишь бесконечное количество различных самоотчетов самосознания, общими для которых будут всего лишь плоские абстракции. Более того, такой анализ закономерно ведет к анализу языка, в котором эти различные самосознания будут выражены. И здесь происходит элементарная подмена предмета анализа — анализируется уже не мышление и даже не самосознание, а язык, языковая форма обнаружения последнего — уже нечто вполне объективное.

Сущность мышления (как, собственно, и всякая сущность) может быть постигнута лишь через контекст взаимосвязи всех в явлении данных обнаружений мышления. Мышление не обнаруживает себя только в языке. Столь же очевидным обнаружением его являются и поведение человека, и деятельность его, и продукты этой деятельности.

Однако мышление, обнаруживающее себя в этих феноменах, легко может быть истолковано как их порождающая причина: язык, поведение человека, материальная деятельность его и продукты этой деятельности могут быть выданы за продукты самого мышления, поскольку в составе любой формы человеческой деятельности легко усматривается активный и творческий характер мышления, поскольку деятельность человека всегда есть целесообразный процесс. В этом случае теоретический анализ предполагает мышление в качестве всеобщей объективной идеальной субстанции, модусом которой оказывается и мышление человека. Мышление тут необъяснимо, оно лишь описывается по его внешнеэмпирическим обнаружениям. Объяснить мышление можно лишь выводя его из немышления, из бытия. Именно так и поступает диалектический материализм, усматривая субстанцию мышления человека в особой форме организации бытия последнего — в материальной, общественно-исторической деятельности.

В этом пункте и заключается та грань, по одну сторону которой находится идеализм объективный, а по другую — материализм диалектический. Стоит только придать сущности самостоятельное, обособленное, оторванное от ее собственного явления существование, как сразу мы получаем утверждение: сущностью вещей является дух, мышление, понятие. Но если мы под сущностью понимаем реальную объективную взаимосвязь ее собственных явлений, через которые и внутри которых она только и существует, то мысль о допущении идеального, предшествующего материальному бытию, даже и не возникает. Но в этом случае

идеальное, мышление надо искать в объективной взаимосвязи эмпирических, чувственных проявлений его, в той взаимосвязи, которую и осуществляет материальная общественно-историческая коллективная деятельность. Это требует тем самым объяснять мышление как форму деятельности общественно-исторического человека, как идеальную форму деятельности, осуществляющуюся внутри и посредством материальных вещей и процессов. И вполне понятно, что идеальное тут не может трактоваться как нечто самостоятельное, предшествующее формам социального бытия человека, существующее от века или порожденное где-либо внутри физических, химических или биологических форм движения материи. Идеальное тут следует понимать как необходимый, а потому и закономерно возникающий момент чувственно-практической деятельности коллективного человека, вне которого эта самая деятельность как способ бытия человека осуществить себя не может.

Поскольку деятельность вынуждена двигаться в соответствии с логикой вещей с их материальными, объективными характеристиками, постольку сама она определена формой, логикой этих вещей. Ее внутренняя, идеальная сторона, момент — мышление — тем самым также определена закономерным движением этой вещи. Мышление поэтому и совпадает с формой вещи, но не является простым слепком с нее, оно детерминировано не просто ее природным обособленным содержанием, а той объективной реальностью, которая есть практически преобразующая деятельность, по-особому определяющая, изменяющая и организующая вещи.

Выработанные в истории развития общественно-практической предметной деятельности формы и способы ее движения становятся формами и способами самого мышления — категориями.

Возникая в условиях материальной деятельности и позже отвлекаясь от ее непосредственного процесса, мышление по своей форме перестает быть непосредственно тождественным форме материальной деятельности. Эта последняя оказывается снятой и многообразно развитой за счет ее общественно-исторического содержания: используя в качестве средства своего движения язык, мышление в своем собственном имманентном движении снимает объективное содержание общественно-исторической деятельности и поэтому осуществляет свое движение в логике ее всеобщей формы.

Материальная деятельность согласована с формой, закономерностями объекта, предмета деятельности, и средства ее движения зависят от характеристик объекта. Операцио-

пальный состав деятельности, т. е. движение по логике средств, не является движением по собственной форме предмета деятельности, а есть движение по форме специфицированного в деятельности объекта — материального средства. И логика этого последнего (его функция и закономерность) иная, чем функция и закономерность того природного материала, в который воплощена специфическая способность быть средством определенной деятельности.

Средство, однако, лишь опосредует. Естественно, что и деятельность в логике этих средств не является собственно деятельностью с предметом. Передвижение фигур на шахматном поле по их правилам не есть игра в шахматы. Движение фигур по их правилам подчинено целям и задачам шахматной игры. В формах и через формы опосредующего процесса деятельности выявляется собственная форма предмета деятельности, объекта, деятельность согласуется со своим предметом. Деятельность, правда, изменяет, преобразует объект, накладывает на него печать своей категориальности. Но это изменение объективного предмета не есть разрушение его объективных закономерностей, характеристик, а всего лишь придание им нового образа, соответствующего культурно-историческому уровню и наличным общественным потребностям человека. В новой форме объекта (в предмете культуры) собственные его объективные свойства не затушеваны, не скрыты характером тех изменений, которые произвела деятельность, «препарировавшая» объект в системе своих исторически отработанных форм, а наоборот, изменяя, преобразуя объект, деятельность человека выявляет его «чистые» формы — всеобщие и необходимые формы его бытия. Именно внутри этих всеобщих и необходимых форм объективного бытия человеческая деятельность себя и осуществляет, они являются границей и пределом ее форм движения. И лишь там, где деятельность эти всеобщие и необходимые формы объективного бытия выявляет и обнаруживает и осуществляет себя сознательно в рамках этих объективных форм — категорий,— лишь там она претендует на свою объективную значимость и истинность. И именно здесь ее определения и формы суть определения и формы самого объекта.

И если мышление понимается как идеальная форма деятельности, снятая с объективного содержания всеобщих и необходимых форм общественно-исторической практической деятельности, то в той же мере понимается и принимается факт согласованности, соответствия формы, логики мышления с формой, логикой его предмета.

Процесс идеальной деятельности подобен процессу деятельности материальной: он есть снятая всеобщая форма последней. Мышление есть процесс не только опосредующий, но и опосредованный. Собственным, идеальным средством движения мышления индивида является понятие — своеобразный идеальный продукт мышления, отражающий в своем составе объективные всеобщие и необходимые характеристики и закономерности бытия мыслимого предмета. В качестве средства движения мышления понятие изменяется, развивается и согласуется с другими понятиями в процессе мышления так же, как объективно изменяется, развивается и согласуется внутри себя объективное содержание предмета мышления.

Идеальный процесс мышления опосредуется, однако, не только составом идеальных форм. Идеальное вообще возникает и существует внутри предметно-практической общественно-исторической деятельности, а потому существует только посредством материальных вещей и процессов. Процесс мышления поэтому опосредован составом предметных форм материальной культуры, в ряду которых имеет место и специализированное средство выражения идеального содержания — язык. Мыслить предмет — значит воспроизвести его не вне его, а посредством других вещей, через состав и форму этих материальных предметов, в движении средств.

И отождествить саму эту мысль, образ предмета с образом какой-либо другой вещи, посредством которой этот образ воспроизведен,— это и значит не видеть тождества мысли своему предмету, ее согласованности с логикой предмета, а видеть только отличие, «специфику» мышления по отношению к предмету его. И наоборот, видеть специфику мышления — значит отождествить мышление с образом, логикой какого-либо из его средств или особенных проявлений.

Вопрос часто ставится так: мышление имеет свою специфику, поскольку те приемы, операции, методы и формы, которыми оно пользуется, не имеют себе прямых аналогов в объективном предметном мире, а есть порождение и принадлежность субъекта. Поэтому не видеть отличия мышления от бытия, нетождественность его бытию — это значит сознательно отворачиваться от очевидностей и отождествлять идеальное с материальным. Ведь нелепо же думать, что вещи свойственно то, что свойственно мышлению. И допускать, что вещь способна на абстракцию, анализ и др.

Спорить с такой позицией не просто. Это пришлось бы доказывать, что когда я пишу, то воспроизвожу мысль, а не

физические характеристики бумаги, не контуры условных фигур, буквенных начертаний, не синтаксис. Хотя объективно в моих действиях можно зафиксировать именно этот состав. И здесь, чего ни коснись, везде очевидно различие: чернила отличаются от бумаги, почерк — от образцов, движения руки — от начертаний, фразы — от мысли, ну и мысли, естественно,— от объекта, который я мыслю. И как тут выбраться из бесконечной цепи различий? Чем дальше, тем они отчетливее и очевиднее — различия, доходящие до противоположностей. О каком соответствии, о каком тождестве тут можно говорить! Ведь даже в ряду однородных индивидов нет абсолютно тождественных, а разнородные тождественны лишь только в плоских, тощих абстракциях.

Ясно, что в подобной логике рассуждений даже и не допускается мысль о совпадении, тождестве противоположностей, об их переходе друг в друга.

Ни движения моей пишущей руки, ни начертания письма, ни синтаксис — ни в отдельности, ни в совокупности — действительно ничего общего не имеют с моей мыслью об объекте или с самим объектом. Во всех этих операциях я как раз подчинен своеобразным законам орфографии и синтаксиса, внутри логики которых я должен совершить действия, которые подчинены логике совсем другого предмета — предмета мысли. Предмет этот выражается, воспроизводится мной лишь в тех средствах, которые даны мне общественно-исторической культурой и которые отработаны последней именно в качестве средств выражения, отражения предметного содержания. Язык, например, как средство выражения мысли должен быть универсально-пластичным, т. е. таким, что, следуя его логике, не нарушая его собственные закономерности, можно выразить объект во всей его полноте. Если состав и закономерности языка не обеспечивают этой его функции, язык изменяется, развивается. Но если движение в языке совершается без согласования с содержанием предмета мысли, оно, естественно, никакой мысли создать не может, а порождает лишь фразу, своеобразный продукт собственной логики языка, никаким образом не находящийся в соотношении с объектом.

Установить совпадение мысли с объектом можно только в логике общественно-исторической человеческой деятельности.

Объект, какова бы ни была его собственная природа, будучи вовлечен в реальные общественно-исторические связи, в человеческую практическую деятельность, с одной стороны, обеспечивает реализацию их, а с другой — их детерми-

нирует. В составе человеческого социального бытия ему положена вполне определенная функция, и в то же время как независимая от сознания и воли объективная определенность он это бытие определяет. Воспроизведение его в мышлении, движение, согласно логике его, поэтому не является простым описанием его натуральных свойств, тех, которые даны созерцанию и представлению, а есть процесс намного более сложный: на объект как в практической, так и теоретической деятельности всегда накладывается печать общественно-исторического бытия. И сущность в полном объеме обнаруживает себя лишь в широком контексте общественно-исторической деятельности, поскольку последняя с необходимостью вынуждена себя согласовывать с объективной взаимосвязью материальных вещей, с закономерностью их независимого от человека бытия.

Поэтому если мышление понимается не узко, не на манер номиналистических, узкосенсуалистических трактовок, а берется как идеальная форма и способ деятельности общественно-исторического человека, то в таком понимании его логика с необходимостью согласуется, совпадает с объективной логикой вещей, с формой и содержанием объективной действительности.

Разумеется, под формой вещи здесь никак нельзя понимать пространственную ее форму, а форму и способ ее бытия, ее сущность, ее движение внутри ее определяющего целого. И содержание ее далеко не исчерпывается составом характеристик и свойств, данных созерцанию и представлению, а необходимо включает в себя «сверхчувственные», не постигаемые в чувствах определения. Выражение этих сущностных, внутренних определений вещи, ее «внутренней» формы и «внутреннего» содержания в мышлении необходимо согласуется с «внутренней» формой, логикой самого мышления, т. е. тем способом, который не зависит от средств выражения, является не формой, не логикой этих средств, а есть способ движения самого отражаемого в мышлении предмета.

Поэтому видеть специфику мышления в том, что оно осуществляет себя посредством других форм, чем непосредственно данная материя и форма отражаемого им предмета,— это значит за явлениями не видеть сущности, это значит отождествлять явление с сущностью. Но явление объекта с его сущностью совпадает не более и таким же образом, насколько и как совпадают явления (проявления) мышления с ним самим. Явления объекта и явления мышления ничего общего между собой не имеют, но сущность, логика,

внутренняя форма того и другого совпадают, мышление и бытие тождественны, и именно потому, что истинное мышление воспроизводит действительность. Там же, где такого воспроизведения не происходит, нет и совпадения мысли с объектом, нет и истины. Мышление же, претендующее на истинность, обязано воспроизвести объективную действительность такой, какова она есть, в единстве сущности и явления, необходимости и случайности, в противоречивости всех ее категориальных форм — всеобщих законов бытия, внутри которых и посредством которых существует любая конкретность. Логика (способ) объективной взаимосвязи этих всеобщих законов действительности и представлена в логике человеческого мышления как способ и форма взаимосвязи его категорий. И что эта логика есть диалектика, доказывается всем человеческим познанием и практикой. А история развития философии как науки, исследующей объективные закономерности познавательной деятельности, этот факт достаточно отчетливо выявила. После Гегеля и Маркса понимать логику как-то иначе, не как диалектику — значит допускать старые метафизические ошибки.

И логически, и исторически первоначальная форма мышления непосредственно совпадает с формой материальной, практической деятельности. Знание объекта здесь дано непосредственно в формах чувственно-предметной деятельности. Знание и мысль тут опосредованы и удержаны теми же самыми вещами и процессами объективной действительности, которыми опосредован сам материально-практический процесс. Тут еще нет формы идеального, а потому нет и специфических, специализированных средств выражения объективного предметного содержания. Идеальное появляется одновременно и вместе с появлением специфических материальных средств воспроизведения объективного содержания действительности, и лишь с появлением формы идеального это содержание может быть удержано (презентировано, представлено в сознании) и посредством материального состава самого практического процесса. Ясно, что возникновение идеального связано, имеет своим основанием общественный характер практического процесса. Поэтому-то оно и не возникает даже в тех условиях животной жизнедеятельности, где налицо опосредованность этого процесса предметами природы. Оно не возникает и там, где якобы имеет место «чистая» деятельность общения, ибо здесь нет чувственного материально-практического процесса, через форму которого и в форме которого первоначально дано знание объекта.

Позже предметы и формы деятельности, в которых непосредственно дано субъекту знание объекта, замещаются жестом и далее знаком, который уже теряет в своем материальном, пространственно-временном облике сходство, аналогию, тождество с обозначаемым предметом, не содержит в своей материи специфики отражаемого объекта, как то имеет место в жесте, и приобретает свою специфику — независимость от формы (природы) обозначаемого предмета. Знак теперь выражает природу объекта не через свою форму, а через значение, фиксированное всем опытом практической деятельности человека с данным предметом и представленное в составе языка. Знак теперь есть «элемент» языка и подчиняется его закономерностям, а не закономерностям обозначаемого им предмета. И знак может что-то обозначать (значить) теперь только через систему языка, и эта новая форма выражения природы объекта стала возможной только потому, что знак теряет непосредственную связь с объектом, удаляется от него, обособляется, чтобы через систему знаков языка наиболее полно и глубоко выразить природу объекта.

Эта независимость знака от формы объекта, самостоятельность (разумеется, относительная) системы языка в отношении объективного содержания предметной действительности делают возможным универсальное использование языка в качестве средства выражения и воспроизведения объективной реальности. И лишь имея такое универсальное средство, независящее от объекта, мышление оказывается способным проявить и свою собственную специфику — полную зависимость от объекта, свое соответствие, тождество с ним.

2. Проблема знака в работах К. Маркса

«...Человеческая действительность,— пишет Маркс,— столь же многообразна, как многообразны *определения* человеческой *сущности* и человеческая *деятельность*... По мере того, как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его *собственных* сущностных сил, все *предметы* становятся для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, *его* предметами, а это значит, что предметом становится *он сам*. То, *как* они становятся для него *его* предметами, зави-

сит от *природы предмета* и от природы соответствующей *ей сущностной силы;* ибо именно *определенность* этого отношения создает особый, *действительный* способ утверждения»[1].

Наиболее общими способами утверждения предмета для человека, в которых и формируются основные человеческие способности, являются объект, идеальный образ и знак. Это формы существования человеческого предмета соответственно в практической деятельности, мышлении и общении (тем самым и в языке).

Объект, образ и знак невозможно понять как самостоятельные и равноправные формы одной и той же вещи, исходя лишь из созерцания, из фактов теоретического отношения к действительности. Ведь созерцаемый объект дан человеку только в представлении, в форме идеального образа и зафиксирован в той или иной знаковой системе, в языке. Каким образом объект может быть дан человеку сам по себе в отличие от образа, иначе, чем в ощущении или понятии? Вопрос здесь не только о доверии к органам чувств, но и о том, как понимать отношение между объективной реальностью вне нас и субъективной реальностью «внутри» нас. Наконец, что такое знак как некий посредник между двумя мирами — объективным и субъективным, материальным и идеальным, несущим в себе черты как первого, так и второго?

Решение этих вопросов в конечном счете упирается в проблему объекта самого по себе, «вещи-в-себе», и задачу ее квалификации, определения ее места во всей системе практической и познавательной деятельности человека. Единство объекта, образа и знака является очевидным фактом. Но их внешнее, доходящее до противоположности различие часто вело к значительному разнобою в объяснении этого единства. Главная трудность состоит в обосновании «субстанциального» равноправия объекта, образа и знака. Если об идеальном образе и знаке предмета еще можно говорить, что они каждый по-своему «даны» человеку, а через них «дан» и сам объект, то об объекте самом по себе, о «вещи-в-себе», этого сказать невозможно. Объект может быть «данным» человеку только через образ и знак, только опосредованно: через органы чувств и концептуальное оформление. В рамках чисто-теоретического подхода это неизбежно ведет к элиминации «вещи-в-себе» из рассмотрения. Что и делает идеализм различных толков.

---

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 120—121.

Но в действительности ни «вещь-в-себе», ни образ, ни знак не «даны» человеку. Наоборот, человек овладевает ими. Они являются формами, в которых человек активно практически присваивает предметы внешнего мира. Связь человека с объектом начинается не с теоретического отношения, не с созерцания, а с материальной практической трудовой связи. Существо этой первой реальной связи определяет первую форму бытия предмета для человека. Трансцендентная, потусторонняя «вещь-в-себе» становится посюсторонней не в представлении, не теоретически, а практически, в результате взаимодействия материальных тел. Внешняя вещь так или иначе «соединяется» с человеческим телом: примитивно — как пища, более сложным образом — как орудие труда. И только лишь затем на основе упрочившейся материальной связи и как ее отражение возникает теоретическая связь между субъектом и объектом.

Человек выделяет практически значимый для него объект из ряда других вещей также и в представлении. Это представление получает чувственно-наглядное закрепление в телесной форме иного предмета — в материи знака. Объект или общественный предмет, предмет практики не неподвижен, но пребывает в постоянном становлении по мере того, как он вовлекается в многообразие отношений человека к окружающему миру, в многообразие, создающее в своей целостности исчерпывающую и неисчерпаемую до конца практическую и теоретическую «картину», образ предмета. Тот образ, посредством которого предмет человеку дан и человеком *взят*, а не только идеально отражен. «Каждое из его *человеческих* отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, желание, деятельность, любовь, словом, все органы его индивидуальности, равно как и те органы, которые непосредственно по своей форме есть общественные органы... являются в своем *предметном* отношении, или в своем *отношении к предмету*, присвоением последнего»[2].

Человек своей деятельностью преобразует и расширяет окружающую действительность, создает конкретные формы, в которых он эту действительность присваивает.

Первая форма — объективная реальность, природа сама по себе, существующая до и независимо от человека и становящаяся объектом его практической деятельности. В этой форме присвоение природы человеком происходит непосредственно, в форме прямого контакта материальных тел в

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 120.

условиях действия и использования природных законов обмена веществ.

Вторая форма — это та же объективная реальность, принявшая форму своего идеального образа. В процессе общественно-исторической практики вещи становятся «чувственно-сверхчувственными», т. е. приобретают свойства, которые не даны им от природы, которые воплощают в себе общественный характер деятельности человека с вещами. Эти сверхчувственные свойства, являющиеся в своей сущности отношениями людей, прикрытыми вещной оболочкой, отделяются от своей вещной материальной оболочки в индивидуальном и общественном сознании человека в форме идеального образа. Мышление и есть оперирование образами, присвоение природы в идеальной форме.

Неразрывно с мышлением существует и знак как третья форма присвоения человеком материальных условий своего существования. Существуя в знаковой (языковой) форме, материальный и духовный мир человека может быть подвергнут репродукции, хранению и передаче. Отношение человека к природе, существующей в знаковой форме, превращается при этом в отношение к другому человеку, что составляет существеннейшую особенность человеческого общения в отличие от общения животных, которое представляет собой непосредственную связь тел в их простой природной форме.

У Маркса мы находим обширный материал, иллюстрирующий диалектику объекта, образа и знака. В контексте экономического анализа происхождения и функций денег Марксом дана оригинальная семиотическая концепция [3], согласно которой предмет может быть обозначен только в том случае, если он становится знаком самого себя [4]. Иначе говоря, знак понимается как объективный этап или момент в развитии самого обозначаемого предмета. Только после того как объективно возникает возможность обозначения — знаковая форма бытия предмета, появляется условный значок, безразличный к этой форме, точно так же, как рубли, доллары, франки безразличны к монетной форме денег, к «монете вообще». Вместе с тем развитие знаковой формы неразрывно связано с возникновением идеальной формы (образа) предмета, материальной оболочкой, которой знак является, с формированием в процессе человеческой дея-

---

[3] См., например: *Полторацкий А., Швырев В.* Знак и деятельность. М., 1970.

[4] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 140.

тельности тех гносеологических «рамок», в пределах которых, как указывал В. И. Ленин, только и возможно противопоставление материального и идеального.

Превращение предмета в свой собственный знак и идеальный образ — сложный и длительный процесс. Маркс рассматривает следующую цепь метаморфоз. Продукт труда превращается в товар, товар — в деньги, деньги — в капитал. Единственным материальным объектом, проходящим сквозь все метаморфозы, оказывается золото. Но на различных ступенях развития золото, выполняя некоторые функции, сбрасывает свою природную оболочку и принимает другие обличья. Его природная форма либо вовсе исчезает, либо предоставляет себя для выражения других форм. Особенно рельефно это проявляется на уровне золота как денег. Обслуживая товарное обращение, золото в функциях меры стоимости и средства обращения отделяется от своей телесной формы и начинает существовать наравне с ней в новых формах.

«Как мера стоимостей, золото есть только идеальные деньги и идеальное золото; как простое средство обращения, оно есть символические деньги и символическое золото; но в своей простой металлической телесности золото есть деньги или деньги — действительное золото»[5].

Нетрудно заметить здесь известный семантический треугольник: «образ — знак — объект». Но треугольник не застывший, не от века данный, а рождающийся на наших глазах в процессе, от нас совершенно не зависящем. Золото — деньги развивается в свой собственный идеальный образ, в свой собственный знак и, наконец, в самого себя. Это три формы, которые принимает один и тот же предмет — деньги. Деньги как идеальный образ самих себя, деньги как знак самих себя и деньги как деньги в своей золотой телесности суть не рядоположные предметы, а модификации определенного товара, становящегося всеобщим эквивалентом — золота. Процесс превращения золота в деньги есть в то же время объективный процесс его «растроения», формообразования. Поэтому отношения между сторонами рассматриваемого треугольника — это не произвольная внешняя связь между вещами, а объективная связь, вырастающая из специфических свойств товара и товарообмена.

В своей первой функции меры стоимости деньги существуют и функционируют в форме своего собственного идеального образа, всего лишь как мысленно представляемое золо-

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 107.

то. Тем не менее мерой стоимости остается действительное золото, а не его идеальный образ. Золото сбрасывает свою телесную оболочку, но выполняет свою функцию именно при помощи этой же самой телесной оболочки. Понимание этого парадоксального превращения невозможно без учета того, что репрезентация товарами друг другу своей стоимости есть общественное отношение людей, от них не зависящее, а потому и выступающее для них как отношение товаров. Золото само по себе не есть еще деньги. Его денежные функции порождены общественным товарообменом. Поэтому функция денег может существовать не только *без,* но и *до* появления денежного материала. «Первая форма денег соответствует низшей ступени обмена и меновой торговли, на которой деньги еще выступают больше в своем качестве *меры,* нежели в качестве действительного *орудия обмена.* На этой ступени мера еще может быть чисто воображаемой...»[6]

Образ возникает раньше предмета. Диалектика развития идеального образа заключается в том, что сам он есть необходимый момент того материального процесса, который и порождает этот идеальный образ. Функция меры стоимости не есть еще идеальный образ, но выполнять эту функцию золото может только в форме своего собственного идеального образа. Это растворение золота в своей функции и есть идеализация денег. Товар приравнивается к определенному количеству золота и тем самым превращается в представляемое золото. Но само золото не стало еще от этого мысленно представляемым. Оно пока только «материально» представляемое, представленное в товаре, посредством товара. Ему еще только предстоит сделать последний шаг на пути к превращению в мысленно представляемое золото.

Идеализация денег понимается Марксом как объективный процесс. Идеальное в этом смысле не есть еще представляемое в голове, но оно есть «представленное», потому что товары предоставляют свою телесную форму для выражения стоимости. Репрезентируя ее по отношению друг к другу, они представляют ее и человеку, тем самым стоимость начинает существовать в человеческой голове идеально как образ золота. Золото — деньги отразились в голове человека не непосредственно, а через свою общественную функцию, представленную как отношение материальных предметов друг к другу. Иными словами, идеальный образ возникает в процессе предметной практической деятельности. Но вместе с тем (и вследствие этого) этот образ есть и реальная

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 110.

определенность формы денег, продукт их объективного развития.

Вступая в реальный процесс обмена, золото приобретает новую функцию средства обращения товаров, а вместе с ней и новую определенность формы. Идеальный образ уступает место материальному предмету. «...В действительном обмене эта абстракция (идеальные деньги.— *Авт.*) должна быть, в свою очередь, овеществлена, символизирована, реализована посредством какого-либо знака... Этот символ, этот материальный знак меновой стоимости есть продукт самого обмена, а не осуществление какой-то a priori формулированной идеи»[7].

Маркс вскрывает знаковый, но отнюдь не произвольный характер денег. Момент произвольности появляется на самом последнем этапе, уже после того как предмет объективно превратился в свой собственный знак. Деньги заменяются своими представителями только потому, что они сами объективно, а не произвольно символичны, сами являются в определенной функции только представителями товарных цен. Функциональное бытие денег поглощает их вещественное бытие. Становясь средством обращения, кусок золота тут же приобретает свойства, не имеющие никакого отношения к его исходным физико-химическим характеристикам. Маркс пишет: «Как ни верти унцию золота, она никогда не будет весить 10 унций золота. Но здесь, в процессе обращения, 1 унция действительно имеет вес 10 унций»[8]. Вес тела идеализируется, попадая в специфическое отношение. Он становится величиной не физической, но функциональной. Действительная масса куска золота становится недействительной в процессе обращения. Подлинную реальность приобретает идеально представляемая масса этого куска или масса, представляемая этим куском, равная произведению физической массы на число оборотов денег. Золотая монета становится всего лишь представителем самой себя и может быть заменена в этой функции любым другим предметом; она превращается в банкноту.

И только после того как золото проходит стадию идеального образа и знака самого себя, оно в функциях средства платежа, сокровища и мировых денег становится собственно самим собой — деньгами. «...Товар становится деньгами прежде всего как единство меры стоимостей и средства обращения, или — единство меры стоимостей и средства обраще-

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 85—86.
[8] Там же, т. 13, с. 91.

ния есть деньги. Но в качестве такого единства золото обладает и самостоятельным существованием, отличным от его бытия в обеих этих функциях»[9]. Таким образом, единство идеального образа некоторого предмета и материального знака этого предмета есть сам этот предмет. Это, несомненно, парадокс, противоречие. Но это такое противоречие, в котором заключается действительная «чувственно-сверхчувственная» сущность объектов деятельности.

Конечно, их «чувственность» и «сверхчувственность» («чувственность» знака и «сверхчувственность» образа) едины не непосредственно, не в качестве носителей абстрактно-общих для обеих сторон признаков, а как результат раздвоения единого третьего — золота, материального представителя вещественного богатства, как функции этого третьего. Золото как деньги в сущности есть единство функций своих собственных модификаций, и в этом единстве функций оно тождественно своей собственной металлической телесности. Иначе говоря, деньги как телесный предмет могут быть поняты только как единство своих (и в то же время не своих, а модификаций) функций. Вместе с тем эти функции суть функции не предмета самого по себе, а полученные предметом от общества. Деньги, как и любой другой чувственно воспринимаемый предмет, есть «*человеческая чувственная деятельность, практика*»[10]. Предпосылкой меры стоимости и знака стоимости является товар — золото в своей телесности. Единством меры и знака стоимости является тот же металл, та же самая телесность, но это уже не то же самое. Телесно тождественные золото-товар и золото-деньги являются противоположностями. Золото-товар превращается в золото-деньги, никак не изменяя своих физико-химических свойств. Поэтому процесс превращения товара в деньги должен быть понят как процесс вовлечения предмета в человеческую деятельность, превращения его в объект деятельности и, следовательно, наделения его свойствами, не данными ему от природы, превращение его из вещи-в-себе, в вещь-для-нас.

Что, собственно, символизируют деньги? Не товар сам по себе, не чувственно воспринимаемый предмет, а стоимость товара, т. е. общественное отношение. Это отношение при определенных условиях и застывает в виде чувственно воспринимаемого, вещественного объекта — денег. Деньги могут существовать сначала только как мыслимые деньги, так как «отношения можно только *мыслить*, если их хотят

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 106—107.
[10] Там же, т. 3, с. 1.

фиксировать в отличие от тех субъектов, которые находятся между собой в тех или иных отношениях»[11]. Но и материализуясь, деньги остаются воплощением отношений, сохраняют свою, по выражению Маркса, «социальную субстанцию», которую они заимствуют у товара. Социальная субстанция товара отделяется от него и получает самостоятельное бытие в виде денег. Тем самым эта определенность товара уже с ним не совпадает. Только после этого товар опять воссоединяется со своей собственной определенностью, но теперь уже не субстанциально, а идеально, превращается в мысленно представляемое золото. Пройдя такое отрицание отрицания, стоимость из субстанции превращается в атрибут товара. Тем самым деньги представляются не только идеально, мысленно, но и реально — товар становится представителем денег, а деньги — представителем товара. Символ реально представляет предмет, предмет идеально полагается как символ, символ становится идеальным свойством предмета, его «отраженной определенностью». В этом смысле вообще все предметы деятельности человека суть материализованные общественные отношения, и в этом смысле всякому предмету присущ символический характер.

В реальной практике предметы — представители «сущностных сил» человека суть единственно возможные действительные, а не мистические или телепатические средства общения — материального и духовного обмена веществ[12]. Материальный обмен веществ порождает духовный обмен, но все тех же самых веществ. Обмен вещами превращается в обмен идеями. «Чувственная» вещь начинает функционировать в процессе общественного отношения и как «сверхчувственная», идеальная. Это обстоятельство делает несущественной ее «чувственность», позволяет заменить вещь, являющуюся символом своей глубинной, скрытой от постороннего взгляда сущности, вещью-символом уже по своей прямой внешней функции. Всякая вещь, вовлекаемая в человеческую деятельность, становится средством общения. Но наряду с ней возникает и вещь как специальное средство общения — знак.

Знак есть превращенная форма общественного предмета. В этом своем качестве, существующем только через его телесную форму, он отделяется от предмета и может существовать совершенно самостоятельно. На этом основана возможность обозначения вещей не существующих, подобно

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 84.
[12] См.: Там же, с. 105.

тому как предметы, не имеющие стоимости, не являющиеся товарами, приобретают цену, приобретают товарную форму. Форма цены «может скрывать в себе качественное противоречие, вследствие чего цена вообще перестает быть выражением стоимости, хотя деньги представляют собой лишь форму стоимости товаров. Вещи, которые сами по себе не являются товарами, например совесть, честь и т. д., могут стать для своих владельцев предметом продажи и, таким образом, благодаря своей цене приобрести товарную форму. Следовательно, вещь формально может иметь цену, не имея стоимости. Выражение цены является здесь мнимым, как известные величины в математике»[13].

Коль скоро господь бог вовлекается в систему практической деятельности, в земледелие например (молебен о ниспослании дождя есть несомненно особый вид сельскохозяйственных «работ»), он приобретает превращенную, знаковую, символическую форму значения и благодаря этому получает мнимую предметную форму существования. При этом нельзя сменивать между собой мнимую величину — бога — с собственно понятием бога, понятием о мнимой величине. Точно так же величина $\sqrt{-1}$ и понятие о ней не суть одно и то же, хотя обе эти вещи не материальные, а сугубо мыслимые, представляемые. Только представлены они человеку в его мышлении по-разному. Сама мнимая величина $\sqrt{-1}$ представлена определенной математической операцией, а понятие — знаком этой операции. Треугольник соотношения наличествует и тут, но становление мнимого предмета для человека тут иное, более сложное, чем становление материального предмета. Мнимая величина превращается в объект другим образом, нежели в объект материальный предмет. Тут, очевидно, большую роль играет знаковая форма его существования, которая возникает независимо от его объективной формы.

Анализируя эти свойства знаков на примере математических символов в дифференциальном исчислении, Маркс пишет: «Односторонне появились они на свет, тени без тела, которое их отбросило...»[14] Первоначально возникшую в трудах Лейбница и Ньютона форму дифференциального исчисления Маркс характеризует как мистическую. Исходный пункт исчисления — символические оперативные формулы — получается тут «при помощи либо скрытых, либо

[13] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 112.
[14] *Маркс К.* Математические рукописи. М., 1968, с. 55.

явных метафизических допущений...»[15] В противовес этому Маркс показывает происхождение дифференциальных оперативных символов из алгебраических операций. В предложенном им методе дифференцирования наглядно показывается скрытое, снятое в оболочке знака алгебраическое содержание. Прослеживается процесс формирования знака, «вчитывания» знаком своего собственного значения в процессе саморазвития. Маркс пишет о дифференциальных символах: «...если первоначально они представляют собой результат пройденных процессов дифференцирования, то именно в силу этого они могут играть и *обратную* роль — символов тех операций, которым еще только полагается подвергнуть переменные, т. е. *оперативных символов*, фигурирующих уже не как результат, а как исходный пункт»[16].

Но это оборачивание метода не лежит на поверхности. Математические знаки действительно являются тенью без тела. В реальном исчислении знак действительно порождает свой денотат. Корни знака остаются скрытыми, но только от них и зависит успешное выполнение знаком своей функции как орудия исчисления. С. А. Яновская так и подытоживает марксов анализ смысла математических символов: «...символ играет в математике отнюдь не роль гельмгольцевского „знака“ или плехановского „иероглифа“. Он является отражением некоторого реального процесса и хорош только тогда, когда правильно, адекватно его отображает. Он сам поэтому может, в свою очередь, стать предметом изучения и объектом исчисления, лишь если этому первому требованию удовлетворяет»[17].

3. Орудие труда как средство общения и обобщения

Природа, мышление и язык образуют на первый взгляд три мира, существующие в различных плоскостях. Общественное разделение труда, сфер материального и духовного производства разграничивает их непроходимыми пропастями. Но их разделенное изолированное бытие есть лишь иллюзия некритического принятия факта разделения труда. Помимо изолированного бытия, они существуют и в конкретном

---

[15] *Маркс К.* Математические рукописи. М., 1968, с. 123.
[16] Там же, с. 97.
[17] *Яновская С. А.* О математических рукописях К. Маркса.— В кн.: Марксизм и естествознание. М., 1933, с. 178.

единстве. В единстве не сконструированном, но в «трансцендентальном единстве апперцепции», а в объективном, вещественном единстве, по отношению к которому они сами есть лишь взаимно дополняющие друг друга стороны и элементы. Это единство — человеческое общество, цивилизация, ее «предметное тело», одухотворенная материя и материализованный дух. Это гигантская совокупность человеческих вещей, предметов практики, единый целостный организм, развивающийся по своим собственным законам. Человеческая вещь — это и природный объект, и сверхчувственная вещь, воплощающая в себе общественные отношения людей и являющаяся в силу этого также и их знаком. Общественно-историческая практика и есть процесс становления цивилизации — совокупности общественных практических человеческих вещей. От места, занимаемого вещью в системе практики, от ее функции зависит определенность формы, принимаемой вещью: объект, образ или знак.

Совокупность вещей — «предметное тело» цивилизации — очень развита и разветвлена. В многообразии его форм тонут простейшие определения, характерные для всего «тела» в целом. Но эта простейшая определенность является не абстрактным отвлечением общего признака от многообразия форм, а существует в составе многообразия как конкретная единичная вещь. Подобно тому как в товаре — элементарной клеточке капиталистического производства — заключены в зародышевой форме все противоречия последнего, так и в элементарной клеточке предметного мира человека должны быть заключены зародыши его развитых форм. Такой простейшей, «массовидной» вещью является *орудие труда*, а процесс его создания, развития, дифференциации, формообразования, разрастания до размеров предметного тела цивилизации является процессом деятельности при помощи орудий — трудом.

Применение орудий труда — специфически отличительный признак человеческой деятельности как деятельности сознательной, разумной. Гегель в свое время заметил, что орудие «есть реальная разумность труда»[18]. Назначение орудия далеко не исчерпывается тем, что оно есть средство реализации идеального замысла-цели, использования уже познанных свойств вещей. Орудие есть также, а исторически и логически — прежде всего средство выявления и познания этих свойств.

---

[18] *Гегель.* Полит. произведения. М., 1978, с. 290.

Важно также указание Гегеля на то, что все предметы, вовлекаемые в деятельность, по сути дела, являются средствами, орудиями деятельности: «Они выполняют свое назначение тем, что их употребляют и расходуют, и тому, чем они должны быть, они соответствуют лишь через свое отрицание»[19].

Человеческая деятельность есть такое создание и употребление орудий, которое по своему существу бесконечно, не имеет завершающего состояния, не создает итогового абсолютного продукта. Результат есть вместе с тем и средство. Только взятое отдельно звено этой бесконечной цепи представляется в виде завершенного силлогизма «цель — средство — результат». Эту-то элементарную клеточку, «кирпичик» деятельности, и имеет в виду Маркс, говоря о продукте труда как о «форме покоящегося свойства». Но эта форма относительна и преходяща: продукт труда есть потребительная стоимость, т. е. средство удовлетворения человеческой потребности. Будь это хотя бы такая «неподвижность», как египетская пирамида, она все же служит, и не просто в качестве усыпальницы своего «владельца», но прежде всего — мощным средством идеологического, политического, религиозного, эстетического и т. д. воздействия на человека. Всякий результат незамедлительно превращается в средство; конечного результата, «вещи творения», не существует. Всякий человеческий общественный предмет есть в сущности орудие многообразной деятельности человека.

Человек есть «a toolmaking animal», животное, изготовляющее орудия труда. Это определение Б. Франклина не просто вскрывает источник происхождения человека, но и прямо указывает на каждого конкретного представителя рода человеческого, будь то Рафаэль, Моцарт или Эйнштейн. Как заметил Маркс, «первоначальное различие между носильщиком и философом менее значительно, чем между дворняжкой и борзой. Пропасть между ними вырыта разделением труда»[20]. Разделением труда, применением различных «орудий», но не самим трудом, который, если рассматривать его согласно марксовой методологии, сначала независимо от какой бы то ни было определенной общественной формы, является созданием средств и орудий человеческой деятельности. Иначе рассматривать его невозможно, поскольку труд и создает сам себе череду общественных форм.

---

[19] *Гегель.* Наука логики, т. 3, с. 203–204.
[20] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 4, с. 149.

Все дело в том, как понимать и интерпретировать это «tool».

Орудие развивается, видоизменяется, получает бесконечное разнообразие форм, разрастается до размеров «предметного тела» цивилизации, но выйти за пределы самого себя как орудия не может. Дело тут в принципиальной незавершенности и незавершаемости человеческой деятельности, заключающейся в бесконечном прогрессе возникновения и удовлетворения универсальных человеческих потребностей, возникающих в самом процессе производства, а не привнесенных в производство извне. Всякая уже достигнутая ступень развития практики есть лишь основа, а стало быть, и средство перехода на более высокую ступень и т. д. Всякий достигнутый результат соответствует своей цели только лишь через свое отрицание. Он расходуется, не застывает, а продолжает движение, т. е. превращается в средство. Но эта бесконечная цепь состоит из конечных звеньев, в каждом из которых, как в капле воды, отражается вся цепь. В реальной жизни единичный замысел воплощается посредством орудия в единичном материальном результате. Но материальный результат является не простой реализацией, опредмечиванием идеальной цели (замысла). Сама цель (замысел) есть не что иное, как идеальный результат миллиардов предшествующих результатов. Она сама есть средство, особенное, специфически человеческое средство соединения в единую цепь миллиардов единичных актов деятельности, обеспечивающей преобразование, движение природы в практике человека, движение природы, но уже не только по природным, но и по общественным законам, деятельности, рождающей новую, качественно иную форму движения материи — социальную.

При этом цель, замысел, мышление есть не простая корреляция, параллельность практики, но ее необходимый момент, закономерно в ней возникающий. Не цель опредмечивается в результате и средстве, но само средство, орудие, порождает идеальную цель. Эта способность орудия, а вместе с ним и всякого предмета деятельности определяется тем, что оно выполняет не только функцию проводника воздействия человека на предмет, но и становится средством общения людей и средством обобщения. Дело в том, что природными свойствами свойства человеческих вещей не исчерпываются. Поэтому с развитием и усложнением деятельности создаются и развиваются орудия человека, использующие и прямо воздействующие уже не только на природные, но и на общественные, «сверхчувственные»

свойства вещей. Характер такого воздействия и использования определяется специфическими общественными законами взаимодействия тел и обмена веществ.

Человеческая деятельность так же, как и животная, направлена на удовлетворение потребностей, но «первым историческим актом», т. е. собственно человеческим действием, является не само по себе удовлетворение потребности, но «производство средств, необходимых для удовлетворения этих потребностей...»[21] Теперь, имея средство, орудие для удовлетворения единичной потребности (заостренный камень или палка, топор и т. п.), человек имеет средство, потенциально пригодное для удовлетворения целого спектра других потенциальных потребностей. Орудия человека не связаны жестко с каким-то одним целевым назначением, они *полифункциональны*. Поэтому создавая орудие, человек создает тем самым и будущую потребность, которая оказывается пока только представленной, репрезентированной в орудии, т. е. существует первоначально лишь идеально. Способность увидеть в одном предмете другой, в орудии нечто иное — будущий результат его применения — и есть способность к мышлению, к идеальному отражению действительности. «...Сама удовлетворенная первая потребность, действие удовлетворения и уже приобретенное орудие удовлетворения ведут к новым потребностям, и это порождение новых потребностей является первым историческим актом»[22].

Потребность, представленная в орудии, а не в устройстве человеческого тела, есть первая собственно человеческая потребность. В своей сущности это потребность социальная — «сверхприродная». Природа не дает прямо материала для ее удовлетворения. Человек сам должен изменить природу сообразно своей потребности, внести в нее новую упорядоченность. Эта возросшая социальная упорядоченность природы, в свою очередь, не может быть снова «извлечена» человеком в виде удовлетворенной потребности прямым обменом веществ, как это делает животное, но опять-таки требует применения орудия, так как естественные органы человека уже не соответствуют измененной внешней среде. Эта удовлетворенная потребность становится далее средством формирования новой потребности. Животное присваивает внешнюю природу и ее упорядоченность непосредственно, человек — опосредствованно, при помощи

[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 26.
[22] Там же, с. 27.

орудий. Но эта орудийная деятельность человека как присвоение создаваемой в самом процессе деятельности социальной упорядоченности при помощи орудий труда и есть общение людей между собой. Ведь индивид присваивает природу в упорядоченной, очеловеченной форме, которая (форма) внесена в природу вовсе не им одним, но всеми членами человеческого рода. Таким образом, в измененной природе воплощена коллективная деятельность и коллективное социальное содержание. «...В обществе природа является для человека *звеном*, *связывающим* человека с *человеком*, бытием его для другого и бытием другого для него...»[23] Поэтому под видом предметов человек присваивает свою собственную «родовую сущность», иными словами, общается с себе подобными.

В то же время орудие создает новую потребность не у одного индивида, а целый спектр потребностей у всего коллектива. Орудие есть поэтому первый «общий» и общественный предмет, и только применение орудий труда создает предпосылки подлинно коллективной деятельности, совместной деятельности в общении. Роль орудия как средства общения, средства объединения людей, превращения стада в трудовой коллектив, вскрыта уже Гегелем: «...труд перестает быть чем-то единичным; субъективность труда возвышается в орудии до всеобщего; каждый может делать его подобие и также трудиться; в этом отношении оно является неизменной принадлежностью труда»[24].

Орудие в равной мере принадлежит как индивиду, так и обществу в целом, поскольку общезначимый характер деятельности индивида, заключенный в орудии, впервые отделяется от тела индивида, получает самостоятельное бытие и становится доступным для общественного закрепления и распространения. Овладение такой «формой покоящегося бытия» возможно только в обществе и, что самое важное, только посредством научения, поскольку принцип действия искусственного орудия труда определяется внешним предметом труда, а не внутренним «устройством» человеческого тела. Индивидуальные особенности деятельности превращаются через орудие в общественное достояние.

Орудие труда, не связанное в силу своего «безразличия к цели» с каким-либо одним определенным назначением, дифференцирует человеческие потребности и виды деятельности по их удовлетворению, ведет к разделению труда и впервые

---

[23] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 118.
[24] *Гегель.* Полит. произведения, с. 290.

создает обмен продуктами внутри общества. Разделение труда знаменует собой новое качество деятельности человека — ее универсальность. На смену однородной деятельности, где ее субъектом является индивид, приходит универсальность, где субъектом становится все общество в целом.

Универсализация, вызываемая разделением труда на базе применения орудий, создает принципиально новый тип связи между индивидами — общественную. «Общество не состоит из индивидов, а выражает сумму тех связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к другу»[25]. Индивид становится не просто частью суммарного целого, но «фокусом», центром притяжения, в котором выражается «сумма связей и отношений». Происходит «идеализация» индивида и его орудий, являющихся наиболее полными выразителями его общественных «сверхчувственных» свойств. Деятельность в коллективе наряду со своим материальным характером приобретает второй, идеальный план или компонент. Разделение труда обусловливает разделение деятельности на материальный и идеальный компоненты уже только потому, что само исполнение основной цели деятельности индивида и человеческого рода (выживание в изменяющихся внешних условиях) подчинено исполнению промежуточных целей и частичных действий. Выживание отдельного индивида зависит как бы не от всей совокупности действий рода, обеспечивающей выживание, а от его личного частичного индивидуального действия и его результата. Индивидуальное действие и его результат становятся воплощением, «представлением» всей совокупной человеческой деятельности. Эта всеобщность, идеальность индивидуального труда реально заключена в материальном орудии, становящемся и средством обобщения, общественным, символическим предметом: «Орудие является первой настоящей абстракцией»[26].

Орудие обладает, таким образом, по меньшей мере двумя функциями: утилитарной и символической. И может случиться так, что символическая функция вытеснит утилитарную, особенно если последняя в силу прогресса производства утрачивает свою практическую значимость. На такие случаи указывает Ф. Энгельс: «Изобретение каменного ножа, этого первого орудия, чествовалось еще много времени спустя после введения в употребление бронзы и железа: все религиозные жертвоприношения совершались с по-

---

[25] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 214.
[26] *Леонтьев А. Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975, с. 39.

мощью каменных ножей»[27]. Священный огонь у большинства народов мог быть зажжен только при помощи трения. Метательная булава, одно из самых примитивных орудий охоты, длительное время продолжала играть общественную роль как символ власти.

Орудие труда, будучи средством внесения упорядоченности во внешнюю среду, становится также и средством накопления и хранения упорядоченности, ее мерой, т. е. начинает нести в себе информацию, а в конце концов превращается и в средство передачи информации. Оно становится чувственным телом сверхчувственного, общественного содержания.

Предмет, который становится единством природных и общественных свойств, «чувственно-сверхчувственной» вещью, превращается в собственно человеческую вещь. И только благодаря этому превращению он может быть идеально отражен в сознании, т. е. представлен мысленно после того, как он уже был представлен объективно (предстал) в ряду других предметов и через них обозначен, т. е. представлен другими предметами, что, собственно говоря, и составляет предпосылку идеального отражения. Совокупность предметных и идеальных представлений (репрезентаций) предмета и есть этот самый предмет, «чувственная человеческая деятельность», в сущности своей тождественная с телесной натуральной формой.

4. Практика — объективная основа совпадения диалектики, логики и теории познания

Процесс превращения вещи-в-себе в вещь-для-нас, в вещь, данную человеку, данную и для созерцания, и для познания, фактически тождественный процесс возникновения субъекта и объекта, отличается тем, что он нерефлектирован. Процесс, в котором сознание возникает и формируется, сам по себе как таковой не осознается.

Телесный предмет, его идеальный образ и его знак одновременно развиваются из одного корня — из вещи-в-себе, из первоначального материала человеческой деятельности. В «готовом» же виде они предстают как изначально данные. На них не написано, что они такое. Поэтому и кажется, например, что связь между знаком и денотатом чисто «умственного» свойства, а следовательно, и произвольна,

[27] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20. с. 430.

хотя эта связь заложена уже в особенностях становления предмета как объекта. Человек может пользоваться деньгами, и не зная, что это такое. Вначале было дело. Люди уже делали дело, прежде чем начали рассуждать. Но как только они начали рассуждать, их собственное дело обернулось для них в плод их собственного рассуждения, в плод изобретения денег, знаков, слов, в плод «именующей силы» и т. п. Попытка начать рассуждение, познание с «беспредпосылочных» основ дела, с непосредственно очевидного и данного всегда оборачивается совершенно некритическим принятием этой якобы беспредпосылочной очевидности и в конечном счете ее апологетикой, ползучим эмпиризмом. Но познать явление — значит познать и все его предпосылки, скрытые от поверхностного взгляда, и на их основе объяснить видимость как превращенную форму пребывающей в становлении сущности. Поэтому диалектика всегда стремится в своем исследовании туда, откуда метафизика только начинает. К. Маркс заканчивает исследование прибавочной стоимости там, где вульгарная политическая экономия начинает [28],— на знаменитой триединой формуле «капитал — процент, земля — рента, труд — заработная плата».

То же следует сказать и о проблеме знака. Анализ Маркса завершается там, где формальная семантика начинает,— на не менее знаменитом семантическом треугольнике. Маркс, решая экономические проблемы, по ходу исследования строит этот треугольник, показывает, как он строится «сам», объективно. Формальная семантика рассматривает этот треугольник как беспредпосылочную основу для дальнейшего анализа, а в итоге его существование приписывает деятельность мышления. Рассматриваемые формально, как рядоположные и беспредпосылочные, объект, образ и знак внешне обнаруживают между собой не больше «общего», чем «нотариальные пошлины», «красная свекловица» и «музыка». Общее их не в том, что им присущи абстрактно-общие признаки, как мягкая мочка уха присуща всем людям, а в том, что все трое вырастают из одного корня, являются его формами. Маркс и рассматривает этот процесс формообразования. Его анализ вскрывает принципиально общий универсальный характер закономерностей формообразования для природы, общества и мышления. В самом

[28] «Видоизменения капитала, как мы их развиваем в этой книге, шаг за шагом приближаются таким образом к той форме, в которой они выступают на поверхности общества... в обыденном сознании самих агентов производства» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. I, с. 29).

общем виде это «становление природы для человека»[29], превращение вещи-в-себе в вещь как «*предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку...»[30]. Это универсальное формообразование и есть практика. Ее законы и категории суть отображение и воспроизведение всеобщих законов и категорий бытия. В этом процессе объект, образ и знак противоречиво дополняют друг друга и только все вместе, но никак не порознь составляют конкретное чувственно-сверхчувственное бытие предмета человеческой общественно-исторической практики.

Это конкретное единство и образует ту почву, на которой совпадают диалектика, логика и теория познания. Будучи вовлеченным в сферу человеческой деятельности, служа средством удовлетворения той или иной человеческой потребности, предмет выступает в деятельности либо «сам по себе», либо в форме своего идеального образа, либо в форме своего знака в зависимости от того, какую сферу частичной деятельности, какую сферу разделения труда он обслуживает.

Если же мысленно «извлечь» предмет из деятельности, остановить движение практики, то такая «остановка в понятии» приводит к тому, что мы будем иметь дело с никак не связанными между собой «природой», «мышлением», «языком», которым будут соответствовать в теории столь же разнородные «онтология», «гносеология», «логика». Такая ситуация и порождаемый ею подход к проблеме не редки в литературе. Например: «Слова В. И. Ленина о тождестве диалектики, логики и теории познания означают, что и связи вещей, и связи понятия, и связи материального с идеальным — все это подчиняется законам диалектики. Все есть диалектика, и в этом смысле действительно не надо трех слов»[31].

Несомненно, что «все есть диалектика», но так же несомненно и то, что, следуя далее этому принципу, можно отказаться не только от *трех* слов, но и от *всех* слов вообще. «В этом смысле» не надо слов «физика» и «химия», «биология» и «история», «география» и «математика», поскольку все, что они изучают, «подчиняется законам диалектики». «В этом смысле» слова Ленина лишаются какого бы то ни было положительного смысла, превращаются в празд-

---

[29] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 126.
[30] Там же, с. 121.
[31] *Кумпф Ф., Оруджев З. М.* Диалектическая логика: Основные принципы и проблемы. М., 1979, с. 5.

ную, ничего не значащую фразу. Термин «диалектическая логика» означает «в этом смысле» только то, что логика, как и любая другая наука, подчинена законам диалектики, что к ней надо подходить диалектически. «В этом смысле» термин «диалектическая формальная логика» не содержит в себе ни диалектического, ни формально-логического противоречия, поскольку «диалектика действует всюду, в том числе в структурах самой же формальной логики...»[32]. И действительно, нельзя не признать, что существует и противоположный, метафизический подход к формальной логике.

Беда только в том, что сказать «везде» — значит сказать «нигде». Поскольку «всюду» есть диалектика, постольку мы должны натыкаться на нее на каждом шагу. Любой наугад взятый предмет или явление будет всего лишь «примером» диалектики. Но, увы, далеко не все является «примером» диалектики, а только то, что, как говорил Гегель, соответствует своему понятию, «истинно», т. е. развито, совершенно. Перефразируя Маркса, можно сказать, что анатомия человека есть «истина» анатомии обезьяны. Теория (и диалектика здесь не исключение) только тогда может рассчитывать на успех, когда она имеет дело с «истинными» вещами, уже достаточно зрелыми. Именно поэтому научная теория прибавочной стоимости была создана в середине XIX в., а не в XVII или XVIII в.

Материалистическая диалектика как наука, совпадающая с логикой и теорией познания, исследует не «сумму примеров», а специфическое отношение, становящееся всеобщим отношением в силу того, что оно «истинно». Это *отношение мышления к бытию.*

Мышление и бытие, вообще говоря, могут относиться друг к другу как угодно. «Мышление» может отвергать, обожествлять, преобразовывать «бытие». «Бытие», в свою очередь, может подавлять, уничтожать, развивать «мышление». Но «истинное» отношение мышления и бытия есть объективное материальное отношение материальных тел — акт деятельности, порождающий мышление из бытия, а вместе с ним и все богатство остальных отношений. Специфичность, «истинность» этого отношения особо подчеркнуты Марксом и Энгельсом. Как бытие и мышление могут относиться друг к другу как угодно, так и людей можно отли-

[32] *Нарский И. С.* К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях.— В кн.: Формальная логика и методология науки. М., 1964, с. 49.

чать от животных, определять по какому угодно признаку, но «сами они начинают отличать себя от животных, как только начинают *производить* необходимые им средства к жизни...»[33]. Акт предметно-орудийной деятельности представляет и противопоставляет природу, мышление и язык друг другу. Вне его и вне отношения, им создаваемого, невозможно никакое познание отношений ни внутри природы, ни внутри мышления, ни внутри языка.

Для философии, нашедшей и осознавшей это специфическое отношение как свой специфический предмет (основной вопрос философии в единстве двух его сторон, как они сформулированы Энгельсом), отпадает необходимость набрасывать на природу сеть априорных категорий. В противном случае диалектика неизбежно обернется формализмом со всеми его атрибутами вплоть до триад. Дело диалектики заключается теперь не в логических конструкциях, а в открытии категориальной «сети» в самом бытии, через исследование одного специфического отношения, свойственного материи на уровне социальной формы ее движения. Ее метод, таким образом, диаметрально противоположен «применению» диалектики и становится объективным научным методом. Это и имел в виду Ленин, когда говорил, «что центр тяжести аргументации Энгельса лежит в том, что задача материалистов — правильно и точно изобразить действительный исторический процесс, что настаивание на диалектике, подбор примеров, доказывающих верность триады,— не что иное, как остатки того гегельянства, из которого вырос научный социализм, остатки его способа выражений»[34].

Материалистическая диалектика есть наиболее полная и всесторонняя теория развития. Становясь теорией высшей формы развития материи — общественно-исторической практики, объективно порождающей объективные, идеальные и знаковые формы бытия действительности, диалектика закономерно становится также логикой и теорией познания.

---

[33] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 19.
[34] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 164.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

МОНИЗМ И СИСТЕМНОСТЬ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

1. Вводные замечания

По существу единство диалектики, логики и теории познания марксизма есть высшее осуществление принципа монизма в материалистической диалектике. Только последняя смогла связать воедино такие не только различные, но и противоположные области действительности, как бытие и мышление, над чем так или иначе билась вся предшествующая марксизму философская мысль.

Монизм не новая идея в философии. Как отмечал Г. В. Плеханов, «наиболее последовательные и наиболее глубокие мыслители всегда склонялись к *монизму*, т. е. к объяснению явлений с помощью *какого-нибудь одного основного принципа*»[1]. Но только в марксистской философии эта идея доведена до практики научного познания, не только теоретически, но и практически возведена в принцип его методологии и логики. Тем самым диалектико-материалистическая философия обосновывает также необходимость применения принципа монизма не только в области философских идей, но и в области всякой другой науки.

Монизм в философии выражает монизм мышления, к которому оно всегда сознательно или бессознательно стремится. Это объективный закон мышления и его специфика. «Мыслить,— писал Гегель,— значит, собственно говоря, постигать и выражать *многообразие в единстве*... Мышление состоит в том, чтобы все многообразное приводить в единство»[2]. И высшая форма развития человеческого мышления — наука — связана с последовательным проведением принципа монизма.

«В целом ряде научных дисциплин,— писал Л. К. Науменко,— вновь встает вопрос, поставленный некогда К. Марксом в ходе анализа экономических отношений: как

[1] *Плеханов Г. В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю.— Избр. филос. произведения. М., 1956, т. 1, с. 510.
[2] *Гегель.* Работы разных лет: В 2-х т. М., 1973, т. 2, с. 92.

развивать науку в ее собственной, внутренне присущей ей связи и что собой представляет эта связь? Как отделить ту специфическую область, в которой данная наука может и должна высказывать компетентные суждения о фактах, от области, в которой ее суждения могут только запутать суть дела? Какого рода факты могут, а какого не могут быть поставлены во взаимную связь при систематическом развитии теории, каковы условия и логические критерии этого сопоставления»[3].

Все прогрессивные тенденции в истории философии так или иначе стремились к целостному мировоззрению, а последнее всегда требует четкого определения границ отдельных наук, отдельных отраслей знания и духовной деятельности людей. «Смешение границ различных наук,— писал в свое время Кант,— ведет не к расширению этих наук, а к искажению их»[4]. А четкое определение границ той или иной науки, ее предмета невозможно без последовательного сведения определенного многообразия к единству.

Но монизм — это не только характеристика целостного мировоззрения, это, как было уже сказано, необходимый способ существования науки. Задача, следовательно, состоит в том, чтобы методологически обосновать монистический принцип как необходимый принцип всякой науки, его необходимое и всеобщее значение. А обоснование монизма возможно только при систематическом развитии науки. Иначе говоря, монизм может быть реализован только в *системе* теоретических определений предмета. Поэтому необходимость монизма предполагает необходимость системной организации науки.

2. Сущность и существование, сущность как системное качество

«...Если бы форма проявления и сущность вещей непосредственно совпадали,— часто любил повторять Маркс,— то всякая наука была бы излишня...»[5–6] Наука, таким образом, необходима только там, где нас интересует существенное, не совпадающее с обманчивой видимостью вещей.

Сущность, которая интересует науку, есть системное, т. е. проявляющееся в отношении к другому (рефлексивное,

---

[3] *Науменко Л. К.* Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968, с. 9—10.

[4] *Кант И.* Соч.: В 6-ти т. М., 1964, т. 3, с. 83.

[5–6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. II, с. 384.

как выражается Гегель) качество, и отражена она, следовательно, может быть только в системе «рефлектирующих» друг в друга понятий. Человек в своем непосредственном наличном бытии в качестве человеческого индивида не обнаруживает своей сущности, он обнаруживает ее только тогда, когда он *относится* к другому человеку и это отношение может проявляться самым различным образом. Поэтому Маркс и определял сущность человека как «совокупность всех общественных отношений»[7]. В оригинале буквально: «ансамбль всех общественных отношений»[8], и это вернее передает суть дела: человеческие отношения представляют собой не просто некоторую неупорядоченную «совокупность», а вполне определенную систему, «ансамбль» отношений, где есть своя координация и субординация, свои «уровни» и свои сферы и т. д.

Что же означает с точки зрения такого понимания сущности ее научное определение? Оно и означает построение или, лучше, развитие, разворачивание, рациональное воспроизведение той системы отношений, в которой и благодаря которой существует данная сущность. Последняя ничего иного собой и не представляет, как именно эту целостность и целокупность отношений. Все мистификации категории сущности, которые она претерпевала в различных системах идеализма от Платона до Гегеля, связаны именно с этим «чувственно-сверхчувственным» способом ее объективного существования.

Идеализм играл на существенных слабостях эмпиризма, свойственного всем формам домарксовского материализма, который держался принципа чувственной достоверности и потому не мог отличить сущности от существования. Он пытался обнаружить существенное в результате абстракции путем выделения некоторого абстракта, присущего некоторому множеству, «совокупности» отдельных индивидов, и последовательно приходил к отрицанию объективного значения категории сущности, что в особенности проявилось в позитивизме. Между тем путь к сущности, а тем самым и к истине лежит на пути конкретизации, «срастания» отдельных моментов, выражаемых и фиксируемых с помощью абстракции в систему научных определений.

А потому вовсе не случайно исторически сложилось так, что «системная» сторона человеческого познания, как и деятельная его сторона, развивалась идеализмом. Гегель, на-

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 3.
[8] См.: MEGA 1/5 S. 535.

пример, ставя перед собой задачу превращения философии в науку, отождествляет последнюю с системой. «Истинной формой, в которой существует истина,— писал он,— может быть лишь научная система ее»[9].

«Системные» представления развивались и раньше в работах Канта, Шеллинга и в особенности Фихте. Подробно мы не будем на этом останавливаться, отметим только, что ограничивать родословную системного подхода пределами нашего XX в., как это делает, например, А. Рапопорт[10],— значит просто или не знать истории вопроса, или сознательно ее игнорировать.

Что же означает «истинная форма существования истины»? Не является ли это выражение пустой тавтологией или проявлением специфического «гегельянства»?

«Расшифровку» этого положения мы находим у К. Маркса, который дает этому положению ясное выражение. «Не только результат исследования,— пишет он,— но и ведущий к нему путь должен быть истинным. Исследование истины само должно быть истинно, истинное исследование — это развернутая истина, разъединенные звенья которой соединяются в конечном итоге»[11].

«Развернутая истина» — это и есть научная система или истинная форма, в которой существует истина, потому что «суть дела исчерпывается не своей *целью*, а своим *осуществлением*, и не *результат* есть *действительное целое*, а результат вместе со своим становлением»[12].

Здесь коренным образом меняется традиционное представление эмпиризма об истине как соответствии наших субъективных представлений непосредственно данным фактам. В том-то и дело, что возможны такие случаи, когда ни отдельно взятое субъективное представление, ни их простая сумма не соответствуют объективной сути дела, хотя они и соответствуют отдельным внешним проявлениям этой сути, отдельным фактам. Дело в том, что сами факты могут не соответствовать своей собственной сущности.

Маркс отмечал, например, что неразвитые формы политической экономии как науки соответствовали неразвитым, «неистинным» формам буржуазного общества. Капитал в этих формах еще не соответствовал своему понятию. Поли-

[9] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 3.

[10] См.: *Рапопорт А.* Математические аспекты абстрактного анализа систем.— В кн.: Исследования по общей теории систем. М., 1969, с. 83.

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 7—8.

[12] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 2.

тическая экономия в ее неразвитых формах, таким образом, вполне соответствовала фактам, но она не подвергала критике сами факты, не шла дальше фактов.

Несостоятельность эмпиризма заключается в том, что он не идет и не желает идти дальше эмпирического факта. Однако не в фактах самих по себе истина заключается, а в их взаимной связи. И не в простой связи, а в необходимой. А то, что необходимая связь даже таких простых фактов, как свет солнца и нагревание камня, далеко не очевидна, хорошо показал уже Юм.

Авторитарно-эмпирическое мышление останавливается как раз там, где должно начаться действительное мышление, а действительное мышление должно приводить во взаимную связь факты и тем самым выявлять их действительную сущность. В этом и состоит достоинство человеческого мышления в отличие от мышления животного, которое во всех случаях остается «эмпириком», держится только факта и не идет дальше. «Животные — чистые эмпирики и руководствуются только примерами»[13].

Итак, системная организация научного знания, научная система, необходима для того, чтобы постигать и выражать истину. Система научных знаний есть развернутая истина.

Но всякая ли система обязательно выражает и представляет объективную истину? Отнюдь не всякая.

Рудин у Тургенева в споре с Пигасовым, который хочет держаться только фактов, только чувственной достоверности, указывает ему на тот факт, что чувства могут нас обманывать; например, чувство нам говорит, что Солнце вокруг Земли ходит, а Коперник доказал обратное.

Ежедневно люди наблюдают, что Солнце утром «восходит» на востоке и, проделав свой обычный дневной путь, «заходит» на западе. И люди долгое время не испытывали ни малейшего сомнения в том, что это так и есть «на самом деле», т. е. что наша Земля неподвижна, а Солнце и другие небесные тела некоторым образом обращаются вокруг нашей неподвижной Земли. Теперь каждый школьник знает, что «на самом деле» все не так, а наоборот, в пределах нашей солнечной системы Солнце неподвижно, а наша Земля среди прочих планет этой системы обращается вокруг Солнца.

Известно, что первое «на самом деле» было реализовано в системе Птолемея, второе — в системе Коперника. И если вторая истина, то первая...

[13] *Лейбниц Г. В.* Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936, с. 47–48.

Не будем делать поспешных заключений, не будем говорить, что система Птолемея полностью ложна, скажем лучше, что она просто недостаточна для выражения всей истины. Ведь не результат есть действительное целое, а результат вместе со своим становлением. Но разве система Птолемея не была существенным этапом на пути становления системы Коперника?

Именно таковой она и была. Она была не просто существенным, а она была необходимым этапом на пути становления действительно соответствующей сути дела системы Коперника.

Таким образом, существует по крайней мере два рода научных систем, которые можно было бы назвать эмпирическими и теоретическими системами, хотя это еще не до конца выражает все существо дела. А существо дела составляет их субординация и способ перехода от первых ко вторым.

3. Системный релятивизм и диалектико-материалистический монизм

Если существует определенная последовательность ступеней системной организации знания, то сама эта последовательность, если она регулярна и необходима, представляет собой определенную иерархию и системно организована. В качестве таковой она уже является предметом логики и теории познания.

Развитие человеческого познания Гегель охарактеризовал как *восходящее* движение от содержания к содержанию. «Это движение вперед,— писал он,— определяет себя прежде всего таким образом, что оно начинает с простых определенностей и что следующие за ними определенности становятся все *богаче* и *конкретнее*. Ибо результат содержит свое начало, и движение этого начала обогатило его новой определенностью. *Всеобщее* составляет основу, поэтому движение вперед не следует принимать за *процесс*, протекающий от чего-то *иного* к чему-то *иному*. В абсолютном методе понятие *сохраняется* в своем инобытии, всеобщее — в своем обособлении, в суждении и реальности; на каждой ступени дальнейшего определения всеобщее возвышает всю массу своего предыдущего содержания и не только ничего не теряет от своего диалектического движения вперед, не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя»[14].

[14] *Гегель.* Наука логики. М., 1972, т. 3, с. 306—307.

Если вернуться к нашему примеру с системами Птолемея и Коперника, то переход от первой ко второй не оставляет первую «позади себя», а несет ее с собой. Поэтому вторая конкретнее первой, она «плотнее» ее, ибо содержит в себе не только ее, но и ее иное и противоположное. Ведь она не только описывает действительное положение, но и объясняет видимое движение планет на видимом небосводе, от которого отправлялась система Птолемея. Здесь разница такая же, как разница между фактом видимого излома чайной ложки в стакане с чаем и тем же фактом, осмысленным теоретически.

И здесь имеет место не просто количественная, а коренная качественная разница: когда мы говорим «система Коперника», то мы можем иметь в виду и теорию, созданную великим польским астрономом, и саму солнечную систему, как она существовала до и независимо от чьих бы то ни было теоретических представлений о ней. Мы, правда, различаем то и другое, но существенной разницы между тем и другим по содержанию мы совершенно не замечаем: система Коперника, как теория Коперника,— это и есть ставшая «прозрачной» для нас солнечная система. Это не один из равновозможных вариантов системного представления нашей солнечной системы, а сама эта система, развернувшаяся перед нами благодаря гению Коперника.

Другое дело — система Птолемея. Это именно «проекция» солнечной системы, и именно та «проекция», в которой солнечная система дана земному наблюдателю. Здесь мы ясно различаем по содержанию систему как «модель», «проекцию», представление, теорию и т. д. и оригинал — объективно существующую систему.

Поскольку под «системой» в настоящее время чаще всего и понимают такого рода представление объекта, когда оно только «проекция», «модель» и т. д., совпадающее с оригиналом только в «определенном отношении», то иногда считается, что все зависит от того, в какой системе объект рассматривать, какую выбрать «систему отсчета». Иначе говоря, иметь объективную картину действительности, оказывается, вообще нельзя. А если можно, то только как результат некоторой интеграции, суммирования возможно большего числа «проекций» и «моделей». Привилегированной системы нет, как нет привилегированной системы отсчета,— вот конечный вывод подобного рода рассуждений. А это и есть «системный» релятивизм.

Иначе дело выглядит, если обратиться к нашему примеру перехода от птолемеевских к коперниканским представ-

лениям. Здесь движение происходит не от «проекции» к «проекции», не от иного к иному, а оно происходит в полном согласии с тем образом диалектического движения, который мы приводили. При этом «абсолютном методе», как его называет Гегель, результат содержит свое начало. Здесь дело происходит как в случае катящегося снежного кома, который «не только ничего не оставляет позади себя, но несет с собой все приобретенное и обогащается и сгущается внутри себя». Это не просто экстенсивное, но и интенсивное движение одновременно, не только вширь, но и вглубь. В коперниковской системе содержание птолемеевской системы не было просто отброшено, а оно «сгустилось и обогатилось внутри себя». Оно оказалось «снятым», т. е. подвергнутым отрицанию и одновременно поднятым на более высокую ступень.

«Наука всегда оказывается неправа,— сказал Бернард Шоу на банкете в честь Эйнштейна в 1930 г.— Коперник доказал, что Птолемей был неправ... Галилей доказал, что Аристотель был неправ... Ньютоновская Вселенная пала замертво, а на ее месте оказалась Вселенная Эйнштейна». Но если учесть, что с каждым шагом, подобно одному из названных Шоу, происходит «обогащение», и научное знание становится все более «плотным», то можно с полным правом утверждать обратное тому, что говорил Шоу,— наука всегда права, но права в определенных пределах.

И Птолемей, и Аристотель, и Ньютон были правы в определенных пределах, но определены эти пределы были позже. Вместе с тем был определен относительный характер теоретических представлений, развитых названными мыслителями, и этим самым оказался снятым релятивизм: ведь мы можем утверждать об относительном характере чего-то только тогда, когда мы знаем, *относительно чего* данное представление относительно.

На чем основан системный релятивизм? Он основан на том, что мы не можем, как иногда утверждают, и в определенных пределах правильно утверждают, сравнивать непосредственно некоторую систему и саму реальность, для этого мы должны встать в некоторую «третью» позицию. А для этого мы должны построить более широкую систему теоретических представлений, в которой оказались бы сравнимыми первая система и сама реальность. Но для того чтобы эта третья система могла нам служить надежным критерием для сравнения первой системы с реальностью, она сама должна быть сопоставлена с этой реальностью, а для этого должна быть построена четвертая система и

т. д. до бесконечности. Примерно таким образом представляет дело Л. И. Волгин в своей книге «Принцип согласованного оптимума»[15], и потому единственный выход он видит в практике[16].

Но уповать на практику в данном случае — это все равно как уповать на то, что типографский шрифт в ящике, если его очень долго трясти, сам собой сложится в текст «Войны и мира» Льва Толстого. «...Критерий практики,— писал В. И. Ленин,— никогда не может по самой сути дела подтвердить или опровергнуть *полностью* какого бы то ни было человеческого представления»[17]. Система Птолемея была порождена и подтверждалась исторически ограниченной практикой своего времени. Теория поэтому не может рассматриваться как механическое дополнение к практике, как нечто «иное». Только практика, взятая в ее исторической тенденции, в целом, может быть надежным критерием объективной истинности наших теоретических представлений.

Именно такого рода единство мы и имеем в случае с системой Коперника. Ведь практика-то наша, пока мы живем на Земле, была и остается птолемеевской: современный штурман видит то же самое небо, которое наблюдал Птолемей, а потому он и должен любые расчеты, произведенные, так сказать, в «системе» Коперника, переводить затем в «систему» Птолемея, чтобы практически ориентироваться в открытом море. И только благодаря этому можно сравнивать систему Коперника с «оригиналом» — это сравнение возможно только через ее собственную противоположность, она содержит «третье» в себе самой.

Ни в каком другом случае нет и не может быть «третьей» позиции по отношению к предмету и знанию об этом предмете, если это знание в себе не раздвоено на себя и свою собственную противоположность, если оно просто служит практике, является ее простым удвоением и не объясняет ограниченного характера нашей земной практики. Представление об этой позиции просто удваивает наше знание и одно считает предметом, другое — знанием. Попробуйте занять «третью» позицию по отношению к теории Коперника и самой гелиоцентрической системе. Этого у вас не получится, потому что то, что вы будете считать в данном случае предметом, будет просто моделью, построенной со-

[15] См.: *Волгин Л. И.* Принцип согласованного оптимума. М., 1977.
[16] См.: там же.
[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 145—146.

гласно этой теории в вашем воображении. Ведь вы воочию-то этой системы никогда не видели. Правда, при состоянии современной техники в принципе возможно перенести наблюдателя в такую точку космического пространства, из которой наша солнечная система будет выглядеть именно так, как ее представлял себе Коперник. Но это возможно только сегодня. И вообще принципиальная возможность эмпирической проверки в данном случае является недостатком нашего примера. А представьте себе такую теорию, как, например, различные системы неевклидовой геометрии, некоторые другие примеры подобного рода...

Итак, системная завершенность, целостность основываются на том, что системное движение замыкается на свое собственное начало. Это «замыкание», а тем самым целостность и завершенность Гегель считал преимуществом философии. «Философия,— писал он,— образует круг: у нее есть первое непосредственное положение, не доказанное, не являющееся результатом, так как вообще она должна с чего-либо начать. Но то, чем философия начинает, *есть* лишь относительно непосредственное, так как оно должно явиться результатом в другом конечном пункте. Она — цепь, не висящая в воздухе, не непосредственно начинающаяся, а круглящаяся»[18].

Но это отнюдь не преимущество одной только философии. Философия, и так считал именно Гегель, выражает глубинную сущность всякой науки. Но во времена Гегеля для всех наук это было только лишь идеалом, к которому необходимо стремиться: «цепь» еще не закруглилась и беспомощно висела в воздухе. Однако развитие науки после Гегеля показало, что оно происходит в точном соответствии с тем идеальным образом развивающегося человеческого познания, который дает нам диалектика.

Геометрия Евклида, например, брала свои основоположения — две прямые могут пересекаться только в одной точке, через точку вне прямой можно провести только одну прямую, параллельную данной и т. д.— как непосредственные и недоказанные, которые и нельзя доказать, потому что всякое доказательство предполагает какие-то основоположения. И если бы Евклид захотел доказать те основоположения, которые он взял в качестве непосредственных, он должен был бы предположить какие-то другие непосредственные основоположения.

---

[18] *Гегель.* Соч., т. VII, с. 25.

История показала, что его непосредственные основоположения только относительно непосредственные, на самом деле они очень даже опосредствованные, и опосредствованы они условиями опять-таки земными, в которых живет и действует человек, условиями относительно небольших масс и относительно небольших скоростей, которые и обусловливают, опосредствуют именно такую геометрию пространства. Поэтому, кстати, в размышлениях о том, что такое человеческое мышление, что такое наука, каковы ее методы и т. д., нельзя брать одного мыслящего индивида, одну научную теорию в ее завершенности или только на одном из исторических этапов ее развития, а необходимо брать Мышление (с большой буквы) всего человечества в его историческом прогрессивном развитии в тесной связи с исторически прогрессирующей человеческой практикой.

Но коли такой урок историей познания нам уже преподан, то мы должны проявлять осторожность и осмотрительность, прежде чем утверждать что-либо как абсолютно непосредственное. Диалектика потому так высоко и ценит историю, что она сама явилась ее итогом и обобщением.

То, что основоположения евклидовой геометрии только относительно непосредственны, было доказано тем, что были построены системы геометрии, основанные на принципе, противоположном принципу евклидовой геометрии, и включающие в себя евклидову геометрию в качестве частного случая. Но тем самым непосредственное опосредуется, а опосредствующее обосновывается практически своей собственной противоположностью. Здесь, как и в случае с коперниканским и птолемеевским представлениями, неевклидовские представления должны каждый раз «переводиться» на язык евклидовых представлений, чтобы они могли быть использованы для практических нужд, для практических расчетов и измерений, а евклидовы представления это и есть завершенная система геометрических представлений землемера, морехода, архитектора, инженера и т. д. А потому евклидова геометрия — это не нечто противоположное практике, а всего лишь ее удвоение, прямое продолжение.

«Что значит,— писал Эйнштейн,— когда утверждают, что наше трехмерное пространство имеет евклидов характер? Смысл этого в том, что все логически доказанные положения евклидовой геометрии могут быть точно подтверждены действительным экспериментом. С помощью твердых тел или световых лучей мы можем построить объекты, соответствующие идеализированным объектам евклидовой геометрии.

Ребро линейки или световой луч соответствуют прямой. Сумма углов треугольника, построенного из тонких жестких стержней, равна 180 градусам. Отношение радиусов двух концентрических окружностей, построенных из тонкой упругой проволоки, равно отношению длин окружностей. Истолкованная таким образом евклидова геометрия становится главой физики, хотя и очень простой ее главой»[19].

Если для всякого объекта евклидовой геометрии может быть построена физическая модель, то это и говорит о том, что ее объекты — это всего лишь удвоение реальных физических объектов, геометрический цилиндр, это всего лишь «идеальная» цилиндрическая колонна, мельничный жернов и т. д., с которыми имеет дело человек в своей хозяйственной практической жизни. Здесь еще нет перехода в теорию как во что-то иное и противоположное, хотя физическая геометрия является необходимым историческим этапом становления геометрии.

«Считают,— пишет американский логик и математик Х. Карри,— что геометрия началась с установления правил измерения, найденных еще учеными Древнего Египта. Геометрия в этом смысле является частью физики. Но наряду с ней есть и геометрия как часть математики, в которой рассматриваются математические системы, связанные определенным образом с изучением пространства»[20].

Что значит, математические системы геометрии связаны определенным образом с изучением пространства? Это и означает прежде всего: не непосредственным образом. А это, в свою очередь, означает, что математическая геометрия должна содержать в себе как минимум хотя бы одно положение, которое в принципе не может быть непосредственно физически интерпретировано, которое должно существенным образом отличаться от основоположений физической геометрии.

Но существенное отличие — это всегда противоположность. Следовательно, монистическая геометрия, т. е. геометрия, имеющая свое собственное логическое пространство, должна схватывать собой противоположные принципы в единстве. А единство противоположностей есть противоречие, стало быть, монистическая система имеет своим основанием противоречие, *А* и не-*А*. Это и будет истинным определением системы.

---

[19] *Эйнштейн А.* Собр. науч. тр.: В 4-х т. М., 1967, т. IV, с. 500.
[20] *Карри Х.* Основания математической логики. М., 1969, с. 18.

Но это уже результат некоторого исторического и логического развития. Если снова вернуться к примеру с системами политической экономии, то это уже система «Капитала». Однако капиталистический способ производства не есть в своей сущности то, что он представляет собой в своей непосредственности, в своем наличном бытии, как сказал бы Гегель. Истина есть единство наличного бытия и понятия. А в определение понятия капитала должен войти весь процесс его исторического становления и развития. В представление о капитале должно войти понимание, чтобы оно стало истинным, благодаря чему оно и становится понятием. А понимание в данном случае заключается только в том, что мы должны знать весь процесс развития простого товарного производства в капитале. В этом и состоит объективный смысл диалектического положения о том, что истина есть процесс.

Потому и относительно системы не является истинным ни ее первое, ни ее последнее определение, а истинным ее определением является весь процесс перехода от первого к последнему, включая и то и другое.

Вот теперь и должна проявиться существенная разница между системами типа евклидовой и системами типа неевклидовой геометрий. Если логический образ первой A, то образ второй A и не-A, A и его отрицание, что вторая содержит в себе принцип первой и отрицает его. И отсюда должно быть понятным, что наука не только «всегда неправа», но и то, что это не труд Сизифа, что камень, поднятый на вершину горы Ньютоном, Эйнштейн не низвергает снова к ее подножию, а поднимает его на вершину еще более высокую. А для этого надо себе очень ясно представлять логическую структуру систем, имеющих в основании противоречие A и не-A.

Есть представление, идущее из формальной логики. Если дать графическое представление A в виде круга, то что будет собой представлять отрицание этого A? Все остальное — отвечает эта логика. Графически это можно изобразить так:

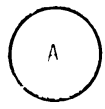

Рис. 1

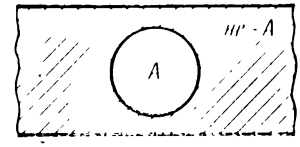

Рис. 2

Что дают A и не-A вместе? Весь Универсум — отвечает логика.

Значит, A и не-A вместе исчерпывают весь Универсум. В данном случае это некоторый неопределенный формальный Универсум, потому что A берется как неопределенное и формальное. Ну а если A — это определенное A? Допустим, это постулат о параллельных Евклида. Тогда и отрицание этого A будет определенным. Что же тогда будут представлять собой вместе определения A и не-A? Тоже некоторый универсум, только не формальный, а универсум всех определений пространства. Наука становится универсальной тогда, когда она схватывает и постигает в единстве противоположные определения некоторой действительности, некоторой конкретности. Целостность и завершенность подобного рода систем Гегель и Маркс характеризовали как тотальность. Тотальность не может быть подвергнута отрицанию в логическом смысле, она содержит свое собственное отрицание внутри себя, она его «интегрирует» внутри себя, а потому и не боится его, как не боится кори человек, уже раз ею переболевший.

Теперь должна стать понятной разница между системами типа геометрии Евклида, системы Птолемея и т. д. и системами типа геометрии Лобачевского, системы Коперника и т. д. Первые являются определенными «проекциями», «срезами» определенной тотальности или конкретности, вторые описывают саму тотальность и саму конкретность, они сами поэтому конкретны, тогда как первые абстрактны, односторонни.

В связи с этим намечается новая дихотомия систем, по существу совпадающая с уже проведенным подразделением на эмпирические и теоретические, на системы абстрактные и конкретные. Причем конкретность в данном случае совпадает со свойством органичности. Согласно Марксу, в любой органической системе «каждое положенное есть вместе с тем и предпосылка»[21]. В этом смысле она противоречива и замкнута в себе.

Органическая система уже не может быть подвергнута отрицанию в том же смысле, в каком она сама является отрицанием абстрактной или эмпирической системы. По отношению к органической системе отрицание может быть только деструктивным. Ведь принципом органической системы является тождество противоположностей, противоре-

[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 229.

чие A и не-A. Отрицание этого принципа дает нам A или не-A, т. е. это отрицание попросту «разваливает» наш принцип на его составляющие и возвращает нас, с одной стороны, к принципу абстрактной системы, к равному самому себе A, а с другой,— оно является простой тавтологией, потому что не-A содержит в себе себя и свое иное, не-A и A. Альтюссер поэтому не случайно связывает представление о противоречии с представлением о «сверхдетерминации», т. е. неуязвимости определенного рода системной организации.

Что же, выходит, мы можем достигать абсолютной истины? Да, можем, но... в пределах совершенно определенного качества, определенного логического пространства, определенной конкретности, а не всего Универсума. Это во-первых. А во-вторых, надо помнить о том, что речь идет о сущности, а не обо всем многообразии форм ее проявления. Многообразие форм проявления жизни, прошлых, настоящих, будущих, на нашей Земле, на других планетах бесконечно, но сущность живого при этом остается одной и той же.

И далее, абсолютная истина — это всего лишь противоположность *относительной, которая* последней предполагается: относительно чего данная истина относительна. И до тех пор пока мы не знаем того, относительно чего то или иное наше знание неполно, абстрактно и т. д., мы не можем сказать, что оно относительно истинно. Ведь Евклидова система до появления неевклидовых считалась не относительно, а абсолютно истинной, даже настолько, что Кант приводил этот факт в обоснование априорного (абсолютного) характера форм нашего созерцания явлений в пространстве. Система Птолемея тоже считалась абсолютно, а не относительно истинной даже и после появления системы Коперника. О том, что это все относительные истины, люди узнали только тогда, когда они узнали абсолютную истину. Абсолютную только потому, что она явилась результатом отрицания относительной истины, ведь относительная и абсолютная истины — *противоположности.*

Так как человеческое познание носит системный и органический характер, его «траекторию» нельзя изобразить в виде простой прямой линии — она представляет собой ряд кругов. «Познание человека,— писал Ленин,— не есть (respective не идет по) прямая линия, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, обломок, кусочек этой кривой линии может быть превращен (односторонне превращен) в самостоятельную, целую, прямую линию, которая (если за деревьями не

видеть леса) ведет тогда в болото, в поповщину (где ее *закрепляет* классовый интерес господствующих классов). Прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота voilà — гносеологические корни идеализма»[22].

И догматизм, знающий только абсолютную истину, и релятивизм, знающий только относительную истину,— всего лишь определенные «проекции» спиралевидной кривой человеческого познания.

В истории философии все возможные концепции человеческого познания так или иначе оказываются возможными проекциями, причем, как правило, с определенной аберрацией, спирали человеческого познания. Но самое интересное состоит в том, что историческая последовательность этих концепций так или иначе соответствует последовательности логических элементов, из которых строится истинная «фигура» логики человеческого познания. Причем в историческом хаосе философских систем, школ, направлений и т. д. обнаруживается вполне определенная последовательность, и логика этой последовательности проясняется только по прошествии определенного периода, когда «кривая» человеческого познания уже достаточно четко прорисовалась.

Логика исторического развития человеческого познания совпадает, таким образом, с логикой построения научной теории, а способ построения последней совпадает в конечном счете с существенными характеристиками самого объекта, самой действительности. Поэтому диалектика, являющаяся высшим способом теоретического освоения действительности, есть одновременно и теория познания, и теория развития самой объективной действительности. Поэтому также и тот способ, каким знание и познание человека организуется в систему, тот же самый, каким организована сама действительность.

Иными словами, нас могут и должны интересовать не просто разные способы системной организации, как-то: планетарная система, система жизнеобеспечения космического корабля или кровеносная система животного,— общелогический анализ не может заменить анализа конкретно-научного, «логика дела» не может быть без остатка «перекрыта» «делом логики»,— а нас могут и должны интересовать разные принципы подхода к изучению той или иной системной организации реальной действительности. А таких принци-

[22] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

нов, как выяснилось предварительно, мы имеем два — это принцип формального тождества $A = A$ и принцип противоречия A и не-A, иными словами, принцип метафизики и принцип диалектики.

«Всеобщая скромность духа,— писал К. Маркс,— это разум, та универсальная независимость мысли, которая относится ко *всякой вещи* так, как того требует *сущность самой вещи*»[23]. Иногда независимость мысли понимается так, что следует твердо держаться «собственных» убеждений. Но такая «независимость» очень легко оборачивается простым упрямством, если право на собственное мнение, собственные принципы ставится выше «права» самого объекта. И тогда такая «независимая» мысль оказывается в рабской зависимости у обманчивой видимости вещей.

Действительная универсальная независимость мысли заключается в том, чтобы уметь подчинить себя целиком сущности самой вещи. А поскольку сущность самой вещи и способ ее проявления непосредственно не совпадают, вследствие чего «научные истины всегда парадоксальны, если судить на основании повседневного опыта, который улавливает лишь обманчивую видимость вещей»[24], то истинная независимость мысли, «всеобщая скромность духа» означают умение отказаться от собственных привычных представлений и собственных мнений, которых у каждого человека больше чем достаточно, во имя истины, во имя «прав» самого объекта. А это и означает уметь уловить диалектическое противоречие, которое у мышления, находящегося в плену обыденных представлений, вызывает часто открытую враждебность.

Если мышление не способно уловить диалектическое противоречие, то оно никогда не достигает подлинного монизма, систематической последовательности, как это случилось с буржуазной политической экономией, в системе которой образовались зияющие «трещины» именно там, где она в лице своих вульгарных представителей пыталась формально согласовать противоположные и противоречащие друг другу положения и, таким образом, избавиться от противоречия. Именно в этом заключается основной пафос критики К. Марксом вульгарной политической экономии.

Таким образом, до тех пор пока противоположности не синтезированы в составе единой теории, единой монистической системы, системный релятивизм до конца не преодо-

---

[23] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 7.
[24] Там же, т. 16, с. 131.

левается: тогда возможны по крайней мере две теоретические системы, реализующие противоположные принципы.

Системная организация знания предполагается диалектикой как логикой и теорией познания марксизма с ее принципом монизма. И главный вопрос диалектики системного мышления состоит в том, чтобы показать, на каких путях достигается систематическая организация человеческого знания и познания.

4. Логика системного движения и «чувства-теоретики»

Логика, как считал Гегель, есть наука не непосредственно о вещах, а о вещах, постигаемых в мыслях; хотя определения самих вещей по необходимости входят в логику, но не всякие определения, а всеобщие определения. Когда мы говорим о логике системного познания, то нас должны интересовать не объективно сущие системы непосредственно, а *способ постижения* системной организации действительности. При этом, разумеется, мы не можем миновать всеобщих определений системной организации действительности, но они могут нас в рамках логики интересовать лишь постольку, поскольку мышление, постигающее системную организацию действительности, само должно быть системно организовано.

Несмотря на всю очевидность того положения, что человеческое мышление должно быть системно организовано, могут быть принципиально различные, и даже противоположные, ответы на вопрос, почему оно должно быть системно организовано? «Системы всюду» — так назвал первую главу своей известной работы «Общая теория систем» Людвиг фон Берталанфи, считающийся одним из основоположников так называемого «системного движения». И это должно, судя по всему, служить ответом на поставленный вопрос. Действительно, если посмотреть вокруг, то и органическая жизнь, и человеческое общество, и Вселенная — все предстанет перед нами как совокупность системных организаций.

Но такой ответ, если вдуматься, совершенно не может нас удовлетворить, что лишний раз доказывает, что в науке ни в коем случае нельзя руководствоваться простой очевидностью. То, что Солнце вращается вокруг Земли, а не наоборот, тоже было когда-то очевидным. Ведь очевидное лежит всегда в области явлений, это то, что мы видим *очами*. А сущность и явление непосредственно не совпа-

дают, и то, что мы принимаем за очевидное, часто оказывается просто видимостью.

Конкретные причины, по которым нас не может удовлетворить ответ, о котором шла речь, суть следующие. Во-первых, никакое простое индуктивное обобщение не может быть достоверным. Что значит «системы всюду»? Ведь можно указать массу случаев, когда нет не только никакой системы, но царит как раз полнейшая бессистемность.

Внешне отдельные факты общественной жизни, например, кажутся рассеянными и лишенными всякой необходимой связи. «Но этот кишмя кишащий произвол,— пишет Гегель,— порождает из себя всеобщие определения, и факты, кажущиеся рассеянными... управляются необходимостью... Отыскивание здесь этой необходимости есть задача политической экономии, науки, которая делает честь мысли, потому что она, имея перед собой массу случайностей, отыскивает их законы. Интересно видеть, как все зависимости оказывают здесь обратное действие, как особенные сферы группируются, влияют на другие сферы и испытывают от них содействие себе или помеху. Эта взаимная связь, в существование которой сначала не верится, потому что кажется, будто все здесь предоставлено произволу отдельного индивидуума, замечательна главным образом тем — и сходна в этом с планетной системой,— что она являет глазу лишь неправильные движения, и все же можно познать ее законы»[25].

Относительно человеческого общества многие буржуазные философы до сих пор держатся того мнения, что оно представляет собой не более, чем «лес», а человеческая история лишь ряд «неправильных» движений. Заслуга в том, что за «неправильным движением» человеческой истории было открыто «правильное» ее движение, принадлежит, как известно, К. Марксу, хотя к этому уже вела домарксовская история научной и философской мысли. И если мы сегодня говорим, что «системы всюду», то только потому, что знаем об этом: не случайно поэтому, что в полный голос заговорили об этом в конце XIX — начале XX столетия, когда науке в результате длительной истории научных поисков уже было известно значительное количество фактов системной организации действительности. Следовательно, *системная установка* была известна науке давно.

---

[25] *Гегель.* Соч., т. VII, с. 218.

Таким образом, и это уже во-вторых, можно утверждать совершенно обратное: мы знаем, что действительность системно организована, потому что наше мышление и наше познание действительности системно организованы. Но это будет столь же односторонним и абстрактным утверждением, как и первое, хотя и верным в своей абстрактности. Однако истина всегда конкретна, и в нашем случае она заключается не в том, что надо исходить непосредственно из системной организации действительности самой по себе и системной организации мышления самого по себе, а в том, чтобы исходить из системной организации взаимодействия человека с действительностью, прежде всего практического взаимодействия, как учит марксизм. Иначе непонятен и необъясним системный и целостный характер человеческого мышления в его интенции.

Древние наблюдали только «неправильные» движения небесных светил. Что же толкало их к тому, чтобы мыслить и представлять их себе как «правильные»? Откуда та имеющая величайшее значение уверенность, что мир устроен по законам красоты и гармонии, которая с особенной силой проявилась в учении пифагорейцев и Платона?

Рациональное объяснение этому факту дал впервые К. Маркс. Человек во всем видит меру и гармонию, потому, говорил он, что он производит универсально, т. е. соблюдая универсальную меру, потому что «умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету присущую мерку; в силу этого человек строит также и по законам красоты»[26].

Мера — это и есть существенное в человеческой жизни и всей природной действительности одновременно, потому что соблюдается она прежде всего в практическом взаимодействии человека с действительностью, в котором он сам действует как сила природы, как нечто целиком и полностью ей тождественное.

«Глаз стал *человеческим* глазом,— пишет Маркс,— точно так же, как его *объект* стал общественным, *человеческим* объектом, созданным человеком для человека. Поэтому *чувства* непосредственно в своей практике стали *теоретиками*. Они имеют отношение к *вещи* ради вещи, но сама эта вещь есть *предметное человеческое* отношение к самой себе и к человеку, и наоборот. Вследствие этого потребность и пользование вещью утратили свою *эгоистическую*

[26] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 94.

природу, а природа утратила свою голую *полезность*, так как польза стала *человеческой* пользой»[27].

Созерцательный характер древнегреческой науки, который порой еще считается ее недостатком, был в то же время ее величайшим преимуществом. Древний грек мог созерцать природу в ее целостности. И не случайно поэтому, что именно тогда, когда пользование вещью стало сугубо эгоистическим, когда развилась система всеобщей «голой полезности», оказалось выхолощенным чувство красоты, а вместе с ним целостный характер восприятия действительности. На место бескорыстного искания истины, которая была неразрывно связана с идеями блага и красоты, приходит прагматическая философия позитивизма.

Итак, исходным пунктом системного движения познания является схваченная и удерживаемая в представлении «чувствами-теоретиками» целостность, некоторый интегральный образ целого. Это то, что постоянно «витает», по словам Маркса, перед мысленным взором на протяжении всего пути теоретического анализа. «Теория», согласно этимологии этого слова и по существу,— это «созерцание». И как таковая она противоположна деятельности, практике. Суетность противопоказана мудрости,— вот то основное положение, которое характерно для всей идеологии древних. И это вовсе не потому только, что это идеология рабовладельцев, считающих унизительным для себя всякое практическое занятие, здесь есть свои, и очень веские, «гносеологические» основания: практическая деятельность, хотя в ней и присутствует универсальная мера, имеет дело непосредственно с частностями и упускает из виду целое. Но именно эта противоположность теории и практики, как это отчасти уже было показано, является основанием их действительного, прочного единства.

«Единство мышления и представления,— писал Гегель,— есть то, что труднее всего показать»[28]. Это единство трудно показать именно потому, что мышление и представление — противоположности: представление созерцательно, мышление деятельно. Отсюда и возникает ложное представление, согласно которому когда мы мыслим, мы ничего себе не представляем, а когда представляем, то ни о чем не мыслим. Мышление именно тогда и обнаруживает свою практическую деятельностную природу, когда оно преодолевает созерцательность обычного представления. Оно поэтому в

[27] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 120—121.
[28] *Гегель.* Соч., т. X, с. 396.

своей сути всегда негативно, отрицательно по отношению к обычному представлению, и диалектика поэтому составляет его суть. Вместе с тем оно обнаруживает также, что представление — это всего лишь покоящаяся деятельность, образ, нарисованный деятельностью наших «чувств-теоретиков», а потому и заключающий в себе нечто большее, нежели то, что «непосредственно» дано чувством. И тогда мышление убеждается в том, что всякая абстракция «чистого» чувственного опыта, опыта вполне освобожденного, очищенного от всякой рефлексии, является всего лишь недействительной абстракцией.

Но чтобы быть отрицаемым деятельностью мышления, образ представления должен быть целостным и «покоящимся». Именно в этом, в этом «отношении», проявляется логическое значение целостности и системности нашего знания в его первоначальной, созерцательной форме, а вовсе не в том, что оно пассивно отражает, выражает и т. д. целостный и системный характер действительности.

Мысля определенное, изменчивое, разум необходимо наталкивается на противоречия. И, что особенно важно, эти противоречия имеют место именно тогда, когда мысль строго придерживается выработанных ею исходных теоретических определений, т. е. когда она последовательно логична, монистична. Диалектика — продукт развивающейся логики и условие ее дальнейшего развития. Вне этой логики четко фиксированных определений, вне этого имманентного движения мысли диалектика будет просто путаницей, ибо бессистемно движущаяся на поводу у случайного опыта мысль никогда не испытывает недостатка в противоречиях. Однако эти противоречия не имеют никакой научной ценности. Диалектика фиксирует не просто противоречия в определении вещей (ведь последние могут быть и случайными), но противоречия именно в теоретических, т. е. существенных и необходимых, определениях вещей.

Как уже было сказано, диалектика есть противоречие в сущности вещей, выражаемое в теоретических определениях и понятиях. Вещь, не фиксированная в научном определении, взятая в ее непосредственном наличном бытии, в качестве предмета опыта, допускает любое, как диалектическое, так и метафизическое, релятивистское истолкование. Важно лишь уяснить, что эта абстракция задается не нашим отношением к вещи, а ее объективным положением в системе вещей, ее «объективной функцией, полагающей ее как определенность, как сущность, т. е. «практически истинной абстракцией» (К. Маркс).

Пока не установлена эта система вещей, полагающая их определенность, никакая диалектика невозможна. Такая «вещь», как торговая прибыль, в одной системе, скажем в феодальных отношениях, представляет одну сущность, а в другой системе — другую. Именно систему, в которой каждая вещь «взвешена» как сущность, и устанавливает наука.

Теоретические определения поэтому и представляют собой условия познания диалектики вещей, способ бытия научной диалектики. Поэтому-то Гегель с полным правом говорит об элеатах: «Мы здесь находим начальную стадию *диалектики,* т. е. как раз начальную стадию чистого движения мышления в понятиях...»[29] Другое дело, когда ставится вопрос об источнике этого движения: мышлением ли полагается это «очищенное» содержание, или его доставляют практика и опыт? Только здесь пролегает действительная граница между идеалистической и материалистической диалектикой. Что же касается самого «очищения», то без него нет диалектики, так как без него нет и не может быть науки.

В «очищении» материала опыта монистической мыслью диалектика становится достоянием не только эстетического чувства, которое схватывает противоречие в непосредственной форме его обнаружения, но и теоретической мысли. Монистическая логика — условие этого освоения.

Диалектика «позитивного» рассудка, полагающего систему формальных определений некоторой конкретности, и «негативного» (диалектического) разума, эту систему отрицающего и вскрывающего за ней более существенные определения действительности, хорошо иллюстрируется на примере того же самого соотношения систем Птолемея и Коперника. Отрицательность разума означает в данном случае отрицание системы Птолемея, этой завершенной системы субъективной видимости. Объективная картина действительного положения вещей может быть получена только в результате отрицания этой системы субъективной видимости. И в этом проявляется ее логическое значение как системы, логическое значение ее системной формы.

Иначе непонятно, что мы отрицаем. Для того чтобы отрицание было конструктивным, к чему-то вело, оно должно быть определенным отрицанием, т. е. отрицаемое содержание должно быть строго определено. Ведь в состав Птолемеевой системы входит и то положение, что Солнце «всхо-

---

[29] *Гегель.* Соч., т. IX, с. 211.

дит» на востоке и «заходит» на западе. Но мы не это отрицаем. Иначе мы утверждали бы полнейшую нелепость.

Однако относительно одного положения Птолемеевой системы мы можем и должны утверждать нечто противоположное. И такое положение должно иметь место. Коперниканская система утверждает, что Солнце неподвижно, а Земля и прочие планеты солнечной системы обращаются вокруг этого неподвижного центра. Это прямо противоположно тому, что мы наблюдаем с Земли и что кладет в свою основу Птолемеевская система.

На каком же основании противоположность только относительно одного положения распространяется на всю систему положений? Да только на том основании, что мы имеем не простую сумму, а *систему* положений. Положение же, относительно которого обнаруживается противоположность, является тем, что можно назвать *системообразующим принципом*.

Вот где проявляется истинное значение системной организации и системного характера человеческого познания, если оно понимается как истинно всеобщее, логико-методологическое значение. Оно состоит в том, что мышление не может отразить существенных свойств действительности, которые проявляются всегда как системные свойства, не организуясь системным образом. И его системная организация в качестве противостоящей системной организации действительности есть всего лишь часть системной организации самой действительности, ей противостоящая и противоречащая, ведь мышление представляет собой тоже определенный род действительности.

Формальное отличие системной организации мышления, его логики, от системной организации самой действительности с точки зрения выявленной двойственности состоит в том, что в действительности каждый отдельный момент некоторой целостности определен со стороны целого,— в рациональном постижении и теоретическом определении этой целостности мы идем наоборот: от формальных моментов к системе целого, в теоретической картине которого эта формальная противоположность снимается. Но поскольку она все-таки есть в качестве именно такого исчезающего момента движения познающего мышления, причем «исчезающим» он оказывается порой в масштабах столетий развития человеческого познания, то это дает вполне понятное — «гносеологическое» основание для утверждения о собственной специфической организации человеческого мышления, его логики, по сравнению с логикой самой сути дела.

И очень важно понять, что это не просто субъективная иллюзия, а иллюзия вполне аналогичная той, что Солнце «всходит» на востоке и «заходит» на западе. Вопрос о социальных корнях этого заблуждения мы здесь оставляем в стороне, хотя таковые здесь также имеются.

Итак, необходимость системной организации мышления обусловлена потребностями его самодвижения и саморазвития. Действительная объективная научная картина солнечной системы получается в результате своеобразной «инверсии» исходного и системообразующего принципа Птолемеевской системы как системы субъективной видимости, отчего последняя и должна быть системно организована. Иначе мы истинной теории получить не можем: непосредственно в нашем опыте и нашей узкой земной практике не дано того, что наша Земля обращается вокруг Солнца. Такова в данном случае необходимая последовательность развития науки. А если она необходимо такова, то переход познания на высшую ступень, на ступень объективного знания, невозможен без строгого монизма с самого начала. Наше знание с самого начала должно быть организовано в монистическую систему для того, чтобы обнаружить свой системообразующий принцип: ведь не может же быть системообразующего принципа без системы.

Получается странная и парадоксальная картина: субъективное ви́дение действительности должно быть системно оформлено, чтобы быть затем снятым и опровергнутым теорией, выражающей объективное положение вещей. Странность и парадоксальность здесь проистекают из того же самого положения, согласно которому сущность и явление непосредственно не совпадают. Это положение в полной мере распространяется и на человеческое познание: субъективные мотивы, которые движут человеком в познании действительности, не только не совпадают с объективным смыслом тех или иных познавательных операций, которые он совершает, но они часто прямо противоположны этому объективному смыслу. Ясно, что субъективные мотивы, которыми руководствовались Птолемей и Аристотель, строя свои системы ви́дения мироздания, не предполагали появления Коперника, который перевернул всю созданную систему представлений с ног на голову.

Между прочим, тот поворот дела, который здесь представлен, несмотря на его кажущуюся «парадоксальность», объясняет также множество других моментов, которые оказываются совершенно необъяснимыми с других позиций. Оставим на некоторое время наш привычный пример с

солнечной системой и обратимся к другому случаю — к истории развития геометрических представлений.

Прежде всего здесь нетрудно подметить совершенно аналогичный ход событий. Мы знаем, что геометрические представления были систематизированы в «Началах» древнегреческого математика Евклида и в таком виде просуществовали в своей основе вплоть до начала XIX столетия, когда появились так называемые неевклидовы геометрии, геометрия Лобачевского и Римана. Переход к этим геометриям произошел аналогично тому, как он произошел от системы Птолемея к системе Коперника, причем здесь этот переход получил даже более характерное и чистое выражение. При этом переходе системообразующий принцип евклидовой геометрии — постулат о параллельных прямых — был заменен на противоположный ему. В геометрии Евклида этот постулат звучал примерно так: через точку вне прямой можно провести только одну прямую, параллельную данной. В неевклидовых геометриях он звучит так: через точку вне прямой можно провести сколько угодно прямых, параллельных данной. Утверждение это ввиду его очевидной «парадоксальности» вызвало в свое время и вызывает до сих пор не меньшее смятение в умах, чем в свое время утверждение Коперника о том, что не Солнце вращается вокруг Земли, а наоборот, Земля вращается вокруг Солнца.

Какой же смысл имела в этой связи система Евклида? Причем надо заметить, что системные качества «Начал» Евклида более очевидны, чем системные качества Птолемеевой теории солнечной системы. Оказывается, что действительный исторический смысл системы Евклида — подлинный объективный смысл всякой научной теории всегда проявляется как ее исторический смысл — заключается в том, чтобы выделить системообразующий принцип эмпирических геометрических представлений.

Дело не только в том, что евклидова геометрия вполне обслуживала практические нужды людей в различных областях их деятельности: для практических нужд вполне достаточно эмпирически найденных правил измерения площадей и объемов, которые были известны уже в Древнем Египте. Доказательства теорем, как это ни странно, нужны не для того, чтобы сделать их неопровержимыми, а наоборот, чтобы сделать их *опровержимыми*, если рассматривать их с точки зрения потребностей исторического и логического развития научного знания.

Строение и характер неевклидовых геометрических представлений — ключ к пониманию строения и характера ев-

клидовых геометрических представлений. Только с точки зрения исторического генезиса, исторического развития можно понять логический смысл структурных особенностей определенных теоретических построений. И в этом историческом развитии науки проявляются чистая логическая форма этого развития и логическое значение ее системного характера.

Логическое значение систематической формы науки двойственно и противоречиво. Это и представляет определенную трудность для ее понимания. Так, Гегель с некоторыми вариациями в разных местах своих сочинений приводит положение, что плуг более почетен, чем те плоды, которые он доставляет. Плоды потребляются — плуг сохраняется, а тем самым он сохраняет возможность повторения нового цикла и, стало быть, нового потребления. В орудии, а не в тех вещах, которые с его помощью производятся, человек обладает властью над природой. Точно так же и системное качество знания более ценно, чем его непосредственная прагматическая польза. Первое образует возможность дальнейшего движения, повторения все новых и новых циклов. В нем поэтому, как и в орудии, я владею всеобщим содержанием, оно, как и орудие, является средоточием единства бытия и мышления, где его, по словам К. Мегрелидзе, легче всего наблюдать[30–31].

Но эта чистая форма движения и развития науки проявляется только в историческом измерении этого движения и развития и снимается в качестве определенного исторического результата. Только в историческом переходе от одной теоретической системы представлений к другой проявляется логическое значение основных свойств системной организации науки, как и сами эти основные свойства. Одним из таких свойств системной организации науки является полнота системы, к рассмотрению которой мы теперь переходим.

5. Полнота формальных и содержательных систем

Гегель, как было уже сказано, считал своей задачей обосновать истинную форму существования истины, которой может быть только научная система. Само собой понятно, что, для того чтобы выполнить эту задачу, он должен был

[30–31] См.: *Мегрелидзе К.* Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси, 1973, с. 126.

и самому обоснованию истинной формы науки придать научную форму: ведь это обоснование должно быть истинным, а истинной формой существования истины, как он справедливо считал, может быть только научная система. Таким образом, задача философского обоснования научной формы, а тем самым всякой науки сразу же оборачивается задачей придания философии научной формы. А поскольку научная форма — это система, то и философия, чтобы выполнять свою задачу по отношению к науке, должна быть приведена в систему.

Система может быть опровергнута только системой, как отмечал Маркс. Соответственно и *системой* может быть опровергнута только система. Это было уже отчасти показано. Нельзя логически опровергнуть то, что не имеет под собой вообще никакой логики. Поэтому всякое знание, всякое учение может стать ступенькой прогрессивного движения вперед только тогда, когда оно систематически организовано.

Гегель отнюдь не был первым, кто поставил вопрос о превращении философии в науку. Этот вопрос был поставлен всей классической немецкой философией, начиная с Канта. Но особенно ярко эта тенденция проявилась в философии Фихте, на чем и хотелось бы специально остановиться, тем более что Фихте не только поставил вопрос о научной системе, но и о ее полноте, что было сделано впервые только им.

Истинную задачу философии Фихте, как и другие представители классической немецкой философии, видел в том, чтобы дать ответ на один простой и ясный вопрос: «Как возможны вообще содержание и форма науки, т. е. как возможна сама наука?»[32]. Но ответ на вопрос о том, как возможна наука, может дать только наука, это должна быть наука о науке вообще.

«Разумелось ли до сих пор под словом „философия“,— продолжает развивать свою мысль о философии как наукоучении Фихте,— именно это или нет, это не имеет значения; и тогда эта наука, если бы она действительно сделалась наукой, не без права отбросила бы имя, какое доселе она носила далеко не из чрезмерной скромности, имя, подобающее знахарству (Kennerei), любительству, дилетантизму... Так называемая до сих пор философия стала бы таким образом *Наукой о науке вообще*»[33].

---

[32] *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916, т. 1, с. 16.
[33] Там же, с. 17—18.

Фихте вслед за Кантом объявляет смертный приговор всей прежней философии как *знанию обо всем*. Философия получает у него конкретный предмет — науку вообще, ее форму. Наукоучение должно заниматься обоснованием формы науки. Что же такое форма науки?

«Каждая наука,— отвечает Фихте,— если она должна быть не отдельным, оторванным положением, но целым, состоящим из многих отдельных частей, имеет систематическую форму... Эта форма, условие связи выведенных положений с основоположением и основание правомочия — заключать из этой связи, так что первые положения необходимо должны быть такими же достоверными, как и последнее, также не может быть доказана в отдельной науке, если только эта последняя должна иметь единство, а не заниматься чуждыми, не принадлежащими ей предметами, как не может быть в ней доказана правда ее основоположения, но уже предполагается для возможности ее формы. Общее наукоучение обязано, таким образом, обосновать систематическую форму для всех возможных наук»[34–35].

Любая наука может быть догматической, т. е. брать свои основоположения как нечто непосредственное и недоказанное и из этого исходить. Наукоучение же должно быть критическим по отношению к остальным наукам, поскольку оно обосновывает их основоположения. Но оно должно быть также критическим по отношению к самому себе, т. е. обосновывать свои собственные основоположения, иначе неизбежен регресс в бесконечность. Вот где прорисовывается образ цепи, не беспомощно висящей, а «кругляющейся»: Фихте своим наукоучением прокладывает путь к диалектическому методу — методу *само*обоснования науки.

Само себя обосновывает у Фихте только наукоучение. «Каждая возможная наука,— пишет Фихте,— имеет *основоположение*, которое не может быть доказано в ней, но должно быть до нее заранее достоверным. Где же должно быть доказано это основоположение? Без сомнения в той науке, которая должна обосновать все возможные науки. В этом отношении наукоучение должно сделать два дела. Прежде всего оно должно обосновать возможность основоположений вообще; показать, как, в какой мере, при каких условиях и, может быть, в какой степени что-либо может быть достоверным; далее оно должно, в частности, вскрыть осно-

---

[34–35] *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916, т. 1, с. 19.

воположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих»[36].

Что же получается дальше у Фихте? Надо заметить, что рассуждает он очень строго и последовательно, и именно эта последовательность приводит его в конце концов к результату, который по своей ценности окупает все издержки, связанные с субъективно-идеалистическим в конечном счете обоснованием всего его наукоучения.

Дальше Фихте констатирует, что «само наукоучение *есть наука*»[37]. И отсюда вытекают все последствия, с этим связанные. «Оно также,— пишет далее Фихте,— поэтому должно иметь *основоположение*, которое в нем не может быть доказано, но должно быть предположено как условие его возможности как науки. Но это основоположение также не может быть доказано ни в какой другой высшей науке; ибо иначе эта высшая наука была бы сама наукоучением, а та наука, коей основоположение еще должно было бы быть доказано, не была бы им. Это основоположение наукоучения, а через наукоучение и всех наук и всего знания поэтому безусловно не способно к доказательству, т. е. не может быть сведено ни к какому высшему положению, из отношения к которому вытекала бы его достоверность. Тем не менее оно должно давать основание всякой достоверности; оно должно быть поэтому достоверным и достоверным в себе самом ради самого себя и через самого себя»[38].

Это «в-себе-ради-себя-через-себя» вовсе не гегельянская выдумка, как иногда представляют, а общая формула решения определенной задачи, которая вовсе даже не Гегелем впервые поставлена, а поставлена по сути самой историей развития философии, развития учения о методе. Основоположение наукоучения не может быть и в то же время должно быть достоверным — вот противоречие, которое должно разрешить наукоучение, наукоучение поэтому неизбежно исторически и логически порождает из себя диалектику, переходит в диалектику, становится диалектикой.

В отдельных науках это противоречие может быть «разрешено» тем, что они постулируют, принимают без доказательства свои основоположения, равно как и систематический способ их дальнейшего развития: каждая наука сама не обосновывает свои, как теперь выражаются, дедуктив-

---

[36] *Фихте И. Г.* Избр. соч., М., 1916, т. 1, с. 19.
[37] Там же, с. 20.
[38] Там же.

ные средства. Эту систематическую форму развития наукам может дать только наукоучение. «Но оно,— рассуждает далее Фихте,— не может ни заимствовать эту систематическую форму от какой-либо другой науки в отношении ее определения, ни ссылаться на доказательство ее в другой науке в отношении ее *значимости*, ибо оно само должно установить для всех прочих наук не только основоположения и через это — их внутреннее содержание, но также и форму и тем самым возможность связи многих положений в них. Оно должно поэтому иметь эту форму в самом себе и обосновывать ее через самого себя»[39].

В этом «в самом себе» и «через самого себя» и заключается принцип субстанциальной целостности и тотальности, как мы видели. И формой этого принципа является *А* и не-*А*, субстанция и есть одновременно и причина и результат, само существующее противоречие, как сказал бы Гегель. Критицизм, доведенный до своего логического конца Фихте,— это и есть спинозизм «наоборот». Якоби поэтому с полным правом мог утверждать, что существуют только две последовательные философские системы: критицизм и догматизм, т. е. кантианство и спинозизм.

Здесь появляется еще один новый момент. Дело в том, что, решая проблему «начала», мы решаем одновременно и проблему «конца». Это одна и та же проблема: если «цепь» нашего познавательного движения не замкнута, то мы не сможем достичь не только ее начала, идя по пути подведения все новых и новых оснований, но мы не можем достичь и ее конца, идя по пути выведения все новых и новых следствий. Иначе говоря, проблема состоит в том, можем ли мы вообще иметь гарантию того, что мы получили все следствия из принятого основоположения, и в чем могут состоять эти гарантии. Проблему можно сформулировать и в такой форме: в чем гарантии того, что интересующая нас конкретность описана полностью. Эту проблему Фихте и формулирует как проблему полноты.

В общей форме гарантией полноты некоторой системы положений может быть только то, что в «конце» мы приходим снова к «началу»: если мы вернулись к началу, то дальше нам двигаться просто некуда. А это означает, что с самого начала мы берем такое основоположение, которое в себе раздвоено, внутренне противоречиво. У Фихте ход рассуждения примерно аналогичный, от проблемы пол-

---

[39] *Фихте И. Г.* Избр. соч., М., 1916, т. 1, с. 2..

поты он приходит к необходимости признания противоречия в основании полной системы. «Человеческое знание,— пишет он,— вообще должно быть исчерпано, это значит, что должно быть безусловно и необходимо определено, что́ человек может знать не только на теперешней ступени своего существования, но и на всех возможных и мыслимых ступенях»[40]. Такие претензии обычно отпугивают людей. Поэтому Фихте спешит «успокоить» читателя, которого пугает мысль, что все уже познано и ему уже больше делать нечего.

«Собственно задачи человеческого духа,— пишет он в примечании,— бесконечны как по их числу, так и по объему; их разрешение было бы возможно только через совершенное приближение к бесконечному, что само по себе невозможно, но они таковы только потому, что они даются как бесконечные. Существует бесконечное множество радиусов бесконечного круга, центр которого дан; и как только дан центр, даны и весь бесконечный круг и бесконечно многие его радиусы. Одна конечная точка последних, правда, лежит в бесконечности, но другая лежит в центре, и эта последняя обща всем. Центр дан, направление линий также дано, ибо они должны быть прямыми линиями, следовательно, все радиусы даны (единичные радиусы из бесконечного числа таковых определяются через постепенное развитие нашей первоначальной ограниченности, как долженствующие быть проведенными, но они этим не даны, даны они одновременно с центром). Человеческое знание бесконечно по степеням, но по качеству своему оно совершенно определяется своими законами и может быть вполне исчерпано. Задачи ставятся и должны быть исчерпаны, но они не разрешены и не могут быть разрешены»[41].

Иначе говоря, если мы имеем перед собой бесконечный ряд истин, то это вовсе не означает, что для этого мы должны иметь бесконечный алфавит. Речь идет об исчерпании законов человеческого познания, о создании полной и законченной системы наукоучения, а такая задача не только может, она должна ставиться, если мы вообще считаем познание возможным: у нас не было бы гарантии того, что мы в состоянии постичь любую истину, если бы мы не были уверены в том, что мы обладаем всем необходимым и достаточным набором средств для достижения любой познавательной цели.

---

[40] *Фихте И. Г.* Избр. соч., М., 1916, т. 1, с. 30—31.
[41] Там же, с. 31 (примеч.).

«Это возможно,— развивает далее свою мысль Фихте,— только при следующих условиях: прежде всего следует показать, что установленное основоположение исчерпано, а затем, что невозможно другое основоположение, кроме установленного.

Основоположение исчерпано, если на нем построена полная система, т. е. если основоположение необходимо приводит *ко всем* установленным положениям, и *все* установленные положения необходимо снова приводят к нему. Если в целой системе не встречается положения, которое может быть истинно, если основоположение ложно, или ложно, если основоположение истинно, это будет отрицательное доказательство того, что никакое положение не является излишне взятым в систему, ибо то, которое не принадлежало бы к системе, могло бы быть истинным, если основоположение ложно, и ложным, если бы основоположение было истинным»[42].

Этим, отмечает далее Фихте, «доказывается, что наука вообще *систематична*, что все ее части связаны в одном-единственном основоположении. Наука есть *система*, иначе говоря, она закончена, когда далее не может быть выведено ни одно положение: и этим дается положительное доказательство, что в системе нет ни одного недостающего положения»[43]. Научная система, таким образом, если она хочет быть действительно системой, должна быть *полной* системой. Не может быть фрагментарной системы, иначе она была бы только фрагментом системы, а не самой системой. Полнота оказывается важнейшим, тождественным с бытием, свойством системы. Проблема упирается теперь только в критерии полноты, и если они могут быть четко указаны, то этим самым мы вполне определим понятие системы.

«Вопрос состоит только в следующем,— пишет далее по этому поводу Фихте,— когда и при каких условиях может быть выведено какое-либо дальнейшее положение, ибо ясно, что только относительный и отрицательный признак — я не вижу, что может следовать дальше,— ничего не доказывает. После меня может прийти другой, который увидит нечто там, где я ничего не видел. Мы нуждаемся в положительном признаке для доказательства, что дальше безусловно и необходимо ничего не может быть выведено; и таким признаком может быть только то, что само основоположение, из которого мы исходим, есть вместе с тем и последний

[42] *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916, т. 1, с. 31 (примеч.).
[43] Там же, с. 32.

результат. Тогда было бы ясно, что мы не могли бы идти дальше, не проделывая снова тот путь, который мы уже раз прошли. При последующем установлении науки будет видно, что она действительно проделывает этот круг и покидает исследователя у той самой точки, из которой она вместе с ним вышла, что она таким образом также приводит второе положительное доказательство в себе и через себя саму»[44].

Последнее замечание очень важно: наука может доказать свою полноту с положительной стороны — что нет ни одного положения, не содержащегося в системе,— только «в себе и через себя саму». Но такой полной и целостной системой может быть только одна единственная система, система самого Наукоучения. Почему? Да потому, что только оно способно «выдерживать» противоречие. «Наукоучение,— замечает Фихте в этой связи,— имеет, следовательно, абсолютную целостность. В нем одно ведет ко всему и все к одному. Оно единственная наука, которая может быть закончена. Законченность поэтому ее отличительный признак. Все другие науки бесконечны и никогда не могут быть закончены; ибо они не возвращаются вспять к своему основоположению. Наукоучение может это доказать для всех и дать основание для этого»[45].

Почему Фихте так считал? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо четко представлять себе ту ситуацию в науке, в которой исторически оказался Фихте, когда он создавал свое Наукоучение. Дело в том, что любая наука в то время представляла собой цепь положений, не «круглящуюся», не замыкающуюся на саму себя, где результат обосновывает свое начало, а «висящую», один конец которой указывает на незавершенность ее, а другой не принадлежит ей самой, потому что основоположения всех наук обосновывались в метафизике.

И даже науки по видимости законченные и целостные, такие, как евклидова геометрия, и приближающиеся по способу своего построения к ней — классическая механика и аристотелевская силлогистика — строились на некоторых основоположениях, которые в самих этих науках не обосновывались. К тому времени эти науки и были наиболее развиты и наиболее известны, и Фихте здесь повторяет ошибку почти всей философии нового времени, усматривавшую форму науки вообще в «геометрическом» методе, который в настоящее время обычно называется дедуктивно-аксиоматическим.

---

[44] *Фихте И. Г.* Избр. соч. М., 1916, т. 1, с. 32.
[45] Там же.

Этот метод и сегодня полагается многими философами идеалом научного метода, а математика, в которой этот метод осуществляется в наиболее полном своем выражении, считается идеалом науки. Против этого трудно спорить.

Но такое понимание общей формы науки неизбежно сохраняет субординацию, свойственную старой метафизике и онтологии: начала, основные понятия наук самим наукам не принадлежат, а принадлежат некоторой науке наук — метафизике, онтологии, которая начала всех наук связывает в один узел. Получается известная пирамида, вершину которой образует философия.

Наука сама не может себя обосновать. «Довольствуясь отбросами старой метафизики,— писал Энгельс,— естествоиспытатели все еще продолжают оставлять философии некоторую видимость жизни. Лишь когда естествознание и историческая наука вобрали в себя диалектику, лишь тогда весь философский скарб — за исключением чистого учения о мышлении — станет излишним, исчезнет в положительной науке»[46]. Иными словами, как только наука будет в состоянии обосновывать сама себя, свои собственные основоположения, станет излишней всякая метафизика. Диалектика поэтому более радикальна в своем отрицании всякой метафизики, чем современный позитивизм, который в данном случае кичится своим мнимым радикализмом, по существу восстанавливая ту же самую метафизику, только «наоборот».

Исторически каждая отдельная наука приходит к диалектике с ее основным принципом, принципом противоречия A и не-A, длительным и трудным путем. Это уже было отчасти показано. Ко времени Фихте ни одна наука еще не обнаружила этого принципа в своем собственном фундаменте; но даже и тогда, когда какая-либо наука его обнаруживает в своем собственном фундаменте, в своих основаниях, как это произошло, например, с математикой на рубеже XIX и XX столетий, она отнюдь не сразу осознает его как свой собственный имманентный принцип.

Такова ситуация в настоящее время. Фихте хотел бы, но не мог допустить диалектику за пределами Наукоучения, современные позитивистски настроенные философы могут, но не хотят допустить диалектику за пределами «философии», которая в силу этого приобретает характер скорее отрицательного, чем положительного идеала.

---

[46] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 525.

Насколько труден путь к диалектике, видно как раз из того, как осторожно и в какой ограниченной форме допускает ее Фихте, признавая возможным противоречие только в рамках Наукоучения, но ни в коем случае не за его пределами. Для Фихте ясно, что в полноте и завершенности системы мы можем быть убеждены только тогда, когда мы получим в качестве следствия ее собственное основоположение, когда круг замкнется. Но он видит здесь только круг и, следовательно, только формальное противоречие и потому понимает его как всего лишь исключение для формального закона, запрещающего противоречие. «Здесь есть круг,— заявляет он,— из которого никогда не может выйти человеческий дух; и будет совершенно правильным — определенно признать этот круг, чтобы не впасть в затруднение когда-нибудь, вследствие неожиданного его открытия»[47].

На самом деле у Фихте в дальнейшем развитии его Наукоучения нет простого круга: *Я*, которое положено в начале в качестве основоположения, и *Я*, которое получается в конце, в результате опосредствования,— это разные по содержанию *Я*; последнее обогатилось и «сгустилось» внутри себя, превратив первое в свой собственный абстрактный момент и став таким образом основанием своего собственного основания, будучи в то же время его следствием, следствием его развития. Это не просто круг, потому что *Я* в конце и *Я* в начале — это только формально одно и то же *Я*, по существу же это два разных и противоположных *Я*. Здесь имеет место не *формальное*, а *материальное* противоречие.

Формальные и материальные (содержательные) принципы в человеческом познании четко различал уже предшественник Фихте И. Кант. Вот как он поясняет разницу этих принципов. «Всякое положение,— пишет он,— должно иметь основание — это логический (формальный) принцип познания, который не стоит рядом с положением противоречия, а подчиняется ему. Всякая вещь должна иметь свое основание — это трансцендентальный (материальный) принцип, который никто никогда не доказал из положения противоречия (и вообще из одних только понятий, без отношения к чувственной интуиции) и не докажет»[48].

Согласно идее трансцендентализма, всякий трансцендентальный принцип — это одновременно принцип, которому

[47] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 34.
[48] *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.

подчиняется бытие, и принцип, которому подчиняется познание. Например, принцип причинности есть принцип самой действительности и принцип мышления о всякой действительности. Поэтому трансцендентальная логика не является простым расширением формальной логики — это качественно иная логика, логика, трактующая о трансцендентальных принципах или категориях.

Трансцендентальные (материальные, содержательные) принципы выше формальных, а потому не могут быть выведены из последних. Таково одно из важнейших положений кантовской трансцендентальной Логики, делающих честь ее создателю. Но Кант даже не попытался показать подчиненный и производный характер формальных принципов по отношению к материальным. Первая в истории попытка сделать это принадлежит Фихте, который развил далее идею трансцендентализма. Во всяком случае, он первый зафиксировал, что система, основанная на противоречии A и не-A, должна «противоречить материально»[49] системе формальной, основанной на принципе формального тождества $A = A$.

Здесь находит свое подтверждение та диалектическая истина, что всякое существенное различие так или иначе проявляет себя как противоположность и противоречие. Имеется ли такая противоположность и, следовательно, существенное различие между формальным и материальным принципом? Чтобы ответить на этот вопрос, нужна некоторая изобретательность, как, впрочем, и на любой вопрос неформального характера.

Представим себе такой случай. Возьмем обыкновенный геометрический круг. Где у него начало и где у него конец? Нет у него ни того ни другого. Можно ответить и так. Но можно сказать также, что любая его точка есть одновременно и начало и конец, в одно и то же время, в одном и том же отношении.

Посмотрим теперь, что же является реальным основанием такого совпадения противоположностей. Им является особенная форма круга или, проще говоря, сам круг. По формальному основанию этого быть не может, а по реальному (материальному) основанию должно быть; ведь то, что мы рассмотрели,— это всего лишь имплицитное свойство круга и ничего больше. Выходит, формальный принцип может противоречить материальному. Форма может,

[49] *Фихте И. Г.* Избр. соч., т. 1, с. 34.

а в определенных условиях должна противоречить содержанию. Безусловным от формального принципа остается только то, что он запрещает противоречить самому себе. Но разве я противоречу самому себе, когда я утверждаю, что любая точка окружности есть одновременно и ее начало и ее конец, когда я утверждаю, что движение противоречиво, и т. д.?

Тот факт, что формальный принцип противоречит реальному, был, собственно, обнаружен давно. А элеаты по существу дали этому доказательство. При аналитическом разложении движения неизбежно получается противоречие, но тем не менее движение реально, и именно оно само является реальным основанием своего собственного имплицитного свойства: тело при движении находится в данный момент в данной точке и не находится в ней. И хотя эти принципы противоречат друг другу, они, несмотря ни на что, оба принимаются и ни один из них не отбрасывается.

Диалектика формального и материального сама по себе очень сложна, и о ней можно и нужно говорить подробно. Здесь, к сожалению, нет возможности развернуть ее полностью, и здесь могут оставаться неясности. По крайней мере одна из них может состоять вот в чем. Материальный принцип оказывается важнее формального, и утверждается диалектикой в качестве такового. Он отрицает формальный принцип в процессе своего исторического и логического утверждения. Возникает вопрос, почему же, после того как обнаруживается недостаточность формального принципа, он все-таки сохраняется в качестве всеобщего логического принципа? Иногда на этом основании пытаются приписать диалектике совершенно нелепую идею, что она якобы не признает законов формальной логики.

Законы формальной логики нельзя отрицать так же, как нельзя отрицать правил грамматики русского языка, если вы вообще хотите быть понятыми своими соотечественниками. Но этого вовсе не достаточно для того, чтобы сообщить людям истину, потому что для этого надо ее иметь. Однако ни формальная логика, ни грамматика не решают вопроса об истинности наших понятий и представлений. Уже Кант ясно осознал, что любая чепуха может быть выражена в непротиворечивой форме и потому «общая логика» недостаточна и должна быть дополнена другой логикой, которую Кант назвал *трансцендентальной*. Логическая форма до определенной степени нейтральна по отношению к истине и лжи, как и грамматика: можно

очень складно и даже с соблюдением всех канонов изящной словесности наговорить много чего, но... это не освобождает нас от необходимости соблюдения тех же самых правил, если мы хотим выразить какие-то серьезные и истинные вещи.

Формальный принцип отрицается материальным принципом, и этим самым он превращается в подчиненный принцип, но вместе с тем он обнаруживает также и свой действительный логический смысл. Историческое отрицание этого принципа, которое наиболее отчетливо проявилось в диалектике Гегеля,— это всего лишь отражение логики мышления в истории ее теоретического освоения, здесь мы имеем дело с одной из форм проявления единства (тождества) логического и исторического, о котором специально речь идет в разделе об историзме. Поэтому нелепо приписывать Гегелю то, что к нему не имеет отношения,— он выполнял в данном случае определенную историческую миссию, и не более того.

Диалектика Фихте еще страдает совершенно определенным формализмом, что отмечал Гегель и за что критиковал его. Но, несмотря на весь свой формализм, Фихте все-таки понимал, что система, основанная на принципе, противоречащем формальному принципу, может противоречить ему только материально, а потому она сама в отличие от формальной системы носит материальный характер и выявляет материальный смысл формальной системы.

Мы уже видели, что всякая содержательно полная система содержит в себе свое собственное отрицание. Если мы признаем собственным конституирующим моментом всякой полной системы принцип или основоположение A и не-A, то отрицание этой системы будет прежде всего отрицанием ее принципа, т. е. принципом, противоположным первому, $A = A$. Может ли последний быть неформальным, материальным принципом? Нет, не может, потому что о любом содержании, о любой «материи» можно сказать, что оно равно самому себе. Конкретная форма самой этой материи здесь совершенно безразлична по отношению к форме утверждения $A = A$. Принцип A и не-A, будучи отрицанием принципа абстрактного тождества $A = A$, является вместе с тем отрицанием формализма, с ним связанного,— он связан всегда с определенным содержанием, с определенной конкретной формой, как и с конкретной формой круга в приведенном выше примере. Поэтому когда говорится о формальном противоречии, то

при этом можно иметь в виду только то, что это противоречие только по форме, но не по существу, не по содержанию, что оно не есть действительное противоречие. Когда имеется только утверждение A и его отрицание не-A, то это означает, что мы имеем только форму противоречия, а не само противоречие. Чтобы стать действительным противоречием, эта форма должна быть опосредована конкретным содержанием: A через развитие собственного содержания должно изменить свою форму на не-A, оно должно силой собственного содержания перейти в свою собственную противоположность.

Из этого и должно быть понятно, что всякая система, имеющая своим основоположением принцип A и не-A, хотя в данном случае указывается только форма принципа, а не сам принцип, может быть только материальной или содержательной, а не формальной системой. И всякая система, основанная на формальном принципе абстрактного тождества $A = A$, может быть только формальной системой. Первая полна, полностью, исчерпывающим образом описывает системную действительность, вторая может быть полна только относительно: полностью она может описывать только формальные условия познания, но не саму логику познания, подобно тому как, по словам Гегеля, «формальная дедукция — это дедукция формальных правил и законов умозаключения, но не есть само умозаключение»[50].

Отсюда вытекает очень важное следствие. Поскольку формальная система может быть наполнена любым содержанием, то всякое отождествление системности вообще с формальной системностью, а именно это происходит у основоположников так называемого системного движения А. А. Богданова и Л. фон Берталанфи, неизбежно ведет к системному релятивизму и своеобразному системному агностицизму, что находит одно из наиболее ярких своих проявлений в так называемом принципе толерантности, выдвинутом в свое время одним из апостолов современного позитивизма, Р. Карнапом. Согласно этому принципу, выбор «языка», с помощью которого описывается реальность,— дело произвола того, кто эту реальность описывает. Вопрос об отношении данного «языка» к реальности не может быть сформулирован на этом же самом «языке», а потому внутри данной системы правил, задающих дан-

[50] *Гегель.* Наука логики, т. 1, с. 106.

ный «язык», он не имеет смысла. Сама реальность при этом неизбежно превращается из объективной реальности, существующей независимо от того «языка», на котором мы ее описываем, в некий «гносеологический постулат», который допускается только потому, что должны же мы что-то познавать.

Итак, есть система и система. Есть система формальная и есть система материальная, или содержательная. И в этом заключается один из кардинальнейших пунктов диалектико-материалистического учения о системах и системности. Всякая полная содержательная система всегда имеет своим основанием, своим основоположением ту или иную форму противоречия. И уйти от этого противоречия можно только ценой неполноты системы.

Что же представляют собой формальная и содержательная системность в их взаимоотношении с реальной наукой? Фихте считал, что только Наукоучение обосновывает свои собственные предпосылки, другие же науки этого делать не могут: их предпосылки обосновываются только в Наукоучении. Поэтому только в Наукоучении допустимо противоречие, в прочих же науках оно никак не допустимо. И именно поэтому только Наукоучение может быть органической системой, остальные же науки могут быть только формальными системами. Этот предрассудок отчасти перешел и к Гегелю, который считал естествознание, например, областью чисто рассудочного и эмпирического познания природы. Иными словами, никакая наука сама по себе не может быть вполне наукой, самые глубокие основания свои она получает в философии природы или, как Кант назвал эту область исследований, в «Метафизических началах естествознания». Это метафизический привесок, от которого не смогла окончательно освободиться буржуазная классическая философия даже в лице самого последовательного критика всей прежней метафизики Гегеля.

Только диалектика представляет собой органическую систему, так считал Гегель. Но дело не в том, что он не признавал никаких проявлений органичности в области природы, а в том, что там, где они имеют место, там, считал Гегель, мы имеем дело с проявлениями «разума» в природе, и эмпирическому естествознанию с его рассудочным метафизическим методом там делать нечего, здесь в дело должна вступить логика разумного постижения — диалектика, а область применения диалектики к природным явлениям и должна составлять, по Гегелю, предмет

философии природы. Только диалектическая философия придает всякой другой науке целостность и завершенность, но... за пределами самой этой науки. Вот гносеологические истоки и шеллинговской, и гегелевской натурфилософии.

В такой трактовке вопроса верно только то, что, как это было уже сказано, исторически дело обстояло именно таким образом, что диалектика как способ мышления, как метод впервые была развита внутри философии, тогда как естествознание в целом пользовалось еще «метафизическим» методом, откуда он, как отмечал Энгельс, был перенесен Бэконом и Локком в философию [51]. Это и создавало иллюзию того, что естествознанию присущ только этот способ мышления, а другой, диалектический, может прийти в него только вместе с философией. В этом и заключается историческое оправдание натурфилософии в ее шеллинговской и гегелевской форме. Но это оправдано только до того момента, пока в естествознании объективно не возникает запрос на диалектический способ мышления.

«К диалектическому пониманию природы,— писал Энгельс,— можно прийти, будучи вынужденным к этому накопляющимися фактами естествознания; но его можно легче достигнуть, если к диалектическому характеру этих фактов подойти с пониманием законов диалектического мышления» [52]. Диалектическая логика дает метод для диалектического понимания природы — вот в чем истинное взаимоотношение диалектики и естествознания, и не только естествознания, но и всякой другой науки. И поэтому когда естествознание, как пишет Энгельс, «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» [53].

Итак, диалектика в отличие от прежней метафизики и прежней натурфилософии дает не основоположения для систематического развития других наук, не основания, а метод теоретического мышления, ведущий к построению целостной и систематической картины действительности. Каждая наука сама должна найти свои собственные основания, она не может получить их готовыми, но при этом она по

---

[51] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 21.
[52] Там же, с. 14.
[53] Там же.

необходимости должна пользоваться диалектическим методом, потому что только диалектика дает метод для решения действительных противоречий, а основания всякой науки в своей сущности всегда противоречивы. Поэтому диалектика дает метод для построения органических систем, но она не решает одновременно все проблемы, связанные с построением любой органической системы.

Такова диалектика метода и системы. Диалектический метод не существует отдельно от системы диалектической логики, и его изложение, как отмечал еще Гегель, «в собственном смысле относится к логике или, вернее, есть сама логика. Ибо метод есть не что иное, как все сооружение в целом, воздвигнутое в его чистой существенности»[54].

Что касается формальной системности, то относительно нее необходимо сказать следующее. Поскольку всякая органическая система имеет своим основанием противоречие, то никакая системная реальность не может быть исчерпана в системе формальных определений.

[54] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 25.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ

1. Вводные замечания

Историзм и развитие тесно связаны между собой. Но как они связаны между собой и чем отличаются друг от друга,— это далеко не ясно. До сих пор не было лучшего способа для предварительного выяснения содержания той или иной теоретической проблемы, чем экскурс в ее историю.

Слово история (греч. ιστορια) первоначально означало описание, и не только описание событий в общественной и государственной жизни, но и описание любых фактов и событий. Так, например, одна из работ Аристотеля называется «История животных», а работа его последователя Феофраста — «История растений». Были и другие «истории», например «истории» геометрии, арифметики, астрономии, медицины и т. д. Позже по этому же образцу Плиний Старший написал свою «Historia naturalis», и это название естественной истории «на столетия приросло к описанию явлений природы в терминах непосредственного наблюдения»[1] вплоть до кантовской «Всеобщей естественной истории и теории неба».

История в этом смысле противополагалась теории, как в настоящее время принято противополагать эмпирическому теоретическое. Именно это и предопределило на многие годы такой характер словоупотребления, когда с представлением об историзме неизменно связывается представление об эмпиризме. Кант, например, считал, что «учение о природе лучше подразделить на *историческое учение о природе*, которое содержит лишь систематически упорядоченные факты, относящиеся к природным вещам... и на *естествознание*»[2]. С этой точки зрения история, и это касается не только «естественной» истории, но и «гражданской»,

[1] *Сайко С. П.* Диалектика эмпирического и теоретического в историческом познании. Алма-Ата, 1975, с. 47.

[2] *Кант И.* Соч.: В 6-ти т. М., 1966, т. 6, с. 56.

которая начала четко отделяться от «естественной» только в новое время,— это только «эмпирический базис» для дальнейших теоретических обобщений.

Такое представление в особенности культивировалось в эмпирической и позитивистской традиции, и вместе с последней оно дожило до сегодняшнего дня. Уже предтеча современного эмпиризма и позитивизма Д. Юм видел значение истории только в том, что она «открывает дорогу другим видам знаний и снабжает материалом большинство наук»[3]. Ему вторит основоположник позитивизма О. Конт. Очевидно, пишет он, социология может черпать из той некогерентной компиляции фактов, которую мы называем в настоящее время историей, но только такие сведения, которые позволяют открыть в соответствии с принципами биологической теории человека фундаментальные законы общественной жизни.

Характерно для этого представления то, что исторический факт имеет ценность только тогда, когда он «поддается обобщению», иначе говоря, когда он исчезает в теории как факт. Не может быть общим сам факт — вот что характерно для этого понимания и что представляет собой существенный пункт расхождения между эмпирически-позитивистским и диалектико-материалистическим пониманием значения исторического факта.

И наконец, решающим недостатком позитивистского понимания истории был и остается натурализм, а именно: отождествление исторической необходимости и закономерности с естественноприродной, понимание человеческой истории как прямого продолжения биологической эволюции, а человеческого общества как одной из форм «биологического приспособления». Конт ставит задачу открыть в истории «фундаментальные законы общественной жизни» в соответствии с «биологической теорией человека». Позитивизм хотя и отличал «гражданскую» историю от «естественной», но только по времени и материалу, но не по сути, тогда как «гражданская» история и есть в собственном смысле история, как мы ее понимаем, а именно такой процесс развития человеческого общества, который имеет свои собственные, отличные от естественноприродных специфические законы.

На почве позитивизма и необходимо связанного с ним натурализма в XIX в. возникает своеобразная форма плоскоэволюционного историзма, наиболее ярким представите-

[3] *Юм Д.* Соч.: В 2-х т. М., 1965, т. 2, с. 819.

лем которого был Г. Спенсер, а в России идеи этого историзма нашли свое отражение в творчестве русского махиста А. Богданова, в частности в одной из его ранних работ, которая носит весьма характерное название: «Основные элементы исторического взгляда на природу. Природа.— Жизнь.— Психика.— Общество»[4–5].

Что же имеется в виду под историзмом, или «историческим взглядом» на природу и т. д., в данном случае? Вся действительность рассматривается с точки зрения текучести, изменчивости и т. д.— одним словом, с точки зрения «динамики» в противоположность точке зрения «статики». Терминология эта идет еще от Конта: «социальная статика», «социальная динамика» и т. д. Это в общем весьма популярная в XIX в. эволюционная концепция развития, которая, по словам В. И. Ленина, в противоположность диалектике рассматривает развитие «как уменьшение и увеличение, как повторение...» и т. д.[6]

При таком понимании историзма, как это ни странно, теряется качественная разница между чисто природной эволюцией и собственно человеческой историей. И у Богданова это проявилось весьма ярко. «Общественные формы,— пишет он,— представляют из себя частный вид биологических форм приспособления. Следовательно, развитие и вообще изменения общественных форм совершаются по тем же законам, которые даны современной наукой для всей области жизненных процессов»[7]. Рассматривать историю, общество, человека с точки зрения «современной науки» — это значит, по Богданову, рассматривать все это с точки зрения биологии. Отсюда понятны его претенциозно-невежественные заявления наподобие того, что «вообще социальные формы исследованы недостаточно, их анализ не только не полон, но едва начат»[8].

Можно ли все это называть историзмом? По сути нельзя. Но это только одна из исторических форм ограниченного буржуазного историзма, связанная с эмпиристско-позитивистской традицией, которая, кстати, в качестве своей собственной крайности породила другую специфическую форму историзма, которая, несмотря на свою ограниченность, все-таки с гораздо большим правом может именоваться историзмом, потому что упор в ней делается именно

[4–5] *Богданов А.* Основные элементы исторического взгляда на природу. Природа.— Жизнь.— Психика.— Общество. СПб., 1899.
[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.
[7] *Богданов А.* Основные элементы..., с. 165.
[8] Там же, с. 159.

на специфике человеческой истории. Имеется в виду специфический историзм, возникший в Германии в конце XIX в. и связанный с именами Виндельбанда, Риккерта, Дильтея, Ницше, Шпенглера, а в Италии — с именем Кроче и некоторых других.

Если позитивисты стирали всякое существенное различие между природой и культурой, между чисто природной эволюцией и историей, то здесь между тем и другим вырывается непроходимая пропасть. «Философское рассмотрение проблемы истории,— писал один из последователей Дильтея, Р. Эйкен,— должно прежде всего резко отграничить своеобразную человеческую историю от всего прочего, что также называется историей»[9]. Согласно этой точке зрения для постижения человеческой истории обычных научных методов недостаточно, здесь необходимо особое «вчувствование», «вживание», «созерцание изнутри», интуиция, герменевтика и т. д. Все это образует иррационалистическую форму историзма, которая противопоставляет историзм науке. Создалась ложная антиномия: наука или историзм, одно обязательно исключает другое.

В настоящее время эта антиномия воспроизводится, например, в дискуссии между структурализмом Леви-Строса и историзмом Сартра. Причем Леви-Строс культивирует явно позитивистский вариант отношения к истории, а Сартр — вариант иррационалистического историзма. Леви-Строс, так же как и Конт, который оказал на него определенное влияние еще в студенческие годы, считает, что «интеллигибельность не только не завершается историей, но историю следует рассматривать как отправной пункт в поисках любой интеллигибельности». Слова другие — суть та же: история находится только в пассивном отношении к науке, представляет собой только «некогерентную компиляцию фактов», из которой наука берет то, что ей нужно. История никогда не становится методом — вот что главное,— не становится научным методом.

Полярность естествознания и истории, писал Шпенглер, равнозначна противоположности научного и жизненного опыта. И это верно, если иметь в виду научный опыт, как он понимается позитивизмом и эмпирическим опытным естествознанием, как то, что представляет собой только лишь «эмпирический базис». Поэтому преодоление антиномии научного и жизненного опыта, что равнозначно преодолению антиномии историзма и науки, по необходимости

[9] *Эйкен Р.* Философия истории.— В кн.: Философия в систематическом изложении. СПб., 1909, с. 282.

оказывается связанным с преодолением узкого, эмпиристского понимания опыта [10–11].

То, что эмпиризм — антагонист историзма, это понимают представители «философии жизни», и понимают правильно. Но они определенную историческую форму естествознания и естественнонаучного метода, неизбежно связанную с эмпиризмом, отождествляют с естествознанием вообще, с наукой вообще. А отсюда — неразрешимость в рациональной форме той реальной трудности, которую они в общем правильно зафиксировали. Историческая культура, отмечал Р. Эйкен, «по самому существу своему находится в резком противоречии с... эмпирическим взглядом на вещи, а потому неизбежна такая дилемма: или историческая культура и вообще история в особом человеческом смысле есть абсурд, и стремление к ним было пустой иллюзией, которая должна теперь рухнуть, или же необходимо преодолеть эмпирическое положение и найти новую точку опоры для жизни» [12].

Новая точка опоры для жизни действительно нужна для того, чтобы преодолеть эмпиризм и освоить то, что называется культурой и историей, но эта точка опоры может быть найдена только в материалистической диалектике, преодолевающей эмпиристскую трактовку опыта и ложную дилемму историзма и науки.

Итак, об историзме как логико-методологическом принципе научного познания можно говорить только тогда, когда, во-первых, история находится не только в пассивном, но и в активном, методологическом отношении к науке, является не только предметом, но и методом и, во-вторых, когда сама история становится наукой. Иными словами, рациональный вариант историзма возможен только как результат разрешения антиномии историзма и науки. А здесь не обойтись без диалектики, потому что диалектика и есть «учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности...*» [13]. Не обойтись здесь также без материализма в области понимания истории, на почве которого история только и может стать наукой.

Есть историзм и историзм. И если мы собираемся говорить о марксистском историзме, то его необходимо отли-

---

[10–11] См. об этом: *Иванов В. П.* Человеческая деятельность — познание — искусство. Киев, 1977.

[12] *Эйкен Р.* Философия истории, с. 285.

[13] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 98.

чать от прочих, исторически ограниченных форм историзма — в этом и состоит прежде всего задача. Отличают марксистский историзм материализм и диалектика. Но это само по себе еще не дает особого содержания историзма как историзма в отличие от общей теории развития. Однако диалектика, которая делает тождественными противоположности теории и факта, логического и исторического, как раз и сообщает тем самым особое место и особое содержание историзму в диалектике как логике и теории познания марксизма: она придает логический характер традиционному историческому методу, а именно установлению и описанию исторического факта. При каких условиях это становится возможным и необходимым,— это и есть специфическая проблема диалектики логического и исторического. Поэтому последняя и составляет специфическое содержание проблемы историзма в марксизме.

Любая, действительно научная проблема может и должна быть поставлена в острой антиномической форме, потому что «лишь поднятые на вершину противоречия, разнообразия становятся подвижными (regsam) и живыми по отношению одно к другому,— приобретают ту негативность, которая является *внутренней пульсацией самодвижения и жизненности*»[14], потому что только через противоречие светится понятие[15]. И если в позднебуржуазной философии противоположность истории и теории выявилась как противоположность различных направлений и традиций и сознательно использовалась для того, чтобы поставить непреодолимый барьер между природой и культурой, между естествознанием и историей, между логическим и историческим, то в классической буржуазной философии эта противоположность фиксировалась сознательно как проблема.

«Теория и история,— писал Шеллинг,— полностью противоположны друг другу. Человек лишь потому входит в историю, что ничто из его будущих поступков не может быть учтено заранее на основании той или иной теории»[16]. С этой точки зрения историческое деяние есть историческое деяние только тогда, когда оно не может быть преду-

[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 128.
[15] См.: Там же.
[16] *Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма. Л., 1936, с. 338.

смотрено на основании той или иной теории в принципе, иными словами, когда оно не детерминировано никаким господствующим предыдущим состоянием, когда оно свободное деяние. Но именно это и делает его необходимым с точки зрения осуществления определенных целей. Поэтому свобода не есть абсолютная противоположность необходимости, а форма осуществления последней в истории.

Таково в общем решение проблемы историзма в классической немецкой философии, и оно нашло свое наиболее полное воплощение в философии Гегеля. Именно она и должна поэтому иметь для нас особо важное значение: от нее непосредственно отправлялись К. Маркс и Ф. Энгельс, когда они ставили и решали проблемы диалектико-материалистического историзма.

При всем при этом надо заметить, что конкретный историзм в противоположность абстрактному буржуазному историзму по необходимости предполагает радикальное изменение представления о логическом, о чем необходимо поговорить особо, не забывая однако, что основные положения марксизма о природе логического уже выяснены в первом разделе, в котором речь шла о единстве диалектики, логики и теории познания.

2. Об историческом характере логического

Логика человеческого мышления является продуктом исторического развития человеческой материально-практической деятельности. Но логика — это не только «продукт», но и предпосылка дальнейшего исторического развития. Логическое каждый раз как бы выкристаллизовывается из истории и снова в нее погружается, реализуется и опредмечивается в продуктах человеческой деятельности, причем не только в холстах, сапогах и шелковых тканях, но также и в человеческих общественных отношениях со всеми их правовыми и моральными нормами, институтами и учреждениями, чего не понял, как отмечал в свое время Маркс в письме к Анненкову, Прудон[17].

Но Прудон не понял не только это. Он не понял также, что «люди, производящие общественные отношения соответственно своему материальному производству, создают также и *идеи* и *категории*, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений»[18]. Од-

[17] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 27, с. 408.
[18] Там же, с. 408—409.

нако идеи и категории выражают не только отношения между людьми, но и отношения человека к миру, тогда они становятся логическими идеями и категориями.

В силу этого логическое не есть индивидуально-психологическое свойство человеческого индивида, а нечто большее, что отдельному человеческому индивиду предзадано и что он должен присвоить себе в процессе совместной коллективной деятельности с другими индивидами. Историзм становится обязательным принципом подхода не только к любому общественному явлению, но и к любому человеческому понятию и представлению. Поэтому принцип историзма может и должен быть принципом всякого мышления, т. е. мышления в любой области, в том числе и такой, как область математики и формальной логики. Это означает, что все основные идеи и категории математики и формальной логики, как и все прочие идеи, произведены исторической практикой человечества, в результате исторического рассмотрения которой они и могут быть поняты как произведенные, а не априорные формы теоретического освоения действительности человеком.

Представление о логическом, как и представление об историческом, подвержено историческому изменению. Оказалось, что «теория законов мышления отнюдь не есть какая-то раз навсегда установленная „вечная истина", как это связывает со словом „логика" филистерская мысль»[19]. Но в этом потоке исторического изменения значения логического не только не тонет всякая объективная почва для отличения истинного от ложного, как это заключает из исторической относительности логического релятивизм и субъективизм, а в результате этого изменения и развития она только и обретается.

Историческое развитие логического, как и любое другое историческое развитие, не есть абстрактная текучесть, постоянное «трансцендирование» в дурную бесконечность. Это развитие идет в направлении диалектики как логики и теории познания, т. е. высшей формы логического.

Логическое не противостоит историческому, как представляют себе это позитивисты. Противоположность логического и исторического есть всего лишь выражение внутренней противоречивости самой исторической реальности. Логика — это и есть ее внутренний имманентный ритм, который скрывает и которому часто противоречит внешняя, «историческая», форма его проявления.

---

[19] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 367.

Поэтому когда мы говорим «логическое», то мы имеем в виду и объективную закономерность действительности и субъективную форму ее проявления. Иначе кантианского и юмистского противопоставления логики действительности не избежать.

Но в связи с этим встает вопрос о том, как отличить собственно логику от того, что обычно называют теорией.

Прежде всего логика — это теория, теория человеческого мышления. И только в этом — ее особенность и отличие от других теорий, хотя именно это сообщает ей всеобщий и универсальный характер. Но ее отношение к своей собственной истории есть то же самое отношение, которое имеет любая теория, даже такая, как математическая теория, к истории соответствующей науки. Поэтому диалектика логического и исторического выражает одновременно и отношение между историей и логикой и отношение между историей и теорией. Это один и тот же закон, как и любой другой закон диалектики как логики и теории познания. Он обращен и во вне, на специфическую логику специфического предмета, и на саму логику. И в последнем случае он имеет наиболее адекватную, соответствующую своему универсальному характеру форму выражения.

Понятно поэтому, что когда говорится о диалектике логического и исторического применительно к «Капиталу» Маркса, то имеется в виду как история и теория капитала, так и история и теория логики вообще и отделить одно от другого раз и навсегда невозможно. Именно поэтому в одних и тех же терминах приходится выражать и отношение Логики к ее собственной истории, и отношение специфической теории к ее истории. И это оправдано не только потому, что в обоих случаях имеет место одна и та же диалектика, но и потому, что всякая теория есть специфическая логика не только в смысле выражения объективно существующих закономерностей, но также в смысле способа, метода дальнейшего развития науки.

Значение историзма материалистической диалектики резко меняется по сравнению с любой другой формой историзма в результате того, что историзм здесь распространяется на понимание самой Логики. Диалектика, как отмечал Ленин, «включает историчность»[20]. Это не просто принцип подхода к другим явлениям, а ее собственный внутренний принцип, составляющий ее существо. Это и есть

[20] Ленинский сб., т. 11, с. 384.

одно из проявлений единства метода и системы материалистической диалектики: то, что она требует по отношению к другому, она выполняет прежде всего по отношению к самой себе. Благодаря историзму, распространенному на понимание логики человеческого мышления, материалистическая диалектика противостоит любой форме натурализма и априоризма.

«...Наука о мышлении,— писал Энгельс,— как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления»[21]. Логика и есть теоретическое отображение этой истории. Она является единственным предметом этой науки. Но историческое развитие человеческого мышления основывается и проявляется на почве исторически развивающейся человеческой материальной практики, исторического изменения природы человеком, и «разум человека развивался соответственно тому, как человек научался изменять природу»[22].

Следовательно, наука Логики обязательно включает в себя законы исторического развития человеческой практики, она включает в себя материалистическое понимание истории. Поэтому материалистическая диалектика и материалистическое понимание истории неразрывно связаны между собой.

Вся сила и вся слабость гегелевской диалектики именно в этом пункте — в историзме. Там, где Гегель верен истории, он дает величайшие образцы диалектического понимания логики человеческого мышления, там, где он изменяет ей, неизбежно появляются идеализм и метафизика. Истинное значение и революционный характер гегелевской философии состояли, как отмечал Энгельс, в том, что «она раз и навсегда разделалась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия. Истина, которую должна познать философия, представлялась Гегелю уже не в виде собрания готовых догматических положений, которые остается только зазубрить, раз они открыты; истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки, поднимающейся с низших ступеней знания на все более высокие, но никогда не достигающей такой точки, от которой она, найдя некоторую так называемую абсолютную истину, уже не могла бы пойти дальше и где ей не оставалось бы ничего больше, как, сложа руки,

[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 366—367.
[22] Там же, с. 545.

с изумлением созерцать эту добытую абсолютную истину. И так обстоит дело не только в философском, но и во всяком другом познании, а равно и в области практического действия»[23].

Истина была понята Гегелем как процесс — процесс исторического развития человеческого познания. Она «не есть отчеканенная монета, которая может быть дана в готовом виде и в таком же виде спрятана в карман»[24], она есть дело, осуществляемое целым рядом следующих друг за другом поколений людей, которые поэтому оказываются прочно связанными не только общей суммой накопленных производительных сил, образующих подлинную субстанцию истории, но и общей суммой накопленного знания, опыта, который именно поэтому всегда представляет собой исторический опыт людей. В этом смысле история — это не только прогресс в осуществлении идеи свободы, но и прогресс в осуществлении идеи истины.

Соответственно и философию, ее предмет, Гегель также понимал исторически. Если истина одна для всех, то и философия, поскольку она является наиболее концентрированным ее выражением, тоже одна. «Есть лишь *один* разум,— писал Гегель,— поэтому и философия только *одна* и лишь *одной* быть может»[25]. Все так называемые философии, различные философские системы суть всего лишь различные ступени, различные исторические формы развития одной и той же Философии, даже те, которые взаимно отрицают друг друга. Именно это позволило Гегелю впервые в истории дать связное изложение истории Философии.

В этом отношении интересно сравнить диалектико-исторический подход к определению философии Гегеля с абстрактно-историческим подходом Дильтея. «Задача определения сущности философии,— пишет Дильтей,— которое сделало бы ясным ее название и понятия, существующие о ней у различных философов, необходимо ведет от систематической точки зрения к исторической. Необходимо определить не то, что здесь или теперь считается философией, а то, что постоянно и всегда составляет ее содержание»[26].

Дильтей предлагает абстрагироваться от различий, которые характеризуют ту или иную особенную историческую

---

[23] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 275.
[24] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 20.
[25] *Гегель.* Работы разных лет: В 2-х т. М., 1970, т. 1, с. 270.
[26] *Дильтей В.* Сущность философии...— В кн.: Философия в систематическом изложении. СПб., 1909, с. 23.

форму философии, и выделить то, что пронизывает собой всю историю философии. А если две философские системы отличаются между собой не в частностях, а в существенном и главном? Что же тогда будет общим? Если одна философия утверждает, что бытие первично, а «дух», сознание вторичны, а другая — наоборот, то общее надо искать, очевидно, между бытием и сознанием, духом и природой. А что между ними общего, если они исключают друг друга по определению? Поэтому Дильтей при своем абстрактно-историческом подходе не смог ухватить подлинно всеобщее, определяющее специфику философии. Согласно Дильтею, сущность философии состоит в исторической относительности всех философских понятий и представлений. Эта относительность и преходящность противоречат стремлению к абсолютному и вечному, которое сопровождает всякое философское творчество. «Это противоречие,— пишет Дильтей,— составляет интимнейшее, молчаливо переносимое страдание современной философии»[27]. А подлинно всеобщее — это и есть отношение между бытием и мышлением. Именно это-то отношение и составляет «великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии»[28].

Сущностью философии, по Дильтею, является также диалектика, но диалектика, понятая как внутреннее томление и страдание, как переживание противоречия между неизбывным стремлением к вечному и сознанием тщеты всякого человеческого стремления и действия. И поскольку нет ничего устойчивого, объективного в истории философии, то историзм Дильтея лишает философию объективности: «...она не выносит никаких строгих ограничений определенным предметом или определенным методом»[29].

Таким образом, исторический подход к определению логического, для того чтобы он был плодотворным, сам предполагает определенную логику. И если результатом исторического определения логического является диалектика, имеющая объективное значение, то это предполагает, что историзм плодотворен только тогда, когда он применяется в единстве с диалектической логикой, как ее элемент и принцип. Иными словами, последовательный и конкретный историзм — это всегда диалектико-материалистический историзм. И его следует четко отличать от всех форм абст-

---

[27] *Дильтей В.* Сущность философии...— В кн.: Философия в систематическом изложении, с. 23–24.
[28] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 282.
[29] *Дильтей В.* Сущность философии..., с. 25.

рактного буржуазного историзма, в том числе и от той формы безысходного и трагического историзма, который культивировали Дильтей и его последователи.

3. Логический характер исторического

Положение о том, что Логика есть итог, результат, вывод истории познания мира, по необходимости влечет за собой предположение, согласно которому история представляет собой необходимый и закономерный процесс. Не случайно поэтому в истории философии каждый шаг на пути к культурно-историческому пониманию логики человеческого мышления был связан с прогрессивными сдвигами в постижении исторического процесса как закономерного и необходимого.

Это положение достигло своего кульминационного пункта в домарксистской философии в системе Гегеля. Как отмечал в свое время Р. Гайм, «гегелево понимание истории имеет характер метафизический, а его метафизика — характер исторический»[30]. Но раньше это сближение наблюдается уже у Фихте и Шеллинга: оно явилось необходимым результатом стремления этих мыслителей преодолеть априоризм — а тем самым и неисторизм — в понимании характера логических форм — категорий.

«Все существует так,— пишет Фихте,— как оно существует не потому, что бог произвольно хочет именно такого существования, но потому, что иначе, чем так, он не может проявляться»[31]. Он не может проявляться в истории иначе, как он проявляется, потому что бог в себе представляет собой логическую «идею», внутри себя определенным образом организованную, и по сути самого логического она не может разворачиваться иначе, как в определенном порядке.

Последовательность разворачивания отдельных ступеней этой «идеи» в истории развития человечества, согласно Фихте, такова. Сначала она проявляется как эстетическая идея или изящное искусство, затем как мировая социальная идея, далее как научная идея, наконец, в наиболее всеобъемлющей и всеобщей форме — как идея религиозная. Но подлинно свободной и всеобщей она становится тогда, когда она есть «единая, ясная в себе и прозрачная мысль науки, разума, сама по себе не побуждающая к ка-

[30] *Гайм Р.* Гегель и его время. СПб., 1861, с. 384.
[31] *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906, с. 128.

кой-либо деятельности в чувственном мире и представляющая лишь свободную деятельность в мире чистой мысли или истинное и подлинное умозрение»[32].

Нетрудно в этом заметить явные намеки на будущую гегелевскую трактовку всемирной истории как формы проявления и осуществления идеи свободы, как формы, в которой Абсолютная идея или Мировой Разум осознают себя свободными. Во всяком случае, за Фихте остается та заслуга, что он понял человеческую свободу как процесс, процесс, включающий в себя объективирование в практической деятельности, а также осознание необходимости, заключенной в объективированных результатах этой деятельности. Он подошел, таким образом, к пониманию особого характера исторической необходимости, а именно такого ее характера, что она по сути включает в себя свободную деятельность преследующих свои цели людей, и тем самым он впервые, можно сказать, прорвал узкий горизонт натуралистического понимания человеческой истории, свойственного метафизическому материализму XVII—XVIII вв.

Дальнейший прогресс в понимании специфического характера человеческой истории был связан с именем Шеллинга. Шеллинг тоже видит специфику истории в неразрывном единстве свободы и необходимости, что и делает историю средоточием в философском учении о человеческой свободе. Взаимопереход свободы и необходимости осуществляется, так же как и у Фихте, посредством деятельности, но деятельности не индивида, а рода. И в этом состояло существенное продвижение вперед по сравнению с Фихте.

«Плодотворное историческое значение... мыслей Шеллинга,— отмечал В. Ф. Асмус,— неоспоримо. В них учение о свободе было перенесено из общей метафизической сферы вопросов о возможности соединения необходимости со свободой на конкретную почву истории. Более того, Шеллинг гораздо ближе, чем его предшественники, в том числе даже и Фихте, подошел к уразумению специфической природы истории. Для него уже ясно, что изолированный индивид не может быть подлинным субъектом исторического действия, а следовательно, и подлинным предметом исторического познания. Диалектика необходимости и свободы, разыгрывающаяся в истории, не может иметь своей ареной узкую практику отдельной личности»[33].

---

[32] *Фихте И. Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906, с. 107.
[33] *Асмус В. Ф.* Избр. филос. тр. М., 1971, т. II, с. 251.

И интересно сразу отметить, что указанное прогрессивное изменение в представлениях о специфике исторического процесса было связано с аналогичным изменением представлений о специфике человеческого мышления, характера логики. Если для Фихте мышление было деятельностью *Я* и носило все-таки субъективно-психологический характер, то у Шеллинга намечается явная тенденция в сторону объективно-безличного истолкования мышления.

Со специфическим характером истории Шеллинг связывает и специфический характер исторической науки. Специфика последней заключается в том, что «в ней сочетаются в полном единстве свобода и необходимость, причем это сочетание должно быть условием возможности самой истории»[34]. Она не может абстрагироваться от факта, потому что только в нем органически слиты свобода и необходимость.

Это, по сути, первое в истории подобное объяснение необходимости исторической науки в ее специфической определенности. И этим самым впервые закладываются основы конкретного историзма, который предполагает неразрывное единство факта и закона.

Гегелевская трактовка истории является в определенном смысле шагом назад по сравнению с шеллинговской. И именно в силу того, что Гегель утрачивает основную идею исторической науки — органическое соединение свободы и необходимости в индивидуальном и неповторимом историческом факте. У Гегеля в гораздо большей степени развита философия истории, а наличие последней по необходимости ограничивает сферу приложения историографии в собственном смысле слова. Философия истории — и в этом ее специфика — дает не принцип для объяснения истории, а само объяснение. Но поскольку она отделяет себя от историографии, дающей факты для понимания необходимого характера исторического процесса, то она неизбежно должна содержать в себе произвольное конструирование.

В этом смысле любая философия истории вполне родственна прежней метафизике, и это родство было сразу же подмечено Кантом, когда он познакомился с «Идеями философии истории человечества» Гердера. Отмечая в своей рецензии на эту книгу, что автор вынужден искать решение в «плодотворной сфере воображения», поскольку у него нет фактов, Кант пишет: «А ведь это же метафизика, и даже весьма догматическая, сколько бы наш автор ни открещивался от нее, следуя велению моды»[35].

[34] *Шеллинг Ф. В. И.* Система трансцендентального идеализма, с. 343.
[35] *Кант И.* Соч., т. 6, с. 49.

Философия истории в гегелевской системе — так же как философия природы — была рецидивом метафизики и чужеродным элементом по отношению к диалектике. Но гегелевская философия истории была последней исторической формой философии истории. После того как принцип для объяснения исторических фактов был найден в составе самих этих фактов, в материальных условиях жизни людей, всякая философия истории стала излишней. Материалистическое понимание истории, как отмечал Энгельс, «наносит философии смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах»[36].

В чем же заключается логический характер истории? Вовсе не в том, что она носит необходимый и закономерный характер. Это только условие, хотя и очень важное, ее логического характера. А дело в том, что поскольку логика есть каждый раз результат некоторого исторического развития, то, для того чтобы показать необходимость именно данного результата, а не какого-то иного, надо исследовать ту случайную историческую форму проявления этой логики, в которой необходимость и случайность, закономерность и свободное научное и практическое творчество суть непосредственно одно и то же. Именно в силу этого специфически историческое исследование приобретает логический характер.

Если мы стоим на точке зрения исторической природы логического, то этим самым мы включаем логическое развитие в общий контекст исторического развития человечества, всей его материальной и духовной культуры, где одно от другого, логику от всей остальной материальной и духовной культуры совершенно отделить раз и навсегда не представляется никакой возможности. Если мы такое отделение производим, то мы получаем одни только формальные условия логического движения, а не само логическое движение[37]. Мыслит не некоторое абстрактное «мышление», последнее является всего лишь обозначением для деятель-

---

[36] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 21, с. 316.

[37] См.: *Мареев С. Н.* Диалектика формального и содержательного в познании: (Историко-методологический очерк).— В кн.: Проблемы материалистической диалектики как теории познания. М., 1979, с. 134.

ности мыслящего человека, а мыслит живой человек, и опять же не абстрактный внеисторический человек, как это представляют себе натуралисты вроде Канта и Богданова, а конкретно-исторический человек, который так или иначе отразил в себе все характерные особенности своей исторической эпохи. Именно это и придает логический характер всему тому культурно-историческому «контексту», внутри которого живет и творит общественный человек.

Необходимые и достаточные условия всякого существенного сдвига в логическом развитии никогда не исчерпываются одними только абстрактно-логическими условиями, они обязательно включают в себя также конкретно-исторические условия, связанные с конкретным местом, конкретным историческим временем и конкретными историческими личностями. Вот что придает логический характер конкретно-историческому исследованию: без него логическое развитие не может быть понято как необходимое развитие. Без этого оно оказывается или развертыванием уже предзаданной, неизвестно где существовавшей логики, или результатом совершенно произвольного творчества логиков.

Таким образом, логика, чтобы быть конкретной, должна быть понята не только как результат исторического становления и развития человеческого мышления, но и как процесс этого становления и развития, хотя и взятый в сокращенной форме, однако содержащий в себе вполне конкретные исторические факты. Иными словами, нельзя, допустим, изобразить логический переход от явления к сущности как необходимый и конкретный переход, не показывая необходимости исторического перехода от агностицизма Канта к диалектике Гегеля. И именно это делает историю философии и необходимой и логической, т. е. делает ее элементом логики, органически включает исторический факт в становление системы логики.

Гегель этой необходимости до конца не раскрыл, потому что дошел только до абстрактного тождества логики и истории, которое находит себе выражение в одинаковости, совпадении порядка «ступеней логической идеи» и порядка «выступивших друг за другом философских систем, каждая из которых имеет своей основой особую дефиницию абсолюта»[38]. Поэтому и задачу истории философии он видит только в том, что ей «остается более точно выяснить, в какой мере имеющее место в истории философии разви-

[38] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. I, с. 218.

тие ее содержания, с одной стороны, согласуется с диалектическим развитием чистой логической идеи, а с другой стороны, отступает от него»[39].

В этом совпадении история не выступает в своем специфическом определении, следовательно, это такая форма единства логического и исторического, которая еще не отличается от совпадения онтогенеза и филогенеза в живой природе. Поэтому на стадии абстрактного тождества логического и исторического историзм еще не освобождается от своей натуралистической формы. Но это необходимая ступень его развития, как логического, так и исторического.

4. Совпадение онтогенеза с филогенезом и проблема историзма

Явление совпадения онтогенеза с филогенезом было открыто в первой половине XIX в. в результате развития естествознания, и в особенности благодаря появлению и развитию таких двух новых естественнонаучных дисциплин, как наука о развитии растительных и животных зародышей — эмбриология, и наука, реконструирующая исчезнувшие в прошлом виды по органическим остаткам, сохранившимся в различных слоях земной поверхности,— палеонтология. «Дело в том,— как пишет Энгельс,— что тут обнаруживается своеобразное соответствие между постепенным развитием органических зародышей в зрелые организмы и последовательным рядом растений и животных, появлявшихся один за другими в истории земли»[40].

Подобное соответствие имеет место не только в развитии живого, точно такое же соответствие наблюдается также и в развитии капитала, и в развитии человеческого духа. В отношении развития последнего это соответствие раскрывается в «Феноменологии духа» Гегеля, которая является «параллелью эмбриологии и палеонтологии духа, отображением индивидуального сознания на различных ступенях его развития, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием»[41]. В отношении капитала то же самое проделал К. Маркс, работу которого («Капитал») можно назвать параллельным исследованием как исторического,

---

[39] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 219.
[40] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 74—75.
[41] Там же, т. 21, с. 278.

так и индивидуального становления капитала как общественного способа производства, рассмотрением последовательных ступеней его развития, которые совпадают с основными ступенями, исторически пройденными капиталом.

Но, несмотря на наличие совпадения онтогенеза и филогенеза в любом развитии, оно от этого еще не становится законом логики, принципом историзма. Оно есть закон развития. Оно даже, как отмечает Энгельс, «дало надежнейшую опору для теории развития»[42]. Но логика есть теория развития мышления, и никакая теория не получается путем чисто эмпирического обобщения фактов.

Никакое сколь угодно большое число фактов не дает еще закона. То, что из теплоты можно получать механическое движение, 100 000 паровых машин доказывают не более, чем это доказывает одна машина. Всеобщий закон получается не путем индукции, но путем анализа одного-единственного факта, который, однако, имеет всеобщее значение. Таким фактом относительно интересующего нас совпадения онтогенеза и филогенеза является факт совпадения развития понятия в голове отдельного индивида с его историческим развитием. «Развитие какого-нибудь понятия или отношения понятий...— писал Энгельс,— в истории мышления так относится к развитию его в голове отдельного диалектика, как развитие какого-нибудь организма в палеонтологии — к развитию его в эмбриологии (или, лучше сказать, в истории и в отдельном зародыше). Что это так, было открыто по отношению к понятиям впервые Гегелем»[43].

Именно здесь мы имеем дело непосредственно с совпадением логического и исторического, потому что здесь мы вступаем непосредственно в область логики, так как только логика имеет дело с понятиями, а не с зародышами, и непосредственно в область истории, потому что история понятия (история понимания), история науки есть часть социальной истории или собственно истории, которую надо отличать от «истории» земли или «истории» неба.

Совпадение логического и исторического без сомнения отражает совпадение онтогенеза и филогенеза, и совпадение логического и исторического можно назвать совпадением онтогенеза и филогенеза человеческого мышления, человеческого понятия. Но это не простая «калька», не простое удвоение объективного положения вещей. Специ-

[42] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 75.
[43] Там же, т. 20, с. 537.

фика состоит в том, что совпадение логического и исторического имеет свой собственный механизм своего осуществления, отличный от механизма осуществления совпадения онтогенеза и филогенеза: когда мы спрашиваем, почему характер развития зародыша именно таков, почему у него, например, в определенный период развития появляются, а потом исчезают жаберные дужки, то мы отвечаем: потому что такова история вида, потому что данный вид был в определенном отношении некогда рыбой. Но само совпадение логики рассмотрения развития зародыша с историей вида не так просто объяснить.

Объективно онтогенез всегда определен филогенезом, но когда дело касается соотношения логического и исторического, то здесь скорее логика является определителем истории, и это в особенности проявляется в форме конкретного единства логического и исторического, когда логика становится методом установления исторического факта.

Что же касается истории науки, истории понятия, то она целиком и полностью определена логикой данной науки, в которой отражается логика самой реальности.

Специфика совпадения логического и исторического проявляется также в том, что оно имеет, очевидно, более универсальное значение по сравнению с совпадением онтогенеза и филогенеза. Понятие может и должно развиваться даже там, где о развитии самой объективной реальности говорить по крайней мере трудно. Это относится в особенности к так называемым формальным наукам, формальной логике и математике: нет истории того, что изучается этими науками, но всякая наука, в том числе математика и формальная логика, имеет свою историю. Логика всякой науки должна разворачиваться в историю данной науки, потому что истина не может быть схвачена вся сразу и целиком. Поэтому насколько универсальна диалектика абсолютной и относительной истины, настолько же универсальна диалектика логического и исторического. Диалектика логического и исторического органически входит в систему категорий диалектики как логики и теории познания, поэтому она настолько же универсальна, насколько универсальна диалектическая логика.

Итак, необходимость историзма для науки основана прежде всего на том, что логика науки, специфический способ ее собственного имманентного движения должны развернуться во времени в историю науки. Поэтому логика освоена может быть только через эту историю.

Но это только внешняя необходимость, необходимость, основанная на том, что наука вынуждена обращаться к своей собственной истории, когда последняя является только внешним по отношению к науке, к логике средством. Она пока еще только на стороне предмета, но не на стороне метода. Однако предмет не может непосредственно стать методом, а метод своим собственным предметом. Они противоположности, как противоположны относительная и эквивалентная формы стоимости. И именно эта противоположность лежит в основе противоположности натуралистического, позитивистского историзма и историзма «методологического», или специфического немецкого историзма, о котором речь шла выше.

История не может стать своим собственным методом непосредственно. До тех пор пока она находится еще целиком и полностью на стороне предмета, является всего лишь «некогерентной компиляцией фактов», ни о каком методе, понятно, речи быть не может. Поэтому метод при такого рода историзме остается целиком внешним и формальным, как это и было во всей позитивистской традиции. Но она может стать своим собственным методом опосредованным образом, а именно посредством логики, но не той логики, которая непосредственно противостоит истории, как это имеет место у Канта и в определенной мере также у Гегеля, а посредством логики, совпадающей в основных и существенных ступенях своего развития с историей. И если эта логика через свое собственное развитие обнаруживает необходимый запрос на конкретно-историческое исследование и одновременно доставляет средство для такого исследования, восполняя в результате этого свою собственную неполноту, то этим самым историзм становится одновременно и методом и системой необходимо связанных между собой определений. Абстрактный историзм становится конкретным историзмом.

Как это происходит в деталях, можно проследить на примере экономических исследований Маркса. Но прежде необходимо отметить, что развитие историзма подчиняется общему закону развития человеческого познания — закону восхождения от абстрактного к конкретному. Конкретный историзм вместе с тем является необходимым моментом восхождения.

5. Восхождение от абстрактного к конкретному и единство логического и исторического

Метод, примененный в «Капитале», К. Маркс назвал восхождением от абстрактного к конкретному. «Восхождение» — это очень точный образ, передающий диалектический характер движения мышления от эмпирических фактов к вершине конкретного теоретического понятия. «Конкретное потому конкретно,— писал Маркс,— что оно есть синтез многих определений, следовательно единство многообразного. В мышлении оно поэтому выступает как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт, хотя оно представляет собой действительный исходный пункт и, вследствие этого, также исходный пункт созерцания и представления»[44].

Вся сложность в этом восхождении заключается в том, что мышление как бы совершает виток и возвращается к тому же эмпирическому факту, но в результате этого движения дает ему теоретическое выражение и тем самым поднимает сам эмпирический факт до уровня теоретического положения. Поэтому возвращаясь как бы вспять, мышление все-таки «восходит», если оно находит правильное теоретическое выражение наблюдаемым эмпирическим фактам. Восходит поэтому в принципе всякое мышление, если оно вообще поднимается выше ползучего эмпиризма. Поэтому восхождение — это прежде всего всеобщий закон Логики человеческого мышления, и в этом смысле оно не представляет собой исключительно метод «Капитала».

В логическом восхождении от абстрактного к конкретному выражаются и историческое «восхождение», становление и развитие самой изучаемой конкретности. Таким образом, этот метод, как отмечал Ф. Энгельс, «в сущности является не чем иным, как тем же историческим методом, только освобожденным от исторической формы и от мешающих случайностей»[45].

Логика капитала, т. е. его необходимая закономерная связь, согласно этим представлениям, оказывается не чем иным, как «резюме» его собственной истории. Диалектическая логика поэтому находит в действительной истории объективную почву для логики мышления и фактическую основу для проверки истинности его результатов. В этом и видит диалектическая логика гарантию и критерий на-

[44] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 37.
[45] Там же, т. 13, с. 497.

учности: последняя заключается прежде всего в верности исторической правде. Согласно этому диалектико-материалистическому представлению, мышление может и должно давать себе самоотчет, осознавать себя и свои собственные мыслительные действия не в процессе «самосознания», «рефлексии в себя», а в проверке своих теоретических результатов историческими фактами. Здесь имеет место своеобразная «обратная связь»: мышление поверяет свою логику объективной исторической логикой, а та, в свою очередь, дает ключ к пониманию последней. В этом круге, а вернее, в ряде кругов, восходя по спирали, и «движется» человеческое мышление.

Процесс восхождения от абстрактного к конкретному есть процесс разрешения логических противоречий, которые, что обнаруживается только в результате их разрешения, являются отражением противоречий в самой действительности, противоречий ее исторического становления и развития. Мышление только в результате, только когда противоречие разрешено, убеждается в том, что оно является не плодом его субъективного заблуждения, а противоречием самой действительности, потому что форма разрешения объективного противоречия создается дальнейшим развитием самой действительности, а следовательно, и мышление должно проделать тот же самый путь, чтобы к этой форме прийти.

Если «ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному... историческому процессу»[46], то и противоречия этого мышления являются всего лишь отражением противоречий действительного исторического процесса, следовательно, формы разрешения этих противоречий создаются этим действительным историческим процессом, анализ которого поэтому оказывается неизбежным моментом движения мышления, восходящего от простейшего к сложному, от абстрактного к конкретному.

Именно в этом и выражается единство логического и исторического в его наиболее общей форме. Не в том, что логическое движение повторяет «контуры» исторического движения, в этом совпадении еще нет никакого единства; единство заключается в том, что логическое мышление по необходимости вынуждено обращаться к анализу исторической реальности, для того чтобы осуществлять свое даль-

---

[46] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 39.

нейшее движение. Только тогда, когда случайная и неповторимая историческая форма становится необходимой формой логического движения, можно говорить о действительном единстве логического и исторического, потому что действительное единство всегда есть единство (тождество) противоположностей.

Благодаря этому метод материалистической диалектики органически включает в себя историзм и вместе с тем дает ему конкретную форму в противоположность различным формам абстрактного буржуазного историзма, о которых уже шла речь.

Конкретность историзма материалистической диалектики заключается в том, что он представляет собой внутри себя расчлененное единство, единство как результат некоторого процесса синтеза. И процесс этот есть не что иное, как процесс восхождения от абстрактного к конкретному. Такова вообще особенность метода материалистической диалектики, заключающаяся в единстве метода и предмета, метода и системы: синтез метода происходит только вместе с синтезом конкретной теоретической системы определений предмета.

Таким образом, диалектика как логика и методология научного познания не дает готовых ответов на вопросы, поставленные познанием, жизнью, практикой вообще. Но она позволяет осознать те трудности, которые могут, и даже должны, встать на пути научного исследования. Что касается вопроса, с чего начинать науку, на который якобы дает ответ «метод» единства логического и исторического, то начало, как отмечал еще Гегель, «имеет для метода только одну определенность — быть простым и всеобщим»[47], «начало должно быть *абстрактным* началом»[48]. Диалектика есть логика творческого мышления, она не только процесс ее применения, но и процесс ее созидания одновременно. Поэтому она не имеет ничего общего с тем, что ей приписывают по неведению или злому умыслу ее незадачливые «друзья» или открытые враги, а именно что диалектический метод жестко нормирует исследовательскую мысль, заставляя ее двигаться по заранее заданной схеме. Единственной нормой правильного мышления в конечном счете с диалектико-материалистической точки зрения оказывается та, которая требует подчинения познающего мышления собственной форме становления, развития и существования изучаемой конкретно-

[47] *Гегель.* Наука логики, т. 3, с. 293.
[48] Там же, т. 1, с. 130.

сти. Это и является выражением творческого характера материалистической диалектики как логики и методологии марксизма.

«С чего начинает история, с того же должен начинаться и ход мыслей...»[49] Если мы хотим воспроизвести в мыслях историю самого историзма, то мы должны начать с той формы историзма, когда история была всего лишь описанием происходящего в терминах наблюдения. С этого мы фактически и начали. Но перейти от этой формы историзма к исторически следующей форме мы логически не можем, тем более что неясно, что считать исторически следующей формой историзма — натуралистический историзм Гердера или диалектический историзм Гегеля и классической немецкой философии. В этом и заключается недостаток абстрактного эмпирического историзма: мы должны не просто воспроизводить эмпирическую историю (в данном случае — историю историзма), слепо копировать ее ход, но мы должны дать ее логическое выражение, а оно не совпадает непосредственно с эмпирической историей, как вообще не совпадает сущность со своим проявлением, почему, как отмечал неоднократно Маркс, и нужна наука.

Совпадение логики с историей вначале выступает как всего лишь долженствование. «В логике,— пишет Ленин,— история мысли **должна**, в общем и целом, совпадать с законами мышления»[50], и специально подчеркивает слово «должна». И именно потому, что в начале исторического пути это только долженствование, должен был пройти некоторый исторический период развития логики, прежде чем совпадение логического и исторического само было осознано как закон логики. Уже говорилось о том, что всякая наука должна развернуться в свою собственную историю, потому что истина не может быть постигнута вся сразу, целиком, история самой логики в данном случае всего лишь один из частных случаев проявления этого общего положения, хотя и особенный случай, потому что он демонстрирует всеобщий, универсальный характер этой истины, ибо в данном случае мы имеем дело со всеобщим предметом — с самой логикой.

Каким образом этот проблемный характер совпадения логического и исторического проявляется в конкретном научном исследовании, очень хорошо видно на примере становления экономической теории К. Маркса. Если обратиться к его подготовительным рукописям, то там довольно часто

[49] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 497.
[50] *Ленин В. И.* Полн собр. соч., т. 29, с. 298.

встречаются характерные места, наподобие следующего: «Какие определения следует включить в первый раздел: „*О производстве вообще*“, и какие в первый отдел второго раздела, трактующий о *меновой стоимости вообще*,— это может выясниться лишь в конце и в качестве результата всего исследования»[51]. «Все прочее,— замечает он при этом,— является переливанием из пустого в порожнее»[52].

Итак, совпадение логического и исторического представляет собой в каждом конкретном случае проблему. Задача Логики и состоит в том, чтобы показать в общем виде, как решается эта проблема, какие последовательные ступени она проходит в процессе своего решения.

Общее направление развития этой проблемы может быть нам известно только потому, что мы знаем: всякое развитие человеческого познания движется от абстрактного к конкретному. Но окончательное оправдание то или иное направление в решении некоторой проблемы может получить только тогда, когда оно приводит к истинному результату. Так или иначе, надо очень ясно представлять себе одно, а именно всякая постановка вопроса об историзме вне общего метода материалистической диалектики, метода восхождения от абстрактного к конкретному, является абстрактной, а по существу неверной. Марксистский историзм есть историзм материалистической диалектики, и только на почве этой диалектики о нем можно говорить конкретно.

6. Историзм в экономических исследованиях К. Маркса

«...Диалектический процесс возникновения капитала,— отмечал Маркс в подготовительных рукописях,— есть лишь идеальное выражение того действительного движения, в котором возникает капитал»[53]. А действительным движением возникновения капитала является его история. Но невозможно дать непосредственно идеальное выражение реальных исторических фактов, невозможно непосредственно от фактов перейти к теории, так же как невозможно непосредственно от природы перейти к паровой машине. Для этого необходимо некоторое опосредствование, а всякое опосредствование в научном познании есть метод. Но поскольку метод постижения истории сам должен быть историческим мето-

[51] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 275.
[52] Там же.
[53] Там же, с. 264.

дом, то это и образует противоречие, круг, из которого можно выйти только лишь при условии превращения этого круга в спираль.

На почве особенной логики особенного предмета, капитала, это противоречие приобретает особенную форму. «Указание на *differentia specifica*,— пишет Маркс, имея в виду специфику капитала,— является здесь как *логическим* развитием темы, так и ключом к пониманию *исторического* развития»[54]. Мы не можем говорить об историческом развитии исследуемой конкретности до того, как нам станет известна ее *differentia specifica*, но *differentia specifica*, в свою очередь, может быть нам известна только после того, как мы взойдем по ступеням исторического становления исследуемой конкретности. В этом и состоит противоречие логического и исторического, которое обнаруживается на почве особенного предмета и которое проявляется в истории развития самого историзма, как было отмечено, в форме противоречия эмпирического историзма натуралистическому эволюционизму.

Именно в результате этого противоречия и невозможности непосредственно из исторических фактов дедуцировать всю систему теоретических определений предмета получилось так, что видимое, «естественное» отношение логики и истории перевернулось. «В действительности, для себя,— писал Маркс в 1877 г.,— я начал „Капитал“ как раз в обратном порядке по сравнению с тем, как он предстанет перед публикой (начав работу с третьей, исторической, части)...»[55].

Этот скрытый («для себя») характер историзма Маркса, вытекающей из сложности диалектики логического и исторического, и дает часто повод говорить об отсутствии историзма в «логическом способе» у Маркса в «Капитале», как он непосредственно проявляется в тексте. Но надо видеть не только текст, а весь процесс его становления.

Когда Маркс пишет, что «было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль»[56], то он этим самым отмежевывается не от историзма вообще, как это пытаются иногда истолковать, а от одной исторически определенной формы историзма, а именно от той, которая еще не стала методом, не приобрела характера способа отбора исторических фактов, а хочет слепо следо-

---

[54] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. II, с. 180.
[55] Там же, т. 34, с. 238.
[56] Там же, т. 46, ч. I, с. 44.

вать эмпирической истории. Точно так же было бы неосуществимым и ошибочным начать выведение конкретного историзма материалистической диалектики из тех форм логики и истории, которые находятся по отношению друг к другу как безразличные и застывшие противоположности. Попытка открыть в этих изолированных «допотопных» формах логического и исторического их подлинное значение равносильна попытке выяснить сущность денег путем анализа золота до того, как оно превращено в монету и пущено в обращение в качестве денег. Его значение как денег в нем «положено», «положено» определенными общественными отношениями. Но от того, что в золоте «положены» деньги, от этого не изменяется его физическая, химическая и т. д., вообще телесная природа. От того, что история в своем подлинном значении проявляется в ее отношении к Логике, ее фактический характер не претерпевает существенных изменений.

Но опосредованы исторические факты (для того, чтобы они приобрели еще некоторое значение сверх того, которое они имеют в своем непосредственном наличном бытии) должны быть определенной логикой. Причем логикой, которая является определенной формой единства логического и исторического. Начать, следовательно, надо с абстрактного тождества логического и исторического.

Для этого тождества характерно прежде всего то, что в нем теряют свои специфические определения история, историческое пространство и историческое время — основные исторические параметры в нем «погашены». Историческое время «сплющивается», исторические явления рассматриваются не со стороны меняющейся, а со стороны длящейся, а абстрактная длительность абсолютно тождественна каждому из своих моментов. От прочих сторон, которые специфицированы более конкретными историческими условиями, абстрагируются, рассматриваемые явления превращаются в в абстракции, в категории логики.

В своем экономическом исследовании Маркс предполагает рассмотреть сначала «всеобщие абстрактные определения, которые поэтому более или менее присущи всем формам общества...»[57]. Товар в его определении продукта, произведенного для обмена,— это явление, наблюдаемое на протяжении почти всей писаной истории человечества. И хотя это явление по преимуществу принадлежит эпохе буржуазной, при рассмотрении товара только в указанном выше оп-

[57] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 45.

ределении, т. е. товара вообще, эта количественная разница не имеет никакого значения.

Дальнейшее развитие науки и выведение из противоречия определений товара прочих категорий — форм стоимости и денег совершаются у Маркса как чисто диалектическое развитие вне времени и пространства, как развитие «чистых сущностей». В этом первом абстрактном выражении историц трудно признать идеальное выражение реального исторического развития. Но это все-таки определенная форма единства логического и исторического.

Эта форма единства логического и исторического необходима, потому что невозможно непосредственно выразить действительную историю, ибо последняя не совпадает с историей, как она нам является. Действительная история не совпадает с эмпирической историей, поэтому, и только в этом смысле, логическое не совпадает с историческим,— это несовпадение выражает несовпадение истории с самой собой, ее внутреннее рассогласование. Поэтому, как мы увидим далее, моменты несовпадения логического с историческим оказываются не менее интересными, чем моменты совпадения.

«Деньги,— пишет Маркс,— могут существовать и исторически существовали раньше капитала, раньше банков, раньше наемного труда и т. д. С этой стороны можно, стало быть, сказать, что более простая категория может выражать собой господствующие отношения менее развитого целого или подчиненные отношения более развитого целого, т. е. отношения, которые исторически уже существовали раньше, чем целое развилось в ту сторону, которая выражена в более конкретной категории. В этом смысле ход абстрактного мышления, восходящего от простейшего к сложному, соответствует действительному... историческому процессу»[58].

Здесь логический ход мыслей соответствует действительному историческому процессу. А где же он ему не соответствует? «Например,— отмечает Маркс,— ничто не кажется более естественным, как начать с земельной ренты, с земельной собственности, так как ведь она связана с землей, этим источником всякого производства и всякого существования, и с земледелием, этой самой первой формой производства во всех сколько-нибудь прочно сложившихся обществах. Однако нет ничего более ошибочного»[59].

---

[58] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 39.
[59] Там же, с. 43.

Почему же начинать с земельной ренты нельзя? Ведь первым актом всякой буржуазной революции является ликвидация крупного феодального землевладения и тем самым превращение земли в капиталистическую собственность. Но все дело в том, что это только одно из событий на внешней почве истории, которое является всего лишь внешним выражением более глубокого исторического процесса образования капитала, который взрывает изнутри феодальные порядки и в конце концов так или иначе ликвидирует феодальное землевладение и феодальную ренту. Феодальная рента превращается в капиталистическую земельную ренту. Поэтому «земельная рента не может быть понята без капитала, но капитал вполне может быть понят без земельной ренты»[60].

При взаимоотношении логического и исторического в отличие от взаимоотношения онтогенеза и филогенеза, как было уже сказано, логика является определителем-индикатором по отношению к истории, а не наоборот. Но она определяет последнюю только в том смысле, что она ее «высвечивает» изнутри и показывает ее действительный ход в отличие от ее внешнего, видимого хода.

Это ни в коем случае не априоризм, а определенная форма единства логического и исторического, когда логика полностью и без остатка совпадает с внутренним имманентным ритмом самой истории и представляет собой единственно только ее внутренний имманентный ритм. Если мы говорим, что капитал не может быть логически выведен из земельной ренты, а наоборот, земельная рента может и должна быть выведена из капитала, а тем самым и объяснена, ибо объяснение с точки зрения диалектической логики означает демонстрацию необходимости возникновения данного явления, то это означает только то, что действительная история капитала начинается не с земельной ренты, а... с чего-то другого. С чего? С того, из чего он может быть логически выведен. А из чего он может быть логически выведен? И т. д. В этом и состоит противоречие, из которого нельзя выбраться иначе, как покинув почву имманентной логики и обратившись к формально-рассудочным методам.

Метод не может быть с самого начала адекватным, но он должен быть по сути адекватным. В этом и заключается основное противоречие методологии, которое разрешается за счет раздвоения метода на внешний и формальный и на внутренний, тождественный внутреннему имманентному рит-

---

[60] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 44.

му самого содержания, самого предмета. Этот двоякий характер метода, который очень четко зафиксирован Гегелем, Л. С. Выготский удачно иллюстрировал на примере эволюции несущей части животного. Сначала она представляет собой раковину, как это имеет место у моллюсков, и мякоть здесь легко отделяется от внешней скорлупы, но у более высокоразвитых животных она превращается во внутренний костяк, проникающий собой все тело животного изнутри.

Первоначально капитал может быть выведен только из того, поло что он формально подводится, субсуммируется. Такую форму уже экономисты до Маркса обнаружили в стоимости. Но их основная ошибка состояла в том, что они из этого явления пытались все основные определения капитала столь же формально вывести. А это неизбежно приводит или к порочному кругу, потому что из стоимости формально можно вывести только то, что в ней содержится, подобно тому как из утверждения «все люди смертны» выводят утверждение «Кай смертен», или к противоречию, когда вдруг находится такой «Кай», который не подчиняется общему правилу и оказывается бессмертным. Таков капитал, который вопреки общему правилу товарного обращения при потреблении товара не только не уничтожает его стоимости, но последнюю производит.

Этого-то противоречия и не смогли разрешить буржуазные экономисты, и поэтому они по сути отождествляли капиталистическое производство со всяким товарным производством, т. е. трактовали его не исторически, «не как *историческую* форму, а как *естественную форму* общественного производства...»[61]. Поэтому последовательный историзм, как было уже сказано, невозможен без диалектики, которая учит, как разрешаются действительные противоречия.

В форме абстрактного тождества логического и исторического логика и история, как было сказано, не различаются. И для их различения не годятся непосредственно объективные («онтологические») критерии: генезис и структура, становление и ставшее целое и т. д., хотя единство, совпадение филогенеза и онтогенеза служат объективной основой единства логического и исторического.

Когда Маркс пишет о том, что «было бы неосуществимым и ошибочным трактовать экономические категории в той последовательности, в которой они исторически играли решающую роль» и что их, наоборот, надо брать в том отно-

---

[61] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. III, с. 526.

шении, «в котором они находятся друг к другу в современном буржуазном обществе, причем это отношение прямо противоположно тому, которое представляется естественным или соответствует последовательности исторического развития»[62], то нельзя при этом забывать того, что когда мы развернем категории современного буржуазного общества в том порядке, который соответствует их действительному порядку, то мы вместе с этим получим также и тот порядок, в котором они возникали в действительной истории буржуазного общества. И именно в истории *буржуазного* общества, а не какого-то другого.

Поначалу так называемый логический способ и исторический способ вообще не различаются, поэтому нет и не может быть никакого критерия для их различения, то и другое возникает из первоначального и недифференцированного целого. Различить их — значит проследить их объективное «различение», раздвоение в процессе развития. Надо показать, где и при каких условиях это с необходимостью происходит. Но, прежде чем мы к этому перейдем, надо сказать несколько слов об истории науки как необходимой форме логического движения и разрешения противоречия логического и исторического.

Мы уже цитировали то место из переписки Маркса, где он пишет, что для себя он начал «Капитал» в обратном порядке «по сравнению с тем, как он предстанет перед публикой», начав работу с исторической части. Но историческая часть «Капитала» — это его историко-литературная или исторически-критическая часть. И это не случайно.

Как было уже сказано, логика не может быть непосредственно угадана ни в ставшем целом, ни в его истории, потому что непосредственное в познании («интуиция») — это всего лишь особая форма опосредствования. Когда Дильтей и др. говорят о «вживании», «вчувствовании» и т. д. как методе постижения истории, то надо сказать, что дело не в том, что это имеет или, наоборот, не имеет на самом деле места, а дело в том, что там, где это имеет место, там всегда имеет место также и определенный уровень образования и культуры; очень разные вещи для себя вычитают в одной и той же истории, например в истории восстания на броненосце «Потемкин», первоклассник, едва научившийся вообще читать, и образованный историк. Опыт и образование последнего и выступают как *опосредствующее*, хотя для него

---

[62] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 44.

непосредственно они не являются таковыми. Это-то вообще и создает иллюзию непосредственного «видения» и т. д.

Именно поэтому и необходимо историческое «образование» вообще и для ученого, занимающегося определенной наукой, в области истории данной науки в частности. Логика науки, как было сказано, по необходимости разворачивается в историю науки, и только посредством последней она «транслируется», присваивается определенным индивидом и в дальнейшем употребляется. При этом последний результат истории становится началом и условием логического развития. «Сведение товара к труду в его двойственной форме — потребительной стоимости к реальному труду, или целесообразно производительной деятельности, а меновой стоимости к рабочему времени, или равному общественному труду,— писал Маркс,— есть конечный критический результат более чем полуторавековых исследований классической политической экономии, которая начинается в Англии с Уильяма Петти, а во Франции с Буагильбера и завершается в Англии Рикардо, а во Франции Сисмонди»[63].

Таким образом, непосредственно проблема логического и исторического встает как проблема способа критики предшествующей науки: «Критику политической экономии, даже согласно выработанному методу, можно было проводить двояким образом: исторически или логически. Так как в истории, как и в ее литературном отражении, развитие в общем и целом происходит также от простейших отношений к более сложным, то историческое развитие политико-экономической литературы давало естественную руководящую нить, которой могла придерживаться критика; при этом экономические категории в общем и целом появлялись бы в той же последовательности, как и в логическом развитии»[64].

Итак, историческая критика является той формой, благодаря которой разрешается противоречие логического и исторического и достигается их совпадение. Совпадение логического и исторического — это не готовый ключ к решению всех теоретических проблем, оно само представляет собой проблему, хотя затем и встает в активное методологическое отношение к материалу. Для диалектического движения познающего мышления вообще характерно то, что при этом движении «сама истина развернута как движение проблем, решения которых одновременно знаменуют собой постановку новых проблем и ведут к дальнейшему погружению в

[63] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 38—39.
[64] Там же, с. 497.

конкретность предмета»[65]. Абстрактное тождество логического и исторического есть средство для решения определенных проблем, о чем более подробно речь впереди, но прежде чем оно становится средством, оно само представляет собой проблему.

Проблемный характер совпадения логического и исторического как раз и проявляется в том, что это совпадение осуществляется через неосуществление. В процессе живого исследования поэтому неизбежно должны быть отступления от того порядка рассмотрения и изложения, которые характеризуют зрелую теорию. Парадокс состоит в том, что то, что выдается иногда в качестве instantia contradictora (противоречащей инстанции), является как раз подтверждением всеобщего закона.

В чем же состоит проблема, которая возникает в результате достижения абстрактного тождества логического и исторического? Дело в том, что на первом этапе приходится по необходимости абстрагироваться от случайной исторической формы, внутри которой протекает действительный процесс становления и развития исследуемой конкретности (в нашем случае — капитала). Но специфика истории именно в том и состоит, что случайность в ней не есть просто внешняя и безразличная форма проявления некоторой предсуществующей необходимости. Как очень точно и справедливо замечено, «историческая необходимость не есть наперед заданное, неподвижное условие движения, как думают механисты, а есть процесс ее становления в историческом развитии»[66]. Специфика исторической необходимости и состоит как раз в том, что она включает в себя процесс своего собственного становления в свободной деятельности людей, преследующих свои собственные цели.

Если все это сразу перенести на проблему теоретического выражения необходимости исторического становления капитала, то оказывается, что абстрактное тождество логического и исторического, поскольку оно достигается за счет абстракции от собственно исторической формы, ни коим образом не ухватывает этой необходимости. И тогда приходится предполагать, что капитал или преформирован во всех предшествующих формах общественного производства, т. е., по существу, никогда не возникал, как это получалось у апологетической буржуазной политэкономии, или он возник чисто случайно, а потому и может быть легко устранен в резуль-

[65] «Капитал» Маркса: Философия и современность. М., 1968, с. 241.
[66] Филос. энцикл., М., 1964, т. 3, с. 245.

тате некоторых реформ в сфере обращения, как полагали некоторые социалисты-утописты, в частности Прудон.

И поскольку в форме абстрактного тождества схватывается только внутренняя необходимость капитала без необходимости его исторического становления, то все логическое движение оказывается замкнутым в круг, в который нет входа. «Мы видели,— пишет Маркс в самом начале главы о так называемом первоначальном накоплении,— как деньги превращаются в капитал, как капитал производит прибавочную стоимость и как за счет прибавочной стоимости увеличивается капитал. Между тем накопление капитала предполагает прибавочную стоимость, прибавочная стоимость — капиталистическое производство, а это последнее — наличие значительных масс капитала и рабочей силы в руках товаропроизводителей. Таким образом, все это движение вращается, по-видимому, в порочном кругу, из которого мы не можем выбраться иначе, как предположив, что капиталистическому накоплению предшествовало накопление „первоначальное"...— накопление, являющееся не результатом капиталистического способа производства, а его исходным пунктом»[67].

Процесс первоначального накопления капитала и есть процесс становления его необходимости. Но вместе с тем сам этот процесс также необходим. Но необходим в особом, а именно в специфически историческом смысле, в том смысле, в каком случайность необходима.

Логически — и это соответствует действительному историческому процессу — анализ капитала начинается с товара. Но исторические условия его возникновения, как отмечал Маркс, «отнюдь не исчерпываются наличием товарного и денежного обращения»[68]. Для этого необходимо не только обращение товаров, но такое обращение, когда на товарный рынок поступает также особенный товар — рабочая сила, а «в бытии рабочей силы как товара, предлагаемого самим рабочим, заложен целый круг исторических условий, только при наличии которых труд может стать наемным трудом и, следовательно, деньги — капиталом»[69]. И этот круг исторических условий не может быть по сути исчерпан ни в каких абстрактно-всеобщих категориях, с помощью которых характеризуется уже ставший и движущийся на своей собственной основе капитал. Вместе с тем эти условия необходимы.

---

[67] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 725.
[68] Там же, с. 181.
[69] Там же, т. 47, с. 121.

Но историзм в форме абстрактного тождества логического и исторического не только выявляет проблему, он одновременно создает условия, является методом ее решения. Этот метод «показывает те пункты, где должно быть включено историческое рассмотрение предмета, т. е. те пункты, где буржуазная экономика, являющаяся всего лишь исторической формой процесса производства, содержит выходящие за ее пределы указания на более ранние исторические способы производства»[70].

В данном случае имеет место то, что Маркс называл *оборачиванием метода*: результат некоторого логического движения становится условием дальнейшего движения, но как бы в обратном направлении. Если с самого начала движение было в общем направлено от исторического факта в сторону теории, в сторону логики, то теперь, наоборот, движение направлено от логики в сторону исторического факта, с него наука начинается, им и кончается, но в конце это уже не тот факт, который мы имели в начале.

Анализ капитала начинается с анализа товара, к простому товарному производству снова приходится возвращаться для того, чтобы показать процесс исторического преобразования последнего в капитал. Почему же это нельзя сделать сразу? Диалектическое движение, как писал в свое время А. И. Герцен, «своими скучными рядами и нежданным возвращением к началу... оскорбляет мыслящего человека, даже исполняет печалью и отчаянием...»[71]. И все-таки в этом есть необходимость, потому что сразу мы не можем знать, что и во что исторически преобразуется: мы должны очень точно определить товар с положительной стороны, чтобы точно знать, чего ему не хватает для того, чтобы стать капиталом.

Товар со стороны своих всеобщих определений представляет собой только возможность капитала. И он выводится из первого сначала как логически, а потому и исторически возможная форма общественного производства. Для того чтобы показать его историческую необходимость, к товарному производству как возможности капиталистического должны присоединиться определенные исторические условия, которые как таковые являются привходящими, а потому случайными, условиями. «*Первоначальные условия производства*...— пишет Маркс, имея в виду условия капиталистического производства,— *не могут сами* быть *произведены*, не могут сами быть результатами производства. В объяснении

[70] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 449.
[71] *Герцен А. И.* Письма об изучении природы. М., 1946, с. 281.

нуждается (или результатом некоторого... исторического процесса является) не *единство* живых и деятельных людей с природными, неорганическими условиями их обмена веществ с природой и в силу этого присвоение ими природы, а *разрыв* между этими неорганическими условиями человеческого существования и самим этим деятельным существованием, разрыв, впервые полностью развившийся лишь в форме отношения наемного труда и капитала»[72].

Капитал как определенное производственное отношение предполагает «свободу» рабочего от средств производства. Но все предшествующие способы производства покоятся на единстве «живых и деятельных людей с природными, неорганическими условиями их обмена веществ с природой». Следовательно, разрыв людей с этими условиями представляет собой некоторый исторический процесс, который не детерминирован имманентными законами капиталистического способа производства. Вот в чем противоречие и одновременно проблема. Причем она должна быть зафиксирована именно как противоречие для того, чтобы она вообще могла быть решена.

В этом и находят свое проявление противоположность и противоречие логического и исторического, которые не могут быть зафиксированы, а следовательно, и разрешены без первоначального очень точного отграничения, абстрагирования от случайной исторической формы и очень строгой логической дедукции всех существенных определений капитала. Это необходимо для того, чтобы выявить существенные случайные исторические условия возникновения капитала, так как они, в силу того что они существенные, являются необходимыми условиями, которые от этого не перестают быть случайными по своей исторической форме.

Эти случайные исторические условия могут быть только описаны. Но благодаря тому что с помощью этого описания решается определенная логическая проблема, любая проблема, зафиксированная как противоречие, является со стороны своей формы логической проблемой, это описание приобретает логический характер. Именно благодаря этому, и только этому, историческая наука становится наукой: она становится наукой, приобретает логический характер не потому, что она делает то же самое, что и логика, а потому, что она делает то, чего не может сделать никакая логика.

Вот где появляется так называемый исторический способ в противоположность логическому способу, но он появляется

[72] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 478.

уже как определенная форма проявления единства логического и исторического, он уже этим связан прочно и неразрывно с логическим способом, а потому и не нуждается в своем внешнем оправдании.

Как было сказано, формальное, абстрактное тождество логического и исторического дает метод для определения существенных исторических условий возникновения капитала. В чем же заключается роль этого метода? Это необходимо объяснить для того, чтобы роль метода в данном случае не путать с ролью формального алгоритма. Метод в нашем случае только очерчивает контуры проблемы, но не дает ее готового решения.

Если мы точно знаем из предварительно выведенного понятия капитала, что последний предполагает разрыв единства человека с неорганическими условиями своего существования, а таковым условием является прежде всего земля, то этот разрыв должен был исторически произойти вместе со становлением капитала и в качестве условия этого становления. Но где, когда и при каких конкретных исторических обстоятельствах это произошло,— на этот вопрос никакой метод не может дать ответа. На этот вопрос может дать ответ только историческая наука, хотя и при условии, что она должна быть вооружена методом, предполагающим единство логического и исторического. Именно это и делает исторический поиск творческим поиском и роднит историческую науку, отчего она нисколько не перестает быть наукой, с искусством: здесь всегда имеет место существенная неполнота условий, при которых возникает — как бы сразу и вдруг — образ целостной ситуации.

На этом завершается путь развития конкретного историзма, как оно происходит в конкретном научном исследовании. Он конкретен потому, что является синтезом многих определений, которые он последовательно проходит. Причем этот логический процесс развития конкретного историзма в общем и целом повторяет и воспроизводит в общем и целом основные исторические этапы развития концепции конкретного историзма, которые последним «сняты». И поэтому все остальные особенные исторические формы историзма, в том числе и гегелевский историзм, оказываются различными формами абстрактного, т. е. частичного, неполного и т. д., историзма.

И поскольку марксистский историзм противостоит любой форме абстрактного историзма, то это и дает повод говорить

об «антиисторизме» метода материалистической диалектики. Неверно также и такое представление, что историзм как таковой, историзм «вообще» определяет существо и специфику диалектико-материалистического метода. Точка зрения историзма вообще, не соединенная с диалектической идеей конкретности, неизбежно превращается в пустую фразу. «Неконкретный, т. е. абстрактный, историзм не только не чужд метафизическому способу мышления, но и составляет одну из его характернейших черт. Метафизики всегда много и охотно рассуждают о необходимости „исторического подхода" к явлениям, совершают экскурсы в историю предмета, подводят „исторические обоснования" под свои теоретические построения. И отличить конкретный историзм метода материалистической диалектики от абстрактного историзма метафизиков не так-то легко, как может показаться на первый взгляд»[73].

Конкретный историзм материалистической диалектики есть конкретное единство (тождество противоположностей) логического и исторического. И это единство у основоположников марксизма присутствует всюду, а отнюдь не только в «Капитале», оно присутствует во всем их многообразном творчестве, и эта тема стоит особого внимания.

7. Конкретный историзм в теоретическом и историческом творчестве основоположников и классиков марксизма

Тот, кто хотя бы бегло прочитал одно из гениальных произведений Маркса, «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта», в котором дан анализ характера и движущих сил бонапартистского переворота во Франции 2 декабря 1851 г., тот мог бы не без основания заметить, что здесь мы имеем дело с конкретным историческим анализом конкретных исторических событий, здесь мы имеем дело с «историческим способом». Но что сообщает действительную конкретность этому произведению? Если к делу подойти серьезно, то оказывается, что действительная конкретность этого произведения состоит вовсе не в том или, во всяком случае, не только в том, что здесь речь идет о совершенно конкретных событиях и фактах. Эти события и факты были известны отнюдь не одному только К. Марксу, они были известны многим, но дать научное освещение этих фактов смог впервые только Маркс.

[73] *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960, с. 197—198.

Действительную конкретность этому произведению придают не факты, а метод — метод, который включает в себя единство логики и истории. «Конкретные исторические объяснения и описания,— как очень точно отмечено в работе С. П. Сайко,— даются в „Восемнадцатом брюмера...“ именно в контексте продолжающей свое развитие теории политического действия общественных классов, их исторического творчества, тесно связанной с философской, экономической и другими теориями марксистской общественной науки. Способ (точнее было бы сказать, метод.— *Авт.*) создания этого произведения, по существу, тот же самый, что и способ создания „Капитала“, потому что действовавшая впоследствии в „Капитале“ логика продуцирования теоретических определений в строгой последовательности и связи применялась и в „Восемнадцатом брюмера...“»[74].

Как и в «Капитале», в «Восемнадцатом брюмера...» Маркс показывает не только необходимый характер исторических обстоятельств, но также и сам процесс становления этой необходимости. Он показывает, что государственный переворот, совершенный Луи Бонапартом, явился необходимым, неизбежным результатом предшествующего хода событий. Но это не предзаданная, от века существующая необходимость, а созданная самим предшествующим ходом событий, выявивших и обострившихся такие противоречия буржуазной парламентской республики, которые могут быть разрешены только с помощью бонапартизма как особой формы диктатуры мелкой буржуазии города и парцеллярного крестьянства. Эта форма была создана в результате усовершенствования государственной машины и приспособления ее к тем условиям, которые характеризовались определенной расстановкой классовых сил во Франции в середине XIX в.

Историческая необходимость фиксируется здесь как необходимый ход событий, связанных между собой таким образом, что предшествующее создает определенную возможность последующего: «*За буржуазной монархией* Луи-Филиппа может следовать только *буржуазная республика*...»[75] В этом заключается определенная историческая необходимость, потому что необходим определенный период экономического и политического развития крестьянства для того, чтобы оно убедилось в том, что его интересы находятся «не в гармонии с интересами буржуазии, с капиталом... а в не-

[74] *Сайко С. П.* Диалектика эмпирического и теоретического в историческом познании, с. 150—151.

[75] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 8, с. 126.

примиримом противоречии с ними»[76]. И только тогда, когда крестьяне находят своего естественного союзника и вождя в городском пролетариате, последний способен ниспровергнуть буржуазный порядок. До этого всякая попытка захвата власти пролетариатом обречена на поражение. В этом трагедия июньского восстания парижского пролетариата: он «имел на своей стороне только самого себя»[77].

Маркс, таким образом, в реальном историческом движении открывает его собственные законы, он открывает законы социальной революции. И именно *открывает*, а не дедуцирует их из некоторой «идеи» общественного прогресса и т. д. История сама создает формы своего собственного движения, и, до тех пор пока они не созданы, говорить о том, каковы они во всей своей конкретности, не приходится. Поэтому научный коммунизм, опирающийся на понимание законов исторического развития, чужд всякого прожектерства и утопизма. «У Маркса,— как писал В. И. Ленин,— нет и капельки утопизма в том смысле, чтобы он сочинял, сфантазировал „новое“ общество. Нет, он изучает, как естественноисторический процесс, *рождение* нового общества *из* старого, переходные формы от второго к первому. Он берет фактический опыт массового пролетарского движения и старается извлечь из него практические уроки»[78].

Ленин, который учился у Маркса революционной диалектике, в точном соответствии с историческим духом последней писал, что все своеобразия русской революции сможет учесть «только история»[79]. Но это вовсе не означает, что русская революция была исторически не необходима и не закономерна,— она была и закономерна и необходима, но ее закономерность и необходимость может быть конкретно изображена только в форме, аналогичной марксову «Восемнадцатому брюмера...».

Конкретную историческую необходимость нельзя выразить никакими абстрактными формулами, хотя ее нельзя выразить также и без них. Поэтому, как писали К. Маркс и Ф. Энгельс, абстракции «сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности»[80], и действительные трудности «только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала — относится ли он к минувшей эпохе или к современности,—

---

[76] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 8. с. 211.
[77] Там же, с. 126.
[78] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 48.
[79] См.: Там же, т. 9, с. 381.
[80] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 26.

когда принимаются за его действительное изображение»[81].

В этом суть материалистического понимания истории, и поэтому адекватно проявиться и подтвердить себя оно может только там, где оно служит в качестве метода исторического творчества и революционного действия. Поэтому можно дать только «общий очерк марксова понимания истории и, самое большее, пояснить ее некоторыми примерами. Доказательства истинности этого понимания могут быть заимствованы только из самой истории...»[82].

И Маркс дал это доказательство. Дал его прежде всего своим «Капиталом», после написания которого «материалистическое понимание истории уже не гипотеза, а научно доказанное положение»[83]. Это понимание подтвердило свою истинность в качестве метода для анализа и понимания только одной общественно-экономической формации, но для подтверждения истинности метода как метода этого вполне достаточно. Но это не означает, что материалистическое понимание истории — это истина, перекрывающая собой все прошлые, настоящие и будущие вариации всемирной истории. «Метод Маркса,— писал Ленин,— состоит прежде всего в том, чтобы учесть *объективное* содержание исторического процесса в данный конкретный момент, в данной конкретной обстановке, чтобы прежде всего понять, движение *какого* класса является главной пружиной возможного прогресса в этой конкретной обстановке»[84].

Метод Маркса дает не готовую истину, истину на все времена, а *истинный путь к истине*. Этот творческий и научный характер марксова метода и находит свое выражение в единстве логического и исторического, формы которого многообразны, и «Восемнадцатое брюмера...» Маркса, характер этой работы представляют собой одну из таких форм — это форма конкретного исторического анализа, форма «исторического способа», как его иногда называют.

Диалектико-материалистическая концепция исторической необходимости выражает прежде всего необходимую связь исторических фактов, а не наперед заданные условия дальнейшего движения. Условия дальнейшего движения задаются каждой достигнутой конкретной ступенью исторического развития, прежде всего развития производительных сил. И принудительный характер этих условий состоит в том, что каждое новое поколение «застает в наличии определенный

[81] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 26.
[82] Там же, т. 21, с. 316.
[83] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 139—140.
[84] Там же, т. 26, с. 139—140.

материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застает передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер»[85].

С этой точки зрения историческая необходимость, неизбежность социализма заключаются не в том, что он заранее предзадан, а в том, что при существующих производительных силах, развитых капитализмом, другого строя быть не может, не может быть построен сразу и коммунизм, потому что последний требует гораздо более высокой ступени развития материального производства и соответственно сознания, нежели та, которой способен достичь капитализм. И именно поэтому всякое идеальное представление о характере будущего социального устройства в человеческой истории всегда появляется как результат идеального же отрицания наличного состояния. И социализм, даже в своей утопической форме, как учение и как реальное общественное движение возможен поэтому только на почве уже развившегося буржуазного общества, он исторически возможен только как антикапитализм, но не антифеодализм.

Суть научного коммунизма и состоит как раз в том, что он ясно осознает неизбежность гибели капиталистического общества в силу его собственных противоречий, которые углубляются и обостряются по мере развития капитализма. «Коммунизм,— писали Маркс и Энгельс,— для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние. Условия этого движения порождены имеющейся теперь налицо предпосылкой»[86].

Это не значит, что коммунизм для основоположников марксизма не имел никаких положительных определений. Но каждое положительное определение было для них результатом отрицания тех отрицательных принципов, на которых зиждилось современное им буржуазное общество и которые толкали его к гибели. Если, например, основой этого общества была и является частная собственность на орудия труда

[85] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 37.
[86] Там же, с. 34.

и средства производства, то положительной основой коммунистического общества должно быть ее отрицание — общественная собственность. Если частная собственность является основой эксплуатации человека человеком, то с уничтожением этой основы должна исчезнуть также эксплуатация человека человеком и т. д. Но в каких конкретных формах будет существовать общественная собственность, в каких конкретных формах будет происходить распределение и потребление,— эти вопросы К. Маркс и Ф. Энгельс не затрагивали. И не затрагивали сознательно, отдавая себе отчет в том, что только будущее сможет дать конкретные ответы на эти вопросы.

Уже по крайней мере в 1846 г. К. Марксу и Ф. Энгельсу было ясно, что «каждый стремящийся к господству класс,— если даже его господство обусловливает, как это имеет место у пролетариата, уничтожение всей старой общественной формы и господства вообще,— должен прежде всего завоевать себе политическую власть...»[87]. Но пока было неясно, в какой конкретной форме пролетариат сможет осуществлять свою политическую власть, свою диктатуру, потому что эта конкретная форма может быть создана только самим реальным историческим движением, только в результате революционного творчества трудящихся масс. «Не вдаваясь в утопии,— писал Ленин,—Маркс от *опыта* массового движения ждал ответа на вопрос о том, в какие конкретные формы эта организация пролетариата, как господствующего класса, станет выливаться, каким именно образом эта организация будет совмещена с наиболее полным и последовательным „завоеванием демократии“»[88]. И именно поэтому Маркс «подвергает в „Гражданской войне во Франции“ самому внимательному анализу» опыт Парижской коммуны — этой первой исторической формы диктатуры пролетариата[89].

Основоположники марксизма чутко следили за деятельным процессом созидания истории в ходе революционного творчества масс, в котором снимается противоречие между свободой и необходимостью. «Когда изображается этот деятельный процесс жизни,— писали Маркс и Энгельс,— история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или же воображаемой деятельностью воображаемых субъектов, какой она является у идеалистов»[90].

---

[87] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 32.
[88] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 40.
[89] См.: Там же.
[90] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 25.

Деятельность основоположников марксизма была направлена, с одной стороны, против субъективизма и произвола, против отрицания объективной исторической необходимости, а с другой — против фатализма, против метафизического понимания исторической необходимости как неотвратимого рока. Последнее обязательно оказывается связанным с объективно-идеалистическим пониманием истории, как это имеет место у Гегеля. И именно поэтому философия истории Гегеля, как отмечал Ленин, «дает очень и очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован»[91].

Не случайно получилось так, что критика Гегеля Марксом была направлена в основном против метафизического и фаталистического понимания Гегелем исторической необходимости. Гегель, как отмечал Маркс, «нашел лишь *абстрактное*, *логическое*, *спекулятивное* выражение для движения такой истории, которая не есть еще *действительная* история человека как уже предположенного субъекта, а есть только *акт порождения, история возникновения* человека»[92].

Можно сказать, что Гегель дошел только до абстрактного тождества логического и исторического, при котором выражаются главным образом основные ступени становления («образования») индивидуального человека, хотя они и совпадают с основными ступенями становления «всеобщего духа». Здесь так же, как при теоретическом изображении исторического становления капиталистического способа производства, первоначально фиксируются те абстрактные определения, которые в значительной мере относятся к становлению индивидуального капитала, нежели капитала как исторически определенной общественной формы производства. На этой ступени анализа, как отмечал Маркс, мы еще не имеем дела с историческим переходом обращения в капитал[93], а здесь ухватываются только такие определения, которые характеризуют «абстрактную сферу буржуазного процесса производства в целом»[94]. Хотя в то же время переход индивидуального капитала из сферы обращения в сферу производства совпадает с последовательностью ступеней исторического становления капиталистического способа производства.

---

[91] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 289.
[92] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 155.
[93] См.: Там же, т. 46, ч. II, с. 464.
[94] Там же.

Однако здесь отсутствует именно тот деятельный момент становления капиталистического способа производства, который делает его именно *историческим* процессом, и вместе с тем процессом действительно необходимым. Только в реальной деятельности людей, преследующих свои собственные цели, снимается противоположность между формальной возможностью и конкретной действительностью. И это делает ее необходимой.

Гегель абстрагируется как раз от этого деятельного момента. И на этой почве у него получается разрыв между «философской историей» и «историографией в собственном смысле слова». Всемирная история, по Гегелю, могла бы быть трактована так, что «она совершенно не касалась индивидуумов и не упоминала о них, потому что ей надлежит повествовать о деяниях духа народов; те индивидуальные формы, которые он принимал на внешней почве действительности, могли бы быть предоставлены историографии в собственном смысле слова»[95].

Для теоретической и историко-публицистической деятельности основоположников марксизма характерно как раз обратное: у них «философская», т. е. понимающая, история и «историография в собственном смысле» слиты в одно неразрывное целое. Разделить их можно только в специальном анализе и только для того, чтобы понять их конкретное единство, а вовсе не для того, чтобы изложить отдельно то и другое. Это конкретное единство и есть конкретный историзм материалистической диалектики, который находит свое многообразное проявление во всем творчестве и К. Маркса, и Ф. Энгельса, и В. И. Ленина. Поэтому для понимания конкретного историзма следует рассматривать все их творчество в целом. Самое трудное в объяснении конкретного историзма заключается в понимании логического характера «историографии в собственном смысле», что оставил по существу необъясненным Гегель.

8. Критика одной сциентистской модификации принципа единства исторического и логического, или об «эргодической ловушке»

В настоящее время предпринимаются усилия по созданию *общей теории развития*, которая опиралась бы на все концептуальное богатство диалектико-материалистической философии. Так называемые системный подход и системные

[95] *Гегель*. Соч., т. VIII, с. 64—65.

исследования в своей содержательной части, касающейся самых общих проблем эволюции и развития, трактуют лишь *количественно развернутые*, *логико-структурные* аспекты организации и никак не проясняют коренные вопросы *качественного начала* и *историко-генетических* метаморфоз. Отсюда — повышенный интерес к общефилософским предпосылкам и диалектическому методу.

К сожалению, надо признать, что диалектика качества и количества, исторического и логического еще не всегда понимается достаточно глубоко. А поскольку в этом вопросе совершенно невозможно обойтись без философских соображений, то иногда в качестве методологической предпосылки предлагается так называемая *эргодическая гипотеза*, низводящая диалектику единства исторического и логического до изящного, но теоретически бесплодного уровня. Цель настоящего параграфа показать философскую несостоятельность и теоретическую бесперспективность эргодической идеи при исследовании проблем развития.

Современная экспансия математических методов создает впечатление первичности количественных отношений и вторичности качественной определенности. И это как бы подтверждается диалектическим законом перехода количественных изменений в качественные. Но ведь за скачкообразным переходом количества в качество следует нескачкообразный переход качества в количество и т. д., и если иметь в виду эту узловую линию мер, то постановка проблемы первичности грозит регрессом в дурную бесконечность. Мы не можем здесь подробно рассматривать и анализировать всю аргументацию, касающуюся того или иного решения проблемы начала. Отметим главное: большая философия (Гегель, Маркс) исходит из того, что новое всегда появляется как качественная особенность и лишь в последующем развитии приобретает количественные определения. По Гегелю, становление бытия как раз и предполагает такую последовательность: *качество → количество → мера*. Маркс также начинает с качественной определенности товара и капитала и только затем переходит к количественному анализу экономических явлений.

Глубокое проникновение в природу качественного начала невозможно без идеи *диалектического противоречия* и, что не менее важно, без теоретической ассимиляции философской категории *снятия исторического начала логическим*[98].

---

[98] См.: *Ласточкин Б. А.* Снятие исторического противоречия логическим.— В кн.: Диалектическое противоречие. М., 1979, с. 286—300.

Но *так* понимаемый процесс развития не укладывается в рамки наработанных физико-математических схем и представлений о времени и пространстве и вообще не может быть понят на основе онтологических предпосылок естествознания галилеево-декартовского типа[97]. Поэтому когда пытаются трактовать соотношение исторического и логического, минуя качественное начало, непосредственно с рассмотрения уже сформировавшихся количественных совокупностей, то никакого содержательного продвижения не получают, а попадают в своеобразную «эргодическую ловушку», о которой и пойдет речь.

Проблема единства исторического и логического в ее сциентистски-ограниченном количественном выражении оформилась в прошлом веке в виде *эргодической гипотезы.* И хотя название это дано физиками, сделавшими эту гипотезу-принцип предметом собственно теоретического анализа, сама идея была известна задолго до Больцмана. Содержание ее заключается в том, что *временнбе развитие* отдельной системы (ее «онтогенез») можно познать, наблюдая различные *состояния в пространстве* всех аналогичных систем в данный момент времени, и, наоборот, одномоментно-пространственное распределение состояний всех подобных систем можно познать, наблюдая индивидуальное развитие какой-либо одной системы во времени. Например, наблюдая различные звезды, мы судим о характере эволюции каждой из них (и, в частности, нашего Солнца), а изучая эволюцию Земли, делаем предположения о типах и распространенности внеземных форм жизни и цивилизаций. В социологии считается, что длительное наблюдение над деятельностью одной небольшой группы людей может в какой-то мере заменить одновременное рассмотрение большого числа подобных групп и, наоборот, одновременное рассмотрение большого числа подобных групп дает представление о деятельности каждой из них в долговременной перспективе. В биологии анализ состояния наличного фонда популяции характеризует индивидуальные судьбы ее членов (и наоборот!). Не проходит мимо проблемы этой связи и политэкономия: «То, что раньше мы рассматривали как изменения, которые совершаются с одним и тем же капиталом последовательно во времени, теперь мы рассматриваем как одновременно

[97] См.: *Лой А. Н., Шинкарук Е. В.* Время как категория социально-исторического бытия. - Вопр. философии, 1979, № 12, с. 73.

существующие различия между капиталистическими предприятиями, действующими одно рядом с другим в различных сферах производства»[98].

Иными словами, суть этой «эргодики» заключается в том или ином способе сравнивания и уравнивания исторической вертикали и логической горизонтали в развивающейся совокупности любого рода. Принципиальная ограниченность такого подхода (по крайней мере в той его части, которая сразу очевидна) заключается в его объективно-генетической ущербности. Историческая вертикаль характеризует не становление во времени всей системы (ее, так сказать, «филогенез»), а лишь индивидуально-локальную форму существования единичной составляющей («онтогенез»), т. е. содержит историческое уже в снято-логизированном виде. Единичное как бы сопоставляется с наличной всеобщностью. Поэтому-то в статистической физике эргодический принцип и возник не как представляющее самостоятельный интерес положение о равноправии исторического и логического, а как вынужденная методологическая предпосылка для установления связи микро- и макрохарактеристик физической системы. Еще раз подчеркиваем: эргодическая гипотеза рассматривает не историю целого (метагалактики, вида, социума и т. д.), а только микроисторию единичного в качественных рамках уже сформировавшейся и количественно-развернутой совокупности. Но без истории целого нельзя по-настоящему понять и сущность единичного.

Для статистики в той мере, в какой она имеет дело со слабоэволюционирующими совокупностями, тем более для теоретико-множественной математики, низводящей все, к чему она прикасается (в том числе и время), до категории «актуально-наличного» мертвого множества, такое эргодическое перекидывание от горизонтали к вертикали и обратно является в общем-то довольно безобидной забавой и даже привносит в рассуждения легкий аромат интеллектуального аристократизма. Но как только эргодический принцип поднимают до уровня большой философии, он сразу же становится ложным.

Приведем лишь один пример. Есть в философии естествознания на первый взгляд безобидное и в определенных границах даже верное *определение структуры как инвариантного аспекта системы.* В самом деле, если мы говорим о структуре какой-то функционирующей во времени системы, то имеем в виду ее устойчивые связи, характеристики,

[98] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. I, с. 156.

состав, некую сквозную линию во временны́х изменениях, то общее, что имеется в следующих друг за другом состояниях. И хотя ничего интересного и нового для понимания механизмов развития это определение не дает (хотя бы потому, что оно не затрагивает проблему противоречия), но и неверным его сразу не назовешь, в таких случаях говорят просто о тривиальности.

Известна в философии и старая локковская обединяющая *схема обобщения как извлечение одинакового из различного* — схема, возводящая в абсолют формально-логические приемы, реальной диалектики обобщения не выражающая и потому давно преодоленная большой философией. И вот совсем недавно на одной из всесоюзных конференций по методологическим проблемам кибернетики в дискуссии о возможностях моделирования интеллектуальных процессов одним из участников дается следующая «методологическая» рекомендация: «Сравнить разные системы, осуществляющие функции мышления, и выявить в них инвариантный аспект, т. е. саму структуру мышления». На замечание, что посредством этой локковской схемы вообще мало что можно выявить и тем более «саму структуру мышления», автор рекомендации сказал, что если мы принимаем определение структуры как инвариантного аспекта системы, то, согласно эргодическому принципу, можно историческую вертикаль заменить логической горизонталью и выявить структуру мышления предложенным им способом. Итак, одна банальность обосновала другую, а такой клубок взаимообусловливающих банальностей, внутренней энергией связи которого служит эргодический принцип,— это уже довольно устойчивое и самоподдерживающееся образование, своеобразный атом невежества, разрушить который нелегко.

Могут возразить, что данный пример демонстрирует всего лишь некорректное применение эргодического принципа, имеющего, мол, свои четко очерченные физические, а еще лучше — математические границы применения, в рамках которых принцип доказан, обоснован и потому справедлив. Но эти ссылки неверны, так как не отражают реального положения дел ни в физике, ни в математике. Математика, например, интерпретирует время в виде континуального «множества моментов», что безусловно является сильным упрощением (хотя бы потому, что не схватывает момента цикличности). А поскольку эргодическая гипотеза имеет дело все же с реальным временем, то и остаются бесплодными вот уже почти столетие все попытки эту гипотезу доказать. Все существующие доказательства (например, эр-

годическая теорема Биркхгофа — Хинчина) опираются на столь сильные ограничения и допущения о стационарности, что для физиков убеждающей силой не обладают — те просто предпочитают полагать, что строго эргодических реальных систем не существует и что возможны лишь «квазиэргодические» приближения[99].

В. И. Вернадский как-то заметил: «Самое характерное явление в смысле времени в живом веществе является не существование *неделимых*, а существование *поколений*. Их я возьму за исходное при изучении биологического времени»[100]. Учитывая сказанное, математический смысл эргодического принципа в максимально упрощенном виде выглядит следующим образом.

Представим некоторую развивающуюся *совокупность индивидов* или, выражаясь биологическим языком, популяцию (организмов, частиц, предприятий, капиталов...). Для простоты положим, что эта совокупность состоит всего из двух возрастных групп, т. е. из двух поколений (x_1 — число индивидов первого поколения, x_2 — число индивидов второго поколения). Предположим, опять же для простоты, что *результат деятельности*, или интенсивность рассматриваемой совокупности (обмен веществ, энергия, продукция, прибыль...), выражается только по одному параметру (y_1 — числовой результат деятельности первого поколения, y_2 — числовой результат деятельности второго поколения). Тогда производительность одного индивида первого поколения будет $U_1 = y_1/x_1$ и соответственно производительность одного индивида второго поколения будет $U_2 = y_2/x_2$.

Наличие исторического и логического аспектов в этой элементарной модели сразу же обнаруживается при попытке вывести *среднюю производительность индивида*, которую всегда можно определять двояким образом как:

1) *среднее по времени*, когда рассматривается жизнь одного индивида в его равномерном прохождении через все возрастные группы от рождения до смерти и берется среднеарифметическое его возрастных производительностей:

$$U_{ct} = \frac{\frac{y_1}{x_1} + \frac{y_2}{x_2}}{2} = \frac{\Delta t}{2 \cdot \Delta t} \cdot \frac{y_1}{x_1} + \frac{\Delta t}{2 \cdot \Delta t} \cdot \frac{y_2}{x_2} = \frac{\Delta t}{T} \cdot U_1 + \frac{\Delta t}{T} \cdot U_2.$$

Время в этом случае связывается с постулированием однородности;

[99] См.: *Радушкевич Л. В.* Курс статистической физики. М., 1966, с. 159—160.

[100] *Вернадский В. И.* Размышления натуралиста: (Пространство и время в неживой и живой природе). Книга первая. М., 1975, с. 28.

2) *среднее по пространству* (множеству), когда рассматривается вся наличная совокупность и берется отношение общего результата к общему числу индивидов:

$$U_{ср} = \frac{y_1 + y_2}{x_1 + x_2} = \frac{x_1}{x_1 + x_2} \cdot \frac{y_1}{x_1} + \frac{x_2}{x_1 + x_2} \cdot \frac{y_2}{x_2} = P_1 \cdot U_1 + P_2 \cdot U_2.$$

Пространство (множество) в этом случае связывается с некоторым распределением.

Суть эргодической гипотезы заключается в предположении, что оба подхода должны давать один и тот же результат, т. е. что среднее по времени и среднее по пространству должны совпадать:

$$U_{ct} = U_{ср}.$$

Если отбросить наложенные ограничения и попытаться перейти от дискретной модели к непрерывной и интегральным определениям средних, то придется вводить ряд новых предположений об однородности и упорядоченности, типах предельных переходов и т. п., что приводит как к вероятностным представлениям, так и к проблематике обобщенных функций, а это, в свою очередь, выводит на коренные вопросы о природе функциональных зависимостей вообще. Однако и на основании рассмотренной элементарной модели можно показать, что количественно-математическая эргодичность означает всего лишь *линейность*. Если взять две «достаточно близкие» возрастные группы, то эргодическая гипотеза приводит к соотношению:

$$\frac{\frac{y}{x} + \frac{y + (y + dy)}{x + (x + dx)}}{2} = \frac{y + (y + dy)}{x + (x + dy)}$$

или после преобразования

$$\frac{dy}{dx} \Big/ \frac{y}{x} = \frac{dy}{y} \Big/ \frac{dx}{x} = 1.$$

Это последнее отношение (относительная производная, в данном случае оказавшаяся равной единице) замечательно тем, что все чаще начинает использоваться для прогностических оценок при исследовании самых различных развивающихся систем. В механической интерпретации это отношение локальной скорости к средней, в экономике это всевозможные коэффициенты эластичности и индексы цен, в социологических исследованиях отношения периодов удвоения экспоненциальных процессов и т. д. и т. п. И во всех

этих случаях рассматриваемое отношение отнюдь не тождественно равно единице, а может принимать фактически любые значения, и это совсем неудивительно, ибо *нелинейность* есть элементарная предпосылка любого реального развития. Универсально-прогностический характер всех перечисленных интерпретаций данного отношения находит свое выражение в понятии *расщепления меры*, более подробно рассмотренном нами в ряде работ [101].

Таким образом, в математике возможность доказательства эргодического принципа связывается обычно с такими сильными ограничениями (стационарность, линейность), что при этом к нему теряется почти всякий практический интерес. Сама математика здесь ни при чем, ибо при оценке успехов математики следует главное внимание обращать не на всяческие ограничения (с помощью которых она облегчает себе жизнь), а на развитие самих математических методов, расширяющих сферу их приложения. Так, в данном случае представляют интерес не те условия, при которых процесс низводится до эргодичности, а сам факт введения в круг математического рассмотрения стохастических процессов, а это несомненный (хотя и далеко не достаточный) прогресс.

Маркс, столкнувшись с количественными связками исторического и логического, не попался в эргодическую ловушку и не замкнул диалектическое противоречие диахронии и синхронии в банальное тождество, но, сохранив различие между историческим аспектом *приращения* капитала как самовозрастающей во времени стоимости ($dK_и$) и его логическим сравнительно-пространственным аспектом ценностной *разности* ($dK_л$), развил учение о дополнительной прибыли как единстве двух форм дифференциальной ренты: ренты II и ренты I.

С формальной стороны смысл дифференциальной ренты II достаточно прозрачен, ибо прирост капиталовложений, например в один земельный участок (удобрение, орошение, транспорт и т. д.), естественно означает и дополнительную прибыль. А вот дифференциальная рента I находится в обратном отношении с размерами капиталовложений, ибо сравнительно меньшие капиталовложения, например в соседний равный участок, имеющий лучшие природные условия (чер-

---

[101] См.: *Трусов Ю. П., Ласточкин Б. А.* Расщепление меры и прогнозирование качественного скачка.— В кн.: Математизация знания. М., 1968, с. 90—104; *Ласточкин Б. А.* Исследование саморазвивающихся систем и математика.— В кн.: Особенности современного научного знания. Свердловск, 1974, с. 97—107.

позем, климат, расположение и т. д.), также дают дополнительную прибыль. В обозначениях пропорциональности это можно выразить так

$$\begin{cases} dr\,(\mathrm{II}) \sim dK_{\text{и}}, \\ dr\,(\mathrm{I}) \sim -\,dK_{\text{л}}. \end{cases}$$

Противоречие налицо: если, опираясь на эргодические соображения, считать, что историческое и логическое увеличения капитала имеют один знак (или даже равны), то непонятно, почему увеличения прибыли имеют разный язык, и наоборот, если увеличения прибыли имеют одинаковый знак (на то она и прибыль), то непонятно, почему изменения капитала разнонаправленны.

Обычно пытаются ликвидировать противоречие исходя из следующих рассуждений: поскольку мы признаем *трудовую* теорию стоимости, то понятие интенсивности *природной* структуры не должно иметь отношения к делу, а раз так, то надо просто ранжировать соседние хозяйства по возрастающей величине капиталовложений и свести таким образом ренту I к ренте II. Решено — сделано. И тут же обнаруживается, что строго монотонное возрастание капиталовложений порождает отнюдь не монотонный, а весьма причудливый ряд изменений прибыли, что опять же может быть объяснено лишь разной интенсивностью природных структур, и наше «ясное» понимание ренты II вновь оборачивается «темной» проблематикой ренты I. Можно как угодно уточнять и варьировать рассуждения, переходить в сравнении от лучшего к худшему, манипулировать размерами участков — ликвидация противоречия в одном отношении возрождает его в другом. И надо было быть Марксом, чтобы не прервать углубляющее погружение в противоречие и не поддаться искушению какого-либо односторонне-поспешного его «снятия» в том или ином формализме (кстати, природа ранговых распределений в их логической рядоположности сегодня остро интересует математиков, работающих в области анализа информационных потоков [102], и вполне возможно, что прояснить этот вопрос только на путях «логико-ценностных» вариаций и предпочтений нельзя и что необходимо привлечение «историко-стоимостных» идей).

---

[102] См.: *Шрейдер Ю. А.* Что такое устойчивость рангового распределения.— В кн.: Научно-техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы. М., 1972, № 12, с. 21—22.

Как известно, третий том «Капитала» с учением о ренте был подготовлен к печати и издан не самим Марксом, а Энгельсом, бережно разобравшим и сохранившим все черновые разработки автора. Любопытно и поучительно проследить как, меняя варианты и подходы, заходя в тупики и находя выходы, сквозь многочисленные утверждения и опровержения Маркс неуклонно продвигался к раскрытию механизмов экономической динамики. Если вначале он постоянно возвращается к эргодической идее о равноправии временной последовательности и пространственной рядоположности («дифференциальная рента II является лишь другим выражением дифференциальной ренты I, а по существу совпадает с ней»[103]), то по мере перебора всевозможных таблиц сравнения уже пишет: «Отсюда видно, какие необычайно сложные комбинации может вызвать дифференциальная рента вообще и особенно в форме II вместе с формой I, тогда как Рикардо, например, трактует ее совершенно односторонне и как простую вещь»[104]. А завершая анализ ренты II, уже четко формулирует: «Таким образом, мы видим, что дифференциальная рента I является базисом для дифференциальной ренты II, вместе с тем они служат пределом друг для друга, благодаря чему то производится последовательная затрата капитала на одном и том же земельном участке, то производится затрата капитала одна рядом с другой на новой дополнительной земле. Точно так же они ограничивают друг друга и в иных случаях, когда, например, очередь доходит до лучших земель»[105]. Но Маркс не останавливается и на этом динамическом переплетении, а двигается дальше, преодолевая «заземленность» первоначальных трактовок ренты.

Известно, что рента I была исторически осознана в своей, так сказать, грубо-вещной форме как *земельная* рента, зависящая от относительного плодородия земли. Маркс поднимается над этой ограниченностью, показывая, что «повсюду, где существует вообще рента, образуется дифференциальная рента и подчиняется она тем же законам, что и земледельческая дифференциальная рента. Повсюду, где силы природы могут быть монополизированы и обеспечивают применяющему их промышленнику добавочную прибыль,— будет ли то водопад, или богатый рудник, или богатая рыбой вода, или хорошо расположенное строительное место,— лицо, признаваемое в силу своего титула на часть земли собствен-

[103] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. II, с. 230.
[104] Там же, с. 232.
[105] Там же, с. 294.

ником этих предметов природы, улавливает у функционирующего капитала эту добавочную прибыль в форме ренты»[106].

Из этого отрывка видно, что пространственный фактор следует понимать в гораздо более широком смысле, чем просто различные по плодородию земельные просторы, но как любую, *вновь открываемую природную силу*, как *логическое расширение возможностей* существующего производства, как *прирост знания* (ведь мало просто *обладать*, надо еще уметь *увидеть* новые возможности, а иногда и *создать* их). И тот, кто открывает (создает) и, следовательно, первоначально владеет этим приростом, получает какое-то время (пока новое втягивается в определения стоимости) дополнительную прибыль, так как в меньшей степени нуждается в обладании общеизвестно необходимыми в настоящий момент для данного производства (и уже устоявшимися в стоимостном отношении) ценностями. Монополизация же теоретической новизны или ее географической уникальности (т. е. замена кратковременного естественного обладания длительным искусственным), осуществляется ли эта монополизация на государственных, правовых или иных основаниях, означает переход от дифференциальной ренты к абсолютной. К проблеме эксплуатации этот переход *прямого* отношения не имеет — эксплуатировать на основании частной собственности можно как руки ближнего в абсолютно рутинном монополизированном производстве, так и его голову в дифференциальной динамике обновления.

Вульгарная политэкономия всегда исходила в определениях капитала из гипертрофированной *потребительной полезности* и в этой западне вертится до сих пор. Общепризнанная заслуга Маркса состоит в доказательстве того, что капитал есть прежде всего *общественное отношение*. К сожалению, это положение часто связывается только с исторически преходящей капиталистической формацией, как будто при развитом социализме уже отсутствуют прибавочное время, прибавочная стоимость, прибыль, которые потребляются как в рамках общественных фондов потребления (здравоохранение, образование, социальное обеспечение и т. п.), так и в качестве фондов индивидуального поощрения. Правильнее, видимо, считать, что механизмы *общественно-природной* динамики, раскрываемые Марксом в теории капитала и ренты, имеют более глубокое *социально-экологическое* содержание и могут быть развиты и использованы на более высоких этапах истории. Думается,

[106] Там же, с. 334.

что «Капитал» Маркса — это не только почтенная классика, но и бесценный теоретический капитал человечества на его пути в будущее.

Возвращаясь к количественным аспектам ренты II и ренты I, надо сказать, что глубокая диалектика прямого и обратного отношения была затронута еще Гегелем в учении о бытии (раздел «Количество»), но ввиду чрезмерной абстрактности рассмотрения и кажущейся тривиальности выводов математиков не заинтересовала. Скрупулезнейший анализ проведен Марксом на живом и сочном конкретно-экономическом материале, так что в математиках, желающих математически оформить эту динамику, недостатка не было, однако удовлетворительных моделей экономической динамики и ценообразования мы до сих пор фактически не имеем (слишком большое число моделей равносильно полному их отсутствию). Остается предположить, что современная математика, опирающаяся в своих основаниях на статику теоретико-множественных представлений, испытывает принципиальные затруднения в этой области. Маркс *отдыхал*, исследуя философские основания производной функции[107]. И хотя иному математику-пуристу сейчас эти исследования могут показаться и не актуальными, а проблема обоснования исчерпанной, надо все же признать, что в этом вопросе все еще открываются неисследованные глубины (хотя бы в связи с возрастающей ролью в практике математизации понятия относительной производной). И тем более та математика *капитала — прибыли — ренты*, над которой Маркс *работал*, до сих пор является вызовом и серьезным приглашением для всех мыслящих математиков.

Итак, начинать анализ соотношения исторического и логического непосредственно с количественной определенности, минуя проблему качественного начала, представляется достаточно бесперспективным делом. Если принять эргодический принцип как *гипотезу*, то все доказательства будут рассыпаться при столкновении с реальными эффектами нелинейности, нестационарности, рассогласования экстенсивного и интенсивного аспектов количества, прогностических моментов и т. д.— иными словами, при столкновении с пограничными ситуациями расщепления меры. Если же принять эргодический принцип как *постулат*, то это значит совершенно сознательно живую количественную тотальность омертвить до множества, эволюционный про-

[107] См.: *Маркс К.* Математические рукописи. М., 1968.

цесс — до стационарного режима и т. д.— иными словами, сознательно оградить себя от реального историзма. В любом из этих случаев мы попадаемся в эргодическую ловушку: вместо анализа *качественной* природы соотношения исторического бытия и логической сущности погружаемся в диалектику определенного *количества* и *меры*, которая сама по себе весьма интересна, но ни на йоту не продвигает нас в понимании порождающих механизмов процесса развития.

Остается последняя и, можно сказать, отчаянная попытка вырваться из эргодической ловушки и вернуться к качественным истокам: преодолеть исходную ограниченность эргодики и поднять понимание исторического с уровня индивидуального развития особи до развития вида и рода, перейти от онтогенеза к филогенезу, тем более что давно известный в науке биогенетический закон Геккеля открывает, казалось бы, легкую дорогу в этом направлении («онтогенез является коротким и быстрым повторением филогенеза»[108]). Что ж, закон действительно есть, и можно спорить, кто его впервые четко, лучше и в более общем виде сформулировал: Геккель в 1866 г., или за тридцать лет до него Дарвин («каждая последовательная ступень прогрессивного возрастания организации, будучи повторена в матке, воспроизводит путь, который был пройден в процессе формирования вида»[109]), или еще раньше Бэр и т. д. Нам представляется, что в самом общем, хотя и несколько абстрактном виде этот *закон генетической рекапитуляции* был сформулирован в самом начале XIX в. все тем же философом Гегелем: «...отдельный индивид есть несовершенный дух... Индивид, субстанция коего — дух вышестоящий, пробегает это прошлое, так, как тот, кто, принимаясь за более высокую науку, обозревает подготовительные сведения, давно им усвоенные, чтобы освежить в памяти их содержание... Отдельный индивид должен и по содержанию пройти ступени образования всеобщего духа, но как формы, уже оставленной духом, как этапы пути, уже разработанного и выравненного; таким образом, относительно познаний мы видим, как то, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний и упражнений и даже игр мальчишеского возраста, и в педагогических успехах мы узнаем набросан-

[108] Цит. по кн.: *Мирзоян Э. И.* Развитие учения о рекапитуляции. М., 1974, с. 90.
[109] Там же, с. 59.

ную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира»[110].

Естественнонаучная экспансия закона рекапитуляции за последние сто лет происходила как вглубь, так и вширь: ботаника, гистология, биохимия и физиология в той или иной форме фиксировали и пытались использовать этот закон в различных эволюционных концепциях. Психологи установили, что если, к примеру, у ребенка до 3 лет формируются рефлексы, мышление, речь, то до 10 лет ребенок увлекается социально-игровыми ситуациями, а позже проявляет интерес к технике, повторяя как бы историю человеческого общества. Сейчас понятие рекапитуляции уже «обыгрывается» в различных общеисторических, социологических и идеологических концепциях развития. Любопытную модификацию этой идеи мы наблюдаем даже в геологии, в виде так называемого геогенетического закона, выдвинутого Д. В. Рундквистом[111].

На первый взгляд мы как будто действительно через рекапитуляцию вырываемся из эргодической ловушки назад к познанию качественных истоков, ибо, растягивая короткую временну́ю вертикаль онтогенеза до масштабов «большой истории», мы как бы ликвидируем изначальную ущербность эргодики и приходим к подлинному равноправию исторического и логического. Но это обманчивый путь, ибо первый вопрос, который возникает при этом: к какой *степени* онтогенез повторяет филогенез? Степень же есть категория количества, выражающая его сравнительно-интенсивный аспект. Иными словами, на этом пути мы вынуждены заниматься поисками числовых коэффициентов сжатия-растяжения, ничуть не выходя за качественные рамки существующего онтогенеза.

Если вопрос о «степени повторяемости» только поколебал надежды эволюционистов проникнуть в реально-исторические глубины, то второй вопрос, естественно порождаемый идеей рекапитуляции, оказался для нее почти нокаутирующим: если онтогенез, пусть даже в каком-то смысле, есть *форма повторения*, то каким образом все-таки появляется *историческая новизна*? И не случайно внимание и интересы ученых-биологов постепенно стали концентрироваться на проблемах эволюции самого онтогенеза, «эволюции эволюции» (эволюционная морфология, генети-

[110] *Гегель.* Соч., т. IV, с. 14—15.

[111] *Рундквист Д. В.* Об одной общей закономерности геологического развития.— В кн.: Общие закономерности геологических явлений. Л., 1965, вып. 1.

ка, молекулярная биология), а интерес к филогенезу на том пути, который указывает рекапитуляция, угасать. Ситуация весьма поучительная не только для естествоиспытателей, но и для философов...

Тейяр де Шарден еще пытался спасти эргодическую идею, растягивая не только историческую вертикаль, но и логическую горизонталь до вселенских масштабов: «Чем больше расширяется наше знание естественной истории мира, тем больше мы обнаруживаем, что распределение предметов и форм в какой-либо данный момент определяется процессом, длительность которого во времени находится в прямой зависимости от пространственного (или морфологического) рассеяния рассматриваемых явлений. Всякое пространственное расстояние, всякое морфологическое расхождение предполагает и выражает длительность»[112]. Но что делать дальше с этим обобщением — никто, пожалуй, не знает.

В заключение заметим, что эргодические соображения весьма и весьма живучи и в разных модификациях (с рекапитуляционной добавкой или без) то и дело всплывают при формулировании различных концептуальных предпосылок, особенно когда дело касается исходных принципов любой классификации. Так, например, в таксономии с давних пор полемизируют сторонники «генетического» и «фенетического» подходов при определении понятия «близости» соседних групп. Однако все попытки какого-либо, основанного на эргодическом принципе, «демократического компромисса» между исторической вертикалью и логической горизонталью до сих пор порождают лишь разочарование: «Создается впечатление, что таксономия пытается принять на себя сразу слишком много различных функций — классификацию, именование, указание сходства и общего происхождения или родства. Можно показать (любопытно, как? — *Авт.*), что практически и теоретически невозможно достигнуть этих целей одновременно»[113].

Проблема единства исторического и логического вообще является узловой проблемой для диалектики как науки. Однако решение ее и сейчас еще далеко от полноты. Начать хотя бы с того, что распространенное мнение о примате исторического перед логическим не совсем точно отражает суть дела, так как смешивает два существенно разных вопроса. Так мы читаем: «Известное положение, что логическое есть отражение исторического, представляет собой

[112] *Шарден П. Т. де.* Феномен человека. М., 1965, с. 85.
[113] *Бейли Н.* Математика в биологии и медицине. М., 1970, с. 150.

перифраз применительно к политической экономии общего материалистического положения о соотношении бытия и сознания, о первичности бытия и вторичности сознания, о том, что сознание отражает то, что существует в действительности»[114]. Как видно из этого отрывка, прямое замыкание на основной вопрос философии лишает проблему соотношения исторического и логического всякой самостоятельности. Однако и отчленить одно от другого без пересмотра самой идеи единственности временно́й последовательности не так-то просто. И никакие декларации здесь не помогут. Типичным является логический круг, совершаемый А. К. Покрытаном. Процитировав только что приведенный отрывок как пример типичного заблуждения, он сам тут же пишет: «Таким образом, если под историческим понимать определенную, объективно существующую систему производственных отношений данного общества, то логическое будет представлять собой его отражение в форме экономической теории. Таков в самом общем виде смысл единства логического и исторического»[115].

В действительности историческое и логическое равноправны. Можно, например, историческое связывать с объективной реальностью (онтологией), а логическое — с познанием этой реальности (гносеологией), и тогда, конечно, историческое будет первичным, а логическое — вторичным. Но можно иметь в виду логику (закономерность) развития объекта и историю его познания — тогда очевиден примат логического начала. Возможность такого двоякого подхода как раз и показывает относительную независимость категориальной пары «историческое — логическое» от тех или иных объект-субъектных проекций.

По Гегелю, историческое и логическое следует понимать не просто как категории для характеристики реальности и познания, но прежде всего как предельное обобщение системы таких парных категорий, как:

рождение	рядоположность
диахрония	синхрония
генезис	состояние
функция	структура
становление	особенность
бытие	сущность

[114] Цит. по кн.: О системе категорий и законов политической экономии. М., 1979, с. 6—7.

[115] *Покрытан А. К.* Историческое и логическое в экономической теории социализма. М., 1978, с. 13.

Гегель в свое время с раздражением писал: «Точка зрения простой временной последовательности не имеет ничего общего с философским рассмотрением»[116] — и ввел до сих пор до конца не оцененную философами категорию *снятия* исторического начала логическим. И если мы будем упорствовать и все еще сводить всю глубину соотношения *исторического бытия* и *логической сущности* к примитиву эргодической трактовки соотношения единичного и всеобщего, то никакого теоретического продвижения не получим.

Итак, если лет двести тому назад эргодические соображения, возможно, и сыграли известную роль в преодолении представлений о неизменности существующего многообразия органических форм и помогли формированию эволюционной идеи, то в настоящее время они являются всего лишь бесплодной в теоретическом отношении эргодической ловушкой. И если мы хотим рассматривать проблему развития во всей ее философской общности и глубине, то должны отталкиваться не только от физико-математических или даже эволюционно-биологических схем, но использовать *весь арсенал диалектической философии*, выработанный не только в естественнонаучной, но и в социально-общественной практике. А этот арсенал гораздо богаче и шире тех вариантов, которые подчас выдаются за *общепринятые*.

[116] *Гегель*. Соч., т. II, с. 355.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

ЕДИНСТВО СОЦИАЛЬНОГО И ПРЕДМЕТНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНОГО В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПОЗНАНИИ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЕДИНСТВО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ОБЩЕНИЯ

В отличие от предметной деятельности, всячески чтимой и уважаемой, общение еще не получило признания в качестве собственно философской категории. Между тем история философской мысли, история диалектики в ее взаимопроникновении с проблематикой культурно-исторического процесса дает серьезные основания для того, чтобы придать общению высокий статус[1]. Правда, это не должно быть лишь так называемым обобщением, т. е. приданием права на универсальную экстраполяцию, что бывает, когда просто-напросто философизируется некое специально-научное понятие. Заслуживает внимания та тенденция, которая в пределах ряда гуманитарных наук уже привела к выдвижению именно понятия общения на первый план и даже к превращению его в «логический центр» всей их проблематики, например в психологии[2]. Существенное место обретает это понятие также в социологии, социальной психологии, психолингвистике, науковедении, историческом материализме и т. д. Теория диалектики может и должна увидеть в этой тенденции немало поучительного для себя. Однако, как правило, в этих областях знания общение берется лишь с той или иной стороны, в тех или иных проявлениях. Обычно речь ведется лишь о способах «соприкосновения», о контактах, подчас даже просто об

[1] «...*Общность*... есть *человеческая* сущность» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 1, с. 447). Соответственно в собственно философском, общедиалектическом смысле общение есть процесс раскрытия и созидания глубинной, сущностной общности человека с другими, с социальной группой, с человечеством, с Универсумом.

[2] См.: *Ломов Б. Ф.* Категории общения и деятельности в психологии.— Вопр. философии, 1979, № 8, с. 36.

информационных контактах, отнюдь не пронизывающих собой и не захватывающих всего бытия каждого из субъектов.

Среди специальных определений общения особенно четким является следующее: «В общении осуществляются рациональное, эмоциональное и волевое взаимовлияние и взаимодействие индивидов, выявляется и формируется общность настроений, мыслей, взглядов, достигается взаимопонимание, осуществляется передача и усвоение манер, привычек, стиля поведения... Общение есть непосредственно наблюдаемая и переживаемая реальность и конкретизация общественных отношений, их персонификация, личностная форма»[3].

В отличие от этого понимания общение в общедиалектическом смысле есть сущностный процесс, пронизывающий собой все бытие, всю глубину действительности каждого из субъектов, а поэтому отнюдь не могущий быть непосредственно наблюдаемым и переживаемым. Общение есть одновременно установление и обновляющее становление глубинной универсальной общности между субъектом и всеми другими, есть наследование и творчество уз такой общности. И только тогда оно категория.

Но что значит понятие сделать философской, логико-мировоззренческой категорией? Ведь если не указать действительно универсального содержания, односторонними или особенными проявлениями которого явилось бы все то, что обычно именуют общением, то надо в принципе отказаться от всяких попыток придать общению столь высокое самостоятельное значение. А это значит согласиться с установкой на беспощадную редукцию общения к некоторым безразличным к нему определениям и на отрицание в нем неисчерпаемой потенциальной глубины. Но тогда мы встаем на путь отрицания потенциальной глубины в действительности самих тех субъектов, чье общение подвергается редукции. Ибо культурно-историческое бытие субъектов всецело построено, вернее сказать, непрестанно вновь и вновь строится как пропизанное связями взаимной сопричастности судьбы каждого судьбе всех. Признать и утвердить отнюдь не эпифеноменальность человеческого бытия, но его подлинную действительность, его открыто-субстанциальную укорененность в диалектике беспредельного Универсума — значит по необходимости признать

[3] *Буева Л. П.* Человек: деятельность и общение. М., 1978, с. 111, 116.

также и столь же глубинную укорененность междусубъектных отношений, внутри которых только и возможно человеческое, культурно-историческое бытие.

Все эти соображения побуждают высказать здесь и обсудить постановку проблемы: в самих потенциальных богатствах беспредельной диалектики Универсума, получающих не только свое выражение в природе (в диалектике природы), а также и сотворческое развитие в каждой космически возможной, в том числе человеческой, культуре, не найдется ли и такое всеобщее достояние, которое внутренне родственно особенным, непосредственно известным нам, человеческим формам общения и которое в этих последних осуществляется и проявляется?

Эта проблема немедленно обнаруживает свою теснейшую сопряженность с категорией предметной деятельности. Спасти от деструктивного, нигилистического редукционизма проблему общения можно только вместе и во взаимопроникновении с деятельностью, если, конечно, последняя сама не подменена чем-то таким, что не оставляет места для сколько-нибудь серьезных содержаний общения. Ныне, правда, сложилась как раз такая парадоксальная ситуация — например, в психологии,— когда право на внимание к общению пытаются завоевать ценой оттеснения деятельности на второй план, ибо в ней видят главное препятствие и методологическую помеху. Такая, далеко не случайно возникшая ситуация говорит лишь о том, что есть от чего спасать саму категорию деятельности, а именно от подмены ее объектной активностью (о которой речь пойдет ниже).

Однако обратимся к истории марксизма, к тому, как сам К. Маркс подходил к раскрытию диалектики культурно-исторического процесса. Он стремился дать критику всех форм, исторически закономерно возникших, но доводящих человека до самоотрицания, до крайнего усугубления антагонистических способов псевдопрогресса, достигаемого ценой не-развития сущностных сил субъекта и даже прямого их разрушительства... У К. Маркса мы находим такой аппарат понятий, где деятельность и общение предстают как в высшей степени дружественные, как неразлучные спутники и помощники в деле критики «предыстории человечества»[4] и в поисках выхода из нее.

Если вспомнить на минуту ту картину общественного развития, которую давал обычно экономический материа-

---

[4] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 13, с. 8.

лизм[5], то в ней и в самом деле нет места для проблемы общения, а все существенные понятия даются в таком виде, что в них стерто что бы то ни было, указывающее на нее и вызывающее к ее постановке. Так, производительные силы взяты именно в той превратной, отчужденной форме, с критики которой и начинал К. Маркс,— взяты «как нечто совершенно независимое и оторванное от индивидов, как особый мир наряду с индивидами»[6]. Тогда не приходится удивляться превращению самого же человека, чьими производительными силами они только и могут быть, в их зависимый второстепенный «элемент». Производственные отношения из отношений созидания людьми всей целокупности своей действительной жизни превращены в отношения только в пределах сферы собственно материального производства, т. е. сферы, где господствует изготовительство расходуемых, потребимых благ и где законы средств существования тяготеют над средствами и возможностями развития («внешняя целесообразность»)[7]. Тем самым производственные отношения перестают быть взаимоотношениями самих людей как исторически конкретных субъектов и вместо этого выступают как всего лишь связи между безличными и даже антиличностными, овещненными социальными ролями, между абстрактными персонажами, между персонификаторами экономических и иных социальных категорий и носителями соответствующих характерных масок[8]. Но между индивидами, уподобившимися вещам, возможны лишь «контакты» — информационные, физически-энергетические, вещественные,— но никоим образом не общение, всегда предполагающее встречу друг с другом субъектов в их взаимной нередуцируемости ни к каким конечным, ролевым, и т. п. рамкам[9]. Экономический материализм признает только индивида-вещь, персонификатора некоторых конечных функций — такого, в ком эти функции одарены обслуживающими их сознанием и волей... Вместо человеческого общения в изображаемой им картине имеет место лишь взаимодействие «фрагментов»

---

[5] См. Подробнее в кн.: Философская энциклопедия. М. 1970, т. 5, с. 544—546.

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений: (Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966, с. 92—93.

[7] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 25, ч. II, с. 386.

[8] См.: Там же, т. 23, с. 95.

[9] «...*Человек* более бесконечен, чем *гражданин государства...*» (Там же, т. 1, с. 447).

и «органов», деталей социальной машины в ее самодвижении.

Совершенно обратную картину мы видим у К. Маркса. Прежде всего в его теоретических исследованиях, сколь бы велика ни была ширина задачи воспроизвести объективную логику существования, «всей старой мерзости»[10], всех сил деперсонификации человека, всех тенденций к самоотчуждению и овещнению человека, постоянно видна борьба за удержание критического видения всех воспроизводимых феноменов. И это относится к проблеме общения не в меньшей мере, нежели и к иным атрибутам субъектности. Уже в 1844 г. К. Маркс категорически провозгласил общение «величайшим богатством», достойным иметь «своей целью опять-таки общение»[11], т. е. быть поставленным превыше любых средств или полезностей. В работах классического периода он в не меньшей мере настаивает всякий раз на принадлежности общения к сфере развития человеческих сил как принципиально надфункциональных («самоцельных») и их свободного, ничем не заданного, никаким наперед установленным мерилом не померенного выявления и творческого устремления. Всякая же попытка отрицать это встречает у автора «Капитала» гневный сарказм.

Утилитарно-прикладной взгляд на время и задачи общения свойствен как раз буржуазному мировоззрению. Для последнего «само собой разумеется, что рабочий на протяжении всей своей жизни есть не что иное, как рабочая сила...»[12], т. е. не что иное, как персонификатор экономической категории, точно так же, как сам капиталист внутри пределов своей социальной роли ведет себя только как персонификатор капитала, бюрократ — как персонификатор функций институционального аппарата, научный работник внутри «фабрики по производству знания» — как персонификатор специфической, «научно-познавательной» рабочей силы и т. п. В противовес всякому подобному взгляду К. Маркс не только не низводил общение до служебно-функционального придатка к социальному процессу, до чего-то десятистепенного, но придал ему самое фун-

---

[10] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах..., с. 45 и 50.

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42. с. 125 и 136.

[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 274. Экономическое мерило рабочего времени предполагает, что «само богатство основано на бедности... благодаря низведению... индивида до положения только лишь рабочего...» (Там же, т. 46, ч. II, с. 217; ср. т. 42, с. 114).

даментальное, историософское значение. Именно в общении люди максимально причастны к созидательному преемственному авторствованию в истории, именно в общении они делатели истории или ее субъекты. Именно в общении человек возвышается не только до непреходящих ценностей, а и открывает путь своей абсолютной посвященности вместе с раскрытием высшего смысла истории, вместе со все более глубоким приобщением к беспредельной диалектике Универсума...

Возьмем самые главные, введенные К. Марксом понятия, которыми он выражал диалектику культурно-исторического процесса,— и повсюду столкнемся с проблемой общения.

Что такое производительные силы, взятые не в их превратно-отчужденной форме безличных, «ничьих» общественных сил, которые сами себе принадлежат и даже распоряжаются судьбами людей, но в их истинной сущностной форме — как силы самих индивидов?[13] Они вовсе не есть только объектно направленные факторы, или факторы изменения вещей и созидания чисто вещных, безразличных результатов-продуктов. Даже чисто объектное изменение, вносимое человеческой деятельностной способностью в окружающие обстоятельства и в непосредственный предмет труда, всецело и всегда пронизано и пронизано узами универсального общения. И дело не сводится только к тому, что при актуальном взаимодействии с другими «развитие индивида обусловлено развитием всех других индивидов, с которыми он находится в прямом или косвенном общении...»[14]. Дело еще в том, что и сам индивид, даже при минимальном актуальном взаимодействии с другими, внутри себя несет не что иное, как итоги и потенции общения. Каждая его сущностная, производительная сила есть вместе с тем сила общительности, а без этого она перестает быть его сущностной силой, утрачивает свой преемственно-творческий характер, низводится до всего лишь технического фактора. Человек, «вбирающий в себя и излучающий из себя все природные силы...»[15] (и равным образом все силы культурно-исторические),— таково принципиальное исходное видение К. Маркса, лишь внутри

[13] «Производительные силы и общественные отношения — и те и другие являются различными сторонами развития общественного индивида...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. II, с. 214).

[14] Там же, т. 3, с. 440.

[15] Там же, т. 42, с. 162.

общей перспективы которого обретает свой смысл и понятие производительных сил в более специальном и даже специфически экономическом его содержании и применении.

Но и уже после введения более специального понятия производительных сил (в «Немецкой идеологии») присущий им характер сил общения вовсе не исчезает из поля зрения К. Маркса. Вот очень выразительное место: «...так как они (индивиды.— *Авт.*) вступали в общение между собой... как индивиды, находящиеся на определенной ступени развития своих производительных сил и потребностей, и так как это общение, в свою очередь, определяло производство и потребности, то именно личное, индивидуальное отношение индивидов друг к другу, их взаимное отношение в качестве индивидов создало — и повседневно воссоздает — существующие отношения»[16]. Здесь общение в его первичной конкретности, которая отнюдь не исчерпывается никакими производными, вторично-ролевыми формами, предстает как определяющее собой «производство и потребности», а далее и всю социальную структуру... Точно так же рассуждает К. Маркс и о грядущем процессе преодоления системы отчужденных связей, основанной на расщепляющем самого человека, социальном разделении труда: «...уничтожение разделения труда обусловливается развитием общения и производительных сил до... универсальности...»[17]. Так, общение выступает как бы заодно с производительными силами вообще и неотделимо от них. Поэтому свободное и целостное («всестороннее») развитие каждого «обусловливается именно связью (Zusammenhang.— *Авт.*) индивидов...», взаимной сопричастностью их бытия, которая, в частности, заключается «в необходимой солидарности свободного развития всех»; наконец, в качестве итогового тезиса следует указание на «универсальный характер деятельности»[18]. Стало быть, не могла бы деятельность обрести универсальный характер, если бы не универсальность общения! Весь исторический процесс поставлен, таким образом, в зависимость «от степени развития производительных сил и общения...»[19].

Тогда как содержание общения есть жизнь сущностных сил субъектов, исторически определенная форма обще-

[16] «Производительные силы и общественные отношения — и те и другие различными сторонами развития общественного индивида...» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 439—440).
[17] Там же, с. 441.
[18] Там же.
[19] Там же, с. 352.

ния[20], согласно К. Марксу, предстает как сливающаяся (почти синонимичная) с производственными отношениями. В частности, она прямо характеризуется как образующая «реальный базис» для государства[21]. Чтобы отграничить именно первичную конкретность формы общения от вторичных, производных, ролевых феноменов, К. Маркс говорит о ней как об образующих собой целокупность «действительных отношений общения»[22]. Вторичные же феномены имеют свою действительность не в себе самих, но именно в этой первичной конкретности. В этом же смысле непременно сопряжено с понятием общения (или его формы, его способа) также и Марксово понятие способа производства[23]: ведь производство в философском смысле имеет своими плодами отнюдь не только потребимые блага или средства существования (как изображает экономический материализм), отделимые от процесса деятельности в виде вещных результатов, а равно также и все социальные качества их, социальные качества воспроизводимых взаимных отношений между людьми, наконец, особенности изменившейся деятельностной жизни самих субъектов производства, т. е. действие их на самих себя, их самоизменение. Производя новые предметные формы, люди производят и самих себя преображенными: «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия, так что, например, деревня становится городом, заросли — расчищенным полем и т. д., но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык»[24]. Тако-

---

[20] См.: Там же, с. 283 и др.; также: *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах.... с. 87.

[21] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 322.

[22] Там же, с. 410.

[23] Версия, будто в классический период К. Маркс отказался от такого понимания общения, возникла не без влияния того факта, что переводчики текстов «Манифеста Коммунистической партии» и «Капитала» заменили понятие «общение» «обменом» (см.: Там же, т. 4, с. 426, 429; т. 236, с. 6; т. 25, ч. II, с. 164; т. 26, ч. II, с. 178). На самом же деле во всех здесь указанных и подобных случаях должно значиться: способ производства и общения (Produktions- und Werkehrsweise.— MEGA, Abt. 1, Bd 6, S. 527) и соответственно отношения производства и общения (Там же, *Marx K.* Das Kapital. B., 1959, Bd. 1, S. 6; Bd. III, S. 663(*Marx K.* Theorien über den Mehrwert, H. 2).

[24] Точнее было бы перевести; производители изменяют самих себя тем, что вырабатывают в себе новые качества — посредством

ва альтернатива: либо в понятие производства входит также и «производство самóй формы общения»[25], либо оно перестает быть философским и историософским понятием, ибо подменяются вредной вульгаризацией.

Итак, всякое общественное отношение необходимо претворяется не иначе, как в процессе реального, живого, неисчерпаемо богатого содержанием, в том числе не представленным в сознании и воле, конкретного общения. Прежде всего именно такова первичная конкретность — действительные отношения общения, отношения действительного созидания или производственные отношения независимо от их особенной, экономической формы. Однако не только многие вторичные отношения, а и сами производственные отношения постоянно принимают на себя такой характер, когда они на деле перестают быть отношениями общения (Verkehrs-verhältnisse) между самими субъектами и консолидируются в самостоятельный социальный мир, находящийся всецело вне и по ту сторону человеческого общения. Само же общение и создает такие свои формы, которые не только прекращают, а и прямо исключают соприсутствие, сопричастность, взаимность бытия субъектов,— формы, в которых общение умерщвляется и умирает. Личностное поведение индивида претерпевает овеществление и отчуждение и поэтому обретает превратное существование вне сферы живого общения — «как не зависимая от него, созданная общением сила, превращаясь в общественные отношения, в целый ряд сил, которые определяют, подчиняют индивида...»[26]. Отсюда и возникает радикальнейшая историческая задача: утвердить в жизни людей только такие общественные отношения, которые необходимо суть также отношения общения между самими индивидами-субъектами,— задача устранить и исключить всякие иные, не являющиеся также и отношениями общения социальные связи. Ибо никак иначе индивиды не смогут «отстоять себя как личности», «утвердить себя как личности»[27].

Сформулированная историческая задача, по сути дела, является одной из характеристик или одним из важных ас-

производства, развивая самих себя и преобразуя... Ср.: *Marx K.* Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie. B., 1959, S. 394.

[25] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах..., с. 88, примеч.

[26] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 234. К. Маркс постоянно настаивает на том, что даже крайне отчужденные силы, враждебные общению, даже совершенно овеществленные структуры и институты — «все это есть все-таки не что иное, как продукт существовавшего до сих пор общения между самими индивидами» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах..., с. 86).

[27] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах..., с. 85.

пектов коммунистического преобразования — таким аспектом, который не был должным образом замечен, оценен и раскрыт. Особенно же существенно то, что верное осмысление этой задачи привело К. Маркса сначала к расчленению понятия «общественные отношения», а затем и к специфической, непериодизирующей типологии социальных связей, или общностей. В «Немецкой идеологии» эта типология еще двучленная. Впоследствии же она становится трехчленной — различающей: общность органическую, предъединяющую (Gemeinschaft), общность атомистическую, безразличную (Gesellschaft) и общность универсальной деятельности, или свободного времени. Воплощением последнего типа общности и является коммунизм, подчеркивал К. Маркс. В свете этой типологии вся проблематика общения предстает совершенно иначе, в иных смысловых измерениях...

То фундаментальнейшее обстоятельство, что «всякое общение до сих пор было только общением индивидов при определенных условиях, а не общением индивидов как индивидов»[28], т. е. что люди вступали в отношения не как личности, «не как индивиды, а как члены класса»[29], не как конкретные субъекты, а как более или менее абстрактные носители социальных ролей, как раздробленные, частичные, деперсонализированные индивиды, как представители и персонификаторы социальных вещей,— это обстоятельство чрезвычайно трудно преодолимо...

Задача установить исключительно личностные отношения отнюдь не решается суммарным актом введения их как новой «усредняющей» нормы, одинаковой для всех и каждого и противостоящей каждому как извне заданный эталон, извне приходящая норма. Правда, приведение индивида в соответствие с внешней нормой, или эталоном, может осуществляться двояко. Во-первых, как авторитарно заданное и принудительно обязательное, разумеется, с расчетом на добровольное самопринуждение со стороны каждого (ибо непринятое принуждение только разрушает даже при видимости подчинения ему, разрушает под обманчивой формой выполнения требования).

Во-вторых, любым способом подкупающее индивида, как затягивающее его в сделку, в компромисс, в логику приспособления к требованиям среды ради корыстного интереса, ради своей же выгоды и своемерного утверждения своей

---

[28] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах..., с. 92; см. также с. 83. 85, 93.
[29] Там же, с. 85.

автономии. В первом случае мы имеем дело с воспроизведением органической общности, в которой самостоятельность всегда принципиально надындивидна, ибо она одна на многих, одна на «всех своих», сопринадлежащих социальному Целому. Там нет личностного общения из-за предустановленности всех возможных уз единства, из-за слитости и невыделенности индивида, из-за «немоты» его общности с другими. Во втором же случае мы имеем дело с воспроизведением атомистической, или безразличной, общности, где самостоятельность и автономия даны каждому заодно с утратой всеобъединяющего, сверхиндивидуального смысла этой самостоятельности, заодно с превращением каждого в замкнутый, своецентричный «атом», для которого все вне его сущее только лишь средство и материал для его собственных, своемерных целей и ценностей. Тут нет личностного общения из-за внутренней самоизоляции каждого от каждого, из-за утраты каждым наследуемого Истока и сотворческого Итога жизни, из-за сосредоточения каждого «атома» в самом себе. И там и тут личностные отношения обречены на омертвление: в первом случае — предуготованностью всякой междусубъектной связи, ее несвободой от готовой «матрицы»; во втором случае — потерянностью каждого в самом себе из-за внутренней несвободы перед своей ограниченностью, из-за подмены свободы негативной ее тенью, своеволием и произволом.

Как же возможно строго личностное общение? Только не в пределах охарактеризованных типов социальности — ни в каком-либо одном из них, ни в какой бы то ни было комбинации из них. Следовательно, решение задачи — это утверждение третьего типа социальности, создаваемого универсальной деятельностью. Дело в том, что общение задыхается в любой замкнутой атмосфере, в любых конечных, заранее установленных пределах и под любыми наперед заданными мерилами, ему нужна одна лишь беспредельная атмосфера неограниченного, «абсолютного движения становления»[30]. Ему нужен климат развития, не знающего себе преград ни вовне, ни внутри,— климат незавершимости всего, казалось бы, завершенного, незаконченности всего будто бы законченного, разомкнутости всего кажущегося замкнутым. Общаться могут лишь только такие субъекты, которые находятся всегда в пути, в состоянии вечного развития, самопревозможения, самоформирования, ибо только тогда они встречаются как обладающие каждый беско-

[30] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 476.

печным неисчерпаемым в глубь себя бытием. Неразвивающиеся же утрачивают способность к общению[31].

Процесс общения взывает к универсальной деятельности как к единственно способной явить каждого каждому не в виде неподатливого себе-тождественного облика, но именно в состоянии самообогащения и самообретения. Силы общительности находятся только как внутренне присущие универсальной деятельности, как силы универсального наследования и творчества. Не задержка на определенном предмете, как этого требовало бы научно-ролевое общение, или на каком-то определенном горизонте ценностей, как этого требовало бы какое-то иное произведение с его заранее установленными рамками и мерилами, но именно непрестанное и неустанное расширение и углубление предметного поля — вот что питает общение междусубъектное, взаимное, аутентично-личностное.

Сущностные силы универсальной деятельности только тогда и могут быть таковыми, когда они не губят, не расходуют, не потребляют встречаемое предметное содержание, не притягивают его к «себе», чтобы навязать ему свое заранее установленное мерило и лишить его самостоятельного бытия, согласно с его собственной мерой и сущностью, но, напротив, сохраняют это встречаемое содержание и предоставляют ему быть самим собой. Сущностные силы не только не насилуют предмет, не вламываются в него, не навязывают себя ему, но, наоборот, вникают в его имманентную диалектику как достойную приобщения к ней. В этом вся суть дела: не притягивать предметное богатство к себе, но себя устремить к нему как к притягательному и постараться приобщиться к нему! Вот где выявляется интимнейшее родство проблемы общения с категорией деятельности, прежде всего с диалектикой распредмечивания и опредмечивания: деятельность приобщает субъекта к распредмечиваемому богатству. Поэтому она есть живой исток всего общения, столь же универсального, как и она сама в своем отношении притягательности (в резком отличии от всякого «интереса», как от силы своемерной) и устремленности к встречаемому предметному богатству.

Вникая в имманентный ритм и смысл деяния человеческих сущностных сил, мы обретаем возможность увидеть

[31] К сожалению, многие психологи нередко определяют обязательную особенность личности взрослого как состоящую «в ее стойкости, неподатливости, устойчивости... завершенности, сформированности...» (*Хараш А. У.* Межличностный контакт...— Вопр. психологии, 1977, № 4, с. 53).

в этом деянии не что иное, как работу этих сил как все более универсальных сил приобщения, сил общительности, и одновременно возможность объяснить, как и почему оказалось разрушенным интимное родство деяния и общения, как и почему психологи нашли себя вынужденными отвоевывать «права» для проблемы общения.

Проанализируем три главных уровня распредмечивания.

Во-первых, деятельность встречает свой предмет как имеющий единственное, однозначное, объектное бытие — то ли натуральное, то ли поддающееся уподоблению ему. Поскольку простейшей формой опредмечивания является такой отделимый от нее результат — объект, то естественно предполагать, что и распредмечивание может начинать с такой же простейшей формы. Однако так дело обстоит только в пределах рутинных, преимущественно воспроизводительных способов поведения («репродуктивность»). Когда же новая деятельность не имеет перед собой готовых желобков для движения, тогда сразу же и выясняется, что сам по себе, изолированно взятый предмет натурального типа распредмечиванию не поддается. Чтобы преуспеть в этом, надо поставить его в сложный контекст произведений прошлой деятельности — только найдя и заняв в нем свое место, он уступит субъекту и раскроет перед ним хотя бы некоторые из своих тайн. Однако всегда остается риск подменить открытие прежде неведомого, принципиально инакового чем-нибудь вроде модификации или перекомбинации старых возможностей, перенесенных из прежнего опыта... Главное во всем этом — не снизить произведений прошлой деятельности, в контекст которых ставится новинка, до уровня просто натуроподобных объектов, до уровня однозначного бытия изолированных результатов, ибо такое снижение как раз и может повести по рутинной дорожке самообмана... Стало быть, простейшая форма сама предстает как производная от более сложной — произведенческой.

Во-вторых, деятельность встречает свой предмет как произведение. Здесь натуральное тело — вещественно-энергетически-информационное — того объекта, посредством которого воплощено само произведение, непосредственно дано просто как объект. И очень часто субъект ничего, кроме этого последнего, перед собой не замечает, ибо не прочитывает в объекте тот объектный язык, которым высказано нечто уже не объектное... До тех пор пока мы будем продолжать видеть только собственные свойства объекта, а все следы угасшей когда-то деятельности воспринимать исключительно по апалогии с природными — просто как из-

меченность формы, до тех пор само произведение останется для нас за семью печатями. И только тогда, когда натуральное тело носителя предстанет нам во всей своей необязательности — как всего лишь объектная оболочка, за которой скрыто принципиально неоднозначное бытие, скрыто как потенция,— но зато во всей обязательности предстанет логика, по которой мы призваны возродить, восстановить, снова разбудить эту потенцию для деятельностной жизни,— только тогда есть произведение. Оно есть не просто внутри объекта или на нем, как его свойство,— это был бы типичный фетишизм,— но именно как деятельность, однажды запечатленная и умершая, но теперь воскресшая благодаря нам, благодаря нашей готовности и искусству отдаться авторской логике, вжиться в нее и только в ней двигаться. Произведение есть перед нами, но лишь в той мере, в какой мы сумели ему отдаться и посвятить его восстановлению свою действительную деятельную жизнь, а не только «впечатления» и «переживания», не только отзвуки и отблески чего-то потустороннего для нашего бытия.

Однако если сказанное верно, то получается, что и распредмечивание произведения как принципиально многозначного бытия — как гармонически выстраивающегося множества восстановленных обликов,— в свою очередь, само по себе невыполнимо. Ибо оно составляет, по сути дела, лишь подчиненный момент распредмечивания деятельностной жизни самого автора как субъекта, как такого многомерного бытия, которое не может быть полностью исчерпано никакой самой богатой системой его произведений. Это и приводит нас к третьему пункту.

В-третьих, деятельность встречает иноковое субъектное бытие, культурно-историческую, деятельностную действительность чьего-то субъектного мира. Теперь также и все произведения предстают как всего лишь язык, посредством которого адресована нам сама конкретность процесса поступков и решений — жизнь, протекающая как наследующее творчество и творческое наследование. Если мы остановимся на уровне произведений, то самого автора низведем до «творческого фактора», а может быть, даже и до средства, которое нам важно и дорого не само по себе, а лишь как приносящее нам нужные «творческие» плоды... Между тем самое трудное и самое глубокое — это проникнуть в логику жизненной судьбы автора, в его деятельностное движение, складывающее эту судьбу поступками-решениями. Это движение, каково оно в себе и для себя, лишь тогда впервые раскрывается нам, когда мы столь же радикально прони-

каем сквозь язык произведений автора, беря этот язык в его лишь относительной обязательности, как раньше проникали сквозь объектный язык ради вникновения в логику произведения. Но мало этого. Надо еще — и это важнее всего остального — суметь свою собственную жизнь сделать как бы возможностью, как бы возможной судьбой и продлением жизни постигаемого автора. Здесь — интенсивнейшее сотворчество в делании, в созидательстве культурно-исторического бытия. Только через это сотворчество происходит также и преемствование в самом сокровенном, исторически существенном — в выборе и выработке путей для устремлений. И в этом высшем своем напряжении смысловой работы деятельность поистине распредмечивает самого субъекта.

Отсюда понятно, что деятельность, распредмечивающая сами субъектные миры других, уже не нуждается в том, чтобы быть соединяемой с общением какими-то связками и мостиками, ибо она сама в ее высших потенциях непосредственно есть работа общительности, есть жизнь в общении.

Но когда субъектная деятельность ограничена в ее исторически определенных условиях вырожденными формами и когда она избегает распредмечивать не только знаковое субъектное бытие, а даже и бытие произведенческое, тогда она низводит себя до объектной активности. В этой последней ее субъект пытается оставаться некоей постоянной величиной, поставленной вне процесса самоизменения и не нуждающейся в нем, ибо он удовлетворен самим собой во всем существенном, во всем главном. Изменять же и переделывать с тем большим рвением берется он лишь только внешний ему мир объектных обстоятельств. Вся энергия направляется от себя во вне — на приспособление окружающей среды к своим требованиям. Отсюда — чисто орудийно-техническое, утилитарно-инструментальное отношение ко всему беспредельному Универсуму как якобы данному людям в качестве кладовой полезностей на произвольное израсходование и порчу... Отсюда же и абсолютизация субъект-объектного отношения в качестве основополагающего и в конечном счете даже единственного для феномена общения.

Понятно, что полагание в качестве фундаментального принципа субъект-объектного отношения не могло не вызвать сопротивления и протестов со стороны психологов, озабоченных решением проблем общения в условиях, свободных от подавляющего влияния объектного редукционизма. Так и получилось, что общение стали защищать от ка-

тегории деятельности[32]. Но такая защитная реакция на редукционизм ограничивает себя половиной нужного дела. Вторая половина того же дела заключается в том, чтобы пойти дальше и не только утвердить право на самостоятельное значение субъект-субъектных отношений внутри проблемы общения, но и в раскрытии самой же категории деятельности на первое место поставить именно междусубъектное отношение. В этом — единственный путь к спасению категории деятельности от подмены ее объектной активностью. В этом — единственный путь к торжеству того полифонирующего единства многообразия, внутри которого наряду с познанием, нравственностью и художественностью свое существенное место призвана занять культура общения.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ОТНОШЕНИЯ НАУКИ К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Марксистская диалектика, понимаемая как логика и теория познания, рассматривает познание как феномен общественный и глубоко исторический. Познание лишь момент и форма человеческой культуры как целого, и потому адекватно понятным оно может быть только в контексте этого целого. Однако культурно-исторический контекст не является лишь чем-то внешним для познания, чем-то не затрагивающим его форму и его содержание. Напротив, как отмечает П. П. Гайденко, «культурно-историческая реальность самым интимным образом присутствует в научно-теоретическом мышлении и определяет не просто отдельные детали, отдельные моменты научного знания, но влияет на важнейшие понятия, на сам фундаментальный строй мышления, на структуру научных программ»[33]. Выступая единством различных моментов, в частности единством духовного и реально-практического, человеческая культура, согласно марксизму, имеет своим основанием сферу производства и воспроизводства материальной жизни. Но материальное про-

[32] См.: *Ломов Б. Ф.* Категории общения и деятельности в психологии.— Вопр. философии, 1979, № 8; «Исчерпывается ли реальная жизнь индивида, его общественное бытие только системой отношений „субъект — объект“? По-видимому, все-таки нет» (Там же, с. 37).

[33] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки. М., 1980, с. 466.

изводство и его закономерности, несмотря на их всеобщую природу, различны в различные эпохи. «Чтобы исследовать связь между духовным и материальным производством, прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в *определенной исторической* форме. Так, например, капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства»[34].

В нашу задачу не входит развернутое освещение исторического пути науки. Отметим лишь основные моменты.

1. Наука и материальное производство в буржуазном обществе

В архаическом типе социальности, где отношения субъектов к природе и друг к другу носят крайне органический характер, физическая и умственная деятельность еще совершенно не отделены друг от друга. Дальнейшая направленность исторического процесса характеризуется разложением этой первоначальной синкретической целостности. Возникает и прогрессирует процесс разделения предметной человеческой деятельности. Производство материальной жизни постепенно выделяется в особую сферу занятий. Разделение деятельности в процессе своего развития доходит до разделения общественного целого на антагонистические классы, возникают государство, сфера политической жизни и т. д. Со временем наделяется самостоятельностью и духовная деятельность. Реально и идеально преобразовательные аспекты, или моменты, предметной деятельности отрываются друг от друга и живут как бы своей самостоятельной жизнью: с одной стороны, «лишенная мысли деятельность», а с другой — «бездеятельное мышление» (Маркс). Создается видимость, будто духовная деятельность в целом и познание в частности ничем не обязаны своим происхождением практической деятельности и не связаны с ней. Наделенная самостоятельностью познавательная деятельность (т. е. наука) приобретает тем самым и относительную самостоятельность своего развития по отношению к практике и материальному производству.

С развитием собственно материального производства результаты познавательной деятельности все чаще начинают находить свое применение внутри него. Объективно познание пока подчинено материальному производству лишь в

[34] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. I, с. 279.

своих результатах, сам же процесс выработки знания, его цели, задачи и необходимость лежат всецело вне его. Сроки между открытием и его применением в сфере материального производства на этом этапе чрезвычайно велики (подчас составляют несколько столетий), так что ученый имеет реальное основание полагать свою деятельность независимой от производства и воспроизводства материальной жизни, а применение результатов своей деятельности в практической жизни и материальном производстве чем-то второстепенным и не относящимся к его компетенции и назначению.

Торжество капиталистического способа производства знаменует собой радикальное изменение отношения к сфере познавательной культуры. Этот способ производства «впервые в крупных масштабах подчиняет непосредственному процессу производства *силы природы*: ветер, воду, пар, электричество, превращает их в *агентов общественного труда*»[35]. «Свободные предприниматели», втянутые в водоворот конкуренции, начинают обращать внимание на науку. Первоначально капиталисты применяют результаты познавательной деятельности, оставляя саму эту деятельность в покое. Но развитие производительных сил в капиталистическом обществе уже не может довольствоваться лишь простым применением результатов теоретических исследований находящейся где-то «по ту сторону» материального производства сферы познания. Возникает потребность подчинить познавательную деятельность не только в ее результатах, но и в самом процессе выработки знания, задавая желаемые результаты, регулируя выработку знания, полезного для сферы материального производства. Наука тем самым подчиняется отношению полезности[36]. «Имеет место,— отмечает Маркс,— *эксплуатация науки*, теоретического прогресса человечества. Капитал не создает науки, но он эксплуатирует ее, присваивает ее для нужд

[35] Там же, т. 47, с. 553.

[36] Отношение полезности, или использования (термин принадлежит Марксу), есть не что иное, как гипертрофирование потребностно-полезностного уровня (или «поля полезностей») предметной человеческой деятельности (см. об этом: *Батищев Г. С.* Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека.— В кн.: Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979, с. 120—121). Капиталистический способ производства, базирующийся на всеобщности стоимостного отношения, не только непомерно гипертрофирует потребностно-полезностный уровень предметной деятельности, но и — в тенденции — осуществляет стихийную редукцию к нему многообразных форм деятельности, так что этот уровень становится основным способом бытия субъектов.

процесса производства... В то время как на прежних ступенях производства ограниченный объем знаний и опыта был непосредственно связан с самим трудом, не развивался в качестве отделенной от него самостоятельной силы и поэтому в целом никогда не выходил за пределы традиционно пополняемого и лишь очень медленно и понемногу расширяемого собирания рецептов»[37]. В прежних же способах производства практически полезное знание фигурировало не как самостоятельный момент, но как момент производственной деятельности самого субъекта (например, ремесленника).

Процесс включения науки в производственный процесс на первых порах продвигался медленно.

Постепенно экстенсификация и интенсификация собственно материального производства на стадии капиталистической общественно-исторической формации приводят к тому, что естественные науки одна за другой — по мере развития отраслей промышленности и сельского хозяйства — утрачивают свою относительную автономию и «поступают на службу» к собственно материальному производству. Наука — не только как результат, но и как процесс — включается в состав этого производства в качестве его звена, необходимого момента, становится непосредственной производительной силой сферы собственно материального производства.

В этом превращении науки (в первую очередь естествознания) в непосредственную производительную силу сферы материального производства обнаруживается прежде всего тенденция соединения теории и практики. Материальное производство, применяя научное открытие, продолжает ту деятельность, которая опредмечена в знании, а производство, в свою очередь, создает отправные пункты для новых теоретических изысканий. Открытия, сделанные в научно-исследовательских институтах, изобретения, совершенные в промышленных лабораториях, конституируются подчас в целые отрасли промышленности, как, например, в электротехническую, радиоэлектронную, авиационную, ракетную, ядерную, лазерную и т. д. «Если процесс производства,— пишет Маркс,— становится *применением науки*, то наука, наоборот, становится фактором, так сказать, функцией процесса производства. Каждое открытие становится основой для нового изобретения или для новых усовершенствованных методов производства. Только капиталистический спо-

[37] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 47, с. 554.

соб производства впервые ставит естественные науки на службу непосредственному процессу производства, в то время как, наоборот, развитие производства предоставляет средства для теоретического покорения природы. Наука получает призвание быть средством производства богатства, средством обогащения»[38].

Каждая новая сила природы осваивается и присваивается общественным человеком лишь тогда, когда он опирается на ранее присвоенную силу, опредмеченную в производительных силах, в технике и т. д. В машине сила природы (вода, пар, электричество, ветер, газ и т. д.) приобретает очеловеченный характер. Только культурная форма природной силы дает возможность, опираясь на нее (как предметную силу, опредмеченную деятельностью способность), открыть другую природную силу, другой источник энергии и т. п.

Освоение тех или иных сил природы, создание орудий, в свою очередь, сами становятся основанием для теоретических разработок.

Если раньше ученым в принципе не было дела до того, будут ли применены на практике, тем более в сфере материального производства, достигнутые ими теоретические результаты (а применением этих результатов в производственном процессе, в военном деле и т. п. занимались так называемые практики, третировавшиеся среди ученых-теоретиков), то теперь положение изменилось. «Люди науки — поскольку естественные науки используются капиталом в качестве средства обогащения и таким путем сами становятся средством обогащения для тех, кто развивает науку,— конкурируют друг с другом в поисках *практических применений* этих наук. С другой стороны, *изобретение* становится особой профессией»[39].

Однако сфера собственно материального производства в капиталистической общественно-исторической формации обладает существенной спецификой по сравнению с предшествующими ей формациями. Во-первых, человек в его общественных определениях хотя и предстает здесь «в качестве конечного результата общественного процесса производства...»[40], тем не менее не является непосредственной целью этого процесса ни в одной точке его движения. Непосредственной целью («тем, ради чего») материального производства является прибавочная стоимость, высасывае-

[38] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 47, с. 553—554.
[39] Там же, с. 556.
[40] Там же, т. 46, ч. II, с. 222.

мая капиталом из отчуждающегося труда наемного рабочего. Во-вторых, в условиях капитализма эта сфера непомерно разрослась по сравнению с другими сферами человеческой жизнедеятельности, так что определяющий характер материального производства по отношению к надстроечным образованиям превращается здесь в прямое «деспотическое» господство экономики над обществом.

Это не могло не сказаться на отношении капитала к науке. Уже сам характер собственно материального производства — деятельность, связанная с преобразованием природы в аспекте определенной, раз и навсегда установленной цели (производство средств потребления и средств производства средств потребления),— обусловливает характер отношения к науке как к целому: первейшую значимость для материального производства имеют прежде всего естественные науки, т. е. науки, непосредственно исследующие природу. Это приводит к тому, что науки об обществе отделяются от естествознания и даже противопоставляются ему по степени своей значимости. Ведь «даже высшие виды духовного производства получают признание и становятся *извинительными* в глазах буржуа только благодаря тому, что их изображают и ложно истолковывают как прямых производителей материального богатства»[41].

Гуманитарное познание и знание, противопоставленное естествознанию, тоже подчиняется в условиях буржуазного общества отношению полезности, но уже в основном не со стороны собственно материального производства, а со стороны политической и иных форм (в конечном счете подчиненных политической) идеологии. Идеология здесь подчиняет себе гуманитарные науки двояко: путем утилизации результатов научного исследования идеологическими функционерами в процессе конструирования ими субъективистски-функциональных апологетических доктрин и путем установления различного рода ограничений для развертывания объективного научного познания. Идеология с позиций интересов правящего класса контролирует и регламентирует проблематику общественных наук. На отдельные проблемы, решение которых может «нанести урон» господствующему классу и его идеологическим доктринам, накладываются официальные или неофициальные «табу», они квалифицируются либо как ненаучные, либо как неадекватно сформулированные и т. п. К результату гуманитарного исследования также предъявляются идеологические требо-

[41] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. I, с. 282.

вания. Широко культивируется институт цензуры. Специальные уполномоченные, имеющие единственную функциональную цель — охранить общество от «тлетворных» идей, смущающих умы отдельных индивидов буржуазного общества, «просеивают» через сито классового интереса научные труды по общественной проблематике. К гуманитарной науке предъявляется негласное требование получать только те результаты, которые полезны с точки зрения идеологии. Результат, таким образом (в тенденции, разумеется), задается заранее и довлеет над научным познанием. Ученый, стало быть, должен не столько ориентироваться на имманентную логику предмета, сколько заботиться о том, чтобы в продукте его специальной деятельности — в знании — ничего не было «от лукавого», от непотребного с точки зрения господствующей идеологии. Этот процесс фактически представляет собой стремление идеологизации свободного духовного производства в области гуманитарных наук и превращения тем самым ученого, занятого в этой области, в простой рупор классового (или иного корпоративного) интереса.

Становясь непосредственной производительной силой, причем не «рядовой» производительной силой, но главной, основной, наука становится также и особым социальным институтом, имеющим вполне определенные, предписанные ему системой всеобщей полезности функции. Людям, занятым в сфере науки,— чем больше последняя наделяется самостоятельностью и обособляется от других «сфер» социального целого — представляется, будто они обретают все большую самостоятельность и суверенность, все больше освобождаются от всего «неистинного» в человеческом бытии. Но дело в действительности обстоит так, что, чем больше наука наделяется самостоятельностью по отношению к другим социальным институтам, тем более она зависит от них и сферы собственно материального производства.

Теоретическая деятельность все больше утрачивает характер относительной самодеятельности и превращается в разновидность труда — в «интеллектуальный труд». Ученый становится работником науки — «Научным работником». «Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников»[42].

[42] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 4, с. 427.

Поскольку научная деятельность становится трудом, то она приобретает все предикаты наемного труда (рабочий день, заработная плата и т. п.). Научная деятельность все больше обнаруживает себя как наемный труд, а ученый — как носитель (и собственник) рабочей силы, которую применяет капитал.

И в то же время институционализация науки и превращение ее в непосредственную производительную силу в буржуазном обществе служат не только укреплению этого общества. Становясь производительной силой, наука способствует развитию всех других производительных сил материального производства, развитию, которое все более и более обнаруживает сковывающий это развитие характер капиталистических производственных отношений. Производительные силы, вступая в противоречие с наличными производственными отношениями, все более и более ставят на повестку дня вопрос о социалистической революции. Так, обслуживающая капиталистический способ производства наука принимает самое непосредственное участие в его разложении и преодолении.

2. Тип знания в науке Нового времени

Но превращение наделенной самостоятельностью познавательной деятельности (науки) в социальный институт и в непосредственную производительную силу в условиях капиталистической общественной формации — это лишь одна существенная сторона в трансформации познавательной культуры. Другой столь же существенной стороной этой трансформации является принципиальное изменение самой природы знания, понимания задач познания, его предмета, метода и т. п.

Выше была приведена мысль Маркса о том, что капиталистическому способу производства соответствует другой вид духовного производства, чем средневековому способу производства. И дело здесь не только в формах организации и осуществления познавательной деятельности. «Каждая форма общества,— говорит Маркс,— имеет определенное производство, которое определяет место и влияние всех остальных производств и отношения которого поэтому точно так же определяют место и влияние всех остальных отношений. Это — то общее освещение, в сферу действия которого попали все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это — тот особый эфир, который определяет удельный вес всего того, что в нем имеется»[43].

[43] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 43.

Человек становится субъектом в той мере, в какой он осваивает и делает своими собственными природные силы. Однако всякое освоение природы осуществляется в контексте определенного типа социальной связи субъектов, в контексте конкретного «ансамбля общественных отношений». Средневековое общество, хотя и базируется на разделении деятельности и содержит в себе человеческое отчуждение, тем не менее принадлежит еще к тому типу обществ, которые, согласно Марксу, покоятся на отношениях личной зависимости.

Действительный мир для средневекового человека и его сознания был принципиально иным по сравнению с миром человека Нового времени: «...этот небольшой по размерам и целиком обозреваемый мир был необыкновенно насыщенным. Наряду с земными существами, предметами и явлениями он включал в себя еще и иной мир, порождаемый религиозным сознанием и суевериями. Этот мир с нашей теперешней точки зрения можно было бы назвать удвоенным, хотя для людей средних веков он выступал как единый»[44]. Мир рассматривался как целостный, единый, но эта целостность и единство содержались и обеспечивались, по мнению средневекового человека, не самой материальной действительностью, но действительностью, трансцендентной по отношению к ней. В этом пункте средневековое понимание мира радикально отличается не только от эпохи Нового времени, но и от античности. Ведь если для античного мыслителя природа («космос») является чем-то обладающим собственной самостоятельностью, собственной значимостью и смыслом (а потому познание ее признается высшей ценностью), то в эпоху средневековья природа лишается этих атрибутов. Христианская религия здесь становится одним из главных конститутивных моментов мировоззрения средневекового человека.

«Важнейшие определения предмета, вещи, как они понимались христианским мышлением, раскрываются через понятие творения, твари»[45]. Действительный мир есть творение и свидетельство бытия бога, и потому формообразования материального мира выступают как символы бога, как «слово божье». Весь посюсторонний мир (включая и человека, «венца творения») выстроен в сложную иерархическую систему символов. Каждая «тварь» занимает в этой

[44] *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1972, с. 63.
[45] *Ахутин А. В.* История принципов физического эксперимента: от античности до XVII в. М., 1976, с. 110.

иерархии свое строго определенное место относительно человека как созданного по образу и подобию божию и через человека соотносится с богом.

Действительность объектных определений поэтому берется и понимается средневековым мышлением как эпифеномен и язык некоего потустороннего, стоящего за этими определениями начала. И человек как «духовное» существо через посредство объектов и их взаимоотношений вступает в связь с «духовностью» мира.

Это не могло не сказаться как на характере понимания задач познания, так и на характере самого знания. Поскольку природа низведена в христианском миросозерцании до чего-то второстепенного, постольку и познание природы, которое столь почиталось в эпоху античности, отодвинулось на второй план. Высшей же задачей познания объявляется раскрытие сакрального смысла природы и ее формообразований, вложенного в них в акте творения богом. Познание в своем подлинном и возвышенном смысле понимается как истолкование. Причем речь идет не только о «чистых», но и о таких «прикладных» науках, как астрология, алхимия и т. д. Ученый-алхимик, например, имевший дело с различного рода веществами, тем не менее вовсе не рассматривал их как в-себе-самих-значимые, но как лишь выражения и символы некоего трансгредиентного по отношению к ним и их взаимодействию началу[46].

Знание объектных определений и объектных отношений, каковы они в себе и для себя, имели место в так называемом практическом знании. Но знание о «естественном» (т. е. знание об объектных определениях и объект-объектных зависимостях и взаимодействиях) не считалось в общественном сознании средневекового человека чем-то более значительным, нежели знание о сверхъестественном, о том символическом значении, которое несет в себе то или иное естественное формообразование в иерархии «божественных тварей». Такое отношение к положительному (в данном случае — к естественному) знанию базируется не только на существующей системе иерархизированных отношений личной зависимости самой по себе, но и на характерном для этого общества отношении к природе в сфере материального производства.

«В земледелии, в его докапиталистических формах,— отмечает Маркс,— человеческий труд выступает скорее лишь

[46] См. в этой связи: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

как помощник природного процесса, который им не контролируется»[47]. Знание о естественном поэтому не выступает как более или менее специальное знание, оно вплетено в общий контекст трудового производственного процесса как его момент и потому выступает как сугубо практическое знание. Кроме того, поскольку человек здесь лишь «пособляет» природе, этому «символическому бытию» и «свидетельству деяния бога», постольку и знание это насыщено различного рода «косвенными знаниями», приметами и т. п.

В Новое время положение дел принципиально меняется[48]. «Только при капитализме,— отмечает Маркс,— природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; ее перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание ее собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства»[49]. Капитализм стимулирует «исследование всей природы с тем, чтобы открыть новые полезные свойства вещей»[50], новые виды энергии, стимулирует исследование недр, полезных ископаемых и т. д.; это не могло не привести к тому, что «реальные сущности и земные вещи начали сосредоточивать на себе весь интерес»[51]. Мир трансцендентных сущностей начинает вытесняться действительным посюсторонним миром природных явлений.

Так, капиталистический способ производства, базирующийся на отношениях вещной зависимости и создающий универсальную систему отношения полезности, образует «такое всеобщее освещение», «в котором из предметов испаряются духовные сущности средневековья, и впервые

---

[47] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 47, с. 553.

[48] Между средневековьем и Новым временем в истории Западной Европы лежит эпоха Возрождения (в Италии — XIV—XVI вв., в остальных странах — конец XV—XVI вв.), которая, хотя и начертала на своем знамени девиз возврата к античности, тем не менее на деле не только осуществляла деструкцию средневековой и возрождение античной культуры, но и синтезировала некоторые положительные тенденции этих культур, подготовив тем самым реальную почву для типа мышления Нового времени. Подробнее об этом см.: *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки, разд. IV; *Кузнецов Б. Г.* Идеи и образы Возрождения: (Наука XIV—XVI веков в свете современной науки). М., 1979; *Баткин Л. М.* Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления. М., 1978.

[49] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 387.

[50] Там же, с. 386.

[51] Там же, т. 2, с. 141.

предмет, прежде пронитанный личностным началом, превращается в вещь. Просто более или менее полезную вещь»[52].

Познавательная деятельность начинает направлять свой взор на объекты и их взаимоотношения как на нечто в себе самом достаточное и правомочное. Возникает опытное естествознание, ориентированное на выявление естественных закономерностей, т. е. устойчивых взаимозависимостей между природными феноменами, каковы они в себе и для себя. «Мысль о естественной закономерности природы, которая для нас является уже банальностью, в XVII столетии была крупным нововведением, вызванным новым физическим мировоззрением, усвоившим и даже присвоившим первоначально моральное понятие закона»[53]. Возникает даже своеобразный культ природы. Ссылка на «естественное», «естественность» становится чем-то вроде всеобщей основательности и критерия подлинности, правомочности и самодостаточности. «Природа,— говорит в XIX в. Ю. Р. Майер,— в ее простой действительности выше и прекраснее любого создания рук человеческих, всех иллюзий сотворенного духа»[54].

На первый взгляд мы здесь имеем реабилитацию античного отношения к природе. Но это лишь на первый взгляд. Для античного миросозерцания, как известно, характерны принципиальное разграничение естественного и искусственного и основанное на нем различение физики как способа познания природы и механики как всего лишь искусства изготовления механизмов и приспособлений. Поскольку природа ставилась выше человека, постольку, во-первых, познание природы, как она есть, рассматривалось как дело более высокое, нежели искусство изобретения орудий (τεχνη). А во-вторых, деятельное изменение природы человеком, и в частности создание механизмов и т. п., не только не рассматривалось как основа познания природы, но и вовсе не связывалось с познанием: познание природы понималось как «незаинтересованное» ее созерцание[55].

---

[52] *Косарева Л. М.* Предмет науки: Социально-философский аспект проблемы. М., 1977, с. 38.

[53] *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии. Варшава, 1910, т. 1, с. 76.

[54] Цит. по кн.: *Розенбергер Ф.* История физики. М.; Л., 1933, ч. 3, вып. 2, с. 23.

[55] В этом пункте и содержится основное отличие античной науки от науки Нового времени: «В античности научное познание предстает прежде всего как *созерцание* объекта (будь то *созерцание умом*, умозрение, или *созерцание чувственное*, играющее у греков

Христианское средневековье, объявив природу божественным творением, в то же время лишает природу самостоятельной божественности, какой она обладала в античном мировоззрении. Тем самым то различие между естественным (чисто природным) и искусственным (созданным человеком), которое было характерно для античности, оттесняется на второй план; на первый же встает различение бога и сотворенного им мира. Вся природа (которая к тому же объявляется чем-то низшим по сравнению с человеком) теперь получает возможность быть истолкованной по образу и подобию сотворенного, т. е. искусственного. Это постепенно и подготовило почву для того, чтобы мир начал рассматриваться как механизм, а механика стала применяться к познанию природы. Так средневековье создало почву сначала для преодоления различия между механикой и физикой, а затем и «для превращения механики из *искусства* в основную *науку* о природе, под знаком которой развивалось научное мышление в XVII и XVIII веках»[56].

Наука, включенная в капиталистически организованный процесс производства, становится одним из средств опустошения природы. Поэтому практическое объектно-утилитарное отношение предпринимателя (вообще материального производства) к природе становится непосредственно теоретическим отношением к ней научного работника; теоретическая задача предстает как прямо и непосредственно производственная задача, только, разумеется, сформулированная на языке теории. Теоретическое отношение здесь выступает как функция утилитарно-практического. Так в естествознание проникает объектная ориентация. Природа в сфере капиталистически организованного материального производства «становится совершенно внешним объектом деятельности, а знание в форме научного естествознания приобретает объектный характер, т. е. понимается как чисто созерцательное воспроизведение объекта, лишь внешним образом служащее целям субъекта»[57]. Теоретик впдит в

подчиненную роль), при котором субъект пассивен. В Новое время научное познание выступает как *конструирование* объекта (будь то теоретическое конструирование, построение умственного эксперимента, или конструирование практическое, т. е. эксперимент в собственном смысле). Здесь субъект с самого начала активен» (*Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки, с. 426—427; см. также с. 489).

[56] *Гайденко П. П.* Эволюция понятия науки, с. 503.

[57] *Безчеревных Э. В.* Проблема методологии в домарксистской философии.— В кн.: Диалектика как методология научного познания. М., 1978, с. 28.

предмете своей науки или ее отрасли объект, и только объект, который надлежит описать на пригодном для включения знания об этом объекте (как утилизуемом объекте) языке в контекст сферы непосредственно материального производства.

Говоря об объектной ориентации и объектном знании, следует иметь в виду вот что. Объект, как известно,— это «то, что противостоит *субъекту*, на что направлена его предметно-практическая и познавательная деятельность»[58]. Объект и его определения (объектное) не зависят ни от сознания и воли, ни от практически-преобразовательной деятельности субъекта. Тем не менее тот или иной фрагмент внедеятельностной реальности становится объектом лишь для предметной деятельности, делающей этот фрагмент для себя объектом. Субъект (и формы субъектности) развиваются именно благодаря освоению мира объектов, т. е. через деятельностную локализацию того или иного фрагмента материальной действительности как своего объекта и освоения его объектных определений. Тем самым и предметная деятельность в самой общей характеристике является процессирующим взаимопроникновением субъекта и объекта как противоположностей. Понятия объективного и субъективного характеризуют субъект-объектное отношение в аспекте соотношения бытия и сознания. Объективным поэтому является все то, что существует независимо от сознания и воли субъекта и чем определяется само его сознание и воля; стало быть, объективными являются и объектные характеристики и те субъектные определения, которые присущи реально-преобразовательному плану предметной деятельности, а также целый «срез» ее идеального плана. Субъективное же есть лишь аспект субъектного, а именно аспект идеально-преобразовательной деятельности субъекта.

Знание есть всегда лишь выражение практически-предметного погружения субъекта в мир объектов и объектных определений; в нем поэтому всегда представлено тождество (взаимопроникновение) объектного и субъектного, равно как и объективного и субъективного. Объект всегда дан в конкретно-историческом социальном контексте, и процесс выделения объекта есть включение внедеятельностной, внекультурной реальности в культурно-исторический контекст. Объект далее дан в исторически конкретных способах его освоения (предметно-практических и духовно-теоретиче-

[58] *Лекторский В. А.* Объект.— В кн.: Философская энциклопедия. М., 1967, т. 4, с. 123.

ских). Объектность же знания есть такое понимание природы знания (и обусловленное таким пониманием отношение к нему), когда оно берется как якобы лишенное субъектных определений, как такое, в котором никак не учитывается его происхождение из предметно-практической деятельности (которой домарксистская философия и наука вообще не знает).

Нельзя не заметить глубоко положительной стороны в возникновении и закреплении объектной ориентации. Становление этой ориентации осуществляло деструкцию антропо- и социоморфизма, оно обнажало природные формообразования, мир объектов, каков он в себе и для себя, совлекало с этого мира химеры и призраки, тенью которых он признавался и принимался ранее. Эта ориентация открыла широкую и реальную возможность освоения внутри культуры общественным человеком определений природы (единичных, особенных и всеобщих). Поэтому Маркс и говорит, что «*практически* естествознание посредством промышленности ворвалось в человеческую жизнь, преобразовало ее и подготовило человеческую эмансипацию, хотя непосредственно оно вынуждено было довершить обесчеловечение человеческих отношений»[59]. Почему? Да потому, что промышленность как форма преобразования природы теоретически выступает как естествознание, знание о естестве, о природе, какова она в себе и для себя: «*Промышленность* является *действительным* историческим отношением природы, а следовательно, и естествознания к человеку»[60]. Но промышленность может быть исторически различной. В системе капиталистического способа производства это отчужденная промышленность, т. е. форма отчужденного преобразования природы. Стало быть, и естествознание как рефлексия над такой деятельностью несет в себе некоторые моменты отчуждения.

Формируется и начинает господствовать, таким образом, принципиально новый тип объективности как формы ориентации человека в мире. Объективность знания (как единство и взаимопроникновение чисто объектного и деятельностно-субъектного) редуцируется к объектности (т. е. к «бессубъектной объективности»). Поэтому не только в философском материализме, но прежде всего на практике — в промышленности и в рефлексии над ней — в естествознании «предмет, действительность, чувственность берется

[59] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 42, с. 124.
[60] Там же.

только в форме *объекта, или* в форме *созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, практика*; не субъективно»[61].

Эта редукция объективности к объектности не могла не быть дополнена редукцией субъектности, во-первых, к изолированной эмпирически-дурной субъективности (упрочивается в правах «гносеологическая робинзонада»), а во-вторых, к сфере сознания и воли такой эмпирической индивидуальности. Субъект (как познающий субъект) при объектной ориентации и объектном идеале знания тем самым объявляется «персоной non grata» и изгоняется из содержательных определений знания. Но поскольку от него полностью избавиться невозможно, поскольку он все же фокусируется хотя бы в сознании эмпирического «Я» познающего субъекта, постольку он и рассматривается как неизбежный и до конца неустранимый «возмущающий» момент всякого познания и знания, такой момент, от которого желательно сознательно избавляться. Идеалом науки Нового времени стало изгнание «беса» субъектности (разумеется, под видом дурной субъективности) из царства объектно-осмысленной истины.

Революция в типе познавательной культуры, начатая Н. Коперником (1473—1543) и сознательно завершенная Галилеем (1564—1642), получает и «метафизическую», т. е. философскую, санкцию. Идеологом и выразителем нового типа познания стал Ф. Бэкон (1561—1626). Но он лишь родоначальник нового направления. «У *Бэкона*, как первого своего творца,— замечает Маркс,— материализм таит еще в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку. Само же учение, изложенное в форме афоризмов, ещё кишит, напротив, теологическими непоследовательностями.

В своём дальнейшем развитии материализм становится *односторонним*»[62].

Объектная ориентация в науке, т. е. установка на элиминацию всякого субъектного содержания из понимания предмета и истинного знания о нем, доходит до редукции богатства определений предмета к абстракции предмета вообще и к квантитативной интерпретации объектных определений. «Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра. Фи-*

[61] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд., т. 42, с. 261.
[62] Там же, т. 2, с. 142—143.

зическое движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой»[63]. В определениях математики начинают видеть «основание всякой объективности». Отсюда — все усиливающаяся тенденция описывать естественные закономерности в терминах математики. «В новой области опыта,— пишет В. Гейзенберг,— внутренние взаимосвязи впервые становятся понятными лишь тогда, когда удается математически просто сформулировать господствующие в данной области законы»[64]. Классическое естествознание, таким образом, берет и понимает природу и мир в целом как систему механических взаимозависимостей, которые полностью, без остатка поддаются квантитативному воспроизведению. «Однако ошибочно видеть только в чисто количественном описании явлений их полное, тем более исчерпывающее, познание»[65].

Так объектное понимание знания рождает механицизм как специфический метод познания действительности. Он состоит в том, что законы, формулируемые механикой (а «ее законы получены путем абстрагирования от качественной специфики любой из материальных систем и в силу этого выражают лишь абстрактно-всеобщие, пространственно-временные условия существования любой из них...»)[66], экстраполируются на все качественно разнородные формы движения материи, в том числе и на общество. Механицизм положил начало возникшим на его основе и сменявшим друг друга разновидностям методологического редукционизма, суть которого состоит в том, что качественная специфика той или иной конкретности разлагается на неспецифические для нее элементы и объявляется способом существования этих элементов.

Эта тенденция механистически-объектного знания развивается и апологизируется в философском материализме. Уже у Т. Гоббса (1588—1679), последователя и систематизатора учения Ф. Бэкона, чувственность, как отмечает Маркс, «превращается в абстрактную чувственность геометра». Материализм становится не только односторонним. «Материализм становится *враждебным человеку*»[67]. Ибо в этом мате-

[63] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 143.
[64] *Гейзенберг В.* Философские проблемы атомной физики. М., 1953, с. 53.
[65] *Ильенков Э.* Количество.— В кн.: Философская энциклопедия. М., 1962, т. 2, с. 552.
[66] *Потемкин А.* Механицизм.— В кн.: Философская энциклопедия. М., 1964, т. 3, с. 425.
[67] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 143.

риализме не только утрачивается богатство определений материи, но он как знание становится бессубъектным.

Объектная ориентация в познании природы (в сущности и вызвавшая к жизни естествознание в его современной форме) внедряется и в обществознание. Если для средневекового мировоззрения человек имеет общее с природными феноменами в том смысле, что они равно суть творения («твари») божии, а отличие в том, что человек занимает в иерархии этих творений высшее место (ведь он «венец творения»), то для мировоззрения Нового времени, элиминировавшего трансприродную реальность и переместившего природные формообразования в единую и единственную плоскость посюстороннего мира, человек имеет общее с природными феноменами то, что он тоже часть природы, хотя и весьма специфическая. «Венец творения», таким образом, трансформировался в «венец природы».

Отсюда и делается вывод, что, раз человек есть часть природы, пусть и самая высокоорганизованная, человек и человеческое общество подчиняются тем же законам, что и вся остальная природа. Здесь нет возможности анализировать эволюцию объектного знания в науке об обществе и вырастающих из него способов толкования человеческого общества и методов его исследования, имевших место в науке Нового времени и продолжающих существовать и появляться в современной буржуазной философии истории и социологии: они бесчисленны. Отметим поэтому лишь некоторые важные моменты этой эволюции.

Объектный подход к исследованию общества непосредственно предстал в виде натурализма, т. е. прямой идентификации общества и его закономерностей с закономерностями природы и основанного на этой идентификации «вполне сознательного применения методологии естественных наук в анализе общественных явлений»[68]. В зависимости от того, какая естественная наука выступала на первый план в силу своего развития, ее методы и объявлялись методами обществознания (так появились «социальная физика», «социальный энергетизм», «органическая теория общества», «социал-дарвинизм», «инстинктивизм», «теория подражания» и т. п. социологические направления). Этот натуралистический редукционизм в условиях капиталистического общества порождает такую мировоззренческую позицию, как объективизм, «в основе которой лежит тезис о воздержании науки от критических оценок, суждений о целях и партий-

[68] *Дробницкий О. Г.* Проблемы нравственности. М., 1977, с. 248.

ных выводов...»[69] в социальном познании. Объективизм гносеологически базируется на непонимании того факта, что все общественные образования и закономерности созидаются совокупной предметной деятельностью субъектов и потому-то реальные процессы отчуждения продуктов деятельности и общественных отношений в условиях капитализма остаются вне поля зрения, вне «объективного» подхода объективиста. «Так называемая *объективная* историография,— записал на полях рукописи «Немецкой идеологии» Маркс,— заключалась именно в том, чтобы рассматривать исторические отношения в отрыве от деятельности». И добавил: «Реакционный характер»[70]. Реакционный, потому что, во-первых, объективизм не способен понять отчуждение именно как отчуждение, т. е. как всецело историческое и потому преходящее деяние самих же субъектов, и потому вовсе не ориентирующий на критичность познающего разума, а во-вторых, потому что оставляет место для дополняющей его, на первый взгляд противоположной ему, а на деле вырастающей из того же основания, что и объективизм, мировоззренческой позиции — для субъективизма, отрицающего всякую объективность рассмотрения, а не одну только объективистскую.

3. Некоторые последствия разделения деятельности внутри науки

Дальнейшая логика развития науки в условиях капитализма такова. Со временем темпы развития собственно материального производства, организованного капиталистически, всевозрастающее число его потребностей предъявляют науке, познавательной деятельности такие требования, которые последняя выполнить не в состоянии, не реорганизуясь существенно внутри себя и не изменив формы и методы получения знания. Прежде всего наука трансформируется внутри себя по образу и подобию производства вещной продукции и с формальной стороны все более начинает походить на любую отрасль промышленности в сфере собственно материального производства. Отсюда недалеко уже и до разделения труда в науке. Это разделение определенным образом связано с материальным производством, ибо «мате-

[69] *Батищев Г.* Объективизм.— В кн.: Философская энциклопедия. М., 1967, т. 4, с. 124.

[70] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах..., с. 54 (сноска). Ленин, как известно, подверг суровой критике объективизм П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановского и др.

риальное разделение труда является предпосылкой разделения духовного труда...»[71]. Маркс говорит следующее о характере материального производства при капитализме: «Принцип машинного производства — разлагать процесс производства на его составные фазы и разрешать возникающие таким образом задачи посредством применения механики, химии и т. д., короче говоря, естественных наук,— повсюду становится определяющим... Пестрые, внешне лишенные внутренней связи и окостеневшие виды общественного процесса производства разложились на сознательно планомерные, систематически расчлененные, в зависимости от желаемого полезного эффекта, области применения естествознания»[72]. Это приводит к тому, что наука расщепляется «на огромное и непрерывно возрастающее множество все более дробных и все более узкоспециализированных звеньев и подзвеньев...» и это ее раздробление «развивается во взаимодействии с расширением поля приложения результатов каждого звена и подзвена системы»[73].

Современная наука поэтому «на деле представляет собой результат взаимного наложения и переплетения структур совершенно различного порядка»[74]. Первая — это по возможности адекватная творческому познавательному процессу структура. Относя науку к разряду «всеобщих общественных производительных сил»[75], Маркс в то же время определял труд ученого как всеобщий труд, отличая его от всего лишь совместного, или общностного (gemeinschaftliche), труда[76], который присущ сфере собственно материального производства.

Научное исследование не обязательно предполагает акт непосредственного взаимодействия индивидов, а зачастую как раз исключает его. Всеобщий труд с самого начала есть форма творческого освоения духовного наследия предшеству-

---

[71] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. I, с. 279.

[72] Там же, т. 23, с. 472, 497.

[73] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963, с. 53.

[74] *Батищев Г. С.* [Ответ на вопросы Оргкомитета симпозиума по логике и методологии научного познания в г. Новосибирске (в Академгородке)].— В кн.: Проблемы исследования структуры науки: (Материалы к симпозиуму). Новосибирск, 1967, с. 14.

[75] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 26, ч. I, с. 400.

[76] Там же, т. 25, ч. I, с. 116. На глубокое мировоззренческо-методологическое значение понятий всеобщего и совместного труда обратил внимание В. С. Библер. См.: *Библер В. С.* Мышление как творчество: (Введение в логику мысленного диалога). М., 1975, с. 234—282.

ющих поколений и достижений современников, включения этого наследия в контекст собственной деятельности, превращение его в достояние своей творческой личности. Тем самым и продукт всеобщего труда — по самому своему понятию — не может быть ни собственностью, ни достоянием сотворившего его индивида — он обладает статусом *всеобщности*. Самым существенным является то, «что во всеобщем *труде* органически совпадают производство продукта и производство собственной всеобщей *творческой силы субъекта...*»[77] в наиболее адекватной форме.

По самой логике предметной деятельности ясно, что всеобщий труд и труд совместный суть диалектически соотносящиеся противоположности. Ведь труд каждого целостного субъекта является по своей сущности всеобщим трудом, т. е. самодеятельностью. А такой труд не может не быть взаимным проникновением предметно-созидательной активности и наполненного предметностью общения.

Одним словом, всеобщий труд даже вне и помимо пространственно-временной совместности, общности есть глубоко общественный, т. е. человеческий, труд[78]. Буржуазное общество, во-первых, резко разрывает эти две ипостаси человеческого труда (вообще делает их самостоятельными сферами), а во-вторых, закрепляет всеобщий труд в сфере «духовного производства», а совместный — в сфере собственно материального производства. Но и это еще не все. Сам совместный труд в системе капиталистически организованного производства основан на превращающем субъектов этого процесса (рабочих) в частичных субъектов разделения труда. В своей взаимосвязи и взаимозависимости (которая есть жестко формализованная логика технологии производства) они образуют совокупного рабочего, по отношению к которому они выступают как его простые органы.

В первой структуре не существует расщепления деятельности, но имеет место попредметная специализация, т. е. распределение целостных познавательных деятельностей в соответствии с богатством особенного предметного содержания, и соответствующее специализации взаимодействие деятельностей. Каждая наука в системе знания отражает особенную предметную область осваиваемого общественным человеком объективного мира. Науки взаимоотносятся меж-

---

[77] *Библер В. С.* Мышление как творчество, с. 243—244.

[78] Заметим мимоходом, что сама эта пространственно-временная совместность не есть еще факт или условие человеческого единения и единства людей.

ду собой как особенные. С развитием практики происходит конкретизация («дифференциация») особенных наук внутри себя: появляются новые отрасли наук, которые уже внутри данной науки выступают как особенные. Здесь нет разрыва между процессом и результатом. Сам результат берется как мимолетный момент процесса. Результат — это то, в чем себя опредмечивает процесс и от чего он отталкивается для дальнейшего движения, т. е. он служит одновременно и предпосылкой познания-процесса. Эта структура науки с момента ее возникновения обнаруживает себя далеко не в адекватной форме, а с превращением науки в непосредственную производительную силу материального производства и в особый социальный институт и вовсе растворяется в другой структуре.

Вторая структура науки — это структура, выкристаллизовавшаяся в результате функционального разделения науки, т. е. разделения ее не по предмету познания, а по характеру и способу приложения в сфере собственно материального производства, а также в результате раздробления самого познавательного процесса. Например, такие взаимосвязанные моменты процесса познания, как наблюдение и лабораторный эксперимент в естествознании и собственно теория («фундаментальное» исследование), отделяются друг от друга и приобретают самостоятельность относительно друг друга посредством распределения и закрепления их за различными научными работниками или научными коллективами. Они становятся полем приложения сил и способностей разных индивидов (и групп индивидов), связанных между собой сугубо функционально и внешне (речь, разумеется, не идет о так называемом неформальном общении научных работников). В этих «сферах» происходят разделение труда и распределение функций. Образуется целая система звеньев, каждое из которых имеет свою узкую, частичную цель и которому «нет дела» до того, что делается в других звеньях и подзвеньях системы производства знания.

В силу этого научный работник (и без того уже частичный человек) становится теперь частичным научным работником. Он становится таковым постольку, поскольку выполняет теперь какую-то одну, закрепленную за ним на длительный срок, операцию. В этой частичной деятельности частичный научный работник как бы вдвойне подчинен внешней необходимости: как вообще представитель науки, необходимость которой содержится не в ней самой, но прежде всего в сфере собственно материального производства, и

как исполнитель частичной функции внутри науки; необходимость познавательного процесса опять же находится вне него и предписана ему извне в виде официального требования, инструкции и т. п.

Хотя функциональное разделение науки и расчленение познавательной деятельности в конечном счете способствует развитию науки в целом, ускоряет темпы роста знания и т. д., все это является лишь конечным результатом и обходится ценой огромных издержек. Естествознание, например, ставшее непосредственной производительной силой собственно материального производства претерпевает хотя и бурное, но в то же время неравномерное развитие. Это обусловлено прежде всего самой непоследовательностью, хаотичностью предметно-деятельностного освоения природы в сфере промышленности и сельского хозяйства, коренящихся в самой сущности капиталистического способа производства. Стихийность развития общественного производства, конкуренция и т. п. исключают здесь самое возможность относиться к природе универсально (т. е. с точки зрения субстанционального единства мира, взаимосвязи и взаимообусловленности процессов), исключают возможность ее освоения и творческого «доразвития» внутри культуры сколько-нибудь последовательно и основательно. Такое универсальное отношение к природе вообще не фигурирует как эксплицитно выраженная максима в системе капиталистической общественно-исторической формации. Эта максима погребена в водовороте предпринимательства и манипулирования и обнаруживает себя в явном виде лишь в качестве чьего-то субъективного «морализующего» пожелания. Косвенным образом эта максима обнаруживает себя в условиях различного рода кризисов (экологического, энергетического и т. п.). Такое положение дела крайне затрудняет системно-теоретическое освоение природы. Но наука и ее развитие сами по себе еще в меньшей степени выступают как некая цель в буржуазном обществе. Материальному производству нет дела до науки как целостности. Капиталиста, занятого в сфере производства, интересует прибавочная стоимость, а потому и постольку оптимальные способы ее получения. Если бы можно было изобрести или отыскать иные средства ускоренного и все увеличивающегося производства прибавочной стоимости помимо привлечения к этому производству науки, естествознания, то капиталисту бы и дела до нее не было. Но, увы, других путей нет. Ориентированный на получение прибавочной стоимости, капиталист эксплуатирует (и соответственно субсидирует) лишь ту отрасль знания, которая приложима к

его предприятию или отрасли промышленности. Эта эксплуатация развивает науку, но развивает односторонне. Поскольку проблемы задаются науке извне (со стороны материального производства, военной промышленности и т. п.), постольку между ними чаще всего не бывает никакой существенной связи: ведь капиталист диктует естествознанию теоретические проблемы, круг вопросов, которыми должны заниматься научные дисциплины исходя из своих собственных практических интересов; он смотрит на свой заказ как на обычную товарную сделку и потому заинтересован в том, чтобы выиграть эту сделку с минимальной затратой времени и средств, остальное же его «не волнует» как «не относящееся к делу». Все это, естественно, накладывает печать и на решение этих проблем (ибо как постановка, так и решение проблемы — дело историческое, т. е. всегда существует некоторая логическая последовательность процесса перехода от одной проблемы к другой и т. д.).

Такова в общих чертах вторая структура науки. Таким образом, наступает время, когда и теоретическая деятельность внутри науки как социального института реорганизуется по принципу совместного труда, который затем сам подвергается расщеплению.

В силу того что момент целеполагания вынесен не только за пределы компетенции того или иного частичного научного работника, но и за пределы науки как целого, в силу этого и знание, подчиненное этой «трансцендентной» цели, выступает всего лишь как только средство.

В сложившейся ситуации познание как бы перестает быть сущностной силой общественного человека, перестает быть формой самодеятельности, а стало быть, и самоизменения. Познание становится служебно-инструментальным, не обладающим внутри себя собственным смыслом. Научный работник начинает по-иному смотреть на само знание. «Наличное знание рассматривается им только как операциональное средство, используемое в работе, его реальный смысл остается нерасшифрованным. Собственная же деятельность ученого претерпевает удивительные мутации, она оценивается как сугубо формально рационализирующая по своему существу, как способность инструментального приспособления выбранных познавательных средств и форм к решению задаваемых извне задач»[79–80].

[79–80] *Огурцов А. П.* Образы науки в буржуазном общественном сознании.— В кн: Философия в современном мире. Философия и наука: Критические очерки буржуазной философии. М., 1972, с. 343—344.

Расщепление познавательной деятельности приводит далее к тому, что между разрозненными звеньями науки устанавливаются отношения полезности, или использования, аналогично тому, как они существуют в системе собственно материального производства. А вместе с отношением полезности в науку проникает и феномен овещнения[81]. Овещнение, как известно, придает результату предметной деятельности образ чего-то законченного раз и навсегда, готового, выключенного из дальнейшего деятельностного процесса опредмечивания-распредмечивания. Результаты непосредственного исследовательского процесса, знание опредмечиваются прежде всего в языке. Это та непосредственная форма, в которой мысль одного субъекта положена для другого и тем самым также и для самого себя. Распредмеченная логика познаваемого предмета фиксируется в виде соответствующим образом выполненного языкового формообразования. Знание развивается в субъект-субъектном отношении, в процессе обмена деятельностями и распредмечивании индивидами деятельностей друг друга. Распредметить выраженное в языке знание — значит превратить логику предмета знания (в том виде, как она освоена субъектом *A* и опредмечена им в виде языковых конструкций) в достояние собственной творческой способности, а тем самым и увидеть в знании его относительность, а также скрытые тенденции его развития. Это осуществляется, потому что субъект *B* имеет дело не просто с языковой материей, не просто имеет перед собой определенным образом содеянную конструкцию из терминов, формул, схем и т. п., некую, говоря словами позднего Витгенштейна, «языковую игру», но всегда имеет «перед глазами» предмет знания, потому что он языковые структуры рассматривает лишь как субъективную (преломленную через субъективность субъекта *A*) форму «инобытия» объективного предмета познания, т. е. видит в них идеально представленную логику предмета. Это позволяет ему относиться к опредмеченному знанию критически и тем самым суметь открыть в предмете познания новые имманентные ему определения, которые в силу тех или иных причин ускользнули от внимания субъекта *A*. Субъект *B* пробуждает выполненное в языке знание к новой, более содержательной жизни и тем самым поступает как соответствующий собственному понятию, понятию субъекта предметной деятельности.

[81] Термин «овеществление», закрепившийся в нашей литературе, несколько неадекватен немецким терминам „Versachlichung" и „Verdinglichung", буквально означающим «овещнение» (от слова «вещь», а не «вещество»).

Когда же в науку проникает овеществление, знание как бы срастается со своей материальной оболочкой, с языком. Выраженное в языке, оно все больше рассматривается не как опредмеченный момент познавательного процесса, не как знание предмета (и потому нечто несамостоятельное само по себе), но как особый самостоятельный предмет, как некая вещь. Сама по себе такая вещь выступает как продукт частичного звена кооперированного научного труда, частичный продукт совокупного научного работника. Поэтому для своей дальнейшей обработки она поступает в качестве предмета или средства (или, может, орудия) научного труда в другое звено и так до полного завершения. Следующее звено принимает овеществленное значение и поступает с ним сообразно своей частичной функции, которую оно несет в системе разделения научного труда. Такое положение дела предъявляет особые требования к выполненному в языке знанию. Поскольку оно (как произведенное одним наделенным самостоятельностью звеном совокупного научного труда) предназначено для дальнейшей обработки другими звеньями, постольку результат частичной научной деятельности «должен не только удовлетворять общим логическим и семиотическим требованиям, но и получать „инженерную" форму, т. е. выступать в виде безличной конструкции, технического блока, который стандартными способами включается в систему эмпирического базиса науки (если речь идет об экспериментах или первичных наблюдениях), либо в систему исходных данных, расчетов и т. п. в прикладных исследованиях и разработках»[82].

То обстоятельство, что к результату исследования начинают предъявляться технические, «инженерные» требования (причем соблюдение и выполнение их предстают даже как своеобразный критерий законченности, готовости знания), в конце концов приводит к тому, что сам процесс познания начинает постепенно приспосабливаться, подгонять себя под эти инженерно-прагматические запросы и ориентироваться на них. Сами эти «инженерные» требования суть не что иное, как абсолютизированные с точки зрения своей роли и значимости правила и формы опредмечивания познавательного процесса (а более широко — движения познавательного процесса) в языке как носителе информации. Овеществление знания далее приводит к тому, что определения языка как «тела» мышления и определения мышления как бы меняют-

[82] *Бланберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973, с. 30—31.

ся местами. Иными словами, возникает и «работает» языковый, знаково-символический фетишизм.

Рассмотренные выше метаморфозы, которые претерпела познавательная культура начиная с Нового времени, находят свое выражение в различных философских системах, которыми так богата капиталистическая действительность, особенно в XX в. В современной буржуазной культуре образовался разрыв между философией и наукой. Этот разрыв оценивается разными философскими направлениями по-разному, но по самой сути принимается ими как нечто само собой разумеющееся. Связь философии и науки отрицается (в качестве чего-то положительного, содержательного) как современными позитивистами, так и экзистенциалистами, хотя они по-разному смотрят на науку и философию и во многих отношениях являются несовместимыми. «У одних (неопозитивистов.— *Авт.*) философия как способ мышления слишком примитивна для того, чтобы изучать современное научное познание, у других (экзистенциалистов.— *Авт.*) — научное познание слишком низкий предмет для философии»[83]. Но те и другие исходят из того, что организация науки, тип рациональности, которые порождены специфически капиталистическим типом социальности, и есть теоретическое освоение мира вообще, что наука по своей сущности только и может быть такой, а не иной.

В ряде направлений буржуазной философии наметилась критическая тенденция в отношении к тому типу знания, который господствует в современной науке, и особенно в естествознании. В свое время еще А. Бергсон в своей «Творческой эволюции» отмечал, что «наши понятия образованы по форме твердых тел...», что «наша логика является главным образом логикой твердых тел...»[84]. В забвении человека как субъекта современной познавательной культуры видел главную причину «кризиса европейских наук» Э. Гуссерль. Что может сказать наука о смысле и бессмысленности, о человеке как субъекте собственной свободы? — спрашивал он. И отвечал: Чистая естественная наука, разумеется, ничего. Она абстрагируется от всего субъективного. То же, по его мнению, можно сказать и о «науках о духе».

---

[83] *Швырев В. С.* Философия и проблемы исследования научного познания.— В кн.: Философия в современном мире. Философия и наука: Критические очерки буржуазной философии, с. 212.

[84] *Бергсон А.* Собр. соч. 2-е изд., СПб., Б. г., т. 1, с. 1; ср. с. 135. По его выражению, «человеческий ум среди неодушевленных предметов, в частности среди твердых тел, чувствует себя как дома» (Там же, с. 1).

Однако эта критика современной науки и того типа знания, который доминирует в ней, подчас довольно меткая и глубокая, как, например, у того же Гуссерля или у ряда представителей экзистенциализма, все же в существе своем остается поверхностной, поскольку не только не доискивается до оснований подвергаемых критике и осуждению феноменов, но в принципе и не ориентирована на поиск этих оснований. Марксистская философия остается единственной философией, с позиций которой можно объяснить не только характер современной познавательной культуры, но и усмотреть в этой культуре те тенденции, которые как раз и приведут в конечном счете к изменению ее формы, на что буржуазные философские системы в принципе не способны.

Марксистская философия также исходит из того, что то, что именуют «современной наукой», не является абсолютно чем-то завершенным. Обосновывая исторический характер науки, марксистско-ленинская философия ориентирует на анализ противоречий развития познавательного отношения человека к действительности не только в связи с предметным содержанием, познаваемым в мышлении, но и социальной организацией познавательной деятельности и общественной жизнедеятельности людей вообще и вследствие этого связывает вопрос о преодолении этих противоречий с общей перестройкой общественной жизни на принципиально иных, коммунистических началах. С решением этой задачи открываются новые перспективы развития и перед наукой, ибо она освобождается от тех ограничений социального порядка в познании объективной истины, которые накладывает на нее капиталистическое общество. В то же время марксистская философия, материалистическая диалектика как логика и теория познания разрабатывают принципиально новый способ теоретического освоения мира, новый тип познавательной культуры, снимающий в составе своих принципов и категорий односторонности и противоречия предшествующей ступени теоретического развития и вместе с тем развивающей дальше все положительное, что было добыто в рамках предшествующей науки. Разумеется, перестройка способа теоретического освоения действительности не одноразовый акт, а длительный и сложный, по-своему противоречивый исторический процесс, проходящий ряд ступеней, тесно связанный с общим развитием общественной истории.

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В КОНТЕКСТЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

1. Материалистическая диалектика и наука

Материалистическая диалектика как логика и теория познания представляет собой закономерный результат развития всей предшествующей истории философской мысли. Вместе с тем она появляется в определенную историческую эпоху, вырастая не только на основе преодоления внутренних противоречий предшествующей философской мысли, но и как результат философского осмысления всего опыта развития конкретно-научного познания — как в области социальной, так и в области естествознания. Эти две линии детерминации возникновения диалектико-материалистического способа мышления — объективные результаты развития предшествующей философии, с одной стороны, и всего конкретно-научного знания — с другой,— находятся между собой в органическом единстве. Выявление и преодоление противоречий философской мысли осуществляются через рефлексию над опытом применения философской теории к решению конкретных вопросов современности, науки и практики, а более глубокое осмысление новейшего опыта развития конкретно-научного знания осуществляется на основе разработки более совершенных философских предпосылок. В то же время было бы неверно отождествлять эти две линии детерминации исторического развития материалистической диалектики или редуцировать их друг к другу.

Вопрос о единстве теории материалистической диалектики и конкретно-научного познания многогранен. Мы рассмотрим его в первую очередь в плане формирования и развития самой концепции материалистической диалектики. Затем будет рассмотрена связь материалистической диалектики с теоретическим (и практическим) отношением человека к действительности.

2. Единство конкретно-научных и логических исследований в марксизме

Известно, что материалистическая диалектика как метод мышления и практической деятельности исторически формировалась в органическом единстве с развитием конкретно-научных исследований К. Маркса и Ф. Энгельса и поисков ими решений наиболее фундаментальных проблем общественного развития. Вначале эти исследования проводились К. Марксом и Ф. Энгельсом с позиций лево-гегельянской философии, но в ходе развития исследований (так же как и в процессе развития самих социально-практических проблем, теоретическим анализом которых они занимались) происходило переосмысление этих философских позиций, постепенно вырисовывались контуры принципиально новой системы философских взглядов на метод научного мышления — материалистической диалектики, которая и явилась путеводной нитью в их дальнейших научных исследованиях и практической социально-политической деятельности.

Разумеется, органическое единство философского и конкретно-научного моментов теоретической и практической деятельности К. Маркса и Ф. Энгельса не исключает относительной самостоятельности этих моментов и возможности специального исследования каждого из них. Напротив, история теоретических исследований основоположников марксизма свидетельствует о том, что постепенно философская сторона приобретала все более относительную самостоятельность, конституируясь в специальную форму теоретических исследований. Однако глубокая органическая связь философских исследований с конкретно-научными от этого не утрачивалась, а приобретала иную — более опосредованную — форму выражения.

Ранние работы К. Маркса и Ф. Энгельса наглядно показывают, какое большое значение в связи с анализом конкретных социальных проблем, критикой имеющихся решений этих проблем имеет специальное обсуждение вопросов философско-логического плана. В отдельных трудах обсуждение этих вопросов принимает форму не просто некоторых отступлений, но разрастается до отдельных параграфов или даже разделов. Более того, К. Маркс и Ф. Энгельс пишут специальные работы, посвященные собственно философской проблематике, в которых логическая сторона занимает видное место. Важно также отметить и то обстоятельство, что даже в рамках философских по преимуществу работ К. Маркс и Ф. Энгельс постоянно рассматривают воп-

росы, выходящие за рамки философской теории как таковой. Философские вопросы обсуждаются ими не в изоляции от реальной жизни, а напротив, исследуются в контексте реальных, самых злободневных проблем науки и практики.

По мере развития конкретно-научных исследований основоположниками марксизма развивается и материалистическая диалектика как логика теоретического мышления и вместе с тем как определенная философская теория, обосновывающая эту логику. Сначала материалистическая диалектика развивалась и обосновывалась в области социологии в самом широком смысле этого слова. Затем наряду с ее активным развитием в контексте социально-экономических исследований марксизма она стала разрабатываться также и на материале естественных наук, системы естественнонаучного знания в целом, как всеобщий метод научно-теоретического мышления.

Следует, однако, отметить, что теоретическое обоснование материалистической диалектики и ее разработка в практическом плане, в контексте решения конкретных научных проблем, не всегда осуществлялись равномерно или одновременно. В одних условиях преимущественное развитие получал один аспект, в других — другой. Так, например, хорошо известно, какую громадную роль в развитии материалистической диалектики как логики конкретно-научного мышления сыграл «Капитал» К. Маркса. Тем не менее это произведение по своему непосредственному содержанию является конкретно-научным (экономическим), а не философским. Систематическое исследование «Капитала» в философско-логическом плане, в контексте истории логики как науки, было развернуто после его выхода в свет и особенно активно проводится в наше время. Работы этого плана, хотя в них логические проблемы исследуются в связи с историей экономических воззрений, имеют уже непосредственное философское значение, выступают как исследования по истории и теории материалистической диалектики как науки.

Особую роль в разработке теории материалистической диалектики во второй половине XIX в. сыграли, как известно, работы Ф. Энгельса. В «Диалектике природы», «Анти-Дюринге» и других произведениях Энгельс дал теоретическое обоснование единого диалектико-материалистического способа понимания действительности — природы и общественной жизни — как закономерного результата и итога исторического развития всего опыта познания и практики.

Теоретически обосновывая новый способ понимания действительности — диалектико-материалистическую логику мышления — и подвергая в связи с этим критике все иные способы миропонимания, различного рода «философии истории» и «философии природы», Ф. Энгельс обращает особое внимание — и в этом отношении ему принадлежит исключительно большая заслуга — на историю естествознания, весь ход исторического развития которого приводит к диалектике. Вместе с тем необходимо отметить самую тесную связь указанных исследований Ф. Энгельса с общим ходом теоретических исследований марксизма, внутреннюю связь его работ по теории диалектики с теоретическими разработками К. Маркса по политической экономии и социальному развитию вообще, внутреннее единство диалектического способа понимания природы с развиваемым марксизмом диалектико-материалистическим способом понимания общественной жизни. На эту сторону дела необходимо обратить особое внимание, учитывая то обстоятельство, что и поныне приходиться встречаться с настойчивыми и нелепыми попытками противопоставить Ф. Энгельса К. Марксу, оторвать работы Ф. Энгельса по диалектике от теоретических работ Маркса по политической экономии и т. д.

К обоснованию диалектико-материалистического способа понимания действительности Энгельс подходит исторически, рассматривая его возникновение и развитие в широком контексте развития всей системы познания, истории естествознания, общественных наук и философии, истории общественного развития в целом.

«Теоретическое мышление каждой эпохи, а значит, и нашей эпохи,— отмечает Энгельс,— это — исторический продукт, принимающий в различные времена очень различные формы и вместе с тем очень различное содержание. Следовательно, наука о мышлении, как и всякая другая наука, есть историческая наука, наука об историческом развитии человеческого мышления. А это имеет важное значение также и для практического применения мышления к эмпирическим областям... Теория законов мышления (в равной мере это относится и к логическим формам мышления, к логическим категориям.— *Авт.*) отнюдь не есть какая-то раз навсегда установленная «вечная истина», как это связывает со словом „логика“ филистерская мысль»[1].

Обосновывая историческое понимание способа мышления, его внутреннюю связь с историей познания, с содержатель-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 366—367.

ным развитием всей совокупности знаний об окружающем человека мире и о себе самом, Энгельс развивает идею историзма логической культуры мышления, впервые выдвинутую и обоснованную в философии Гегеля. Однако историзм Энгельса, его трактовка процесса объективно-закономерного развития логики научно-теоретического мышления принципиально отличаются от гегелевского; его теоретической основой является самый последовательный материализм. Непосредственным субъектом логической культуры мышления, согласно Энгельсу, является наука, вся исторически сложившаяся и развивающаяся система познавательной деятельности людей. Философия выступает формой — также исторически развивающейся — теоретического осмысления логики мышления науки, ее «самосознанием» и в силу этого средством сознательного развития логической культуры мышления. Действительным основанием диалектико-материалистического способа мышления является выработка наукой — и в сфере социального познания, и в сфере познания природы — последовательно исторического взгляда на изучаемую реальность как единого процесса развития материи. Разработка исторического понимания действительности в общих чертах уже была осуществлена наукой девятнадцатого столетия. Принципиальное философское значение этого обстоятельства было впервые научно обосновано марксистской философией, а материалистическая диалектика разрабатывалась как логика мышления, адекватная такому — историческому — пониманию действительности. Раскрытию этого тезиса и будет посвящено дальнейшее изложение.

3. Идея развития как общенаучная предпосылка диалектико-материалистического метода мышления

В работах Энгельса 70-х годов, главным образом в «Диалектике природы», разработана довольно обстоятельная концепция исторического развития «общего способа воззрения» на природу и социальный мир, т. е. действительность в целом, определены и охарактеризованы различные исторические этапы развития теоретического мышления, дан развернутый анализ процесса вызревания в науке нового времени и в философии диалектического способа мышления.

Историю естествознания нового времени Энгельс расчленяет на несколько основных этапов (периодов), давая кон-

кретную содержательную характеристику каждому из них и показывая связь данного периода с предшествующим и последующим. «Современное естествознание,— пишет он,— единственное, о котором может идти речь как о науке, в противоположность гениальным догадкам греков и спорадическим, не имеющим между собой связи исследованиям арабов,— начинается с той грандиозной эпохи, когда бюргерство сломило мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанами и феодальным дворянством показалось мятежное крестьянство, а за ним революционные предшественники современного пролетариата, уже с красным знаменем в руках и с коммунизмом на устах,— с той эпохи, которая создала в Европе крупные монархии, сломила духовную диктатуру папы, воскресила греческую древность и вместе с ней вызвала к жизни высочайшее развитие искусства в новое время, которая разбила границы старого obris и впервые, собственно говоря, открыла Землю.

Это была величайшая из революций, какие до тех пор переживала Земля. И естествознание, развивавшееся в атмосфере этой революции, было насквозь революционным, шло рука об руку с пробуждающейся новой философией великих итальянцев, посылая своих мучеников на костры и в темницы»[2]. В других местах «Диалектики природы» Энгельс прямо отмечает, что современное естествознание начинается «со второй половины XV века»[3].

Период становления современного естествознания завершается, согласно Энгельсу, работами Коперника — «декларацией независимости» естествознания от религии он называет его работу «Об обращении небесных сфер», вышедшую в 1543 г.

С работ Коперника начинается «первый период нового естествознания»[4], который «заканчивается в области неорганического мира Ньютоном», а в области органического — Линнеем. Таким образом, этот период завершается в области неорганического мира последней третью XVI в., а в области органического мира — серединой XVII столетия.

Вот как Энгельс характеризует содержание и результаты этого периода: «Это — период овладения наличным материалом. В области математики, механики и астрономии, статики и динамики он дал великие достижения, особенно благодаря работам Кеплера и Галилея, выводы из которых

---

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 508.
[3] Там же, с. 345.
[4] Там же, с. 509.

были сделаны Ньютоном. Но в области органических явлений еще не вышли за пределы самых первых, начальных ступеней знания. Еще не было исследования исторически следующих друг за другом и вытесняющих друг друга форм жизни (эти исследования начинаются только с Дарвина.— *Авт.*), точно также как и исследования соответствующих им сменяющихся условий жизни — палеонтологии и геологии. Природа вообще не представлялась тогда чем-то исторически развивающимся, имеющим свою историю во времени. Внимание обращалось только на протяжение в пространстве; различные формы группировались исследователями не одна за другой, а лишь одна подле другой; естественная история была одинакова для всех времен, точно также как и эллиптические орбиты планет. Для всякого более основательного изучения форм органической жизни недоставало обеих первооснов — химии и науки о главной органической структурной форме, клетке. Революционное на первых порах естествознание оказалось перед пасквозь консервативной природой, в которой и теперь все было таким же, как в начале мира, и в которой все должно было оставаться до скончания мира таким же, каким оно было в начале его»[5].

С периодом «овладения наличным материалом», его расчленением на отдельные формы, их описанием и анализом Энгельс связывает развитие особого всеобщего метода теоретического мышления — «метафизики», высшим принципом которой был так называемый закон тождества $A = A$ или в отрицательной форме — принцип непротиворечия: одна и та же вещь не может в одно и то же время иметь и не иметь одно и то же свойство (предикат).

Важно подчеркнуть, что метафизический способ мышления представляет собой, согласно Энгельсу, особую историческую ступень в развитии логической культуры мышления, определенную содержательную логику, соответствующую преимущественно аналитической стадии развития науки.

Свое теоретическое выражение метафизический метод мышления нашел в различных философских концепциях XVII — XVIII столетий, между которыми существовали глубокие теоретические расхождения и противоречия. «Разложение природы на ее отдельные части, разделение различных процессов и предметов природы на определенные классы, исследование внутреннего строения органических тел по их многообразным анатомическим формам — все это было основным условием тех исполинских успехов, которые

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 509.

были достигнуты в области познания природы за последние четыреста лет. Но тот же способ изучения оставил нам вместе с тем и привычку рассматривать вещи и процессы природы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого — не в движении, а в неподвижном состоянии, не как существенно изменчивые, а как вечно неизменные, не живыми, а мертвыми. Перенесенный Бэконом и Локком из естествознания в философию, этот способ понимания создал специфическую ограниченность последних столетий — метафизический способ мышления»[6].

В другом месте Энгельс отмечает, что сама по себе идея движения хорошо знакома метафизическому способу мышления, однако специфика метафизического анализа движения состоит в том, что различные формы движения материи рассматриваются вне их общей связи друг с другом, изолированно, каждая сама по себе, вне перехода одной формы движения в другую, вне развития высших форм движения из низших.

Следует обратить внимание на то положение, что диалектик Энгельс вовсе не отрицает, а напротив, признает и подчеркивает, что на основе метафизического способа мышления были достигнуты в науке «исполинские успехи», этот метод имел под собой определенное объективно-историческое основание. Однако в ходе дальнейшего развития науки этот исторически сложившийся метод мышления все более и более приходил в противоречие с конкретными результатами научных исследований, превращался в тормоз развития научной мысли. Выявление ограниченности метафизического метода мышления и его отрицание осуществлялись на основе его максимально последовательного применения. В ходе все более и более тщательного изучения отдельных форм движения и отдельных форм существования материи — неорганической и органической — все более и более размывались казавшиеся ранее непроходимыми и абсолютными грани между ними, все более устанавливались связи и переходы от одной формы движения к другой. Это обстоятельство имеет принципиальное значение — оно свидетельствует о том, что развитие логических форм теоретического мышления осуществляется в полном соответствии с законами материалистической диалектики, путем самоотрицания на основе исторически выявляющегося противоречия между логической формой мышления и его содержанием,

---

[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 20—21.

а тем самым и на основе выявления внутренних противоречий самой логики, одних ее требований перед другими.

С работ Ньютона в области неорганического мира и работ Линнея в области органического мира начинается, согласно Энгельсу, «второй период» естествознания нового времени, который заканчивается в принципе во второй половине XIX в. Это период развития науки на основе метафизической логики мышления, которая опиралась, как мы уже отметили, на представление о неизменном характере всех наличных форм существования объективной реальности, всех качественно определенных форм движения, и вместе с тем период постепенного вызревания в ходе развития науки принципиально нового мировоззрения, опирающегося на идею развития, и соответствующей этому мировоззрению диалектической логики мышления. В итоге этого периода, как отмечает Энгельс, «в естествознании, благодаря его собственному развитию, метафизическая концепция стала невозможной»[7]. Процесс этот шел неравномерно, в области социального познания диалектический способ мышления появился ранее, чем в естествознании, но в течение XIX в., и особенно во второй половине его, диалектический взгляд на вещи все более и более явственно стал выступать и в естествознании. Датой завершения этого периода и вместе с тем началом новой полосы в развитии нового способа научно-теоретического мышления можно считать, с нашей точки зрения, 70-е годы прошлого столетия, т. е. время работы Энгельса над «Диалектикой природы» и другими философскими произведениями, в которых и было теоретически обосновано это новое, диалектико-материалистическое мировоззрение, новая диалектико-материалистическая логика мышления.

Энгельс уделил особенно большое внимание анализу процесса перехода естествознания и науки в целом на рельсы новой, диалектической логики, исследованию объективно-исторического вызревания ее в недрах самой науки как формы, в рамках которой получали разумное разрешение теоретические противоречия мышления.

Здесь мы назовем только основные моменты соображений Энгельса по этому вопросу.

Прежде всего он отмечает, что по мере развития науки, опиравшейся на метафизическую логику мышления, в ней — и чем дальше, тем больше — стали образовываться «бреши», т. е. вырабатываться такие научные представления, кото-

[7] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 343.

рые постепенно все более и более приходили в противоречие с общим господствующим в науке мировоззрением. «Первая брешь в этом окаменелом воззрении на природу была пробита не естествоиспытателем, а философом. В 1755 г. появилась «Всеобщая естественная история и теория неба» *Канта*. Вопрос о первом толчке был устранен; Земля и вся солнечная система предстали как нечто *ставшее* во времени. Если бы подавляющее большинство естествоиспытателей не ощущало того отвращения к мышлению, которое Ньютон выразил предостережением: физика, берегись метафизики! — то они должны были бы уже из одного этого гениального открытия Канта извлечь такие выводы, которые избавили бы их от бесконечных блужданий по окольным путям и сберегли бы колоссальное количество потраченного в ложном направлении времени и труда. Ведь в открытии Канта заключалась отправная точка всего дальнейшего движения вперед. Если Земля была чем-то ставшим, то чем-то ставшим должны были быть также ее теперешнее геологическое, географическое, климатическое состояние, ее растения и животные, и она должна была иметь историю не только в пространстве — в форме расположения одного подле другого, но и во времени — в форме последовательности одного после другого. Если бы стали немедленно и решительно продолжать исследование в этом направлении, то естествознание продвинулось бы к настоящему моменту значительно дальше нынешнего его состояния»[8].

Принципиальное теоретическое и философское значение работы Канта выявлялось и осознавалось лишь постепенно, задним числом, по мере того как и в других областях науки появлялись аналогичные «бреши».

В «Диалектике природы» мы находим интересную сводку основных «брешей», появившихся в рамках естествознания «второго периода», совокупный смысл которых усиливал локальное значение каждой из них, взятых в отдельности, и состоял в демонстрации процесса вызревания в естествознании принципиально нового — исторического и диалектического — способа понимания действительности.

Энгельс называет шесть таких брешей. Вот они:

«Первая брешь — Кант и Лаплас. Вторая — геология и палеонтология (Лайель, медленное развитие). Третья — органическая химия, изготовляющая органические тела и показывающая применимость химических законов к живым телам. Четвертая — 1842 год, механическая [теория] теп-

[8] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 350—351.

лоты, Гров. Пятая — Дарвин, Ламарк, клетка и т. д. (борьба, Кювье и Агассис). Шестая — *элементы сравнительного метода* в анатомии, в климатологии (изотермы), в географии животных и растений (научные экспедиции и путешествия с середины XVIII века), вообще в физической географии (Гумбольдт); приведение в связь материала. Морфология (эмбриология, Бэр)»[9].

В этом фрагменте заключена целая программа историко-научных исследований подготовки и становления исторического понимания природы, основывающегося на идее ее саморазвития от низшего к высшему и соответствующего этому пониманию способа мышления, способного — в отличие от прежнего, метафизического метода — показать, как и почему из одной формы существования реальности рождается новая, более развитая, несводимая к той форме, из которой она исторически возникла.

Реализуя указанную программу, анализируя историю становления идеи взаимосвязи всех форм существования природы и ее развития от низшего к высшему, Энгельс приходит к итоговому выводу — «новое воззрение на природу было готово в его основных чертах: все застывшее стало текучим, все неподвижное стало подвижным, все то особое, которое считалось вечным, оказалось преходящим, было доказано, что вся природа движется в вечном потоке и круговороте»[10].

Здесь важно отметить, что историческое понимание природы, а точнее говоря, ее понимание на основе идеи развития подготавливалось не достижениями какой-то одной, отдельной науки, а всем ходом развития естествознания. Открытия в одной области дополняли и развивали открытия в другой, а полная значимость этих открытий раскрывалась только на уровне их взаимосвязи, в их совокупности. Понятно поэтому, что историческое (и соответствующее этому диалектическое) понимание природы в общей форме могло быть впервые выдвинуто именно в ходе философского осмысления развития естествознания, лишь при условии выхода за рамки той или иной отдельной естественнонаучной области исследований. Ведь философия по роду своей деятельности как раз и направлена на преодоление того разделения труда, в рамках которого исторически движется наука, на выработку целостного, всеобщего способа миропонимания, не ограниченного узкими границами той или

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 510.
[10] Там же, с. 354.

иной отдельной научной дисциплины. Теоретическим обоснованием этого нового способа мировоззрения и явилась марксистская философия.

Как видно из сказанного, новый — диалектический и исторический — способ понимания природы (то же самое можно сказать и относительно всей системы социальных наук) вызревает на протяжении довольно длительного времени, а основанием его возникновения является достижение наукой в ходе ее развития вполне определенных содержательных предпосылок.

Параллельно этому процессу — а если иметь в виду естествознание, то даже раньше его — в философии совершается процесс теоретической критики старого способа мировоззрения, метафизической логики мышления, и разработки новой — диалектической — логики мышления. Историческая заслуга философии Гегеля, как отмечает Энгельс, и состоит в том, что в рамках домарксистской философии она явилась наиболее решительной и последовательной критикой метафизического способа мышления и теоретической разработкой диалектической логики мышления, опирающейся на идею развития. Диалектика и историзм неотделимы друг от друга. Другое дело — конкретно-историческая форма этого единства. Энгельс показывает, что в гегелевской философии диалектика и историзм оказываются в конечном счете в противоречии друг с другом, что объясняется общей идеалистической основой этой философии. Значимость материалистической диалектики состоит в том, что она преодолевает это противоречие, развивая более богатую и научную концепцию как историзма, так и самой диалектики.

Марксизм — и философские исследования Энгельса свидетельствуют об этом абсолютно однозначно — вовсе не отказывается от активного участия в разработке подлинно научного способа понимания действительности, диалектико-материалистического мировоззрения, «материалистической теории развития». Напротив, в решение этой задачи он вносит очень много как в плане конкретно-научном (прежде всего в социальной области), так и в плане философского осмысления всеобщего опыта развития науки, ее основных исторических результатов и перспектив дальнейшего развития. Вместе с тем важно подчеркнуть, что новое мировоззрение рождается не из имманентного развития философской идеи как таковой, а из исторического опыта всего научного познания, включая философию. Материалистическая (и диалектическая) концепция развития, теоретическое

обоснование которой дано в трудах Энгельса,— это общенаучная концепция, исторически созданная и развиваемая всем комплексом наук при активном участии философской теории. Естественно — и на это неоднократно обращал внимание Энгельс,— что сама эта концепция проходит ряд этапов развития как в экстенсивном, так и в интенсивном плане, охватывая все новый, более широкий конкретно-научный материал и вместе с тем углубляя собственное понимание процесса развития, его всеобщих форм и законов.

Как известно, философия всегда принимала самое непосредственное участие в теоретической разработке общего взгляда на мир и соответствующего ему способа теоретического мышления. Однако исторические формы решения этой задачи были различны. Отличие марксистской философии в этом отношении от всей прежней философии состоит в принципиальном изменении способа постановки и исследования этой задачи, в отказе от всяких претензий на какое-либо «абсолютное», «окончательное» ее решение.

Согласно марксистской философии, всеобщий способ понимания действительности (или, как иногда говорят, «общенаучная картина мира») — это поистине интегральный, а не суммативный образ действительности, исторически развиваемый всем комплексом наук в их целостности, в теоретическом обосновании которого особая роль принадлежит философии. Дело в том, что, как мы уже отметили, философия занята разработкой всеобщих проблем, связанных с теоретическим основанием действительности, она нацелена на преодоление профессионального разделения труда, в рамках которого движется научное производство, и той узости кругозора, который неизбежно порождается этим разделением. Именно в этом и состоят ее функции и роль в общем разделении труда в научном познании. Всякий ученый, так или иначе задумывающийся над общими вопросами научного развития, выходит за рамки своей узкой специальности в сферу общенаучных, философских проблем, и вопрос состоит в том, насколько далеко он может пойти в этом направлении, насколько глубоко и правильно решит те выходящие за рамки его специальности вопросы, интерес к которым пробуждается в сфере его собственной деятельности, насколько он философски образован. В решении конкретно-научных проблем ему и помогает философия. Философия постоянно ориентируется на реальное состояние познания и всегда в известной степени зависит от него. Поэтому по мере развития конкретно-научного знания исторически развиваются и содержательные связи философии

с наукой, меняются лицо самой философии, характер выдвигаемых ею теорий.

Разрабатывая всеобщий способ понимания действительности, марксистская философия опирается не на формально-эмпирическое, а на диалектическое понимание всеобщего. Всеобщий способ понимания действительности, теоретически обосновываемый марксистской философией, вырастает в результате критической рефлексии над всей совокупностью противоречий и проблем, связанных с наличным методом познания мира; он формируется как та основа, на которой эти противоречия и проблемы могут получить правильное разрешение.

Поскольку же развитию научного познания присуща определенная неравномерность, одни науки раньше приходят к историческому (диалектическому) пониманию своего предмета, другие позже, то естественно, что в разработке диалектического способа понимания действительности им принадлежит не раз и навсегда данная, а исторически конкретная и исторически изменчивая роль. Всеобщий образ мышления в определенных условиях в наиболее развитом виде может быть представлен в одной отдельной области знания и именно на нее в первую очередь должна ориентироваться марксистская философия. Выше мы уже отмечали, что диалектический образ мышления исторически в наиболее развитом виде был представлен в области социального познания и огромное значение в этом отношении принадлежит «Капиталу» К. Маркса. Именно поэтому и в рамках теории материалистической диалектики, в теоретическом обосновании диалектико-материалистического способа понимания действительности истории социальных наук и прежде всего опыту марксистских исследований социальных процессов и общественной жизнедеятельности вообще принадлежит особая роль.

С общим пониманием действительности, развиваемым марксизмом, связано и само название марксистской философии.

Как известно, свою философию К. Маркс и Ф. Энгельс назвали «диалектическим и историческим материализмом». По мере развития философских исследований марксизма это название стало получать различные интерпретации, иногда довольно далеко отходящие от того смысла, в котором употребляли его Маркс и Энгельс. Нередко приходится встречаться, в частности, с тем, что выражение «диалектический и исторический материализм» принимается как обозначение двух различных составных частей марксистско-

ленинской философии, одна из которых определяется как «диалектический материализм», а другая — как «исторический материализм». Конечно, было бы нелепо выступать против определенного разделения философской проблематики по существу, в частности против выделения круга философских проблем, специально касающихся общественного развития, в относительно самостоятельный раздел философской науки, который, естественно, может иметь и свое специальное название. Мы хотим здесь, однако, обратить внимание на то — и это обстоятельство имеет принципиальное значение,— что никаких двух материализмов в марксистской философии нет. Марксистская философия обосновывает единое материалистическое учение, один материализм, который одновременно и во всех своих частях является и диалектическим и историческим. Это просто два неразрывно связанных друг с другом определения одного и того же. Когда мы говорим, что философия марксизма есть материализм, то в этом определении еще не выражается своеобразие той исторической формы материализма, которая представлена марксизмом, ее принципиальное отличие от всех иных форм материализма. Когда же мы хотим подчеркнуть отличие марксистского материализма, его особенность, то говорим, что это материализм диалектический и исторический. Эти два определения выражают две неотъемлемые стороны марксистского материализма, единство которых выражается специальным принципом — принципом единства диалектического (или логического) и исторического. «Диалектический материализм», даже если брать это выражение как обозначение особой части марксистско-ленинской философии, вовсе не является «философией природы» марксизма, точно так же как и историзм марксистского материализма не ограничивается сферой лишь общественной жизни. Понимание общественной истории, развиваемое марксизмом, последовательно диалектично, точно так же как и в области понимания природы марксистская философия обосновывает не только диалектико-материалистический, но и одновременно с этим исторический подход.

В обозначении марксистского материализма как диалектического и исторического в одно и то же время и во всех его составных частях выражается принципиальный теоретический момент. Если в предшествующей марксизму философии, даже у Гегеля, «история» понималась и трактовалась как форма (способ) собственно общественного бытия, то природа истолковывалась как нечто по существу внеисто-

рическое. В связи с этим и само название «философия истории» выступало просто как эквивалент философии общественной жизни, общественной истории, а «философия природы» — как другая составная часть философии, находящаяся вне рамок «философии истории». Для марксистской же философии — и в этом состоит ее своеобразие — характерно последовательное распространение исторического понимания (или принципа историзма) на все области действительности. Другими словами, в рамках марксистской философии историзм стал подлинно всеобщим принципом мышления, применимым не только в сфере объяснения общественной жизни, но и в сфере познания природы. Именно этот принцип позволил понять обе сферы действительности — природы и человека (общественную жизнь) — в их органическом единстве. Человек стал рассматриваться как продукт развития природы и вместе с тем как ее противоположность, в деятельности которого претерпевают дальнейшее развитие и сами природные образования. Без исторического понимания природы невозможно объяснить и возникновение общественной жизнедеятельности человека, а тем самым преодолеть ту противоположность социального (духовного) и природного, тот дуализм «философии природы» и «философии истории», который был характерен для прежней философии. Именно в этой связи важно подчеркнуть, что марксизм последовательно проводит не только принцип материализма, распространив его на всю сферу общественной жизни (достроив материализм «доверху»), но и принцип историзма, распространив его и на всю сферу природы, преобразовав и развив в этой связи всю предшествующую философию.

Поэтому, не возражая против исторически сложившегося употребления понятий «диалектический материализм» и «исторический материализм» для обозначения двух относительно самостоятельных областей философских исследований, мы хотим подчеркнуть вместе с тем известную условность этих обозначений, а главным образом обратить внимание на внутреннее единство и неразрывность этих двух характеристик марксистского материализма. Кроме того, следует иметь в виду, что марксистский материализм может быть охарактеризован и с других сторон, подчеркивающих отличие этой формы материализма от других философских концепций в иных отношениях. Так, например, Маркс и Энгельс характеризовали свой материализм как «совпадающий с гуманизмом», как «практический материализм», как «коммунистический материализм».

Суть дела, однако, состоит в том, что именно марксистская философия, опираясь на опыт развития естествознания и всей науки в целом, впервые сумела дать подлинно научное обоснование всеобщего способа теоретического понимания действительности как диалектически развивающейся, как великого исторического процесса развития материи и духа, причем значительно раньше, чем это обстоятельство стало достаточно очевидным представителям специальных наук, многие из которых, развивая в рамках своей специальности в более или менее зрелой форме идеи историзма, в сфере общего мировоззрения оставались еще во власти прежнего метафизического образа мышления.

Разработка концепции развития, т. е. исторического понимания действительности — и природной и социальной, осуществленная марксистской философией на основе изучения всей системы развития конкретно-научного познания, имела и имеет огромное, поистине революционное значение.

На смену прежнему представлению о мире как о системе бесконечно многообразных форм существования реальности, находящихся во внешней связи и взаимодействии, но в сущности самостоятельных и неизменных, пришло новое понимание, рассматривающее все формы существования объективной реальности и ее теоретического выражения в науке как исторически возникающие и развивающиеся. Согласно этому пониманию, все формы существования материи, сколь бы различны и противоположны они ни были, оказываются связанными единой цепью развития, возникновения одних из других, высших из низших.

Диалектический способ мышления, являясь итогом и выводом из всего предшествующего развития науки, представляет собой, как мы это пытались показать выше, определенную, конкретно-содержательную форму (или ступень) в развитии логической культуры мышления, отрицающую прежний, метафизический метод мышления и представляющий науке новые, более мощные средства познания мира.

4. Материалистическая диалектика и метафизика. О единстве различных определений материалистической диалектики как науки

«Гегелевская система,— писал Энгельс,— была последней, самой законченной формой философии, поскольку философия мыслится как особая наука, стоящая над всеми другими науками. Вместе с ней потерпела крушение вся фи-

лософия (в „прежнем смысле слова", добавляет он в другом месте.— *Авт.*). Остались только диалектический способ мышления и понимание всего природного, исторического и интеллектуального мира как мира бесконечно движущегося, изменяющегося, находящегося в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Теперь не только перед философией, но и перед *всеми* науками было поставлено требование открыть законы движения этого вечного процесса преобразования в каждой отдельной области. И в этом заключалось наследие, оставленное гегелевской философией своим преемникам»[11].

Таким образом, согласно Энгельсу, законы развития должны быть открыты всем комплексом наук, в каждой отдельной области. Однако если та или иная наука раскрывает законы развития своей предметной области, то универсально-всеобщие законы развития в общетеоретической форме выражаются лишь в рамках материалистической диалектики как особой науки. Именно эти законы и формы, осознанные и теоретически обоснованные философией, становятся сознательно применяемыми логическими формами мышления.

Следует отметить, что в работах классиков марксистской философии мы встречаем целый ряд определений того, что такое диалектика вообще и материалистическая в особенности. Известно, например, что диалектика определяется Энгельсом как наука «о всеобщих связях», о «движении» и «развитии». И здесь важно видеть и понимать внутреннюю содержательную связь всех этих определений, их единство. Иногда в литературе приходится встречаться с точкой зрения, согласно которой все эти определения следует якобы понимать как обозначения каких-то особых, не связанных друг с другом «составных частей» материалистической диалектики как науки. Так, например, раскрывая диалектику как науку о «всеобщих связях», вроде бы вовсе не обязательно говорить о развитии, что это-де задача «другой части» материалистической диалектики. Диалектика как наука о всеобщих законах «движения» — это что-то одно, а как наука о «развитии» — уже нечто иное, «частный случай» первой и т. д. и т. п. Ничем иным как просто недостаточно правильным пониманием сути дела все эти «разграничения», с нашей точки зрения, объяснить невозможно. В марксизме нет двух, трех или более диалектик — диалектика одна и законы ее едины.

---

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 23 (примеч.).

Столь же неверно противопоставлять материалистическую диалектику как науку о всеобщих законах бытия (так называемую «объективную диалектику») диалектике же как науке о логических формах и законах мышления («субъективной диалектике», диалектической логике) или диалектику как логику и теорию познания диалектике как общей теории развития. К сожалению, с попытками такого рода разграничений в литературе приходится сталкиваться нередко. Между тем никакой «общей теории развития» без анализа развития мышления, логических форм теоретического анализа конкретных процессов развития нет и быть не может (это будет уже не «общая» теория развития),— с одной стороны. С другой стороны, диалектика как логика (или «диалектическая логика») опирается на идею объективного развития действительности и вне ее не существует (это будет уже не логика объективного анализа действительности).

Вместе с тем когда Энгельс определяет диалектику как науку о всеобщих связях, движении и развитии, то в этой последовательности определений есть известный исторический и логический смысл. Речь идет о более углубленном и конкретном определении одного и того же.

Поскольку наука переходит к принципиально новому пониманию предмета своего исследования как процесса развития (или саморазвития), а переход этот, как мы уже отметили, представляет собой довольно длительный исторический процесс — не говоря уже о том, что само понимание развития также проходит определенные исторические ступени, вовсе не появляясь сразу же в завершенном или зрелом виде,— постольку перед ней объективно возникает потребность и задача в разработке такой логики теоретического мышления, которая была бы адекватна указанному пониманию предмета. Научным ответом на эту объективно-историческую потребность науки и является материалистическая диалектика (или диалектическая логика, не надо двух слов, это одно и то же).

Диалектика и исторически и по существу вырастает из критики прежней метафизической логики мышления, адекватной предшествующей стадии развития науки, прежнему внеисторическому пониманию действительности. Она является выходом из тех содержательных и логических тупиков и противоречий, в которых оказывается в конце концов метафизическое мышление, при всей его известной правомерности и продуктивности. «Метафизический способ понимания,— отмечает Энгельс,— хотя и является право-

мерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным, и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием — их возникновения и исчезновения, из-за их покоя забывает их движение, за деревьями не видит леса»[12].

Материалистическая диалектика является единственно возможным способом выпутаться из противоречий, в которых рано или поздно, но неизбежно запутывается метафизическое мышление. Материалистическая диалектика отличается от прежней, метафизической логики существенно иным пониманием логических категорий мышления, существенно иной трактовкой всеобщих законов и форм существования объективной реальности. Развиваемые ею формы мышления отвечают объективной потребности науки в анализе, в теоретическом выражении процессов развития. В отличие от этого метафизическая логика мышления никакого ответа на вопрос о том, как, при помощи каких логических категорий можно объективно верно, т. е. научно, понять и выразить процессы развития объективной реальности в научном познании, дать не может, ибо она не знает и не признает никаких процессов развития в полном смысле этого слова, никакого возникновения одной формы существования материи из другой, качественно отличной от нее, никакого образования высшего из низшего, сложного из простого.

В противоположность основному принципу старого мировоззрения, выражавшемуся в законе тождества ($A = A$), основным принципом диалектического мировоззрения является принцип конкретного единства взаимоисключающих противоположностей, принцип противоречия. Именно этот принцип пронизывает характерное для марксистского мировоззрения понимание всех универсально-всеобщих форм существования действительности, всех логических категорий мышления: бытия и сущности, качества и количества, причины и действия, случайности и необходимости, возможности и действительности и т. д., теоретическую разработку которых и представляет материалистическая диалектика (или диалектическая логика) марксизма. Вся система категорий диалектической логики мышления опирается на идею развития, которая вы-

[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 21.

ступает, с одной стороны, теоретической предпосылкой ее построения, а с другой — дает развернутую логическую экспликацию этой идеи, ее конкретно-теоретическую философскую разработку. В качестве предпосылки идея развития (саморазвития) является, как мы видели, закономерным результатом всего исторического опыта развития познания — науки и философии. В качестве же теоретически развитого понятия она оказывается результатом систематического развития диалектической логики как науки, всей системы ее категорий.

Историческое понимание действительности, сложившееся в общих чертах в науке ко второй половине прошлого столетия и впервые теоретически выраженное в философии марксизма, конечно, было еще во многом весьма общим, во многих отношениях еще не завершенным и, как отмечал Энгельс, «не свободным от пробелов». Развитие современной науки за последние сто лет внесло много нового для укрепления и развития этого способа мировоззрения, хотя ряд принципиальных проблем до сих пор не получил еще своего конкретного и завершенного решения. Важно, однако, отметить, что по мере развития и укрепления исторического (и диалектического) понимания действительности в целом и каждой ее сферы в отдельности укрепляется и союз материалистической диалектики с наукой, получает более развитую и систематически разработанную форму теория материалистической диалектики, а диалектический способ мышления становится все более и более сознательно применяемой формой мышления.

Вместе с тем следует отметить, что теория материалистической диалектики обладает относительной самостоятельностью и в известных границах может опережать уровень разработанности и конкретного воплощения идеи развития в той или иной отдельной науке или какой-либо их совокупности. Именно в силу этого теория материалистической диалектики играет активную, действенную роль в сознательном развитии логической культуры мышления, в разработке методологического инструментария конкретных наук.

5. Роль материалистической диалектики в развитии логической культуры мышления

Диалектико-материалистический способ понимания действительности, как было показано выше, появляется в науке (и философии) на определенной ступени ее развития в недрах старого, метафизического способа мировоззрения и в про-

тивовес ему — как его отрицание, его противоположность и снятие его ограниченности. Переход к новому способу мышления охватывает целую историческую эпоху, продолжающуюся и поныне, а основным содержанием этой переходной в логико-философском отношении эпохи и является движение противоречия между старым, метафизическим методом мышления (в различных его разновидностях) и новым, диалектическим. Это и есть основное противоречие развития логической культуры мышления на современном этапе науки и духовной культуры вообще.

Логика научно-теоретического мышления, логические принципы и категории — такой же исторический продукт и предпосылка дальнейшего развития науки, как и само содержание развиваемых наукой знаний об окружающем мире. И также как объективно верное понимание действительности достигается лишь в длительном процессе развития познания, так и логика научно-теоретического мышления достигает своей зрелой (диалектической) формы лишь в историческом развитии науки, выступая в качестве аспекта и составной части общей истории познания. Логика мышления развивается объективно, в известном отношении независимо от воли и сознания людей, участвующих в производстве научного знания. Это положение вовсе не исключает того, что в развитии логической культуры мышления философии вообще, а материалистической диалектике в особенности принадлежит исключительно важная роль. Дело в том, что процесс объективного развития логики научно-теоретического мышления предполагает и включает в себя в качестве внутреннего момента осознание и специальную разработку проблем, связанных с ее реальным состоянием и развитием. Развитие реальной логики мышления осуществляется через развитие тех логических норм и установок, которыми сознательно руководствуются люди в процессе познания действительности. Причем нужно отметить, что рефлексия над логическими проблемами осуществляется в различных формах, которые находятся в различных отношениях к своему предмету, а потому и выполняют различную роль в действительном развитии логической культуры мышления.

Эти две стороны исторически развивающейся логической культуры мышления — ее реальное состояние и ее осознание деятелями науки — не всегда непосредственно совпадают, между ними могут иметь место определенные расхождения и противоречия. Однако так или иначе они находятся в глубоком внутреннем единстве.

Вопрос о развитии диалектики как логики мышления и есть вопрос о том, как и при каких условиях наука приходит к диалектико-материалистическому методу мышления и какую роль в этом процессе играет теория материалистической диалектики.

Вопрос этот аналогичен следующему. Известно, например, что развитие общества есть объективно-исторический процесс, а социализм — это объективно необходимая фаза общественного развития, вырастающая из противоречий общественного развития в условиях капитализма. Между тем переход от капитализма к социализму осуществляется не без участия теории в этом процессе, а марксизм как теоретическое выражение неизбежности краха капитализма и перехода общественного развития на рельсы социализма и коммунизма играет весьма действенную роль в этом объективно-историческом процессе, выступает реальной силой истории. Точно так же и материалистическая диалектика как теоретическое выражение нового способа научно-теоретического мышления, вырастающего в самой науке из противоречий и тупиков метафизического мышления, выступает активной силой развития логики конкретно-научного мышления.

Поэтому когда мы говорим, что материалистическая диалектика — это «логика современной науки», то это определение не следует понимать так, что в любой области конкретно-научного познания материалистическая диалектика прямо и непосредственно, в полном объеме своего содержания совпадает с реальной логикой мышления данной науки на данной ступени ее исторического развития. Это определение означает не просто констатацию наличного состояния логической культуры мышления, а выражение существенной тенденции исторического развития науки, выражение объективной потребности научного познания в новой, более совершенной в познавательном отношении логики мышления и постепенную реализацию этой объективно-исторической потребности.

Иногда, желая обосновать тезис о диалектике как логике развития науки (мышления), обращают внимание главным образом на то, что процесс исторического развития научного знания осуществляется в соответствии с законами диалектики, независимо от того, признают диалектику сами ученые или они руководствуются в своих исследованиях какой-то иной логикой, т. е. ограничиваются ссылкой на то, что диалектика является объективной закономерностью развития знания. Разумеется, эта сторона дела очень важна,

в том числе и для приобщения ученых к сознательно диалектическому способу мышления. Однако этим никак нельзя ограничиться. Такая позиция приводит к недооценке роли и значения сознательных философско-логических установок в познании действительности. «Философ-марксист,— отмечает Э. В. Ильенков,— не имеет права утешать себя тем, что физика (и все естествознание в целом) «все равно», мол, стихийно (т. е. нехотя, пятясь «задом») движется по рельсам диалектического мышления, по пути диалектико-материалистического осознания (отражения) объективной реальности, не отдавая себе в том правильного самоотчета, а довольствуясь неправильным, тем, который ей подсовывают позитивисты.

И тут всякое преклонение перед стихийностью движения вперед, всякое умаление сознательности и ее огромного значения для прогресса означают на деле усиление реакционно-идеалистической сознательности и ее влияния на «стихию», в конечном счете — увеличение гносеологической путаницы в головах естествоиспытателей»[13].

Следовательно, задача состоит в том, чтобы сделать материалистическую диалектику сознательной логикой мышления ученого, нормой, регулятивом его познавательной деятельности. Только при этом условии исследовательская творческая деятельность ученого может стать вполне свободной, т. е. совершающейся на основе знания объективных законов развития. Диалектика становится логикой мышления в полном смысле этого слова лишь тогда, когда она из универсально-всеобщей объективной закономерности всякого развития, в том числе и научного, превращается в закономерность сознательной деятельности человека, в систему логических нормативов мышления, в форму его активной деятельности.

Основная задача теории материалистической диалектики и состоит в том, чтобы совместно с усилиями конкретных наук сделать развитие логической культуры мышления не стихийным, как бы самостоятельно и независимо от деятельности людей совершающимся процессом — в качестве какового он и был фактически представлен в идеалистической философии Гегеля,— а поставить его под сознательный контроль людей, благодаря чему они только и могут стать действительными субъектами своего мышления. Иначе говоря, основная задача материалистической диалектики

[13] *Ильенков Э. В.* Материализм воинствующий — значит диалектический.— Коммунист, 1979, № 6, с. 59.

как логики и теории познания состоит в том, чтобы изменить форму исторического развития мышления, его логической организации, сделать этот процесс продуктом сознательной деятельности людей и тем самым преодолеть ту отчужденную форму развития мышления, в которой оно выступает в рамках общественного разделения труда, характерного для капиталистического общества, в силу чего мышление и предстает для практиков науки и философии, находящейся в некритической зависимости от этой исторически преходящей формы развития мышления, некоей самостоятельной, саморазвивающейся реальностью, чем-то совершенно не зависящим ни от содержания познавательной деятельности, ни от людей как субъектов этой деятельности. Именно материалистическая диалектика марксизма, развитая на основе материалистического понимания человека и его истории, выражая объективно-исторические тенденции и потребности развития логической культуры мышления, может выступать в роли орудия сознательной перестройки мышления, его логических средств в соответствии с объективно-историческими потребностями, т. е. в соответствии с его собственной необходимостью.

Как именно материалистическая диалектика становится реальной, сознательной логикой конкретно-научного мышления? Разработка всякого конкретного понятия, а тем более научной теории предполагает наличие у субъекта определенной способности суждения или, говоря шире, способности мышления. А эта способность определяется логикой, т. е. системой универсально-всеобщих принципов и идей, на основе которых организуется вся деятельность мышления по выработке того или иного понятия, той или иной теории. Мыслить вне логических категорий невозможно. Вопрос состоит лишь в том, какими логическими категориями руководствуются люди в своем мышлении, насколько истинны эти категории, насколько адекватны они объективным связям познаваемого в мышлении объекта.

Если науку рассматривать не просто как систему знания, а как определенную форму познавательной деятельности общественного человека, то легко понять, что размышление над действительностью, над фактами и обстоятельствами, которые необходимо синтезировать в теорию, всегда и везде осуществляется в единстве с размышлением (рефлексией) о способе мышления, о тех логических категориях и принципах, посредством которых осуществляется создание такой теории. Далее, познание действительности невозможно вне определенного отношения к уже имеющемуся, об-

щественно-исторически выработанному знанию по поводу этой действительности, вне критики наличных представлений, а также самого способа мышления о данном предмете. Поэтому анализ вопросов, связанных с логической организацией мышления, с разработкой всеобщего способа научно-теоретической деятельности,— это не что-то внешнее самой научной деятельности, конкретно-научному мышлению, а его собственный внутренний и необходимый момент.

Признаком всякой достаточно развитой в теоретическом отношении науки является наличие систематической методологической рефлексии над способами производства научного знания, наличие специальных разработок, направленных на выработку наиболее правильных и эффективных методологических средств научного исследования. Наука неотделима от осмысления вопросов, связанных с пониманием природы научного знания, его отношения к предмету и той деятельности, на основе которой оно развивается. Более того, в истории каждой науки, особенно когда она оказывается перед необходимостью существенно развить свои наиболее общие, фундаментальные представления об исследуемом предмете, бывают такие периоды, когда методологические исследования выдвигаются на первый план, приобретают решающее значение. После того как наука выработала приемлемые для себя методологические установки, адекватные ее потребности в углублении существующего знания, обычно наступает период спада интереса к собственно методологической (инструментальной) проблематике, и все внимание ее главным образом поглощается конкретно-содержательной стороной дела.

Эта методологическая рефлексия осуществляется на разных уровнях общности, в более или менее тесной связи с конкретно-содержательными проблемами науки. Философия же, как мы уже отмечали выше, в лице разрабатываемых ею теорий мышления, логических оснований познавательной деятельности представляет собой специальное исследование этих вопросов. Ее отличие от внутринаучной методологической рефлексии состоит в том, что в осмыслении проблем логической организации мышления и мышления вообще она не ограничивается рамками той или иной конкретной науки, анализирующей вполне определенный, особенный предмет, а осмысливает конкретно-научное познание в целом.

Логическая культура мышления — и в прошлом и сегодня — развивается в движении и разрешении противоречий одних логических установок и принципов мышления

другими (как известно, заслуга открытия антиномичности человеческого разума в философии нового времени принадлежит И. Канту, хотя его понимание природы этой антиномичности и способа ее преодоления оказалось в конечном счете неудовлетворительным). Противоречия логической культуры мышления — это объективные противоречия, независящие от воли и сознания индивидов, они связаны с общим состоянием познания, с противоречивостью того предметного содержания, которое осваивается наукой, с одной стороны, и общественной организацией познавательной деятельности — с другой. Историческое развитие этих противоречий находит свое отражение и в формах самосознания мышления, оно выражается как в противоречиях непосредственно практического самосознания науки, так и в противоречивом развитии философских концепций мышления, в столкновениях различных философских теорий о природе мышления, его познавательных возможностях, его логической организации и т. д.

Логика воплощает собой единство научного познания, его универсально-всеобщие определения, однако было бы весьма наивным понимать это единство как нечто исключающее противоречивость, многообразие, борьбу. Это исторически устанавливающееся и исторически разрушающееся единство. Оно реализуется лишь в процессе познания, в истории науки. В связи с таким пониманием логической организации человеческого разума как в себе противоречивой и потому исторически развивающейся системы уместно вспомнить слова Маркса, сказанные им об историческом развитии языка: «...хотя наиболее развитые языки имеют законы и определения, общие с наименее развитыми, все же именно отличие от этого всеобщего и общего и есть то, что составляет их развитие»[14]. Также и отличие одного способа теоретического мышления от другого выражается в своеобразии, отличии их логических определений.

Именно поэтому при теоретическом (философском) анализе состояния мышления важно учитывать конкретно-исторический характер той или иной ступени его развития, внутреннюю напряженность логической организации мышления, ее внутренние противоречия, многообразие способов мышления, реализующихся в рамках одной и той же исторической эпохи, каждый из которых имеет свое определенное реально-предметное и историческое оправдание. Без этого невозможно дать действительно научный анализ со-

[14] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 46, ч. I, с. 21.

стояния логической культуры мышления, вскрыть основные тенденции ее развития, перспективы движения, конкретное содержание процесса логического развития. Важно также учитывать и само наличие теоретических расхождений и противоречий в сфере науки логики, ее собственную внутреннюю антиномичность. Ведь с точки зрения марксизма теоретические противоречия науки — а это положение в полной мере относится и к философской теории мышления, к науке логики,— развертывающиеся в ее истории, есть выражение реальной противоречивости самого познаваемого предмета, в данном случае логической организации мышления. Дискуссии философов по поводу понимания предмета и характера логики отражают реально объективные исторические противоречия самой логической культуры, ее собственной истории. Вместе с тем решение этих противоречий оказывается существенно важным и для развития самой реальной логики мышления.

Прежде всего имеет место определенное противоречие между объективным положением дел, между теми формами мышления, которые уже родились в науке и в соответствии с которыми она уже практически мыслит, и непосредственно практическим самосознанием науки, между теми логическими установками, на которые ученые сознательно ориентируются в своей деятельности. Так, например, Энгельс отмечает, что, несмотря на то что к середине второй половины прошлого столетия естествознание уже достаточно обстоятельно раскрыло «тождество сил природы и их взаимное превращение, положившее конец всякой неподвижности категорий», которая, как известно, и была характерна для метафизического способа мышления, все же «естествоиспытатели в своей массе все еще крепко придерживаются старых метафизических категорий и оказываются беспомощными, когда требуется рационально объяснить и привести между собой в связь эти новейшие факты, которые, так сказать, удостоверяют диалектику в природе»[15].

В другом месте мы читаем: «Природа является пробным камнем для диалектики, и надо сказать, что современное естествознание доставило для такой пробы чрезвычайно богатый, с каждым днем увеличивающийся материал и этим материалом доказало, что в природе все совершается в конечном счете диалектически, а не метафизически. Но так как и до сих пор можно по пальцам перечесть естествоиспытателей, научившихся мыслить диалектически, то этот

[15] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 20, с. 519.

конфликт между достигнутыми результатами и укоренившимся способом мышления вполне объясняет ту безграничную путаницу, которая господствует теперь в теоретическом естествознании...»[16].

Люди сознательно еще руководствуются установками прежней метафизики, однако объективно их мышление все более и более становится диалектическим. Противоречиво, но факт! И факт этот находит вполне рациональное объяснение при историческом и диалектическом подходе к самому процессу развития логической организации мышления и ее непосредственно-практического осознания.

Дело в том, что практическое самосознание науки, логические установки и принципы, которыми сознательно руководствуются люди в процессе научно-теоретического мышления, в общем и целом адекватны предшествующей стадии развития науки, когда она двигалась в рамках метафизического метода, точно так же как и теоретическому сознанию мышления в прежней, домарксистской философии. Однако это практическое самосознание все более и более приходит в противоречие с новейшей практикой мышления, с той новой логикой, которая объективно рождается в ходе развития науки и которая постепенно заставляет диалектически мыслить даже «метафизически вышколенные головы» ученых.

Поскольку же непосредственно-практическое осознание охватывает эти новые тенденции науки, новые формы и принципы теоретического мышления, постольку оно оказывается в отношении противоречия к самому себе; одни взгляды непосредственно-практического самосознания науки противоречат другим, и никакого содержательного единства внутри этой формы рефлексии науки не обнаруживается.

Вместе с тем объективно-исторические противоречия развития науки, ее логической организации отражаются и в форме противоречий реальной практики науки и теоретических представлений относительно природы и характера мышления, развиваемых в рамках философии, в спорах философии по поводу способа научно-теоретического мышления.

В этой связи становится совершенно понятным, что материалистическая диалектика как философская концепция, сознательно ориентирующаяся на объективно-историческое развитие нового, диалектико-материалистического способа мышления в науке и дающая ему систематическое теоре-

[16] Там же, с. 22.

тическое выражение, непосредственно находится в противоречии не только с противостоящими ей философскими концепциями мышления, но и в известной мере с непосредственно-практическим самосознанием ученых, так же как и с реальными формами мышления, еще не перестроенными на основах диалектики, а поэтому до поры до времени отвергаются учеными, находящимися во власти метафизических схем мышления.

Отношение системы категорий и законов материалистической диалектики к реальной логике мышления той или иной науки, к тем логическим установкам, на основе которых сознательно разворачивается деятельность конкретно-содержательного мышления, отнюдь не является прямым и непосредственным отношением тождества, простого совпадения. Выражением внутренних противоречий развития логической культуры мышления могут быть и противоречия между теорией материалистической диалектики и наличной ступенью (мерой) диалектизации отдельной науки (или их региона). Ключом к правильному пониманию природы этих противоречий и способу их преодоления и является исторический подход к природе логической организации мышления, понимание того, что процесс диалектизации науки довольно длителен и труден в историческом развитии познания, в ходе которого крепнет и развивается союз материалистической диалектики и науки.

Диалектизация науки происходит не просто путем пропаганды более правильного в научном отношении метода мышления, а в ходе взаимодействия философии диалектического материализма и конкретных наук в процессе решения реальных, исторически возникающих в науке философско-методологических проблем. Одного наличия теоретически верной логической системы мышления еще недостаточно для того, чтобы она плодотворно взаимодействовала с конкретными науками. Здесь уместно напомнить слова Маркса, сказанные им по поводу намерения Ф. Лассаля изложить политическую экономию по-гегелевски. «Одно дело,— пишет Маркс,— путем критики довести науку до такого уровня, чтобы ее можно было представить диалектически, и совсем другое дело — применить абстрактную, готовую систему логики к туманным представлениям о такой именно системе»[17].

Иначе говоря, вопрос о применении материалистической диалектики к конкретным наукам — это вопрос достижения

[17] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 29, с. 224.

тех объективных предпосылок и условий, при которых эта задача становится реально выполнимой. А достигаются эти предпосылки и условия в ходе длительного развития науки, путем выработки соответствующего диалектическому способу мышления общетеоретического понимания предмета как особого (конкретного) саморазвивающегося — на основе внутренних противоречий — процесса. Конечно, в ходе своего исторического развития наука проходит различные интерпретации своего предмета, которые можно рассматривать как последовательные ступени движения той или иной конкретной науки к диалектике.

Только принимая активное участие в решении философско-методологических проблем науки — само возникновение которых свидетельствует о недостаточности принятых в данной науке методологических средств деятельности,— только вырабатывая совместно с наукой пути решения этих проблем и выхода из тех трудностей, перед которыми оказалась данная область знания, материалистическая диалектика может реально практически доказать истинность своих философско-логических представлений.

Поскольку новый, диалектико-материалистический способ мышления, теоретически обосновываемый в философии марксизма, зарождается и развивается в философии и научном познании вообще как единственно возможный способ разрешить те противоречия, в которых неизбежно оказывается метафизический способ мышления, постольку материалистическая диалектика как теория этого нового способа мышления может осуществить свою функцию развития логической культуры мышления лишь посредством самой последовательной и аргументированной критики наличных форм мышления науки, неадекватных категориям и принципам диалектико-материалистического мышления, а также критики всех теоретических представлений, которые обосновывают и оправдывают эти формы теоретического мышления.

При этом, говоря о критике наличного научно-теоретического мышления с позиций материалистической диалектики, мы отнюдь не имеем в виду лишь отрицательное отношение к наличным формам мышления. Речь идет о позитивной критике логических оснований науки.

Здесь важно подчеркнуть, что критика эта осуществляется не с каких-либо внешних самой науке позиций, а с точки зрения ее собственных глубинных объективных тенденций развития, с точки зрения ее движения к объективной истине. Другими словами, она осуществляется как

теоретически осознанная форма реально-исторического развития. Эта критика осуществляется на основе самого тщательного изучения реального состояния наличной логической культуры мышления, ее проблем и противоречий посредством разработки совместно с представителями конкретных наук новых — более адекватных природе познаваемого объекта — логических средств теоретического анализа. Именно посредством этой деятельности материалистическая диалектика может реально участвовать в развитии логики научно-теоретического мышления, в развитии познавательных возможностей человеческого разума.

Таким образом, речь идет не о том, чтобы посредством философии решать какие-либо специальные, конкретно-научные проблемы, а о развитии логических средств теоретической деятельности мышления, которые выступают существенной предпосылкой и условием дальнейшего содержательного развития науки. Именно в этом плане материалистическая диалектика может оказать науке существенную помощь.

Посредствующим звеном между теорией материалистической диалектики и наукой выступают такие области философских исследований, представляющие собой в значительной мере сферу совместной деятельности философов и ученых, как философские проблемы естествознания, с одной стороны, и философско-методологические проблемы общественных наук — с другой. Философские исследования научно-теоретического мышления осуществляются на различных уровнях общности: и на уровне решения конкретных методологических проблем отдельной науки, и на уровне решения методологических проблем, характерных для определенного региона наук, и на уровне всеобщности, т. е. решения таких проблем, которые имеют смысл для любой конкретно-научной области. Эти исследования осуществляются в единстве общетеоретических и прикладных работ как путем разработки общей теории материалистической диалектики, так и путем решения конкретных методологических проблем отдельных наук. В своей совокупности исследования философско-методологических проблем естественных и социальных наук (так же как технических и всякого рода прикладных областей научного знания) составляют своеобразную карту теоретического разума, его наличного состояния и тенденций развития, а теория материалистической диалектики выступает той основой, на которой решаются эти проблемы.

Способ мышления каждой отдельной науки не может

быть разработан только философией без участия науки, специально занимающейся исследованием этого предмета, но точно так же он не может быть разработан и одной лишь специальной наукой вне философии диалектического материализма без привлечения представлений, принципиально выходящих за рамки данной конкретной области исследования и имеющих универсально-всеобщий характер. Метод любой конкретной науки всегда есть синтез конкретно-научного и философского (универсально-всеобщего). Исторически он разрабатывается и развивается совместно представителями данной науки и философами, специализирующимися по методологическим проблемам данной науки, причем каждая сторона подходит к решению этого вопроса со своими мерками и критериями. Философия осмысливает методологические проблемы конкретной науки с точки зрения всеобщего опыта человеческого познания мира, т. е. с позиций, гораздо более широких, чем рамки той или иной отдельной науки. Представители же специальных областей знания осмысливают рекомендации философов, относящиеся к способам мышления, с точки зрения их эффективности для решения конкретных теоретических проблем данной области знания. В этой совместной деятельности повышается философская культура ученых, с одной стороны, и специально-научная культура философов — с другой, растет взаимопонимание, опыт познания отдельной науки обогащается всеобщим опытом познания человечества, аккумулированным в теории материалистической диалектики. Вместе с тем происходит и вычленение из особенного, из опыта отдельной науки, всеобщего, т. е. всеобщий опыт познания обогащается опытом познания каждой отдельной науки и поднимается тем самым на новую ступень своего развития. Поэтому область философско-методологических исследований конкретных наук и их регионов не просто «поле приложения» общих идей и принципов теории материалистической диалектики. Это та реально-историческая основа, на которой осуществляется и развитие самой материалистической диалектики как науки, ибо все ее общетеоретические положения так или иначе являются отражением истории познания, истории реальной логики мышления и имеют смысл и значение лишь постольку, поскольку являются таковыми. Именно поэтому вся система законов и категорий материалистической диалектики не что-то застывшее, раз и навсегда данное, а живая, постоянно развивающаяся система понятий.

Связь материалистической диалектики как теории ло-

тики научного мышления с наукой двустороннюю. Выступая средством развития логической культуры мышления конкретных наук и теоретического разума в целом, она в то же время обогащается и развивается, поднимается на новую содержательную ступень своего собственного развития.

В связи с таким пониманием освоения наукой диалектико-материалистической логики мышления как особого рода объективно-исторического процесса, в осуществлении которого важная роль принадлежит теории материалистической диалектики, встает вопрос о необходимости разработки четких критериев меры реального проникновения диалектики в науку и тем самым продвижения науки к сознательному диалектическому мышлению. Только конкретное решение этого вопроса дает достаточно ясное и верное понимание самого процесса развития диалектико-материалистической логики мышления в современном научном познании, ее распространения на все новые и новые области исследований и вместе с тем ее укрепления и развития на своей собственной основе. Есть различные ступени, различные меры зрелости категориально-логического аппарата науки, различные степени приближения (или совпадения) категориальных структур мышления отдельных наук с тем логическим идеалом, который задается всей системой законов и категорий материалистической диалектики. Именно мера зрелости идеи развития в конкретной науке и является, как это явствует из всего предшествующего изложения, объективным критерием приближения той или иной науки, ее методологических схем мышления к диалектике.

Разумеется, было бы неправильно думать, что реальная логика мышления той или иной конкретной науки всегда так или иначе «отстает» от уровня развития категориального аппарата теории материалистической диалектики. Напротив, практическая логика мышления, реализованная в конкретно-научном исследовании, может при известных условиях и опережать уровень теоретической разработки диалектики в философии. Выше мы уже говорили о значении в этом плане «Капитала» К. Маркса, социальных исследований и социальной практики марксизма вообще. Опыт такого рода мышления приобретает особое значение для теории материалистической диалектики, становится базой дальнейшего развития ее категориального аппарата, которая должна извлечь из этого опыта выводы всеобщего порядка, усовершенствовать в соответствии с ним свои общетеоретические представления.

6. Материалистическая диалектика и практика

Человек познает окружающий мир не ради познания. Его конечной целью является изменение мира, преобразование природной и социальной действительности в соответствии со своими исторически развивающимися потребностями. В этой связи важнейшей функцией мышления является не только познание действительности, но и ее практическое преобразование.

Всякая достаточно развитая форма творческой деятельности человека — и духовная и практическая — опосредствуется мышлением, строится на его основе и по его схемам, а мышление по поводу тех или иных реальных проблем, возникающих перед людьми, лишь тогда становится эффективным средством преобразования мира, когда опирается на объективно верное, т. е. научное, знание. Наука играет огромную, постоянно возрастающую роль в общественной жизни, выступает мощной производительной силой не только материального производства, но и всего общественного развития, производительной силой истории.

Очевидно в то же время, что использование научных знаний в разработке способов решения тех или иных реально практических проблем неадекватно разработке и развитию самих знаний о тех предметах и процессах, на освоение которых направлена реально практическая деятельность людей. И хотя применение знаний неотделимо от их дальнейшего содержательного развития, а развитие знаний всегда так или иначе связано с задачей практического использования, необходимо признать не только различие, но и противоположность этих двух функций мышления: теоретической и практической. Целью мышления, непосредственно обслуживающего практическую деятельность, является не развитие знаний, не создание новой теории, а преобразование реальных обстоятельств и условий жизни человека, создание новой объективной реальности, отвечающей его новым потребностям и целям.

Поэтому мы рассмотрим прежде всего вопрос о единстве и взаимосвязи познания и практики, роли теории материалистической диалектики в развитии реально практической, живой, творческой деятельности людей. Это позволит осветить нам новую важную грань материалистической диалектики как науки и вместе с тем более полно и точно ответить на вопрос о ее предмете, месте и значении в развитии всей человеческой культуры — духовной и материальной.

7. Познание и практика как единство противоположностей

Марксистская философия впервые в истории дала научное объяснение сущности познавательного отношения человека к действительности. Она показала, что именно предметно-практическая деятельность составляет суть человеческой жизнедеятельности.

При капитализме, в условиях общественного разделения труда и отчуждения, отношение теории и практики, так же как и существо каждого из них, подвергается извращению и мистификации, что находит свое отражение в различных философских концепциях человека, его жизнедеятельности и истории, характерных для домарксистской, в особенности буржуазной, философии. Одним из таких заблуждений буржуазной философии является идеалистическая трактовка сознания, приписывающая сознанию вообще и науке в особенности статус абсолютно самостоятельной и в сущности не зависящей от практики формы человеческой жизнедеятельности, различным же формам практической деятельности — статус сугубо прикладных областей, полностью производных от состояния науки или общественного сознания.

Любая сознательная деятельность человека, совершается ли она в идеальной или непосредственно-реальной, предметно-практической форме, обусловливается наличным знанием и может быть рассмотрена как форма его конкретной и целесообразной реализации. Однако сводить смысл и значение предметно-практической деятельности к этой стороне вопроса, т. е. рассматривать ее лишь как сугубо исполнительскую, лишь под углом зрения реализации идеального замысла,— это значит находиться во власти идеалистического толкования сознания и науки.

С точки зрения марксизма дело обстоит прямо противоположным образом — не наука и не сознание вообще являются субстанциальной формой деятельности человека, по отношению к которой практика представляет собой лишь форму ее внешнепредметного воплощения, форму отчуждения, а наоборот, теория, познавательная деятельность есть производное и внутренний момент практически созидательной творческой деятельности людей, ее собственное условие и форма, что естественно не исключает активного обратного влияния теории на свою собственную основу — практическую деятельность.

Следует заметить, что практическая деятельность берется при этом не в каких-то превращенных, редуцированных

к технической, вещественной стороне, формах, за рамками которых остаются все те компоненты, благодаря которым она только и приобретает свой человеческий смысл и значение, а в полном объеме этого понятия, в связи и целостности всех ее необходимых моментов, которые лишь в силу определенных социально-исторических обстоятельств оказываются отделенными, друг от друга оторванными и друг другу противопоставленными как нечто внешнее и самостоятельное. При таком понимании практика является единством себя как непосредственно реальной, предметной деятельности и своего иного, идеального, познавательного, целеполагающего момента — своей противоположности, которая развивается только на ее основе и как ее собственный, внутренний, хотя в определенных условиях и получающий относительную самостоятельность и независимость, момент или фаза единой, целостной деятельности. Определять практическую деятельность иначе как деятельность, лишенную духовного компонента, как деятельность, сугубо производную от сознания, исполнительную и потому лишенную собственно творческого содержания,— это и значит определять ее узко, брать ее в каких-то, хотя и реальных, исторически заданных формах, но вместе с тем формах превращенных, производных. Вся трудность понимания действительного отношения духовного и реально практического в человеческой жизнедеятельности и состоит в том, чтобы суметь увидеть и понять за их внешней, видимой связью их внутреннюю, истинную связь и взаимоотношение, а тем самым и сущность каждого из этих моментов.

Марксистское понимание соотношения теории и практики, противостоящее всякого рода идеалистическим представлениям, с одной стороны, и всякого рода натуралистическому объяснению сознания и его роли в человеческой жизнедеятельности — с другой, отнюдь не было и не является простым эмпирическим выражением и обобщением их видимой связи. Напротив, оно исторически формируется как результат научной критики той формы взаимосвязи теории и практики, в которой она предстает на поверхности явлений и непосредственное содержание которой во многом оказывается прямо противоположным их действительной, внутренней связи. С точки зрения марксизма теория и практика, идеальное и реальное в человеческой жизнедеятельности не имеют ничего общего с метафизическим, вне- или абстрактно-историческим толкованием этого единства противоположностей, оно пронизано глубоким, конкретным историзмом, анализом исторически различных форм связи теоретического

и практического, науки и производства, науки и иных форм творческой деятельности людей.

Отрицая абсолютно самостоятельный и независимый от практики характер развития науки, как и сознания вообще, марксистская философия вместе с тем отрицает и представление о якобы полностью самостоятельном и независимом от науки (сознания) развитии самой практической деятельности людей, подчеркивая и раскрывая деятельный характер всякого человеческого познания.

Знание вообще, наука в особенности — великая созидательная сила. От уровня развития науки, от глубины и конкретности понимания реальных процессов и обстоятельств, на изменение (преобразование) которых направлена сознательная человеческая деятельность, зависят эффективность этой деятельности, степень и характер практического овладения действительностью. Познание и знание как его результат — необходимые предпосылки человеческой свободы, т. е. реального господства человека над обстоятельствами своей жизни, самой способности человека сознательно изменять условия своего собственного существования в соответствии со своими потребностями и интересами. Наука позволяет разработать программу деятельности и наиболее эффективный метод ее осуществления, вооружает человека — посредством технического и технологического воплощения своих идей — мощными материальными средствами воздействия на предмет его деятельности и тем самым создает новые возможности целесообразного изменения мира, которых ранее у человека не было. Именно поэтому марксизм придает огромное значение науке, ее развитию и активному использованию ее результатов в практической деятельности.

Практическая деятельность человека с предметом не только должна сообразовываться с объективной природой предмета, теоретическим выражением которой и является научное знание, но одновременно и с характером, конкретным содержанием человеческой потребности, т. е. быть единством (тождеством) того и другого. Кроме того, практическая деятельность определяется реальными обстоятельствами и условиями ее осуществления, наличными материальными средствами.

Если бы человеческая деятельность была заранее и однозначно определена наличным порядком вещей, их собственной необходимостью, то никакая свободная деятельность, никакое творчество в полном смысле этого слова были бы невозможны. Человеческая деятельность в таком случае выступала бы лишь формой самотворчества (саморазвития)

природы, была бы простым ее продолжением. Между тем дело обстоит иначе. Следуя объективным законам природы, человек в то же время реализует в них свои собственные — исторически развитые — цели и потребности.

Что же касается самих потребностей, то они отнюдь не определяются однозначно в своем содержании теми реальными предметами и средствами, при помощи которых они реализуются. Железная руда не содержит в себе никакой потребности превращаться в паровоз, станок и т. д. Человеческие потребности вырастают не из предмета деятельности людей самого по себе, хотя и не безотносительно к нему,— они рождаются в процессе и на основе самой человеческой деятельности в реальном мире, ее исторического развития. Разумеется, потребности также носят объективно-исторический характер и как таковые должны исследоваться наукой, но эта объективность уже другого, а именно социального, порядка.

Всякая практическая (творческая) деятельность — это разрешение противоречия субъективного (человеческой потребности) и объективного (наличного положения вещей), а способ деятельности, ее содержание — форма (схема) разрешения этого противоречия. Именно это обстоятельство и определяет собственно диалектический и относительно самостоятельный характер всякой предметно-практической творческой деятельности людей.

Мышление должно разработать способ будущей деятельности, спланировать ее, правильно построить схему ее осуществления, быть в состоянии вовремя внести в ее осуществление необходимые коррективы, с тем чтобы эта деятельность — при данных, наличных условиях ее реализации — была наиболее успешной и продуктивной, адекватно стоящей перед человеком цели. И от того, что мышление, решая эту задачу, должно осуществляться на научной основе, оно отнюдь не перестает быть именно практическим, конструктивным мышлением, принципиально отличным по своей функции от деятельности мышления, осуществляемого в познавательных целях. Научное знание и познавательная деятельность, включающиеся в реально преобразующую, творческую деятельность, выступают здесь в качестве подчиненного момента, необходимого условия осуществления реальной деятельности, решения конкретно-содержательной практической проблемы.

Именно в процессе творчества выявляется объективная истинность человеческих знаний, теоретического и практического разума, в том числе и объективность тех логических

форм и норм, на которые человек опирается в своей деятельности.

С этим обстоятельством связана необходимость более полной трактовки вопроса о единстве (тождестве) мышления и бытия по сравнению с той, которая обычно имеет место в философской литературе. Нужно видеть не одну, а две — противоположные — стороны (или два противоположных аспекта) этого вопроса. Речь должна идти не только о совпадении наших представлений, знаний, отражающих объективный мир, с самим этим миром — этот аспект выдвигается на первый план в процессе теоретического освоения человеком действительности, и именно он анализируется главным образом в нашей философской литературе,— но и о совпадении (тождестве) мира, созидаемого человеком, результатов его реально практической деятельности с его знаниями, программами и идеалами. Эта сторона единства мышления и бытия выдвигается на первый план в ходе развития различных форм творческой, реально практической деятельности людей. Другими словами, задача состоит не только в том, чтобы сделать свои знания адекватными глубинной сущности предметов, законам их существования и развития, но и в том, чтобы реальный мир сделать адекватным своим собственным потребностям и целям. Определение сознания, науки как деятельной, творческой силы человека нисколько не противоречит определению сознания как отражения мира. Ведь сама способность объективно верного отражения мира в сознании формируется и развивается лишь на основе творческой (созидательной) деятельности людей. В то же время деятельность человека зависит от наличия и уровня развития этой способности, без которой никакое творчество невозможно.

Поскольку задачей мышления является не только познание, но и преобразование мира, постольку и в области философии деятельность мышления должна исследоваться не только в его познавательной функции (не только в плане производства научного знания), но и в его практических аспектах, в плане проектирования практической деятельности.

8. Материалистическая диалектика как логика творчества

Мышление отнюдь не является некоей замкнутой в себе формой деятельности. Его история опосредована всей реально практической деятельностью людей, особой формой которой

оно выступает. Именно поэтому вопросы, связанные с переводом объективного (материального) в субъективное (идеальное), органически входят в состав материалистической диалектики как науки, не являются для нее чем-то чужеродным, выходящим за рамки ее исследовательских задач. Напротив, в связи логических исследований с историей (и теорией) познания, его современным состоянием и проблемами заключены источник и залог продуктивности самих логических исследований, условие содержательного и конкретного анализа форм мышления. Вместе с тем необходимо обратить внимание на другую сторону вопроса, которая, к сожалению, нередко остается в тени и исследуется значительно менее в нашей литературе. Мы имеем в виду совокупность проблем, связанных с активным преобразованием и целесообразным развитием окружающей человека действительности (и себя самого) на основе своего мышления, с логическим обоснованием программ предметно-практической деятельности, способов их реализации.

Дело логики не может ограничиться лишь рассмотрением первой (познавательной) стороны вопроса, связанной с отношением мышления к бытию. Предметом логических исследований должны стать и процессы теоретического обоснования реально практической деятельности человека, вопросы, связанные с формированием и реализацией планов (программ) различных форм творчества.

Другими словами, в рамках марксистской философии сама деятельность мышления человека должна быть раскрыта в единстве его познавательных и конструктивных функций и именно таким образом проанализирована в логическом плане. Умение мыслить, умение приводить свои представления о внешнем предмете в соответствие с его объективными данными должно находиться в единстве с умением действовать, приводить вещи и их отношения в соответствие с человеческими замыслами.

Известно, что при социализме общественная деятельность людей осуществляется осознанно, на основе программ и планов. Социализм создает не только совершенно новые условия (предпосылки) для развития науки, но и для ее применения, неизмеримо поднимая ее роль и значение в жизни общества, в управлении общественными процессами. Поэтому проблема сознания (мышления), его роли в творческой деятельности людей, проблема объективного развития как опосредствованного человеческим сознанием и волей процесса приобретает в современных условиях огромное, совершенно несоизмеримое с прошлым значение. За-

кономерностью является то, что люди, преодолевая отчужденную форму своего общественного развития, при которой общественная жизнь, взятая в ее целостности, складывается как бы сама собой, совершенно независимо от сознания и воли людей, наподобие некоего природного процесса, ставят в условиях социализма под коллективный сознательный контроль и условия своего собственного развития, строят свое будущее в соответствии со своей волей на основе науки. Все это делает проблему практики, созидательной деятельности людей, творчества центральной в науке и философии.

Материалистическая диалектика, система ее законов и категорий, должна быть развернута не только в плане теоретического (познавательного), но и в плане практического отношения человека к действительности. «Диалектика,— как отмечает Э. В. Ильенков,— наука о законах превращения действительности в мысль (т. е. о законах познания, о законах высшей формы отражения), а мысли — в действительность (т. е. о законах практической реализации понятий, теоретических представлений — в естественноприродном материале и в истории). Теория и практика (т. е. отражение и действие на основе отражения) и связываются одними и теми же (и именно диалектическими) законами — законами логики и теоретического познания и практической деятельности.

Поэтому диалектика и выступает как Логика, как наука о теоретическом и практическом овладении, освоении мира общественным человеком. В этом и заключаются ее первостепенное, огромное мировоззренческое значение, роль и функция»[18].

Это определение диалектики как логики творческой деятельности человека и в сфере науки и в сфере практической деятельности нисколько не противоречит определению ее как наиболее полного и свободного от односторонности учения о развитии (Ленин), а напротив, подтверждает его и находится с ним в глубоком единстве. Ведь содержанием творческой деятельности и является развитие, осуществляемое людьми вполне сознательно, в соответствии с объективными законами предмета деятельности и своими собственными потребностями.

Такое понимание диалектики предполагает, что все законы и категории материалистической диалектики должны

[18] *Ильенков Э. В.* Диалектика и мировоззрение.— В кн.: Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979, с. 112.

быть исследованы не только в связи с собственно познавательной деятельностью человека, но и в контексте реально практической деятельности, как логические условия выработки объективно правильных схем (программ) реализации человеческих потребностей и целей.

Всякая развитая форма творческой деятельности человека имеет свои формы рефлексии, в рамках которых оцениваются состояние и перспективы развития данной области. В решении задачи повышения логической культуры мышления по поводу реальных проблем деятельности и должна принимать активное участие материалистическая диалектика как наука.

Любая творческая деятельность направлена на разрешение противоречий между субъективным (потребным и желаемым) и наличным (реальным, объективным). А противоречие между субъективным и объективным (желаемым и данным) всегда вырастает на почве осмысления имеющихся в распоряжении человека средств и форм деятельности, их внутренних противоречий и объективных возможностей и объективной потребности их развития. Противоречие субъективного и объективного разрешается посредством решения противоречий, уже выявленных в составе объективных, имеющихся в распоряжении человека средств и возможностей деятельности. Собственно творческая деятельность по своему содержанию, по своей логике развертывания всегда есть решение конкретно-содержательного противоречия или целой системы противоречий. Поэтому овладение законами творчества предполагает прежде всего овладение категорией противоречия, умение давать целесообразный синтез наличных противоречий.

Вот, например, как описывает известный авиаконструктор А. Яковлев решение технической проблемы, связанной с необходимостью создания истребителя, способного уничтожать самолеты противника, в книге «Цель жизни». Прежде всего на основе анализа опыта воздушных боев формируются требования (объективные по своему содержанию), которым должен отвечать новый самолет. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что эти требования противоречат друг другу и непосредственно друг с другом не согласуются. «Перед конструкторами всего мира,— пишет автор,— стоит извечная трудноразрешимая задача — соединить в одном боевом самолете четыре качества: скорость, высоту, дальность, вооружение, а для истребителя еще и дополнительно — маневренность. Мощное оружие — это прежде всего утяжеление веса. Для сохранения маневрен-

ности при утяжелении самолета необходимо увеличение площади крыла, что влечет уменьшение скорости. Для увеличения скорости требуется более мощный, а следовательно, и более тяжелый двигатель. А дальность требует большего запаса топлива. Как видно, все улучшения в конце концов приводят к увеличению веса самолета»[19]. Эти внутренние содержательные противоречия и составляют существо решаемой проблемы, то, что называют сложностью. Решение же задачи, воплощаемое в техническом проекте (в конструкции самолета), должно быть синтезом конкретно-содержательных противоречий, соединением непосредственно противоречащих друг другу требований, причем таким, при котором противоречие оказывается снятым.

А вот пример из совершенно другой области творческой деятельности — искусства. В интересной книге «Мой век» известный советский скульптор С. Т. Коненков, рассказывая о своем жизненном и творческом пути, нередко останавливается на вопросах формирования художественного образа, который должен быть очень емким, конкретным и точным. Так, например, скульптура, будучи сама по себе статичным предметом, выбитым из гранита, отлитым из бронзы и т. д., в то же время должна передавать большое, нередко внутренне напряженное, развивающееся содержание. «Самое главное,— пишет С. Т. Коненков,— обобщение. Скульптор иной раз необдуманным взмахом молотка может погубить всю работу. Из всех возможных решений он должен выбрать только одно. Это путь синтеза. Иногда такое решение приходит сразу. В большинстве случаев это длительный процесс. Сколько вариантов и эскизов создавал я для того, чтобы выразить неповторимость музыки Паганини, его мятежный и свободолюбивый дух! Все мои произведения на тему „Паганини" всегда вызывали споры, разноречивые суждения. Равнодушных зрителей не было»[20].

Если взять такую область, как управление хозяйственной, производственной деятельностью, то и здесь люди имеют дело с диалектикой в ее конкретно-содержательном выражении, в конкретно-специфической форме. Так, например, механизм управления народным хозяйством должен отвечать уровню его развития, тем объективным задачам, которые стоят перед экономикой, выступать фактором, активно способствующим, а не тормозящим выполнение этих задач. Когда же система управления приходит в известное

[19] *Яковлев А.* Цель жизни. М., 1972, с. 357.
[20] *Коненков С. Т.* Мой век. М., 1972, с. 332.

противоречие с уровнем развития экономики, возникает потребность в ее дальнейшем развитии, в ее известном преобразовании. Именно на это и нацелены, как известно, постановления партии и правительства о совершенствовании хозяйственного механизма, улучшении планирования и усилении его воздействия на повышение эффективности производства и качества работы. Сами же меры, сформулированные в этих постановлениях, являются результатом анализа реального состояния дел, выявившихся трудностей и противоречий, формой их преодоления.

Дело, конечно, не в примерах, которые можно приводить в изобилии из самых разных областей творческой деятельности человека. Дело в необходимости систематического исследования — именно под углом зрения логики (диалектики) — процесса решения объективных, исторически возникающих проблем творческой деятельности. Задача состоит в том, чтобы сделать и здесь диалектику активно работающей формой мышления, логикой решения стоящих перед людьми проблем.

Известно, что для В. И. Ленина материалистическая диалектика была логикой познания и логикой действия, логикой творчества, умением «творить будущее». Никаких двух логик — одной для познания, а другой для практики (для живой, реально созидающей деятельности) — марксизм не признает. Все законы и категории материалистической диалектики, действующие в сфере познания, действуют и в сфере реально практической деятельности. Но одно дело развернуть эти категории на материале истории науки (в плане познания объективной истины), другое — показать их как формы реально практической, творческой деятельности. Естественно, что это вносит существенное дополнение и в само понимание материалистической диалектики как науки, ее задач и места в жизнедеятельности людей, полнее раскрывает ее связи с жизнью, ее возможности и перспективы развития, ее социальную значимость.

Изучая состояние практического разума, принимая активное участие в решении проблем, встающих перед мышлением в различных областях человеческой деятельности (не только в сфере познания как такового), материалистическая диалектика может способствовать повышению уровня его философско-логической культуры, его единства с теоретическим (познавательным) разумом, так как в овладении законами и категориями диалектики заключается залог успеха и свободы целесообразной творческой деятельности во всех ее сферах. В этом плане материалистическая диалек-

тика как наука может быть реальной силой развития всей духовной и материальной культуры, всего общественного развития, поскольку оно выступает продуктом сознательной деятельности людей, продуктом человеческого творчества. Вместе с тем исследование философско-методологических проблем творческой деятельности — это не только поле приложения общих идей и представлений материалистической диалектики, но и та живая, исторически развивающаяся основа, на которой может и должно формироваться само философское знание, категориальный аппарат материалистической диалектики.

9. Партийность материалистической диалектики

Вопрос о способе теоретического освоения действительности и предметно-практической деятельности постоянно встает как проблема, требующая каждый раз нового, конкретного решения.

Выше уже отмечалось, что развитие логической культуры мышления, являясь аспектом и составной частью общей истории познания и реальной, живой предметно-преобразующей деятельности людей, осуществляется в форме движения логических противоречий, совокупность которых и характеризует наличное состояние мышления в данную историческую эпоху.

Эти противоречия находят свое выражение в философских, логических теориях мышления, которые со своей стороны оказывают активное обратное влияние на дальнейшее развитие мышления, формируя способ решения стоящих перед людьми проблем.

Развитие философской теории, предметом которой является анализ отношения мышления к действительности, не может находиться в абстракции от общей истории познания и истории человеческой деятельности в целом. В то же время и реальная история мышления — как в сфере познания, так и во всех иных областях — также не может быть понята вполне правильно и конкретно в абстракции от истории философии, ее активного воздействия на мышление людей, на формирование логических норм и установок, которыми они сознательно руководствуются в своей деятельности.

Конечно, мышление многих людей, в том числе и занятых в сфере науки, нередко складывается и развивается стихийно, по традиции, без какой-либо видимой зависимости от философии, в ходе приобщения личности к той или иной

форме совместной деятельности и усвоения соответствующих ей знаний. Это обстоятельство, однако, не может служить основанием для отрицания самого факта влияния философии на общественное сознание, на процесс мышления, а свидетельствует лишь об исторически различной мере и формах этого влияния.

При этом важно иметь в виду, что характер воздействия философии на реальное, конкретно-содержательное мышление может быть различным. Философия не только может вести мышление к объективной истине, но и уводить его от нее. Борьба идей в философии, в истории логики как науки, так или иначе отражающая историю развития логической организации мышления, ее противоречия и трудности,— это не только полемика по поводу того, что имеет место в мышлении, в его действительном отношении к миру, каковы его познавательные и практические возможности, это и борьба по поводу того, как надо строить свое мышление, какими логическими категориями следует при этом руководствоваться. Любая философская теория мышления отстаивает на этот счет свои собственные представления и критикует другие, по ее мнению ошибочные. Вопрос же состоит в том, какова действительная ценность предлагаемых той или иной философией решений, к чему ведут и к чему приводят на деле обосновываемые ею установки мышления, какова значимость этой философии в развитии науки и общественной жизнедеятельности в целом.

Развитие знания, в том числе и науки как особой формы его производства, вплетено в социальную жизнь людей, оно вызывается общественными практическими потребностями и в то же время активно участвует в развитии общественной жизнедеятельности. Выступая средством их деятельности, оно осуществляется всегда в рамках определенных социальных отношений и опосредствуется ими. При этом между развитием науки и вызвавшими ее к жизни общественными потребностями и интересами могут возникать довольно сложные, противоречивые отношения. В обществе, пронизанном классовыми противоречиями, как это имеет место при капитализме, на развитие науки влияют глубокие социальные противоречия. С одной стороны, научное знание соответствует интересам буржуазии, поскольку наука выступает здесь силой капитала, средством укрепления его господства, и оказывается враждебным по отношению к рабочему классу, широким трудящимся массам. С другой стороны, на определенной ступени развития этого общества наука приходит в противоречие с интересами господствующего класса

и все более и более совпадает с классовыми интересами рабочего класса.

Чтобы пояснить это положение, сошлемся на классический анализ истории политической экономии как науки, данный в «Капитале» и особенно в «Теориях прибавочной стоимости» К. Маркса. В этих работах обстоятельно показано, каким образом потребности развития буржуазного общества вызывают к жизни политическую экономию в качестве самостоятельной области теоретических исследований, как политическая экономия буржуазии постепенно приобретает научный характер и затем проходит ряд фаз исторического развития, каждая из которых существенно отличается от другой не только в конкретно-содержательном, но и в методологическом плане, и как, наконец, интересы дальнейшего развития политической экономии как науки приходят — на определенной стадии развития социальных отношений буржуазно-капиталистического общества — в противоречие с классовыми интересами буржуазии, что накладывает существенный отпечаток на всю дальнейшую историю теоретической мысли в этой области. Вместе с тем по мере обострения борьбы рабочего класса против господства буржуазии и роста потребности в разработке собственного понимания общественного развития интересы развития научной политической экономии капитализма все более и более приходят в соответствие с социальными интересами рабочего класса.

Разумеется, вопрос о противоречивом характере развития науки в связи с социальными отношениями, существующими в обществе, сложен, многопланов, его нельзя трактовать прямолинейно и упрощенно. Мы хотим ограничиться здесь лишь констатацией того важного момента, что конкретно-содержательные противоречия политической экономии как науки приобретают в условиях капитализма вполне определенный социально-классовый смысл, являются теоретическим отражением и вместе с тем особой формой движения классовых противоречий. С этим обстоятельством, собственно, и связано деление политической экономии как науки на буржуазную политическую экономию и марксистскую (пролетарскую) политическую экономию.

Социальная наука развивается не безотносительно к развитию социальных отношений и общественной жизнедеятельности в целом. Напротив, она есть выражение этой исторически развивающейся жизнедеятельности. Социальное познание выступает средством ее дальнейшего — сознательного — развития. Поэтому социальная позиция ученого, осно-

вывающаяся на тех конечных выводах, к которым он приходит в своей исследовательской деятельности,— это не просто нечто производное от собственно теоретического развития, это в то же время и условие, существенная предпосылка дальнейшего развития науки. Так, например, сознательная ориентация на классовые интересы рабочего класса есть вместе с тем и условие дальнейшего содержательного развития политической экономии как науки, всякой социальной науки вообще.

Выводы, к которым приходит Маркс относительно истории научной мысли в области политической экономии, справедливы и в более широком плане: не только применительно ко всей социальной науке, но и к развитию вообще всей духовной культуры в условиях капиталистического общества. В сфере духовного производства общества при капитализме имеет место в сущности то же самое противоречие, что и в сфере собственно материального производства. Точно так же, как на определенной ступени своего развития — и чем дальше тем больше,— капиталистическое общество накладывает определенные ограничения на развитие материального производства, материальных производительных сил, так оно накладывает определенные ограничения и на развитие духовных сил производственной и вообще социальной деятельности людей, становится враждебным развитию науки, нравственности, искусства, развитию личности, приходит в противоречие со всеми теми идеалами, в утверждении которых оно первоначально играло активную роль.

В полной мере это относится и к философской теории мышления, к логике. «Капитал» К. Маркса неотделим от своей философско-методологической основы, каковой и является материалистическая диалектика, точно так же как диалектика в ее «рациональной», как писал Маркс, форме оказывается совершенно неприемлемой в качестве логики мышления для буржуазных теоретиков. Это и понятно. Ведь результаты конкретно-научного исследования не безотносительны к той логике, которой руководствуется мышление, а в существенной мере зависят от нее, опосредствуются ею. Философия выступает конструктивным средством развития науки, ее субъективной предпосылкой. Поэтому и все трудности и противоречия логико-философского порядка, связанные с содержательным развитием науки, приобретают в этих условиях также вполне определенное социально-классовое значение. Философские теории мышления оказываются втянутыми в социально-классовую борьбу, выступают средством и вместе с тем полем этой борьбы. Поэтому

развитие теоретической мысли в области философии по поводу проблем познания, логической организации мышления, невозможно правильно понять в абстракции от социального смысла и значения философской деятельности, ее отношения к конкретно-содержательной деятельности мышления, развитию всей духовной и материальной культуры.

Выступая в теоретическом плане закономерным результатом всего предшествующего развития философии, материалистическая диалектика в социальном плане оказывается совпадающей с историческими интересами той социальной силы буржуазного общества, которая является субъектом его революционного, т. е. диалектического, преобразования и дальнейшего развития,— рабочим классом и его партией.

Вместе с тем важно подчеркнуть, что марксистская философия не просто сохраняет и защищает идеалы научности, которые развивались в предшествующей ей классической буржуазной философии, все достижения в разработке логики подлинно научного мышления, но и существенно развивает их дальше, открывая перед познающей мыслью новые возможности и перспективы содержательного развития.

Основные расхождения марксистской диалектики со всеми иными философскими направлениями в разработке проблем познания, способа теоретического отношения мышления к действительности идут именно по вопросу о том, каковы пути постижения объективной истины, на какие логические установки должно ориентироваться научное мышление, каковы познавательные возможности мышления человека, а потому и возможности его свободной деятельности в мире.

Основной задачей материалистической диалектики как логики и теории познания, как логики реально практической творческой деятельности в мире является всесторонняя и глубокая разработка всеобщего метода мышления, логических категорий (форм) постижения объективной действительности. Именно этой задаче и подчинена вся содержательная работа в области материалистической диалектики. Решая эти проблемы, материалистическая диалектика выступает мощным фактором развития научного теоретического мышления, служит делу постижения мира и его преобразования в интересах человека, его всестороннего и свободного развития. Именно в этом и состоят социальный смысл и значение материалистической диалектики как науки, ее глубокая гуманистическая роль в общественном развитии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

«Если К. Маркс и Ф. Энгельс превратили социализм из утопии в науку, то современные ревизионисты, наоборот, пытаются превратить марксизм из науки в утопию, миф, пророчество»[1]. Это сказано очень верно, и к этому остается добавить только то, что обратное превращение социализма из науки в утопию происходит путем выхолащивания прежде всего его философско-методологической основы — его революционной диалектики. Только материалистическая диалектика поднимает мировоззрение пролетариата до науки, до научного коммунистического мировоззрения, только она делает его научным.

Очень часто упор на «мировоззренческую сторону» марксизма вольно или невольно оборачивается противопоставлением материализма логике, методу. Как будто последовательное материалистическое мировоззрение не нуждается в логике, в методе. Весь вопрос только в том, *какова* эта логика и *каков* этот метод. Без диалектики,— на чем настаивал в свое время В. И. Ленин,— никакой материализм под натиском идеализма не устоит. Так было раньше: старый материализм неизменно сдавал свои позиции там, где ему не хватало надлежащего метода для объяснения таких явления, как сознание, мышление, идеальное и т. д., и потому объяснение этих явлений оставалось монопольным владением философского идеализма. Так дело обстоит и теперь: там, где марксистскую диалектическую логику пытаются подменять какой-то иной логикой, более «современной», неизбежно обнаруживаются идеалистические шатания, отступления от последовательно материалистического мировоззрения.

Само противопоставление диалектики как логики и теории познания материалистическому мировоззрению ложно и не в традициях революционного марксизма. Основная же черта позитивизма и тяготеющего к нему ревизионизма состояла всегда именно в противопоставлении всякого мировоззрения,— здесь позитивизм не делает разницы между

[1] *Яковлев М. В.* Идеология. М., 1979, с. 252.

мировоззрением религиозным, философским и марксистским,— научному методу, логике, вообще науке. Никакое мировоззрение, согласно позитивистам, не может быть научным. А если оно научно, то оно сводится к естественнонаучной картине мира.

Ясно, что такая «научная» картина мира никогда не может быть исчерпывающей, а потому и подлинно научной, так как из нее выпадает самое главное — земной человек со всеми его мыслями, переживаниями и стремлениями, одним словом — мировоззрением. Подобное «научное» мировоззрение исключает собственно мировоззрение, потому что мир для человека — это прежде всего мир человека, мир его человеческих отношений, мир его человеческих «ценностей».

Противопоставляя науку и мировоззрение обычно связывают науку с отражением действительности в понятиях, а мировоззрение с «ценностями». Но «ценности» тоже отражают действительность, только не природную, а социальную, реальные человеческие отношения. И поскольку человек, как это стремились показать авторы настоящей работы, может отражать мир вне человека и строить научную картину мира только лишь в формах своей практической, материально-преобразовательной деятельности, которая осуществляется в единстве с человеческим «общением», то научная картина мира не может быть полностью освобождена от человеческих «ценностей». Весь вопрос только в том, каковы эти «ценности», настроения каких общественных классов и социальных групп они выражают. А в обществе, разделенном на антагонистические классы, все человеческие «ценности» неизбежно носят классовый характер. И потому мировоззрение можно очень точно определить через *партийность*: мировоззрение составляют именно те человеческие представления, в том числе и научные, которые так или иначе попадают в сферу идеологической борьбы. Например, физическая картина мира имеет отношение к мировоззрению не потому, что она охватывает мир «в целом», а потому, что на почве этой картины мира «в целом» происходит столкновение различных философских направлений, различных философских школ.

И хотя мировоззрение как отражение может приобретать превратную форму, как это имеет место, например, в случае с религиозным мировоззрением, это не отменяет того положения, что это отражение. «Даже туманные образования в мозгу людей,— писали К. Маркс и Ф. Энгельс,— и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который

может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками»[2].

Марксизм только потому и смог поставить на научную почву критику всякого мировоззрения, что он знает не только «копию», часто весьма искаженную, но и «оригинал» — те реальные жизненные условия, которые порождают те или иные представления и «ценности» в сознании людей. И потому он преодолел механическую теорию отражения старого материализма, который как раз не мог указать то, отражением чего являются человеческие настроения и чувства, вообще человеческое сознание. Поэтому старый материализм переходил здесь в свою прямую противоположность — идеализм: реальный жизненный процесс объяснялся настроениями и чувствами людей.

В сознании безработного отражается не только ощущение голода и холода, но и ощущение несправедливости того общественного строя, который обрекает людей на вынужденное безделье и нищенское существование. Прежде всего из этих ощущений формируется мировоззрение человека. И вот то, каким образом ощущение голода превращается в сознании человека в чувство социальной несправедливости,— это го механистическая теория отражения, которая сводит всякое человеческое отражение к отражению в неживой природе, объяснить никоим образом не может. Это может объяснить только историческая диалектика Маркса — Энгельса — Ленина, которая поэтому и является высшей формой теории отражения, теории познания: она объясняет не только получение человеком *знания*, но и происхождение *сознания*. «Диалектика *и е с т ь* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую „сторону" дела (это не „сторона" дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»[3].

Ленин потому так упорно и настаивал на принципе единства, совпадения диалектики, логики и теории познания, что теория познания, оторванная от исторической диалектики, становится неспособной объяснить происхождение идей в голове человека, на основе которых осуществляется всякое человеческое познание, а потому она не может в полной мере объяснить и человеческое познание, сводя все дело к внешнему описанию уже имеющегося, вполне сложившегося «феномена» познания.

Разумеется и диалектика, сведенная к теории развития

---

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 25.
[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 321.

в живой и неживой природе, не может объяснить происхождение общественных идей,— а все человеческие идеи являются по своей природе *общественными* идеями. И потому так узко понятая диалектика расходится с логикой и теорией познания. Но Маркс, Энгельс, Ленин никогда не сводили революционную диалектику к абстрактно истолкованной теории развития. Для них она была наукой о развитии не только в природе, но и в обществе и в мышлении. По их замыслу она является *универсальной* теорией развития, теорией, которая объясняет закономерный и необходимый переход от природы к обществу, а от последнего к человеческому мышлению, которое, как и человеческое сознание, есть с самого начала общественный продукт.

Через *историческое* развитие развитие в природе переходит в развитие мышления. А потому через *историзм* диалектика становится логикой и теорией познания марксизма. Именно этим объясняется, с одной стороны, то, что принципу историзма было уделено специальное внимание в настоящей книге, а с другой — то, что этот принцип подвергается таким яростным нападкам со стороны буржуазных идеологов. Без историзма диалектика превращается в абстрактную фразу, вроде того, что «все развивается». Но именно тот факт, что спустя многие десятилетия после того, как Марксом, Энгельсом, Лениным было развито и практически следовало совершенно конкретное представление о диалектике как логике революционного мышления и революционного действия, она превращается в абстрактную фразу, говорит о том, что сознание некоторых людей отнюдь не развивается, и, следовательно, развивается далеко не все.

«Но для Маркса,— как отмечал Ленин,— революционная диалектика никогда не была той пустой модной фразой, побрякушкой, которой сделали ее Плеханов, Каутский и пр.»[4]. Именно лидеры II Интернационала превратили диалектику из логики революционного мышления в узко понятую теорию развития, вполне освобожденную от историзма и опирающуюся на теорию происхождения видов Дарвина, что придавало ей, с одной стороны, видимость близости к «современной науке», а с другой — вполне соответствовало оппортунистическим сдвигам в мировоззрении части рабочего класса, подкупленной империалистической буржуазий за счет ограбления колониальных и зависимых народов.

Отсутствие исторической диалектики в составе оппортунистического мировоззрения «компенсируется» формальной

[4] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 45—46.

теорией познания кантианского типа. А формальную теорию познания пытаются уравновесить абстрактным антропологизмом, оторванным от реальной истории учением о «ценностях». С одной стороны, «логика научного исследования» Карнапа — Поппера, с другой — раздаются голоса, что надо взять кое-что от Фейербаха и, может быть, даже кое-что и от Хайдеггера. Идеал стерильной науки прекрасно дополняется пророческой риторикой, мифологией, социальной утопией и т. д.

Марксистское мировоззрение не нуждается в неофрейдистских и экзистенциалистских инъекциях, потому что оно черпает свой подлинный, а не поддельный, пафос в борьбе за лучшее будущее, за утверждение коммунистических общественных отношений, за подлинно человеческое братство. Рабочий класс не нуждается в иллюзиях, потому что он объективно заинтересован в объективной истине. Рабочий не жаден, как буржуа, писал Энгельс, и он «гораздо более независим в своих суждениях, более восприимчив к действительности, чем буржуа, и не смотрит на всё сквозь призму личных интересов»[5]. И потому высшую ценность для него приобретает сама объективная диалектика исторического развития.

И наоборот: потребность в идеологических иллюзиях у буржуазии органически связана с неприязнью к научной диалектике. «В своем рациональном виде,— писал Маркс,— диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна»[6].

Она, материалистическая диалектика, и составляет подлинную основу марксистского мировоззрения, потому что только с помощью нее может быть обоснован последовательный материализм как во взглядах на общество, так и на природу. Материализм и есть общее мировоззрение марксизма, хотя только к этому оно не сводится: оно включает в себя также политическую экономию и теорию коммунистической революции (научный коммунизм). Но он уже не философия в старом смысле слова, как специально отмечал

[5] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 2, с. 357.
[6] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 23, с. 22.

Энгельс, т. е. он уже не «система природы» и не «система мира». Систематический характер он получает только благодаря диалектике, а в качестве общего мировоззрения он должен «найти себе подтверждение и проявить себя не в некоей особой науке наук, а в реальных науках»[7].

Само по себе это мировоззрение, помимо диалектики как общего метода и реальных наук, ничего поэтому не обосновывает. И это очень хорошо понимал Ленин, который специально указывал на ошибочность такой трактовки научного социализма, как это имело место у «легального марксиста» П. Струве, который считал, что он должен иметь «философское обоснование»[8].

Интенция Струве как либерала, подделывающегося под марксизм, и апологета капитализма понятна: дать социализму «чисто философское обоснование» вместо действительно научного, исторического и экономического, обоснования, это значит превратить социализм из науки в утопию, а философию в чистую риторику и морализаторство по поводу правовых гарантий свободы, равенства и братства.

Пророческой риторике утопистов и идеалистов, продиктованной даже благими намерениями, Маркс, Энгельс, Ленин неизменно противопоставляли трезвый анализ фактов. «Капитал» — вот действительное обоснование социализма, а не «мировая схематика» Е. Дюринга. А в «Капитале», как отмечал Ленин, «применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма»[9]. И только в этом значении, одновременно в значении и общей теории развития, и логики и теории познания, она придает цельность и монолитное единство материалистическому и коммунистическому мировоззрению марксизма. Вот почему в настоящей работе было уделено такое большое место обоснованию единства диалектики, логики и теории познания современного материализма, которое обосновывается в процессе анализа объективного практического процесса.

Лишь выводя мышление из специфической организации объективного процесса, можно усмотреть и его отличие от бытия, и тождество с этим бытием. Из этого же объективного практического процесса диалектический материализм выводит и *активность* мышления, объясняет природу его активной функции в осуществлении и развитии обществен-

---

[7] Там же, т. 20, с. 142.
[8] См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 437—438.
[9] Там же, т. 29, с. 301.

но-исторического бытия, ибо «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»[10].

Чтобы осуществить свою функцию активного средства общественно-практической деятельности, мышление с необходимостью должно представлять объективное содержание и объективные условия этой деятельности. Момент содержательного совпадения мышления и бытия здесь необходимо предположен, и материальная деятельность его как раз обнаруживает и подтверждает. Практика поэтому есть не только основа мышления, познания, но и критерий истинности его. И в качестве основы мышления, и в качестве критерия истинности его практика мыслится не в каких-то особенных, локальных ее формах, а во всем объеме ее общественно-исторического развития. Мышление человека формируется поэтому не как отражение и воспроизведение непосредственных условий и содержания его собственного ограниченного во времени и пространстве бытия, а как присвоение и усвоение выработанных в истории ее всеобщих категориальных форм. Потому мышление и не является простым слепком с объекта, с действительности: в нем с необходимостью представлена и форма движения объекта в истории. Мышление может воспроизвести объект только в тех формах, которые выработаны общественно-исторической практикой и в которых он выявил себя в историческом процессе коллективной деятельности человека с ним. В этом и состоит центральная мысль первого тезиса К. Маркса: объект должен быть понят как чувственная человеческая деятельность, как практика, субъективно[11].

Мысленно воспроизводить объект вне форм общественно-исторической практической деятельности, «по ту сторону» ее, «чисто онтологически», значит впадать в старую метафизическую ошибку отрыва мышления от бытия. В таком случае мышление может мыслить себя и бытие, и их отношение друг к другу, как угодно: например, допускать непротиворечивость бытия, т. е. отрицать в нем диалектику, и расценивать противоречивость мышления как досадное следствие неполноты истины или, наоборот, непротиворечиво мыслить противоречивую действительность. А то, что «так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление, есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей, которые и обусловливают жизнь природы своей постоянной борьбой и

[10] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 194.
[11] См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 1.

своим конечным переходом друг в друга, respective (соответственно) в более высокие формы»[12],— эта мысль Энгельса в данном случае просто спокойно обходится.

Коллективная практическая деятельность человека, вовлекая в свой процесс объективный природный материал, выявляет его объективные характеристики, в соответствии с которыми она и осуществляет себя. Способы, формы движения природного объекта становятся тем самым формами движения чувственно-материальной деятельности. «Человек в своей практической деятельности имеет перед собой объективный мир, зависит от него, им определяет свою деятельность»[13]. И если понятно, что мышление есть по происхождению и функции сугубо общественное явление, а не индивидуально-психический феномен, хотя и осуществляемое посредством индивидуальной человеческой психики, то должно быть понятно и то обстоятельство, что форма этого мышления необходимо согласуется с формами общественно-исторической деятельности человека. «Практика человека,— как отмечает Ленин,— миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики»[14].

Важно не только то обстоятельство, что претендующее на истину мышление обязано воспроизвести диалектику действительности, но и тот факт, что сам процесс этого воспроизведения, познания объекта сугубо диалектичен. «Совпадение мысли с объектом,— говорит Ленин,— есть **процесс**: мысль (= человек) не должна представлять себе истину в виде мертвого покоя, в виде простой картины (образа), бледного (тусклого), без стремления, без движения... Познание есть вечное, бесконечное приближение мышления к объекту. *Отражение* природы в мысли человека надо понимать не „мертво", не „абстрактно", *не без движения*, **не без противоречий**, а в вечном **процессе** движения, возникновения противоречий и разрешения их»[15].

Диалектически-конкретное тождество бытия и мышления поэтому предполагает различия. Более того, бытие и мышление суть противоположности. И познание бытия есть не что иное, как процесс их отождествления, совпадения. И это отождествление, совпадение, т. е. обнаружение истины, происходит далеко не просто в актах теоретической деятельности мыслящей головы,— отождествление это происходит

[12] Там же, т. 20, с. 526.
[13] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 169—170.
[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 198.
[15] Там же, с. 176—177.

вполне объективно: в актах предметно-практической деятельности и ее продуктах. Предметные формы общественно-исторической культуры и есть опредмеченное человеческое мышление. Именно поэтому «все мистерии, которые уводят теорию в мистицизм, находят свое рациональное разрешение в человеческой практике и в понимании этой практики»[16].

Естественно, что при таком подходе иначе понимается и мышление. Трактовать его узкопсихологически или формально-логически здесь становится уже невозможным. Понять его можно только как идеальную форму деятельности общественного человека, как содержательное отражение форм предметно-практической деятельности.

Иначе понимается поэтому и логика как наука о мышлении. Как наука она обязана исследовать всеобщее содержание, категориальный состав исторически развивающейся предметно-практической деятельности и его движение в идеальных формах. Чувственность, которая понималась старым материализмом только в форме противоположности мышлению, теперь мыслится как практическая деятельность, а потому и как форма мышления.

Чувственность как естественно-природная связь человека с внешним миром преобразуется и развивается в формах предметно-практической деятельности общественного человека. Чувственное является, вопреки старым представлениям, не основой познания, не основой единства мышления и бытия, а диалектически преобразованным моментом процесса познания, в первоначальной форме выступающее как природная предпосылка. Проблема отношения чувственного к рациональному в диалектическом материализме решается на основе практического преобразования человеком действительности — на той самой основе, на которой получает разрешение и проблема единства бытия и мышления. Единство противоположных форм чувственного и рационального здесь обеспечено общностью их генетической основы и функции в общественной предметно-практической деятельности. Чувственное и рациональное формируются и преобразуются деятельностью как ее собственные активные «органы», обеспечивающие ее движение и без которых ее осуществление было бы невозможно. То, что в прежних философских представлениях мыслилось в качестве основы, в диалектическом материализме получает свое объяснение в качестве момента, место которого вполне четко определено.

Поэтому и отношение познающего мышления к бытию

[16] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 3, с. 3.

в диалектическом материализме получает совершенно иную интерпретацию: это отношение уже выступает не как отношение двух субстанций, «мыслящей» и «протяженной», а как отношение особой организации материального бытия, а именно *общественного* бытия и его практической основы, к ее же собственной *функции*, ею порожденной и вместе с нею развивающейся.

С включением в диалектико-логическое рассмотрение чувственного предметом логики оказывается весь познавательный процесс без остатка. «Логика есть учение о познании,— отмечает в этой связи Ленин.— Есть теория познания»[17]. Старые представления о логике как науке о рассудочных формах и отождествление рассуждения с мышлением уже со времен немецкого классического идеализма следует считать анахронизмом. Чувственное вне контекста человеческой культурно-исторической деятельности оказывается просто бессмысленным. Оно вполне рационально, оно совпадает с рациональным именно так, как в диалектике совпадают, превращаются друг в друга противоположности. Поэтому логикой, в которой совпадают чувственное и рациональное, может быть только диалектика.

«*Диалектика*,— пишет Ленин,— есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) *тождественными противоположности*»[18]. Противоречие как центральное понятие, выражающее суть этого учения, с чисто фактической стороны стало обнаруживать себя давно. Но статус *логической* категории противоречие приобрело только в немецком классическом идеализме. Вместе с этим сама логика стала принципиально иной — диалектической, а будучи материалистически переосмысленной в марксистской философии,— и монистической, получившей возможность целостного выражения любой развивающейся конкретности. Всякая логика, исключающая из своего состава противоречие как форму мышления, оказывается неспособной выразить, отразить движение объекта, по необходимости не достигает совпадения с ним и поэтому предполагает некоторые другие, «дополнительные» содержательные начала в описании и объяснении его. Принцип дополнительности Н. Бора является классическим выражением этой ситуации. Если диалектическому противоречию не придается значения формы мышления, то требование всесторонности рассмотрения очень просто может превратиться в плюрализм описы-

[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 163.
[18] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 98.

вающих явление концепций. Диалектика же требует органического синтеза противоположностей.

Более того. Только при условии понимания противоречия как логической категории, отражающей внутреннюю объективную противоречивость вещей, оказывается возможным понять активность человеческого мышления как отражение активности, самодвижения самой объективной действительности. Если «движение научных понятий сознательно подчиняется движению объекта, если активность мышления служит средством выражения активности самого предмета, его развития, то в этом случае форма движения мысли перестает быть чем-то специфичным для нее самой, логика науки совпадает с логикой предмета, с его диалектикой»[19].

Только противоречие соединяет мышление и бытие, делает мысль действительной, а действительность прозрачной для мышления. Поэтому учение о противоречии представляет собой центральный пункт и марксистской диалектической логики, и марксистского материалистического мировоззрения. К сожалению, по разным причинам в настоящем издании не удалось уделить внимание принципу противоречия материалистической диалектики, и потому, ввиду важности этой проблемы, мы хотим сказать об этом несколько слов в заключение.

«Диалектика истории такова,— писал Ленин,— что теоретическая победа марксизма заставляет врагов его *переодеваться* марксистами. Внутренно сгнивший либерализм пробует оживить себя в виде социалистического *оппортунизма*»[20]. Против диалектики в настоящее время тоже прямо не выступишь: кроме того, что она непосредственно связана с марксистским мировоззрением, научное развитие с каждым шагом, с каждым новым открытием подтверждает ту истину, что в природе, как и в обществе все совершается диалектически и что, стало быть, диалектика является способом мышления, соответствующим сути дела.

Поэтому и здесь противники диалектики не возражают прямо против диалектики, а говорят, что они «за» диалектику, только за «хорошую» диалектику, за диалектику, которая признает противоречия в самой действительности, но против такой диалектики, которая признает противоречие в мышлении, что противоречие является основной формой всякого мышления, восходящего к истине.

---

[19] *Науменко Л. К.* Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата, 1968, с. 316.

[20] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 23, с. 3.

Но это такое признание, такое филистерское согласие, с помощью которого, по словам Ленина, думая и опошляют истину. Фарисейство подобного «признания» примерно такого же рода, как признание Советов, но... без коммунистов. Ведь если говорится, что противоречие на самом деле есть, но в мышлении его не должно быть, то, спрашивается, *каким образом* мы узнаем, что оно есть на самом деле, если оно никак не отражается в нашем сознании. Главное не в том, что движение и развитие есть, а в том, *как выразить то и другое в понятии*.

«Противоречие,— писал Гегель,— вот что на деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить»[21]. Весь вопрос только в том *как* его мыслить. В этом и состоит центральная проблема, которую решает диалектическая логика. И здесь открывается отнюдь еще неисчерпанное поле диалектических исследований, хотя нельзя в то же время сказать, что здесь мы имеем сплошное белое пятно.

Справедливую критику вызывает такое «решение» проблемы противоречия, когда оно «разрешается» в объекте и «запрещается» в субъекте[22]. И справедливость этой критики состоит в том, что такое «решение» есть не решение проблемы, а ее снятие, отмена. И этим отменяется диалектическая логика как наука.

К тому же в этом подходе нет ничего принципиально нового, ведь по существу это кантианская позиция в отношении противоречия, которое, по Канту, хотя и возникает по необходимости в человеческом разуме, ставит последнему абсолютный предел, дальше которого он пойти не может: он не способен «выдержать» и разрешать противоречие.

Другим способом «избавления» от противоречия является «разведение» смыслов: «в одном смысле» противоречие есть, «в другом смысле» — его нет. При этом, с одной стороны, создается видимость «научности», объективности, всесторонности, а с другой — это путь в тупик, путь, который никуда не ведет. Ведь, согласно диалектической логике, мышление восходит к истинному и конкретному *через* противоречие, через его разрешение, а для этого оно должно быть сформулировано в адекватной форме. Только когда мышление «заостривает» (Ленин) притупившиеся различия, доводит их до противоположности, до противоречия, для него на острие этого противоречия начинает «светиться» понятие.

---

[21] *Гегель.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. т. 1, с. 280.

[22] См.: *Голобоков В.* Диалектика: теоретическое наследие и творческий поиск.— Коммунист, 1983. № 9, с. 116.

Дистинктивизм,— «в одном смысле — в другом смысле», «в одном отношении — в другом отношении»,— наоборот *притупляет* остроту уже проявившихся противоречий и, тем самым, отодвигает проблему, а не решает ее.

По этому поводу можно очень долго теоретизировать. Но чем больше мы будем рассуждать в «чисто научной» плоскости, тем дальше мы будем уходить от сути дела. В свое время Ленин в связи с критикой взглядов либерального народника Михайловского отмечал, что его утверждения «так чудовищно неверны, что одними теоретическими ошибками их не объяснишь» и что они «объясняются вполне той мещанской точкой зрения, на которой стоит этот писатель»[23].

Суть *марксистской* критики различных буржуазных философских, социологических и т. д. концепций состоит в том, чтобы за теми или иными теоретическими представлениями, понятиями, концепциями усматривать определенный социальный тип, определенную социальную позицию, определенное мировоззрение, продиктованное той жизненной средой, которая вообще питает определенный тип мировоззрения. И это не отступление от научной критики, а высшая форма марксистской научной критики.

Даже в естествознании действительные научные заблуждения всегда оказываются продиктованными *видимостью*, выражающей какие-то объективные свойства тех или иных явлений. И научная критика в данном случае должна показать, что заблуждение данной теории состоит в том, что она *отражает* только видимость, а не сущность вещей. И хороша была бы та критика естественнонаучных заблуждений, которая объясняла бы их только невежеством естествоиспытателей. Это означало бы объяснять ошибки ошибками, заблуждения заблуждениями. И такая критика вращалась бы в порочном кругу.

Михайловский, которого критикует Ленин, был человеком, передовым для своего времени. И Ленин не был бы Лениным, если бы он заблуждения Михайловского, как и народников вообще, объяснял только лишь субъективным невежеством Михайловского. Поэтому классовую точку зрения Ленин считал совершенно необходимой во всяком социальном анализе: эта классовая точка зрения не «иная» по отношению к научной точке зрения, а совершенно необходимое условие последовательной и строгой научности, потому что точка зрения строгой научности — это точка зрения *отражения*, а с этой точки зрения любые общественные

[23] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 416.

идей, в том числе и ложные, являются отражением общественного бытия.

Обсуждать проблему противоречия, как и любую другую диалектическую проблему, в отрыве от социальной практики в ее противоречивом историческом развитии, от задач коммунистического строительства, это значит с самого начала становиться не неверную позицию — на позицию схоластического теоретизирования, которая, кстати, тоже выражает определенную социальную позицию. Это позиция обывателя, который не желает входить ни в какие социальные проблемы, которые выходят за узкий круг его специальности и вхождение в которые может грозить ему хоть какими-то неприятностями. И тогда обыватель становится объективистом, сторонником стерильной науки.

Но объективизм и позитивизм это вполне определенное мировоззрение, вполне определенная партийность. И это очень хорошо показал Ленин. Он показал также, что философские партии это не только идеализм и материализм, но и метафизика и диалектика, а всякая попытка освободить материализм от диалектики неизбежно ведет к его подрыву, его превращению в его собственную противоположность — в идеализм, а революционного марксизма — в реформизм.

«Без предшествующей ему немецкой философии,— писал Энгельс,— в особенности философии Гегеля, никогда не создался бы немецкий научный социализм,— единственный научный социализм, который когда-либо существовал. Без теоретического смысла у рабочих этот научный социализм никогда не вошел бы до такой степени в их плоть и кровь, как это мы видим теперь»[24].

История знает немало попыток оторвать научный социализм от его теоретических истоков, в особенности от немецкой классической философии, от диалектики Гегеля, в которой еще великий русский демократ А. И. Герцен увидел «алгебру революции». Но та же история показала, каковы действительные мотивы подобных попыток — попыток Бернштейна, Каутского, Богданова, которые диалектику учили не по Гегелю. Однако до сих пор не все извлекли из этой истории надлежащие уроки: в судорожном стремлении поспеть, по словам французского марксиста Э. Балибара, «за научной и идеологической конъюнктурой», многие современные «новаторы» от марксизма не перестают твердить, что философско-методологическая основа марксизма-лени-

[24] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд., т. 18, с. 498.

низма устарела и требует своего обновления для понимания новых явлений общественной жизни.

«Дело здесь, однако,— как было сказано в статье Ю. В. Андропова „Учение Карла Маркса и некоторые вопросы социалистического строительства в СССР“,— совсем не в мнимом „кризисе“ марксизма. Дело в другом — в неспособности иных теоретиков, называющих себя марксистами, подняться до истинных масштабов теоретического мышления Маркса, Энгельса, Ленина, в неумении применить в процессе конкретного изучения конкретных вопросов громадную интеллектуальную мощь их учения»[25].

Без усвоения диалектической логики никакое последовательное диалектико-материалистическое мировоззрение невозможно. Процесс становления коммунистического мировоззрения включает в себя поэтому перестройку всего человеческого мышления. Ведь способность к теоретическому мышлению, согласно диалектической логике, не есть какая-то раз и навсегда данная способность, в той или иной мере отпущенная человеку природой, а его социальное качество, которое воспитывается при определенных условиях. Необходимым условием этого воспитания является тщательное изучение исторического опыта диалектического мышления, в том числе опыта, откристаллизовавшегося в работах основоположников и классиков марксизма.

Помочь людям овладеть диалектической логикой, диалектическим способом мышления,— такова одна из важнейших задач, стоящих перед философами-марксистами. Именно такую задачу ставили перед собой авторы предлагаемой читателю работы.

---

[25] Коммунист, 1983, № 3, с. 22.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 3

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ПРИНЦИП ЕДИНСТВА (ТОЖДЕСТВА) ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ МАРКСИЗМА

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ФОРМИРОВАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ПРЕДПОСЫЛОК МАРКСИСТСКОГО РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ЕДИНСТВА ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. Вводные замечания 7
2. Проблема единства бытия и мышления в античной философии 9
3. Проблема единства логики и диалектики в классической немецкой философии (Кант, Фихте) 30
4. «Философия тождества» Шеллинга как одна из исторических форм решения проблемы тождества бытия и мышления 43
5. Решение проблемы тождества бытия и мышления Гегелем 49

ГЛАВА ВТОРАЯ

ДИАЛЕКТИКО-МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МЫШЛЕНИЯ И ЕДИНСТВО (ТОЖДЕСТВО) ДИАЛЕКТИКИ, ЛОГИКИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. Диалектический материализм о природе человеческого мышления 59
2. Проблема знака в работах К. Маркса 67
3. Орудие труда как средство общения и обобщения 77
4. Практика — объективная основа совпадения диалектики, логики и теории познания 84

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

МОНИЗМ И СИСТЕМНОСТЬ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ

1. Вводные замечания 89
2. Сущность и существование, сущность как системное качество 90
3. Системный релятивизм и диалектико-материалистический монизм 94
4. Логика системного движения и «чувства-теоретики» . . . 106
5. Полнота формальных и содержательных систем 115

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

ПРИНЦИП ИСТОРИЗМА В МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКЕ

1. Вводные замечания 132
2. Об историческом характере логического 138
3. Логический характер исторического 144
4. Совпадение онтогенеза с филогенезом и проблема историзма 149
5. Восхождение от абстрактного к конкретному и единство логического и исторического 153
6. Историзм в экономических исследованиях К. Маркса . . . 157
7. Конкретный историзм в теоретическом и историческом творчестве основоположников марксизма 170
8. Критика одной сциентистской модификации принципа единства исторического и логического, или об «эргодической ловушке» 177

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

ЕДИНСТВО СОЦИАЛЬНОГО И ПРЕДМЕТНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНОГО В ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ПОЗНАНИИ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ЕДИНСТВО ДЕЯТЕЛЬНОСТИ И ОБЩЕНИЯ

194

ГЛАВА ВТОРАЯ

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ОТНОШЕНИЯ НАУКИ К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

1. Наука и материальное производство в буржуазном обществе 210
2. Тип знания в науке Нового времени 216
3. Некоторые последствия разделения деятельности внутри науки 227

РАЗДЕЛ ПЯТЫЙ

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА В КОНТЕКСТЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ И ПРАКТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

1. Материалистическая диалектика и наука 237
2. Единство конкретно-научных и логических исследований в марксизме 238
3. Идея развития как общенаучная предпосылка диалектико-материалистического метода мышления 241
4. Материалистическая диалектика и метафизика. О единстве различных определений материалистической диалектики как науки 253
5. Роль материалистической диалектики в развитии логической культуры мышления 257
6. Материалистическая диалектика и практика 271
7. Познание и практика как единство противоположностей 272
8. Материалистическая диалектика как логика творчества . . 276
9. Партийность материалистической диалектики 282

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ДИАЛЕКТИКА И КОММУНИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ . . . 287

ПРИНЦИПЫ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ КАК ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства Л. В. Пепиева. Художник Ф. Н. Буданов
Художественный редактор С. А. Литвак. Технический редактор З. Б. Павлюк
Корректор Л. П. Левашова

ИБ № 28391

Сдано в набор 15.12.83. Подписано к печати 02.04.84. Т-02360
Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Гарнитура обыкновенная
Печать высокая. Усл. печ. л. 15,96. Усл. кр. отт. 15,96. Уч.-изд. л. 18
Тираж 5600 экз. Тип. зак. 918. Цена 1 р. 40 к.

Издательство «Наука». 117864 ГСП-7, Москва В-485, Профсоюзная ул., 90
4-я типография издательства «Наука»
630077, Новосибирск, 77, Станиславского, 25.