

≈ 221 мин

Оглавление [скрыть](#)

1. I

2. II

3. III

4. IV

5. V

6. VI

7. VII

8. VII

9. IX

10. X

11. XI

12. XII

13. XIII

I

Современная наука и философия зародились в XVII столетии, в эпоху перехода от феодального общества к буржуазному. Последующие столетия являлись периодом необычайного расцвета буржуазных общественных отношений, небывалого развития производительных сил, а вместе с ними — науки и философии.

Ныне человечество вступило в новую фазу исторического развития. Капитализм быстро приближается к своему естественному концу. Выросшая на его основе идеология переживает глубокий кризис. Естествознание делает огромные

завоевания, но в то же время философские основы естествознания, которые были заложены в предшествующие века, оказались слишком «узкими» и элементарными, не вмещающими всего богатства конкретного содержания науки. Повсюду, на всех участках материальной и духовной культуры, чувствуется колебание почвы. Нет ничего устойчивого, все находится в процессе брожения и формирования. Наряду с великим кризисом, переживаемым современной общественной формацией, происходит ломка ее «верхних этажей». Старая культура отмирает, и на ее развалинах закладываются основы новой, более высокой культуры. В такие кризисные эпохи раздаются обычно вопли о закате культуры, о крушении науки, о необходимости вернуться к «вере отцов» и пр.

Но не всякий кризис знаменует собою регресс и упадок. Есть благотворные кризисы, которые являются выражением роста человечества, перелома в его развитии и перехода его на более высокую ступень. Современный «кризис» в науке обусловлен процессом накопления противоречий, которые не могут быть преодолены старыми методами мышления. Кризис современной науки — и в первую очередь естествознания — есть прежде всего кризис ее логических, методологических основ. Старые формы мышления оказались бессильными перед необычайным богатством содержания, доставляемого каждодневно бурным развитием естествознания. Все, что до сих пор казалось незыблемым, ныне подвергается глубокому сомнению. Некоторыми естествоиспытателями взяты под подозрение закон причинности, закон сохранения энергии и т. п. Поэтому наиболее крупные естествоиспытатели ныне настаивают на необходимости теснейшего союза между естествознанием и философией¹.

Философия так же невозможна без естествознания, как естествознание невозможно без философии. Подчеркивая взаимную связь и зависимость между философией и естествознанием, мы должны здесь в то же время оговорить, что то же самое отношение существует между философией и общественными науками, между философией и научным познанием вообще.

Но что следует понимать под философией? Не вдаваясь в подробности на этот счет, мы считаем нужным подчеркнуть, что обычное противопоставление философии науке не выдерживает критики. Философия в нашем понимании не является чем-то таким, что противоположно науке. Напротив того, философия для нас является также наукой.

НЕПРАВИЛЬНО ДУМАТЬ, БУДТО ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ НА ПРОТЯЖЕНИИ БОЛЕЕ ЧЕМ ДВУХ С ПОЛОВИНОЮ ТЫСЯЧ ЛЕТ ПРЕДСТАВЛЯЛА СОБОЙ БЕСПЛОДНУЮ БОРЬБУ РАЗЛИЧНЫХ МНЕНИЙ О НИКЧЕМНЫХ ВЕЩАХ И БУДТО ЭТА БОРЬБА ЗАВЕРШИЛАСЬ НЫНЕ НИЧЕМ, КРУГЛЫМ НУЛЕМ. ЛЮДИ, МАЛО ЗНАКОМЫЕ С ИСТОРИЕЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ, ОБЫЧНО ТАК ДУМАЮТ. ОНИ ДАЖЕ СЧИТАЮТ, ЧТО ВСЕ «ЗЛО» ИДЕТ ОТ ФИЛОСОФИИ И ЧТО «СПАСЕНИЕ» ПРИДЕТ ТОЛЬКО ОТ ПОЛОЖИТЕЛЬНЫХ НАУК И В

ОСОБЕННОСТИ ОТ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ. ЭТОТ ПРЕДРАССУДОК, ХОТЯ И ЗНАЧИТЕЛЬНО ПОКОЛЕБЛЕН У НАС, ВСЕ ЖЕ ПРОЧНО ЗАСЕЛ ВО МНОГИХ УМАХ.

Однако человечество недаром трудилось и мыслило на протяжении своей многовековой истории. — История человеческой мысли представляет собою отражение суровой борьбы человека с природой, со всевозможными формами эксплуатации и угнетения, равно как и с собственным невежеством и предрассудками. Окинув ныне взором пройденный человечеством путь, мы должны признать, что современному поколению досталось от прошлого кое-какое наследство. Современные гигантские успехи в области естествознания и техники были бы невозможны и немыслимы без всей предшествующей истории человечества. Но то же самое приходится сказать и о философии. Мало того, философия и наука всегда были до такой степени тесно связаны между собою, что взаимно питали друг друга. Философия, опираясь на положительные науки, обычно выдвигала общие идеи и принципы, которыми руководствовались частные науки. Представители положительного знания, часто уверенные в своей «независимости» от всякой философии, на деле бессознательно являлись приверженцами тех или иных философских систем. Обыкновенно полагают, что естествознание, например, гарантирует от неправильных философских взглядов, от идеалистических предрассудков. Но так думать могут опять-таки люди, мало знакомые с историей науки. Ленин на этот счет придерживался другою мнения. Он прекрасно понимал, что «из крутой

ломки, которую переживает современное естествознание, рождаются сплошь да рядом реакционные философские школы и школки, направления и направленьца»². Однако Ленин в противоположность многим современным верхоглядам не советовал выкинуть «философию за борт»; он не придерживался также и того мнения, будто «наука — сама себе философия». Он писал:

«...Мы должны понять, что без философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не могут выдержать борьбы против натиска буржуазных идей и восстановления буржуазного мирозерцания».

Словом, мнение Ленина таково, что естествознание без философии обойтись не может. В сущности, такого же мнения придерживался и Энгельс. К этому же взгляду приходят ныне и крупнейшие естествоиспытатели.

История философии есть главным образом история развития научного мышления. И если мы спросим себя, каков результат многовекового развития человеческой мысли, то на этот вопрос мы ответим: материалистическая диалектика как учение о развитии и как метод мышления. Материалистическая диалектика не с неба свалилась, а является результатом развития человеческой мысли, закономерным продуктом истории науки, техники и философии. Без материалистической диалектики немислим марксизм.

Марксу и Энгельсу удалось построить свое монументальное учение только благодаря тому, что они не отвернулись просто от предшествующей им философии, а преодолели ее, переработали ее. Если метод Маркса принес такие обильные плоды в области общественных наук, то ему предстоит совершить

переворот и в области естествознания, где теоретическая мысль до сих пор еще находится в плену у старой метафизики.

«Эмпирическое естествознание, — писал Энгельс в 1878 г., — накопило такую необъятную массу положительного материала, что необходимость систематизировать его в каждой отдельной области исследования и расположить с точки зрения внутренней связи стала неустранимой. Точно так же стало неизбежным привести между собою в правильную связь отдельные области познания. Но, занявшись этим, естествознание попадает в теоретическую область, а здесь методы эмпиризма оказываются бессильными, здесь может оказать помощь только теоретическое мышление. Но теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности. Она должна быть развита, усовершенствована, а для подобной разработки не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения истории философии»³.

Философия представляет собою на каждой данной исторической ступени ее развития определенное понимание всеобщей связи явлений. В то время как отдельные, частные науки занимаются изучением какого-либо отрезка природы, известной ее части, философия стремилась всегда вскрыть всеобщую связь целого. Энгельс видит преимущество греческой философии перед метафизикой XVII и XVIII столетий в том, что она стояла на точке зрения целого и стремилась проникнуть во всеобщую связь сущего, в то время как метафизика нового времени «заградила себе путь от понимания единичного к пониманию целого». «Так как греки, — пишет Энгельс, — еще не дошли до расчленения, до анализа природы, то она у них рассматривается еще как целое, в общем и

целом. Всеобщая связь явлений в мире не доказывается в подробностях: для греков она является результатом непосредственного созерцания. В этом — недостаток греческой философии, благодаря которому она должна была впоследствии уступить место другим видам мировоззрения. Но в этом же заключается ее превосходство над всеми ее позднейшими метафизическими соперниками. Если метафизика права по отношению к грекам в подробностях, то греки правы по отношению к метафизике в целом»⁴.

Энгельс вполне правильно видит и в метафизике необходимый этап развития человеческого мышления, так как для понимания процессов и взаимной связи явлений требуется понимание предметов, понимание единичных явлений. Но метафизика потому и остается метафизикой, что она видит в расчленении природы конечный результат исследования и неспособна подняться до синтеза. С другой стороны, недостаток, которым страдала греческая философия, состоял в том, что для нее целое, всеобщая связь явлений представлялись результатом непосредственного созерцания, а не опосредствованного через расчленение целого понимания.

Материалистическая диалектика исторически и логически непосредственно примыкает к гегелевской диалектике, являясь ее продолжением и дальнейшим ее развитием, поскольку она подверглась со стороны Маркса и Энгельса переработке на основе материализма. Диалектика является результатом развития всей истории человеческого мышления, высшим продуктом науки, философии и практического творчества человека. *«Диалектика, — говорит Энгельс, — является для современного естествознания самой правильной формой мышления, ибо она представляет аналог — и, значит, метод объяснения*

происходящих в природе процессов развития — для всеобщих связей природы, для переходов от одной области исследования к другой».

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ НАУКИ ТАКОВО, ЧТО ОНА НЕ МОЖЕТ УДОВЛЕТВОРИТЬСЯ МАССОЙ НАКОПЛЕННОГО ЭМПИРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА, ОГРОМНЫМ БОГАТСТВОМ ЕДИНИЧНЫХ ФАКТОВ, НАБЛЮДЕНИЙ, ЯВЛЕНИЙ ИЛИ ДАЖЕ ЗАКОНОВ. ЧУВСТВУЕТСЯ НЕОДОЛИМАЯ ПОТРЕБНОСТЬ ПРИВЕСТИ В СВЯЗЬ ВСЕ ЭТИ НАБЛЮДЕНИЯ И ЗАКОНОМЕРНОСТИ КАК В КАЖДОЙ ОТДЕЛЬНОЙ ОБЛАСТИ, ТАК И ВО ВСЕЙ СОВОКУПНОСТИ НАУК, ОБЪЕДИНИВ ОТДЕЛЬНЫЕ ОТРАСЛИ ЗНАНИЯ В ОДНО ЦЕЛОЕ. ПРИ ТАКИХ УСЛОВИЯХ ЭМПИРИЧЕСКОЕ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ ВЫНУЖДЕНО ПОДНЯТЬСЯ НА СТУПЕНЬ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ, Т. Е. ТЕСНЕЕ СВЯЗАТЬ ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ С ФИЛОСОФИЕЙ.

Эту смычку естествознания с философией возможно осуществить лишь на

основе материалистической диалектики. *«Современные естествоиспытатели, — писал Ленин в 1922 г., — найдут (если сумеют искать и если мы научимся помогать им) в материалистически истолкованной диалектике Гегеля ряд ответов на те философские вопросы, которые ставятся революцией в естествознании и на которых «сбиваются» в реакцию интеллигентские поклонники буржуазной моды».* Без знания диалектики, говорил Ленин, естествоиспытатели будут беспомощны в своих философских выводах и обобщениях. *«Ибо естествознание прогрессирует, переживает период такой глубокой революционной ломки во всех областях, что без философских выводов естествознанию не обойтись ни в коем случае»⁵.*

Современное естествознание, как нам кажется, вступило уже в предсказанную Энгельсом и Лениным новую полосу развития. Поскольку крупные естествоиспытатели вынуждаются самим ходом развития науки к теоретическому осмысливанию ее, они переходят или начинают переходить на диалектическую точку зрения.

Современная наука переживает период «смуты», — это несомненно. Мы находимся, быть может, накануне некоторой перестройки всего здания современной науки. Поэтому нет ничего удивительного в том, что многие естествоиспытатели скатываются к идеализму и даже мистицизму, не будучи в состоянии теоретически осмыслить накопившиеся в той или иной научной дисциплине противоречия. Для преодоления последних старая формальная логика оказывается недостаточной. Она должна быть заменена диалектической логикой.

II

Гегель проводит различие между естественной логикой и логикой научной. Естественная логика — это логика донаучного мышления. Но донаучное мышление, хотя и отлично от научного мышления, тем не менее связано с ним и представляет собою ступень последнего в смысле его подготовки. Донаучное мышление, т. е. естественная логика, имеет то общее с научной логикой, что она также пользуется уже категориями. Но пользование категориями естественного мышления происходит бессознательно, в то время как научная логика применяет категории сознательно. Категории в их бессознательном применении мы имеем в языке вообще. Мышление и речь теснейшим образом связаны между собою. Без речи нет мышления в развитой его форме. Здесь не место останавливаться на очень важном и существенном вопросе — о взаимном отношении мышления и речи. Но мы должны подчеркнуть, что каждое предложение со стороны его логического состава представляет собою внутреннюю связь и движение форм мышления, т. е. категорий. Если я говорю: этот лист есть зеленый, — говорит Гегель, — то мы имеем здесь налицо категории бытия, единичности и пр.

Научная логика имеет дело с категориям в их подлинной чистоте. Развитие науки подвигается от эмпирического и чувственного знания, подготовляя высшие формы мышления. На низших ступенях знания мы опять-таки применяем всевозможные категории; как, например, целое и часть, вещь и свойства. Без таких определений человеческое знание обходиться не может. Но чем выше мы поднимаемся от чувственного и эмпирического знания к высшим формам мышления, тем определеннее выявляются категории большей

конкретности. Гегель приводит пример из физики. В физике категория силы сменилась в новейшее время категорией полярности. Эта последняя категория, по словам Гегеля, имеет бесконечную важность, поскольку она, в отличие от понятия силы, более конкретна, совмещает в себе единство различных определений, единство противоположностей.

Формы мышления, по мнению Гегеля, являются в сущности результатом развития естественной логики и чувственно-эмпирического знания, поскольку последние исторически предшествуют чистой логике. Категории сначала даны человеку в неразрывной связи с чувственными предметами, воззрениями и представлениями. Лишь на определенной ступени развития знания логические категории делаются предметом самостоятельного исследования. Они отделяются от конкретного содержания, с которым они слиты и даны в единстве. Гегель восхваляет Платона и Аристотеля именно за то, что они совершили этот переход к чистому мышлению. *«Действительно, потребность предаться чистому мышлению, — говорит Гегель, — предполагает длинный путь, уже пройденный человеческим духом...»* Одним словом, логика сама есть в этом смысле продукт исторического развития мысли.

Освобождение или отделение логических категорий от конкретного предметного содержания делает возможным превращение логики в самостоятельную науку. Логика есть наука о мышлении. Человек не начинает с анализа своего мышления. Он прежде всего действительно, практически мыслит. Практика и здесь предшествует теории. Мышление становится предметом науки только после того, как человечество в течение продолжительного времени пользовалось им и накопило большой эмпирический

материал для превращения его в предмет самостоятельной науки. Но что является содержанием этой науки? *«Если логика признается вообще наукой о мышлении, — говорит Гегель, — то под этим обычно понимается, что это мышление составляет только форму познания, что логика отвлекается от всякого содержания»*, что она рассекается на две половинки, одна из которых — содержание — лежит вне мышления, а форма присуща ему одному. Такая постановка вопроса в корне ошибочна. Содержанием логики Гегель считает чистое мышление, имеющее своим принципом чистое знание. Логика имеет далее своим содержанием само понятие науки и ее метод.

Необходимо подвергнуть некоторому «испытанию» понятия чистого мышления и чистой науки. Содержание чистой науки составляет, по Гегелю, объективное мышление... *«Чистая наука содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также вещь в себе самой, или вещь в себе самой, поскольку она есть также чистая мысль. Как наука, говорит Гегель, истина есть чистое саморазвивающееся самосознание и имеет образ самости, которая есть в себе и для себя сущее познаваемое понятие, понятие же как таковое есть сущее в себе и для себя. Это объективное мышление есть содержание чистой науки. Последняя поэтому в такой же малой мере формальна, столь мало лишена материи для действительного и истинного познания, что ее содержание, напротив, есть единственно абсолютно-истинное, или, если тут еще можно употребить слово «материя», истинная материя, но такая материя, форма которой не есть нечто внешнее, так как эта материя есть собственно чистая мысль, — стало быть, абсолютная форма. Логике следует поэтому понимать как систему чистого разума, как царство чистой мысли. Это царство есть истина, как она без покрова есть в себе и для себя. Можно поэтому выразиться так, что*

это содержание есть изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения мира и конечного духа»⁶ .

В чем смысл приведенных утверждений Гегеля и в чем их ошибка?

Существует некая чистая наука, которая имеет своим предметом чистые мысли. Поэтому логика и есть не что иное, как система чистого разума, или царство чистой мысли. Логика по самому существу своему должна представлять собою учение о научном мышлении, или, точнее, теорию научного мышления. В этом смысле логика лежит в основании всех наук, составляя их фундамент и основу. Она имеет своим объектом не какие-либо определенные чувственные и эмпирические предметы, а те общие логические категории, которые лежат в основе всех наук.

Что следует понимать под категориями? Обычно представляют себе дело так, что категории суть наиболее общие абстрактные понятия, отвлечения от многих эмпирических предметов. Но категории являются общими, коренными, основными понятиями и выражают главным образом взаимные связи явлений. Если мы возьмем такое понятие, как причинность, то это не просто абстрактное понятие в том смысле, в каком человек вообще является абстрактным понятием.

**КАТЕГОРИИ — ЭТО УНИВЕРСАЛЬНЫЕ
ПРИНЦИПЫ, ОСНОВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ВСЯКОГО
МЫШЛЕНИЯ И БЫТИЯ.**

Причинность — не абстрактное понятие в смысле формальной логики, а определенный закон мышления и действительности. То же самое относится ко всем другим категориям. Мы не можем мыслить без понятий вещи и ее свойств, числа, качества, меры, сущности и пр. Стало быть, логика имеет своим предметом основные законы бытия и мышления. И так как каждая наука, поскольку она есть наука, базируется на этих первичных категориях, то очевидно, что логика является всеобщей наукой, подвергающей анализу предпосылки всякого знания, и вместе с тем самостоятельной научной дисциплиной с своим особым объектом и содержанием.

Категории — это законы, в которых мы вообще все мыслим, без которых нет научного мышления и познания. Предложение: «Этот лист есть зеленый», включает в себя понятие вещи (лист), свойства (зеленый), бытия (есть) и единичности (этот). Это относится к любому суждению. Мы всегда имеем дело с определенными основными формами, в которых «движется» мысль, которым она логически подчинена. В этом смысле можно сказать, что логика (или философия) есть грамматика науки, подобно тому как грамматика в свою очередь есть логика языка.

В чем заключается функция категорий? Ответ на этот вопрос гласит так: категории имеют своей задачей обобщение и установление отношений, связи и порядка явлений.

Под чистой наукой Гегель понимает систему чистого разума, царство чистой мысли, как он выражается. Мы в праве отвлекать логические формы от содержания и подвергать их самостоятельному научному анализу, — против

такого приема исследования возразить ничего нельзя. Но Гегель делает огромную ошибку, превращая эти категории в самостоятельные сущности. Гегель, который принципиально отстаивает конкретное знание, сам сделался жертвой формального и отвлеченного знания. Гегель изменил своему собственному методу. Он оперирует понятиями «чистое мышление» и «чистая наука», чтобы оправдать существование «царства чистой мысли». По Гегелю поэтому «выходит», что истина существует «без покрова», в своей вечной сущности, до сотворения мира и конечного духа. Здесь мы и видим основу гегелевского идеализма и мистицизма, как они выражены у него в логике. Такое понимание истины «без покрова», допущение царства чистой мысли должно было пагубно отразиться на всей логике, в особенности же пагубно — на переходах категорий друг в друга.

Математика имеет своим предметом количественные отношения между явлениями. Она, несомненно, представляет собою самостоятельную научную дисциплину. Но мы впали бы в грубейший мистицизм, если бы допустили, что числа, величины существуют сами по себе, существуют независимо от вещей, или что они «без покрова», в своей «вечной сущности», пребывали где-то до сотворения мира, а впоследствии «воплотились» в вещи. Но именно из этого мистического абсурда исходит Гегель, когда он постулирует существование царства чистой мысли.

Мысль, или понятие, есть, согласно Гегелю, сущность вещей, сама реальность, субстанция мира. В согласии с Платоном Гегель утверждает, что *«лишь в своем понятии нечто имеет действительность; отрешенное от своего понятия, оно перестало быть действительным и уничтожается»*. Разумеется, если понятие

есть субстанция мира, то мир имеет действительность лишь в понятии. Но в том-то и дело, что Гегель подошел к этому вопросу грубо догматически и только постулировал понятие как сущность мира, а не доказал этого своего тезиса. Да как его можно доказать? Из того, что мы мыслим в понятиях, отнюдь не следует, что понятие есть сущность мира.

ГЕГЕЛЬ ГИПОСТАЗИРОВАЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКУЮ МЫСЛЬ, ПРЕВРАТИВ ЕЕ В СУБСТАНЦИЮ. ВЕРНО, РАЗУМЕЕТСЯ, ЧТО МЫ МЫСЛИМ В ПОНЯТИЯХ, НО ПОНЯТИЯ СУТЬ ФОРМЫ НАШЕГО ПОСТИЖЕНИЯ МИРА, А НЕ ЕГО СОДЕРЖАНИЯ. В ПОНЯТИЯХ МЫ МЫСЛИМ ОПРЕДЕЛЕННОЕ СОДЕРЖАНИЕ. И ВОТ, ВМЕСТО ТОГО ЧТОБЫ РАСКРЫТЬ ОБЪЕКТИВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ МЫСЛИ, ГЕГЕЛЬ ПРЕВРАЩАЕТ В СУБСТАНЦИЮ САМЫЕ ФУНКЦИИ, ИЛИ ФОРМЫ МЫСЛИ. ПРИ ПОМОЩИ МЫШЛЕНИЯ МЫ ПОЗНАЕМ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ. МЫШЛЕНИЕ ЯВЛЯЕТСЯ ЛИШЬ ОРУДИЕМ ПОЗНАНИЯ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ. ГЕГЕЛЬ ЖЕ ЭТО ОРУДИЕ ПРЕВРАЩАЕТ В САМОЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ.

Раз мысль (или понятие) есть единственная действительность, а действительность есть мысль, то тем самым вопрос о форме и содержании логики как бы сам собою разрешается или, вернее, устраняется. Гегель поэтому соглашается со старой метафизикой в основном. Он говорит:

«Прежняя метафизика имела... более высокое понятие о мышлении, чем то, которое возымело силу в новое время. Первая исходила именно от того основания, что единственно-истинное в вещах есть то, что познается о них и в них через мышление, — стало быть, не в их непосредственности, а лишь при возвышении их как мыслимых в форму мышления. Эта метафизика стояла, таким образом, на том, что мышление и определения мышления суть не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, или что вещи и мышление о них (как и наш язык выражает их сродство) совпадают в себе и для себя, что мышление в его имманентных определениях и истинная природа вещей суть одно и то же содержание»⁷ .

Гегель в качестве идеалиста стоит на той точке зрения, что мысль есть сущность вещей, что вещи и мысль о них «совпадают в себе и для себя». Это основное убеждение Гегеля всегда надо иметь в виду при изучении не только его системы, но и логики. Но эта точка зрения Гегеля о тождестве мысли и вещи представляет собою возврат к старой идеалистической метафизике. В этом отношении Гегель не преодолел прежней метафизики, а потому и его диалектика, и логика в целом проникнуты еще метафизическими элементами.

Гегель прав, когда он настаивает на том, что непосредственное знание, т. е.

знание вещи такой, какой она представляется непосредственно, недостаточно, что оно не дает полного знания и что истинная сущность вещей обнаруживается в мышлении или, точнее, при помощи мышления. Однако Гегель делает тут совершенно неправильное логическое заключение: из того, что непосредственное знание недостаточно и неполно, из того, что истинная сущность, т. е. объективная природа, вещи обнаруживается при помощи мышления, вовсе не следует, что мысль есть сущность вещи, что мысль и вещь одно и то же. Рассуждение Гегеля не выдерживает критики и похоже на то, как если бы я сказал: так как при помощи микроскопа мне делаются доступными не видимые невооруженным глазом вещи, то микроскоп есть сущность этих вещей, микроскоп и вещи — одно и то же. Мышление есть орудие познания; орудие же познания и предмет познания — не одно и то же.

Исходя из своей принципиальной позиции, что мысль и вещь — одно и то же, Гегель устанавливает, что категории, которыми занимается логика, суть чистые духи. Отсюда следует, что логика есть система чистых духов, или идей. Поскольку же философия природы и философия духа являются, с точки зрения Гегеля, прикладной логикой, то и в них живут «чистые духи», образующие их душу. В логике, как и до сотворения мира, чистые духи даны «без покрова», в их «чистом» виде; в философии же природы и философии духа чистые духи облакаются, так сказать, в плоть. Это — чистейший мистицизм. Поэтому Маркс и Энгельс свою критику гегелевской системы и начали с критики этих мистических основ всей его философии. Представлять себе дело таким образом, что качество, количество, мера, бытие, причина, форма и пр. — суть «чистые духи», что они ведут самостоятельное существование в качестве таких «чистых духов», — это поистине верх нелепости. Это значит — возводить в конкретное

существование чистейшие абстракции, что в корне противоречит всякой диалектике.

В самом деле, что делает Гегель? Он рассуждает примерно таким образом: так как, изучая мир вещей, мы создаем себе отвлеченные мысли о нем, то в действительности существуют не вещи, а только эти мысли о вещах. Возьмем его рассуждение о материализме. Материализм, говорит он, признает истинно объективным одну материю. *«Но сама материя есть абстракция, которая, как таковая, не может быть воспринята нами. Можно поэтому сказать, что не существует вообще материи, ибо в том виде, в каком она существует, она всегда представляет собою нечто определенное, конкретное. И однако эта абстракция, которую мы называем материей, есть, согласно учению материализма, основа всего чувственного, есть чувственное вообще, абсолютная разъединенность внутри себя, и поэтому она есть внеположное друг другу сущее. Поскольку для эмпиризма это чувственное есть лишь нечто данное и таковым и остается, он — учение не-свободы, ибо свобода состоит именно в том, что я не имею противостоящим себе никакого абсолютно другого, а нахожусь в зависимости от содержания, которое есть я сам»⁸.*

Что хочет сказать здесь Гегель? Так как мы знаем материю в ее определенных, конкретных формах, то материи не существует. И так как, далее, материя, как понятие, есть абстракция от конкретных и чувственных форм ее, то в действительности существует не материя, а только мысль. В силу того, что мы мыслим материю, существует, мол, не материя, а мысль. Это ведь обычный способ рассуждения всех вульгарных идеалистов и метафизиков. И Гегель действительно «обнаруживает» себя во всех этих рассуждениях как метафизик.

III

Гегель — объективный или абсолютный идеалист. Поэтому формы мышления, категории, для него не только субъективны, но и объективны. В этом смысле Гегель делает шаг вперед в сравнении с Кантом. Он пишет:

«Если все эти категории, например единство, причина, действие и пр., признаны нашей мыслью, то из этого еще не следует, чтобы они принадлежали нам самим и не составляли в то же время определений, свойственных самим предметам».

Это совершенно правильное замечание, которое, однако, применимо также и к материи. Против него ничего нельзя было бы возразить, если бы с понятием объективности Гегель не связывал мистических представлений. Ведь, с точки зрения Гегеля, как мы это уже выяснили, категории потому не субъективны, что они сами по себе существуют объективно как духи, как чистые мысли, а поскольку они «воплощены» в конкретных предметах, они составляют их «душу». Именно в этом последнем смысле они «свойственны самим предметам». Поэтому, когда Гегель говорит, что логика не занимается только формами мысли, а имеет также и содержание, то это совершенно верно, но Гегель прежде всего отвергает содержание, которое заимствовано из опыта, между тем как в действительности нет иного содержания, кроме опытного. Во-вторых, Гегель под содержанием логики понимает чистые мысли, т. е. те же категории, которые составляют формы мышления. Форма и содержание здесь тождественны. Под содержанием Гегель понимает те же формы, поскольку они имеют объективное существование, поскольку они суть объективные мысли, а под формами он понимает то же содержание, т. е. те же категории, или чистые мысли, поскольку они являются *«формами сознательной мысли»*.

Гегель прав в своем утверждении, что категории нашей мысли являются одновременно и объективными категориями. Но в то время как материализм видит в субъективных формах отражения объективных форм, Гегель, наоборот, считает, что *«логика рассматривает мысли, самое содержание которых принадлежит мышлению и произошло из него»*.

Гегель приводит следующий пример:

«Рассмотрим кусок сахара; он — твердый, белый, сладкий и т. д. Мы говорим, что все эти свойства объединены в одном предмете, но это единство не является предметом ощущения. Точно так же обстоит дело, когда мы рассматриваем два события как находящиеся друг к другу в отношении причины и следствия. Воспринимаются здесь два отдельных события, следующие друг за другом во времени. Но что одно событие есть причина, а другое — следствие (причинная связь между этими двумя событиями), — это не воспринимается, а существует лишь для нашей мысли»⁹ .

Совершенно неверно, будто *«определения причины и действия не почерпнуты из наблюдения»*, т. е. из опыта. На этом примере мы лишний раз убеждаемся в неправоте Гегеля и идеализма вообще. Из того факта, что мы не ощущаем непосредственно действия причины, Гегель делает вывод о том, что определения причины и действия не почерпнуты нами из опыта, а принадлежат нашей мысли. В природе существует много такого, что нам не дано в непосредственном ощущении и относительно чего мы делаем те или иные логические выводы, исходя, однако, из того, что нам дано в восприятии или ощущении. Почему я одно событие считаю причиной, а другое действием?

Очевидно прежде всего, что оба события мне даны в восприятии, причем одно дано как предшествующее, другое как последующее одно как «порождающее» другое, а другое как «порожденное» первым и т. д. Все это с достаточной убедительностью доказывает, что определения причины и действия почерпнуты нами именно из наблюдения и опыта, а вовсе не из сферы чистой мысли. То же самое относится ко всем категориям, которые являются не чем иным, как отражением, результатом и обобщением опыта. Но наблюдение и опыт вовсе не сводятся к непосредственному ощущению и восприятию. Без мышления нет научного опыта.

В этой связи должно в двух словах остановиться еще на вопросе о взаимоотношении между логикой и реальными науками, как обычно их называют. Гегель полагает, что все же недостаточно изучить одни категории и даже всю их систему. По его мнению, от логики, которая имеет дело с «пустыми» категориями, следует перейти к реальным сферам, к природе и духу. Но оказывается, что при этом переходе логическая идея не обогащается новым, Гегель говорит «чуждым», содержанием, а сама *«определяется и раскрывается в формах природы и духа»*.

В действительности же дело обстоит как раз наоборот. Логика исторически, как мы уже видели и как это подтверждает сам Гегель, возникает позже так называемых реальных наук. Иначе говоря, она развивается вместе с ними, представляя собою обобщение и итог исторического развития человеческого знания вообще. Гегель в качестве идеалиста считает, что логическая идея, или чистая мысль, сама *«определяется и раскрывается в формах природы и духа»*. Логика, по Гегелю, предшествует истории. Здесь все поставлено на голову.

Чистая мысль не может «породить» из себя природы и духа. Развитие природы и человека, как части ее, приводит к тому, что «чуждое» содержание становится предметом мысли. Словом, логика базируется на природе и «духе». Представляя отвлеченное обобщение науки о природе и духе, т. е. человеке и его историческом развитии, логика, как высший продукт мысли, сама в свою очередь дает возможность реальным наукам пользоваться известными законами, добытыми на основе этого широкого исторического обобщения и опыта. Поэтому логика так же развивается, как и все на свете, не являясь чем-то раз навсегда данным и законченным.

Возвращаясь снова к вопросу о чистой мысли и чистой науке, необходимо прежде всего заметить, что логические категории суть абстракции, отвлечения от реальных вещей и их отношений, — стало быть, никакого самостоятельного существования они не имеют. Вопреки своей диалектике Гегель считал, во-первых, что категории в качестве чистых мыслей, в качестве чистых бесплотных духов одарены самостоятельной жизнью, сами движутся, — отсюда его самодвижение понятия; во-вторых, он считает их вечными сущностями, воплощением коих является действительная природа и история. Исходя из этого неправильного гегелевского понимания соотношения между категориями и действительным, материальным миром, «гегельянцы» вроде Прудона и приходили к совершенно неправильному пониманию буржуазного строя. Маркс в своей критике Прудона показал, что последний так же обожествляет категории, как и Гегель, видя в них первоначальные причины всякого развития. *«Абстракция, категория как таковая, т. е. отделенная от людей и их материального действия, — писал Маркс о Прудоне, — является для него бессмертной, неизменной, неподвижной. Она представляет собой существо*

чистого разума, что обозначает просто-напросто, что абстракция, как таковая, абстрактна. Что за восхитительная абстрактная тавтология!»

Категории для Прудона, как и для Гегеля, являются самостоятельными движущими силами. Это они порождают природу и те или иные общественные отношения. Мы в дальнейшем увидим, как самостоятельное движение категорий порождает, согласно Гегелю, весь мир.

Но в этой связи небесполезно спросить себя: возможно ли вообще чистое мышление?

Гегель полагает, что чистое мышление является свойством не «конечного духа», а духа объективного, абсолютного. Но говорить о мышлении самого мышления как такового совершенно нелепо. Можно говорить о мышлении только человека. Под чистым мышлением Гегель понимает такое мышление, которое ничем не обусловлено. Но существует ли вообще такое мышление? Для материалиста совершенно ясно, что мышление есть результат развития всей природы, органического мира и человека, что в этом смысле оно обусловлено целиком. Однако оно не только обусловлено в смысле своего происхождения, но все его содержание приходит извне, от «чуждого» ему внешнего мира. Что такое мышление без чувственных восприятий, без чувственности вообще? Ничто. Да само мышление есть всеобщий орган чувственности, универсальная чувственность, подобно тому как и чувственность есть примитивная форма мышления. Если под чистым мышлением понимать свободную от всяких чувственных восприятий деятельность разума, то такое чистое мышление есть фикция, ибо мышление, освобожденное от всех представлений, есть пустое

мышление. Скажут, пожалуй, что мышление имеет дело с понятием и что освобожденное от восприятий и представлений мышление сохраняет понятия. Но откуда берутся понятия? Ведь понятия суть не что иное, как переработанные восприятия и представления. Словом, мышлению предшествуют ощущения, восприятия, представления и т. д., а не наоборот. Да само мышление, в смысле высшей его способности образования понятий, категорий, является продуктом исторического развития.

Самую основательную и глубокую критику гегелевской диалектики дали Маркс и Энгельс. Но они не просто отбросили гегелевскую диалектику, а теоретически, преодолели ее и тем подняли диалектику на высшую ступень. Хотя обычно эта истина многократно повторяется, тем не менее надо сказать, что до сих пор еще вопрос о характере преодоления Марксом гегелевской диалектики недостаточно выяснен. К сожалению, Маркс не дал нам подробного и систематического изложения своей критики гегелевской диалектики. Но то, что нам известно, дает достаточно материала для того, чтобы установить, в каком направлении Маркс критиковал Гегеля.

**НЕДОСТАТОЧНО СКАЗАТЬ, ЧТО ДИАЛЕКТИКА
У ГЕГЕЛЯ СТОЯЛА НА ГОЛОВЕ, А МАРКС
ПОСТАВИЛ ЕЕ НА НОГИ, ИЛИ ЧТО ИСХОДНЫМ
ПУНКТОМ У ГЕГЕЛЯ ЯВЛЯЛАСЬ ИДЕЯ, А У
МАРКСА — МАТЕРИАЛЬНАЯ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ. САМО СОБОЮ
РАЗУМЕЕТСЯ, ЧТО ВСЕ ЭТО СОВЕРШЕННО**

ВЕРНО И ЗАСВИДЕТЕЛЬСТВОВАНО САМИМИ
МАРКСОМ И ЭНГЕЛЬСОМ. ОДНАКО КРИТИКА
МАРКСА ШЛА ГЛУБЖЕ. ЭТА КРИТИКА
НОСИЛА ТАКЖЕ ХАРАКТЕР
МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КРИТИКИ. ОН
КРИТИКОВАЛ ДИАЛЕКТИКУ ГЕГЕЛЯ С
ВЫСОТЫ СВОЕЙ ДИАЛЕКТИКИ, ДОКАЗАВ ТЕМ
САМЫМ, ЧТО САМА ДИАЛЕКТИКА ГЕГЕЛЯ
НАХОДИТСЯ В ПРОТИВОРЕЧИИ С
СУЩЕСТВОМ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА И
ЧТО ПРИЧИНОЙ ЭТОГО СЛУЖИТ
АБСТРАКТНОЕ ПОНИМАНИЕ ГЕГЕЛЕМ
ДИАЛЕКТИКИ, ЧТО ОБУСЛОВЛИВАЛОСЬ В
СВОЮ ОЧЕРЕДЬ ИСХОДНЫМ ПУНКТОМ
ГЕГЕЛЯ, Т. Е. ЕГО ИДЕАЛИЗМОМ.

В другом месте мне пришлось уже указать на то, что так как диалектика по самому своему существу конкретна, то она уже в корне противоречит всякому идеализму и совместима лишь с материализмом.

Энгельс в своей рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии» писал, между прочим, что когда Маркс приступил к своему труду, то перед ним

встал вопрос о том, как обращаться с наукой, т. е. вопрос о методе. Оказалось, что *«имелась гегелевская диалектика в той совершенно отвлеченной форме, в которой оставил ее после себя Гегель»*. В другом месте Энгельс опять подчеркивает, что форма гегелевского мышления была «крайне абстрактной, отвлеченной». Преобразование Марксом гегелевской диалектики выразилось прежде всего в том, что он превратил ее из абстрактной в конкретную. Если у Гегеля чувственный, материальный мир приобрел чисто отвлеченный, формальный характер, то задача Маркса сводилась к преодолению отвлеченно-формальной, до известной степени отрицательной, диалектики Гегеля и к преобразованию ее в диалектику положительно-конкретную.

Основное внутреннее противоречие гегелевского метода, — противоречие, вытекающее из его идеалистической «исходной точки», сводится, стало быть, к противоречию между конкретным и абстрактным, материальным и идеальным. Конкретное, чувственное бытие поглощено чисто формальным и абстрактным «чистым» бытием или чистой мыслью; абстрактное же есть не что иное, как обескровленное чувственное, конкретное. Отсюда та «мистификация» или мистифицированная форма гегелевской диалектики, о которой говорили постоянно Маркс и Энгельс. Мы имеем у Гегеля не только мистику, но и мистификацию, состоящую в подмене материального и конкретного идеальным и отвлеченным, живого содержания — мертвой формой, которая якобы является этим живым, конкретным содержанием. При изучении Гегеля необходимо особенно иметь в виду это противоречие, эту сторону дела. И читать Гегеля материалистически, как это рекомендует Ленин, значит вскрывать за абстрактной формой конкретное, материальное содержание, которое «прикрыто» отвлеченным понятием и самодвижением якобы чистой мысли¹⁰.

Евгений Шмитт в своей книге «Тайна гегелевской диалектики» вскрыл эти внутренние противоречия гегелевского метода.

Я позволю себе привести из его работы некоторые цитаты. Формы мышления, говорит он, растворяются у Гегеля в неопределенно чистое мышление, в «абсолютно отрицательное». Гегелевская диалектика проникает, правда, в конкретное содержание, в материю чистого мышления, но *«эта материя является скорее «опять-таки только неопределенным, чистым мышлением»*. Конкретное у Гегеля есть нечто мистическое, призрачное, неуловимое; это — то, что «испаряется в голый пустой туман абстракций, когда к нему приближаются и когда пытаются схватить его в его живой непосредственности¹¹». В другом месте наш автор формулирует точку зрения Гегеля следующими словами: «Абстрактные формы, а не конкретное, обнаруживают себя как то, что действительно движется в этом процессе, и в этом именно и состоит ошибочность или, как автор выражается, основная иллюзия гегелевской абстрактной диалектики. Сущность гегелевской диалектики сводится к необходимости проникновения форм мысли в конкретную сущность абстракции, но это конкретное есть конкретно — чувственная основа всего абстрактного, основа движения, деятельности, жизни, перехода и т. д.; у Гегеля же отсутствует это конкретное постижение, конкретное для него просвечивается лишь через завесу абстракции в качестве действительно первичной сущности его логических форм»¹².

Основная мысль Шмитта состоит в том, что гегелевская логика по своей тенденции и своему заданию стремится преодолеть абстрактное и создать материальную логику на место старой формальной, но Гегель не справился со

своей задачей, поскольку он сам стоит на почве абстракций. Дальнейшее развитие гегелевской диалектики требует преодоления этого противоречия. Диалектическое понимание мышления необходимо, потому что основа мысли есть не-мысль, потому что скрытая и все же повсюду и всегда просвечивающая сущность ее есть конкретное, чувственное, словом — основа мысли, ее противоположность, есть чувственность, конкретное, материальное. Гегель с своей идеалистической и абстрактной точки зрения не мог добраться до общей основы философии и естествознания, каковой основой является чувственный мир.

Гегель утверждает, что «сверхчувственное есть чувственное и воспринятое, как они существуют в истине». «Сверхчувственное» есть идеальное выражение чувственного и конкретного. Гегель, однако, останавливается на этом идеальном, которое одно и есть истина.

Таким образом, действительный мир исчезает и растворяется в тумане абстракций. Но истина — это конкретное; она требует, чтобы мы воспроизвели в человеческом сознании это конкретное и чувственное. Гегель, понимая единство чувственности и мысли, остается на точке зрения мысли, отождествляя с ней чувственный, материальный мир. Последний представляет собою противоположность, которой определяется абстрактное, отвлеченное. В этой противоположности — абстрактное, мысль, находит свою границу. Логическое и абстрактное имеют свою противоположность и находят свое общее определение в конкретном, не-логическом. Конкретное, чувственное, материальное есть отрицание абстрактного, отрицание мысли, ее иное, имманентная отрицательность логической идеи, ее реальное содержание.

Мысль и с точки зрения Гегеля должна перестать быть чистой абстракцией, отвлеченным понятием, а должна стать «конкретной мыслью», «объективным понятием», т. е. переходящим в свою противоположность, в материальное содержание. Словом, мы можем формулировать эту точку зрения таким образом: истина формального и абстрактного, истина идеального есть конкретное, чувственное, материальное.

Для нас не подлежит сомнению, что Шмитт в своей критике гегелевской диалектики находится под влиянием, с одной стороны, Фейербаха, а с другой стороны, возможно, и Маркса, хотя его работа носит на себе печать полной независимости и самостоятельности. Но как бы там ни обстояло дело с вопросом о влиянии Маркса на Шмитта, одно — несомненно; в основном критика Шмитта совпадает с критикой Маркса и Энгельса,

IV

Мы уже привели выше мнение Энгельса о гегелевской диалектике как о крайне отвлеченной и абстрактной. Маркс первый указал на ее мистифицирующую форму, противопоставляя последней рациональную форму. «В своей мистифицированной форме, — писал Маркс, — диалектика стала модной в Германии, так как, повидимому, давала возможность набросишь покрывало на существующее положение вещей». Мистическая оболочка скрывала действительные, реальные отношения, превращая конкретное в логический призрак, а этот последний в единственную реальность. «Мой диалектический метод, — писал Маркс, — не только в корне отличен от гегелевского, но представляет его прямую противоположность. Для Гегеля процесс мысли, который он, под названием Идеи, превращает даже в самостоятельный субъект,

есть демиург действительности, представляющей лишь его внешнее проявление. Для меня, наоборот, идеальное есть не что иное, как переведенное и переработанное в человеческой голове материальное»¹³ .

Таким образом, метод Маркса отличен от гегелевского в двух отношениях: во-первых, он отличается по своему исходному пункту, по своему теоретико-познавательному основанию (в смысле разрешения вопроса о взаимоотношении мышления и бытия), и по своему мировоззрению вообще; во-вторых, — и это обстоятельство имеет также огромное значение, — метод Маркса противоположен гегелевскому в смысле иного разрешения вопроса об отношении абстрактного и конкретного, формального и материального, что непосредственно связано с материалистическим мировоззрением Маркса вообще. То, что Маркс понимает под мистической и мистифицирующей формой гегелевской диалектики, раскрывается как действительно конкретное, принявшее у Гегеля форму призрака, логической схемы. Поэтому Марксу предстояло прежде всего за мистической формой вскрыть рациональную форму, т. е. действительное содержание абстрактных призраков.

В упомянутом уже послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» Маркс пишет: «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики я подверг критике почти тридцать лет тому назад, в то время, когда она была еще очень модной». Маркс имел в виду опубликованную только ныне т. Рязановым «Критику философии права Гегеля» и «Подготовительные работы для Святого семейства», где мы находим специальную главу под названием: «Как нам быть с гегелевской диалектикой?»¹⁴ . Мы лишены здесь возможности подвергнуть эти работы Маркса теоретическому анализу. Считаю только необходимым

подчеркнуть, что критика Марксом гегелевской диалектики имеет своей задачей вскрыть указанные уже нами противоречия между абстрактным и конкретным у самого Гегеля для того, чтобы утвердить, так сказать, права конкретного. Маркс с большим знанием дела показывает, как повсюду за призрачной действительностью, которой оперирует Гегель, происходит движение подлинной действительности. В этом отношении работы молодого Маркса представляют огромный интерес. В подтверждение нашей мысли приведем несколько цитат. «Конкретное содержание, — пишет он, — действительное определение, выступает как формальный момент; совершенно абстрактное же определение формы выступает как конкретное содержание. Сущность определений государства состоит не в том, что они являются определениями государства, а в том, что они в своей наиболее абстрактной форме могут быть рассматриваемы как логико-метафизические определения. Центр тяжести интереса лежит не в сфере философии права, а в сфере логики. Философская работа Гегеля направлена не на то, чтобы наполнить абстрактное мышление конкретным содержанием политических определений, а на то, чтобы испарить содержание существующих политических определений и превратить их в абстрактные мысли. Не логика дела, а дело логики является философским моментом. Не логика служит для оправдания государства, а государство — для оправдания логики»¹⁵ .

Маркс неустанно бьет в одну точку. Он постоянно доказывает, что для Гегеля действительное бытие есть абстракция, а абстракция — действительное бытие; что реальные сущности он берет только в их отвлеченной форме как отвлеченные сущности и отчуждение чистого, т. е. абстрактного, мышления. «И подобно дождю как сущность, предмет, у него всегда отвлеченная сущность, —

пишет Маркс, — так и субъект есть всегда сознание, или самосознание, или, вернее, предмет является всегда только как абстрактное сознание, а человек только как самосознание». ¹⁶

Абстрактные формы мышления в понимании Гегеля, говорит Маркс, присущи всякому содержанию и безразличны ко всякому содержанию, ибо они оторваны от действительной природы и действительного духа. «Положительная сторона сделанного здесь Гегелем в его спекулятивной логике заключается в том, что определенные понятия, общие и неизменные формы мышления, представляют в их самостоятельности по отношению к природе и духу необходимый результат всеобщего отчуждения человеческой сущности, а значит и человеческого мышления, и что Гегель поэтому изобразил их как моменты процесса абстракции». Бытие у Гегеля снимается сущностью, говорит Маркс, сущность — понятием, понятие — абсолютной идеей. Абсолютная же идея снова снимает себя... природой. Абстракция, постигающая себя как абстракцию, т. е. абсолютная идея, знает, что она есть ничто. «Она должна отказаться от себя, т. е. абстракции, и таким образом она приходит к сущности, являющейся прямой противоположностью ее, она приходит к природе. Таким образом вся логика является доказательством того, что абстрактное мышление для себя есть ничто, что абсолютная идея для себя есть ничто, что только природа есть нечто» ¹⁷.

Но и рассматриваемая отвлеченно природа есть тоже ничто. Вся природа является для абстрактного мыслителя только повторением в чувственной форме логических абстракций. «Подобно тому как прежде (т. е. в логике) природа представляла в своей скрытой от самого мыслителя и загадочной форме

абсолютную идею, абстракцию (Gedankending), так теперь мыслитель, отпустив природу от себя, отпустил в действительности только эту абстрактную природу, только абстракцию (Gedankending) природы, хотя и с уверенностью, что она есть инобытие мысли, что она есть действительная, созерцаемая, отличная от абстрактного мышления природа. Или, говоря человеческим языком, созерцая природу, абстрактный мыслитель узнает, что существа, которые в божественной диалектике он мнил себе создать как чистые продукты самодовлеющей и никогда не разглядывающей действительности работы мысли, из ничего, из чистых абстракций, — он узнает, что они не что иное, как абстракции некоторых природных явлений (Naturbestimmungen)¹⁸.

Марксова критика гегелевской логики шла по линии критики формализма и абстрактного мышления. Гегелевской отвлеченной логике Маркс противопоставляет логику конкретную и материальную. В этом и состоит коренное отличие диалектики Маркса от диалектики Гегеля. Маркс продолжает Гегеля и завершает развитие диалектики, но уже на новой основе.

Однако было бы совершенно неправильно, если бы мы ввиду жестокой критики Марксом гегелевской диалектики просто отвергли последнюю, как это многие пытаются делать. Гегелевская логика должна служить для нас исходным пунктом в деле развития или построения материалистической диалектики хотя бы уже по одному тому, что «та мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения», как выразился Маркс.

Второй вопрос, по которому марксизм и Гегель стоят на различных позициях, — это вопрос об отношении мышления и бытия. Для Гегеля истинной реальностью является понятие, или идея. Его логика построена поэтому таким образом, что самое истинное находится в конце логики. Бытие оказывается не истинным и снимается сущностью, которая является его основанием; но сущность снимается в свою очередь понятием, которое обнаруживает себя как более истинное, чем сущность. Мир разворачивается таким образом, что он обнаруживает свою истину и действительность в конце развития, когда раскрылась его природа полностью. Но очевидно, что идея потому могла обнаружить себя как истинную реальность в конце процесса развития, что она в самом начале составляла истинную сущность мира, так что все категории — бытие, сущность и пр. — являлись лишь оболочками, внешними формами проявления все того же понятия, которое, так сказать, драпируется в многообразные формы. Наконец наступает момент, когда оно сбрасывает с себя драпировку, оболочку и предстает перед нами во всей своей чистоте и в то же время во всей своей конкретности в смысле обогащения всем предыдущим содержанием.

Понятие на первой ступени развития логики выступает в форме бытия. Это — первое определение понятия. Рациональное содержание гегелевского понятия может быть понято только в том смысле, что так как все, что мы познаем, мы познаем в понятиях, то бытие есть одно или первое определение того предмета, который должен быть постигнут нами в логическом понятии. Сущность мира, равно как и весь мир, отражается в логических, т. е. человеческих, понятиях. Поскольку это так, мы можем сказать, что процесс познания представляет собою движение понятий, смену его различными формами. Но у Гегеля дело

обстоит иначе. Понятие для него есть сама реальность, и поскольку понятие движется и развивается, постольку это процесс движения и развития самой действительности. Понятие и реальность тождественны, составляют один и тот же предмет. Бытие есть мысль, мысль есть бытие. Поэтому у Гегеля нет, собственно, проблемы о взаимоотношении бытия и мышления. Противоречие между бытием и мышлением, поскольку оно имеется, это, так сказать, игра мысли с самой собой. Она сама себя утверждает, отрицает и отталкивает и снова утверждает. Или, иначе говоря, противоречивый характер движения мысли выражается в выявлении ее собственных предикатов. То она выступает в форме бытия, то в форме сущности или то в форме качества, то в форме количества, причем всякий раз обнаруживается, что каждое из этих определений выражает лишь односторонне природу целостного понятия, для чего и требуется следующее, высшее определение как более полно выражающее природу понятия.

Другая отличительная особенность гегелевской логики состоит в ее онтологическом характере. Так как понятие и есть объективная или абсолютная реальность, то движение этого понятия есть подлинное движение самой реальности. Понятие в своем движении порождает качество, количество, меру, сущность и т. д. Процесс развития категорий, т. е. чисто логический процесс, и есть процесс развития самой действительности. Чистое бытие порождает из себя в союзе с чистым «ничто» становление, порождающее в свою очередь так называемое наличное бытие и т.д. Это, разумеется, чистейшая «мистификация», переворачивающая действительные отношения вверх ногами. К этому вопросу мы вернемся ниже. Пока достаточно только подчеркнуть, что признание возможности возникновения всего многообразия мира из чистого бытия (что

означает чистую мысль) равносильно признанию возникновения мира из ничего. С точки зрения Гегеля это возможно потому, что для него мысль, идея, понятие, дух составляют субстанцию мира. Но с точки зрения материалистической — это чистейший абсурд. Мир не возникает ни из мысли, ни из чистого бытия, а является вечно существующей «совокупностью» материи, которая в своем движении, в своем развитии действительно порождает все многообразие явлений.

ПОЭТОМУ ПРАВ ПЛЕХАНОВ, ГОВОРЯ, ЧТО ГЕГЕЛЬ НЕ РАЗРЕШИЛ ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖДУ БЫТИЕМ И МЫШЛЕНИЕМ, А ПРОСТО УСТРАНИЛ ОДНУ ИЗ СТОРОН ЭТОГО ОТНОШЕНИЯ, ИЗМЕНИВ ТЕМ САМЫМ СВОЕМУ ДИАЛЕКТИЧЕСКОМУ МЕТОДУ И СТАВ НА ТОЧКУ ЗРЕНИЯ АБСТРАКТНОГО МОНИЗМА ИЛИ ТОЖДЕСТВА.

Прежде чем вступить в область логики, необходимо разрешить вопрос гносеологический, вопрос об отношении наших мыслей к объективности, к бытию. Гегель посвятил этому вопросу специальное исследование. Мы имеем в виду «Феноменологию духа», которая является введением в логику. «Феноменология духа» исследует всесторонне вопрос об отношении мышления к предмету. Она подвергает историческому и систематическому рассмотрению все формы отношения мышления к предмету, чтобы прийти к точке зрения

абсолютного знания, состоящего в тождестве мышления и бытия. Достигнув этого результата, Гегель на почве тождества мысли и предмета строит свою логику. Само собою разумеется, что теория познания в свою очередь уже предполагает логику. Логика составляет предпосылку теории познания, теория познания предполагает логику. На первый взгляд мы тут имеем противоречие; на самом же деле это противоречие, как мы увидим ниже, благополучно разрешается и преодолевается.

Но в этой связи нас интересует вопрос о взаимоотношении между бытием и мышлением. Гегель, стало быть, гносеологическую проблему разрешил в смысле тождества между мыслью и предметом. В «Феноменологии духа» Гегель изображает на исторической основе движение мысли и предмета, взаимную их борьбу, которая разрешается в смысле победы мысли над предметом. Мысль овладевает предметом, превращая его в свое содержание. «В «Феноменологии духа», — говорит Гегель, — я изобразил сознание в его движении от первого непосредственного его противоположения предмету до абсолютного знания; этот путь проходит через все формы отношения сознания к объекту и имеет своим результатом понятие науки». Логика имеет уже своим предметом чистые мысли, свободные от содержания, заимствованного из сферы опыта.

Исторический опыт и связанные с ним представления предшествуют логике, т. е. настоящей, истинной науке. Чистая наука возникает только на определенной ступени исторического развития человеческого сознания. Однако логически мысль предшествует опыту, ибо самые представления, с точки зрения Гегеля, являются продуктом мысли. «...Произведенное мышлением содержание человеческого сознания сначала является не в форме мысли, а в форме чувства, созерцания, представления, — в таких формах, которые отличаются от

мышления как формы». В основании различных форм сознания лежит одно и то же содержание. «Содержание нашего сознания, какого бы рода оно ни было, может определяться как чувство, как созерцание, как образ, представление, цель, обязанность и т. д., а также как мысль и как понятие. Все это различные формы этого содержания, которое остается одним и тем же, будет ли оно чувствуемо или созерцаемо, представляемо, желаемо, — и притом без примеси или с примесью мыслей, — или оно будет чисто мыслимо. В каждой из этих форм или в соединении нескольких содержание составляет предмет сознания. Но в этом случае отличительные определенности этих форм закрадываются в их содержание, так что каждая из этих форм дает, по-видимому, существование новому предмету, и то, что тождественно в себе, кажется различным по содержанию».

Итак, исходным пунктом для Гегеля является сознание с его неизвестно откуда взявшимся содержанием. Содержание сознания составляет предмет знания. Содержание человеческого сознания производится не вне нас существующим миром, а мышлением. Произведенное мышлением содержание сознания является сначала в форме чувства, созерцания и представления и, наконец, в форме понятия, т. е. чистых мыслей. Стало быть, чувства созерцания и представления суть лишь формы, или явления, мышления. Мышление через чувства, созерцания и представления приходит к самому себе, к чистым мыслям, к понятию. «Представления (т. е. чувства, созерцания, желания), — говорит Гегель, — можно вообще рассматривать как метафоры мыслей и понятий». В основании представлений лежат мысли и понятия. Естественно поэтому, что понятиям и мыслям соответствуют чувства, созерцания и представления, которые суть явления мышления, его продукт или

произведение.

У Гегеля самым ярким образом проявилась противоположность между абстрактным мышлением и чувственной действительностью. Содержание нашего сознания определяется мышлением как чувство, созерцание и представление. Это значит, что чувственное сознание выступает как абстрактное чувственное сознание, как выражается Маркс. Гегель никогда не доходит до действительной чувственности или чувственной действительности, т. е. до реального материального мира. Гегель стоит на точке зрения тождества субъекта и объекта, мысли и предмета. Точка зрения тождества и приводит к так называемому абсолютному знанию. Человек, или субъект, есть для Гегеля всегда сознание или самосознание. Этот абстрактный человек полагает только абстрактную вещь или мысль. Борьба между предметом и сознанием, происходящая на протяжении всей «Феноменологии духа», есть борьба между абстрактным сознанием и его собственными абстрактными продуктами. Абстрактное мышление полагает себя как чувство, как созерцание, восприятие, представление и пр.; на самой же высшей ступени оно полагает себя как мысль, как понятие. Оно, таким образом, очищается от всяких примесей и устанавливает, что истинный предмет мысли есть сама мысль. В логике мы поэтому имеем уже движение чистых мыслей, самодвижение идей, категорий, понятий.

Вполне естественно, что с гегелевской общегносеологической установкой согласиться невозможно, что она ошибочна в корне и противоречит также диалектическому пониманию действительности. Мышление имеет, как это было уже выше подчеркнуто, в качестве своей противоположности бытие, природу.

Человек есть продукт природы. В человеке природа приходит к познанию самой себя. Природа порождает из своих недр мышление, которое познает ее. Бытие и мышление суть противоположности, которые никогда не покрывают друг друга, т. е. не тождественны. Но они составляют единство. Между предметом и мышлением стоит чувственность. Нет мышления без чувственности, без созерцания, но нет чувственности, созерцания и представления без предмета. Даже самый крайний идеалист фактически не может совершенно игнорировать природу или предмет, так же как и чувства и представления. В силу этого ему приходится прибегать к разного рода фантастическим построениям. Гегель поэтому и полагает, что содержание нашего сознания определяется как чувство, созерцание, представление и пр., т. е. что мышление себя полагает как чувство или как созерцание. Предмет мысли в конечном счете обнаруживается как мысль о предмете. Но в действительности дело обстоит не так. Предмет есть реальный, материальный предмет, который противостоит во всей своей самостоятельности субъекту. Мышление не может проникнуть в предмет иначе, как через чувства. Стало быть, субъект не есть абстрактное сознание или самосознание, как полагает вместе со всеми идеалистами Гегель, а конкретное, чувственное и мыслящее существо. Иначе говоря, субъект не есть чистый дух, а чувствующее и мыслящее тело.

Если вещи не суть мысли, то естественно, что они не тождественны, а различны. Но между вещами и мыслью, между предметами и понятиями нет пропасти, нет разрыва, а существует связь и единство. Мир вещей отражается в нашем сознании. Мы его воспринимаем внешними чувствами и определенным образом перерабатываем. Поэтому между нашими представлениями о

предметах и самими предметами нет тождества, нет полного совпадения, но есть определенное соответствие в смысле отражения мира в нашем сознании. При помощи мышления мы перерабатываем чувственные восприятия, очищая их по возможности от субъективных моментов и достигая объективного познания. Мышление, в отличие от чувств, отличается большей степенью объективности, будучи неразрывно связано с чувствами, на основе которых вырастает мышление.

V

Исходный пункт материалистической диалектики совершенно отличен от исходного пункта гегелевской логики. Гегель стоит на почве тождества мышления и бытия. И именно поэтому он вынужден вывести из понятия бытие. Мысль в конце концов должна породить из себя бытие. В начале логики мы имеем такое положение, при котором мысль и бытие суть одно и то же. Мысль есть бытие, бытие есть мысль. Но так как бытие не есть мысль и мысль не есть бытие, так как мысль и бытие противоположны, то Гегель не может раскрыть или объяснить перехода от мысли к бытию. Каким образом чистое бытие переходит в определенное бытие, — остается мистической тайной. Чистое бытие есть ничто, ничто есть чистое бытие. Из такого чистого бытия и чистого ничто не может возникнуть определенное бытие. Это равносильно возникновению чего-то из ничего. Определенное бытие не может возникнуть и при помощи становления, так как в сфере «ничто» нет никакого становления, никакого изменения или движения. «Чистое бытие, — говорит Гегель, — образует начало, потому что оно в одно и то же время есть и чистая мысль, и неопределенная простая непосредственная мысль, а первое начало не может

быть чем-нибудь опосредствованным и имеющим дальнейшие определения»¹⁹. Когда мы начинаем мыслить, говорит Гегель, мы не имеем ничего кроме мысли, причем мысли в ее чистой неопределенности. Эта неопределенная мысль есть непосредственная мысль, потому что она не получилась путем отвлечения от каких-либо определений; она — неопределенная мысль до всякой определенности. Эту мысль, говорит Гегель, мы называем бытием. *«Его нельзя ни ощущать, ни созерцать, ни представлять себе, оно есть чистая мысль, и, как чистая мысль, оно образует начало».*

Итак, начало логики есть чистое бытие, которое в свою очередь есть чистая мысль. Логика как наука, ставящая своей целью развитие или раскрытие всех общих определений реального мира, должна с чего-нибудь начать.

Спрашивается, что следует положить в основу этого начала? Это начало не может быть дано сразу со всем богатством содержания действительности или абсолютного, по выражению Гегеля. Содержание должно быть развито, оно должно раскрыться в процессе познания. Если бы знали содержание с самого начала, то не было бы надобности вообще в науке. Очевидно, что наука начинает с простейших определений, которые, все обогащаясь новыми, приведут нас к раскрытию и развитию содержания, заключенного в этом абсолютном. Начало науки должно быть непосредственным в том смысле, что оно не предполагает никаких предпосылок, ибо в противном случае началом должны бы были служить эти предпосылки. Стало быть, началом является такое определение, которое ни в каких предпосылках не нуждается и которое само является первой предпосылкой.

Чистое мышление Гегеля, которое равно чистому бытию, и составляет первый

исходный пункт чистой науки. Поскольку мы остаемся в сфере мышления, мы вынуждены для нахождения начала отвлечься от всего определенного в мысли. И тогда мы получаем собственно чистую деятельность мысли без какого-либо определенного содержания. Эта неопределенная мысль в качестве непосредственной мысли и есть вместе с тем бытие. Такой необоснованный логически вывод в том, что чистая мысль есть вместе с тем и чистое бытие, Гегель может — сделать только потому, что для него мысль и предмет тождественны. Предполагается, что в мышлении уже снята противоположность между природой и духом и что мышление составляет их единство. Но это единство куплено дорогой ценой, ибо оно устраняет природу, реальный предмет. Гегелевское «единство» субъективного и объективного получает свое разрешение только в мышлении. Так как мышление в этом случае восприняло в себя субъективное и объективное, то его движение есть одновременно движение природы и духа. Поэтому чистая мысль и есть чистое бытие. В качестве абсолютного начала, являющегося реальным принципом мира явлений и духа, Гегель принимает понятие. Понятие бытия есть первое, т. е. самое низшее, определение понятия как реального принципа. Объективное начало системы есть это самое понятие неопределенного, или чистого, бытия; субъективное начало есть первый акт мышления, которое полагает это отвлечение чистого бытия.

Оставляя сейчас в стороне вопрос о соотношении этих трех моментов (т. е. абсолютного, объективного и субъективного), необходимо, однако, подвергнуть критике значение «абсолютного» начала, как реального принципа, лежащего в основе всех явлений. Этот реальный принцип есть понятие, или абсолютный дух. И все логические определения суть определения абсолютного духа,

который предстанет перед нами во всем богатстве определений, правда, только в конце логики, — но который как бы невидимо присутствует уже в самом ее начале. Истинным началом науки, таким образом, является конец, так как «в конце» раскрывается подлинная природа реального принципа со всеми его определениями. Конец содержится в начале в свернутом, или потенциальном, виде, и весь процесс науки состоит в том, чтобы развернуть то содержание, которое дано вначале потенциально. Поэтому всякая система науки представляет собою воспроизведение процесса развития соответствующей области путем восхождения от самых простых и абстрактных категорий к более сложным и конкретным.

Забегая несколько вперед, мы можем в отличие от Гегеля сказать, что абсолютным началом, т. е. реальным принципом всех явлений, для нас будет не понятие абсолютного духа, а материальная субстанция, материя, которая единственно и может иметь абсолютное существование. Абсолютный дух Гегеля есть не что иное, как бог. Ни бог, ни дух как таковой нами не могут быть ни представляемы, ни мыслимы. Все, что есть, есть материальное бытие и его проявление, его свойства. Бытие по самому существу своему есть категория материальная. Для того, чтобы дать правильное определение понятию бытия, необходимо действительно предварительно разрешить проблему противоположности и единства мышления и бытия. Что гегелевское разрешение этого вопроса совершенно неприемлемо, — это ясно само собою.

Материалистическое понимание вопроса о взаимоотношении между мышлением и бытием дает единственно правильную установку. В свете материалистической теории познания дело представляется таким образом, что бытие отлично от мышления, противоположно ему, но в то же время едино с ним хотя бы в смысле

отражения бытия в мышлении. Но это—и единственно правильное диалектическое разрешение вопроса. Мысль имеет свою противоположность в чувственной действительности, являясь сама вместе с тем чувственным мышлением. У Гегеля же чистое бытие не есть действительное, чувственное бытие, которое так или иначе отражается в человеческой мысли, а чистая абстракция, идея, мысль.

У Гегеля объекты мышления не отличаются от самого мышления. Объекты мышления суть лишь определения самого мышления. Поэтому Фейербах и говорит: «Мышление остается здесь (т. е. в гегелевской логике. — А. Д.) в неразрывном единстве с самим собою; объекты его — это только определения мышления, самодовлеюще в нем возникающие, не содержащие в себе ничего, что лежало бы вне мышления». ²⁰ Поэтому гегелевское единство объекта и субъекта есть на самом деле не единство, а тождество. Единство субъекта и объекта прежде всего выражается в том, что субъект есть телесное, материальное существо, и именно поэтому первоначальной противоположностью субъекта является тело, которое неразрывно с ним связано. В противоположность абстрактному мышлению тело есть объективный мир. «Посредством тела «я» уже не «я», но объект», — говорит Фейербах.

**ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
СТРЕМИТСЯ ВЫВЕСТИ ВЕСЬ ОБЪЕКТИВНЫЙ
МИР ИЗ МЫШЛЕНИЯ. НО ИСТИННАЯ НАУКА И
ФИЛОСОФИЯ ИМЕЮТ ДЕЛО С ОБЪЕКТИВНОЙ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬЮ, И ПОЭТОМУ**

МЫШЛЕНИЕ НЕОБХОДИМО ДОЛЖНО ОБРАТИТЬСЯ К СВОЕЙ ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ, А ИМЕННО К ЧУВСТВЕННОМУ МИРУ.

Возвращаясь к вопросу о начале философии, необходимо предварительно выяснить, что следует понимать под чистым бытием и бытием определенным. Бытие само по себе пустой звук. Понятие бытия без определенного содержания бытия есть действительно ничто, т. е. не является вообще понятием бытия. «Только определенное бытие есть бытие, — говорит справедливо Фейербах; — в понятии бытия лежит понятие абсолютной определенности. Понятие бытия я имею от самого бытия, но всякое бытие есть определенное бытие». «Бытие — это одно и единое с вещью, которая есть. Отнимая у чего-нибудь бытие, вы отнимаете все. Бытие не допускает особого понятия; для разума, по крайней мере, оно — все»²¹.

Чистое бытие есть понятие неопределенное, простое и непосредственное, говорит Гегель. Чистое бытие есть отвлеченное понятие полученное нами путем отрицания всякого конкретного бытия, всякой определенности бытия. Но именно поэтому чистое бытие опосредствовано не-чистым бытием, мысль о бытии опосредствована чувственным бытием. Неопределенное бытие опосредствовано определенным бытием посредством отрицания его конкретных определений. Таким образом, чистое бытие, которое Гегель считает непосредственным, на самом деле предполагает конкретное бытие, которое и есть действительно непосредственное в смысле его данности и существования.

Непосредственное же бытие в смысле Гегеля обнаруживается как опосредствованное через отрицание всего положительного, всего чувственно действительного. Поэтому чистое бытие есть абсолютное отрицание, и постольку оно, разумеется, равно чистому ничто. Гегель, как это ни странно, стоит здесь на точке зрения формальной логики. Вместо того, чтобы в основу философии положить конкретное понятие, он конструирует безжизненные абстракции, лишенные всякого содержания. Это обстоятельство липший раз убеждает нас в том, что истинная диалектика возможна только на базе материализма, поскольку диалектика по самому существу своему конкретна. «Мышление, — говорит Фейербах, — может мыслить только существующее, ибо оно само является существующей, действительной деятельностью. Языческим философам ставили в упрек, что они не преодолели вечности материи, мира. Но материя имеет у них значение только бытия, она была у них только чувственным выражением для бытия; их упрекают поэтому только в том, что они ее мыслили»²².

Нет надобности подвергать разбору высказанную здесь Фейербахом мысль. Для нас важно подчеркнуть лишь то, что понятие бытия имеет в области науки и философии огромное значение, но что это понятие не может мыслиться иначе, как материалистически, иначе, как материя, которая и является, по словам Фейербаха, чувственным выражением для бытия. Конкретное бытие есть чувственное, материальное бытие; все, что есть, все, что имеет действительное бытие, есть материя. Поэтому «язычники» были совершенно правы, отождествляя бытие с материей. «Когда мы говорим о бытии, и только о бытии, — пишет Энгельс, — то единство может состоять лишь в том, что все предметы, о которых идет речь, суть, существуют». Единство мира не заключается в его

бытии, хотя его бытие является предпосылкой его единства, так как мир ведь должен раньше быть, прежде чем он может быть единым.

«Вопрос о бытии вообще остается открытым за пределами нашего поля зрения. Действительное же единство мира заключается в его материальности, а последняя доказана не парой хитроумных фраз, но посредством данных, добытых в ходе долгого и постепенного развития философии и естествознания»

23

Итак, бытие является, с точки зрения Энгельса, предпосылкой единства мира, действительное же единство мира состоит в его материальности. По вопросу о чистом бытии Энгельс высказывается в том же отрицательном смысле, в каком о нем говорит Фейербах.

Все, что мы сказали о чистом бытии, в одинаковой степени применимо и к понятию чистого ничто. Чистое ничто, как и чистое бытие, никакого реального значения не имеет. «Чистое бытие, — говорит Гегель, — образует начало, потому что оно есть чистая мысль». Мысль и бытие тождественны. Так как «чистое бытие есть чистое отвлечение и, следовательно, абсолютное отрицание, то оно, взятое также в его непосредственности, есть ничто», — пишет Гегель. Мы уже подчеркнули выше, что гегелевское начало диктуется интересами его системы и находится в противоречии с диалектическим методом. Начало у Гегеля носит к тому же формально-логический характер, что опять-таки противоречит диалектике.

В самом деле, понятие бытия настолько опустошено, что в нем нет ни атома реальности. Чистое бытие есть чистая пустота, и поэтому оно равно небытию,

«ничто», которое в свою очередь есть пустота. Бытие и ничто ничем друг от друга не отличаются, они абсолютно тождественны. Между тем по замыслу Гегеля конкретное понятие составляет единство противоположностей. Но бытие и ничто в гегелевской трактовке только тождественны. Сам Гегель подчеркивает, что различие чистого бытия от ничто есть только мнимое. Это значит, что чистое бытие ничем не отличается от ничто; если же это так, то отсюда никакого становления получиться не может. Абсолютная пустота не может породить из себя ничего определенного, никакого движения, никакого становления. Из ничего ничего не происходит. Сам Гегель в «Науке логики» пишет следующее:

«Начало не есть чистое ничто, но ничто, от которого должно произойти нечто; поэтому в начале уже заключается бытие, от которого должно произойти нечто. Итак, начало заключает в себе и то, и другое, — бытие и ничто; оно есть единство бытия и ничто; или, иначе, оно есть небытие, которое есть вместе бытие, и бытие, которое есть вместе небытие.

«Далее, бытие и ничто даны в начале как различные: ибо оно указывает на нечто другое; оно есть небытие, относящееся к бытию как к другому; начинающегося еще нет; оно лишь направляется к бытию. Итак, начало содержит бытие как такое, которое удаляется от небытия или снимает его как нечто ему противоположное. «Далее, то, что начинается, уже есть, но в той же мере его еще нет. Противоположности, бытие и небытие, находятся, таким образом, в нем в непосредственном соединении; или оно есть их неразличенное единство»²⁴.

Неудовлетворительность и даже путанность гегелевского начала вскрываются очень ярко в приведенных словах самого Гегеля. Гениальная мысль о том, что в основе всего лежит принцип, или закон, движения (в самой абстрактной форме выраженный еще как принцип становления, т. е. изменения вообще) как осуществленное противоречие, затемняется идеалистическим уклоном в сторону учения о чистом бытии и ничто. Гегель стремился утвердить идеалистический характер своей системы уже в самом начале логики.

Начало науки носит в общем отвлеченный характер. Но это отвлечение не может же быть абсолютным, так как такое абсолютное отвлечение ведет к отрицанию всякого конкретного содержания и к утверждению одной лишь пустой формы или одной лишь пустой мысли. Без содержания нет формы, — этому учит сам Гегель. Но так как движение логической мысли есть, с точки зрения Гегеля, вместе с тем и процесс становления космоса, то наш мыслитель ведет свое исследование таким образом, чтобы показать, что мир есть продукт, результат развития мысли. В начале была мысль, — вот к чему сводится его рассуждение. Эта первая чистая мысль тождественна с чистым бытием, и дальнейший процесс развития мысли составляет одновременно и процесс развития мира. «Положению, что бытие переходит в ничто, а ничто переходит в бытие, положению о становлении, — говорит Гегель, — противостоит положение: из ничего ничто не происходит, что-нибудь происходит лишь из чего-нибудь, — положение о вечности материи, положение пантеизма»²⁵ .

**ТЕПЕРЬ, КАЖЕТСЯ, ЕЩЕ ЯСНЕЕ СТАЛО,
ЗАЧЕМ ГЕГЕЛЮ ПОНАДОБИЛОСЬ ЕГО**

НАЧАЛО О ЧИСТОМ БЫТИИ И НИЧТО.
ОКАЗЫВАЕТСЯ, ЧТО ЕСЛИ МЫ НЕ ПРИМЕМ
ЭТОГО НАЧАЛА, ТО ВЫНУЖДЕНЫ БУДЕМ
«ПРИЗНАТЬ ВЕЧНОСТЬ МАТЕРИИ», Т. Е.
ВЫНУЖДЕНЫ БУДЕМ СТАТЬ НА
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКУЮ ТОЧКУ ЗРЕНИЯ.

УЧЕНИЕ ЖЕ О ВОЗНИКНОВЕНИИ МИРА ИЗ
ЧИСТОЙ МЫСЛИ СОГЛАСУЕТСЯ С
ХРИСТИАНСКИМ УЧЕНИЕМ О ТВОРЕНИИ.

«Античные философы ясно усмотрели тот простой вывод, что положение: что-нибудь происходит из чего-нибудь или из ничего ничего не возникает, на самом деле уничтожает становление, ибо то, что становится, и то, из чего оно становится, суть то же самое; здесь имеется лишь абстрактно-рассудочное положение тождества. Но должно казаться очень странным, что эти положения провозглашаются без всяких оговорок также и в наше время, причем нимало не сознают, что это положение есть основа пантеизма, и не знают, что древние сделали исчерпывающие выводы из этого положения»²⁶.

Гегель снова, как видим, «пугает» пантеизмом тех, кто признает положение: из ничего ничего не возникает. Другой, более существенный аргумент Гегеля в пользу положения: из ничего возникает ничто, это то, что отрицание его ведет

будто бы к отрицанию возникновения, к отрицанию изменчивости вообще. Но Гегель совершенно неправ; напротив того, его точка зрения, состоящая в том, что возникновение предполагает абсолютное небытие того, из чего нечто возникает, ведет в сущности к отрицанию возникновения и всякого развития вообще. В самом деле, отрицание вечности материи равносильно признанию той мысли, что материя возникла из ничего. Гегель стоит здесь на какой-то отвлеченной и абсолютной точке зрения, что опять-таки идет вразрез с диалектическим методом. Гегель трактует возникновение как абсолютное возникновение, — стало быть как метафизический, а не диалектический процесс. Он упрекает материалистов в том, будто они отрицают самое возникновение, т. е. процесс развития, только потому, что они считают, что что-нибудь возникает из чего-нибудь, ибо в таком случае возникающее и то, из чего оно возникает, суть одно и то же. Прав ли Гегель? Нет, не прав. Мало того, что не прав, но мы вынуждены и здесь сделать Гегелю упрек в метафизическом характере его рассуждений. Разумеется, возникающее и то, из чего оно возникает, не одно и то же, но между ними нет и абсолютного разрыва или абсолютной противоположности, или, иначе говоря, между ними существует и тождество, и различие. Это единственно правильная диалектическая постановка вопроса. Гегель же стоит в данном случае на точке зрения абсолютного разрыва между возникающим и тем, из чего оно возникает. Но из этого абсолютного разрыва не может получиться вообще возникновения. Ведь сам Гегель в приведенной выше цитате говорит, что «начало не есть чистое ничто, но ничто, от которого должно произойти нечто; поэтому в начале уже заключается бытие». Начало есть небытие, которое есть вместе бытие, и бытие, которое есть вместе небытие. Но если это так, то нельзя говорить о чистом бытии как абсолютном отрицании и нельзя стоять на почве отрицания вечности

материи. Природе присуще самодвижение; материя и ее движение вечны и неповторимы. Мы можем выразить нашу мысль несколько иначе. Говоря о бытии, мы всегда имеем в виду бытие чего-либо. Без «нечто», чему присуще бытие, никакого бытия нет. С другой стороны, под бытием в философии часто понимают самое субстанцию, или природу, т. е. природу, или материю, отождествляют с бытием. В этом смысле, как мы видели, Фейербах и говорит, что древние под бытием понимали материю. И в самом деле, если я говорю: есть, то я предполагаю то, что есть. Поэтому Энгельс совершенно правильно говорит по поводу эфира: «Если он вообще есть, то он должен быть материальным, должен подходить под понятие материи»²⁷. В этом смысле бытие и материальность едины и тождественны. Материя есть бытие; она наполняет всю природу; бытие тождественно с материей. Гегель берет бытие как чистую мысль, между тем как наша задача состоит в том, чтобы постигнуть бытие как реальное, материальное существование.

Значит ли это, что диалектика бытия и небытия, т. е. первая элементарная форма диалектического процесса вообще, как она развита Гегелем, не имеет для нас никакого рационального смысла? Мы думаем, что рациональный смысл в этом есть, если мы будем понимать этот процесс не в абсолютном, а в относительном смысле.

В самом деле, гегелевское отвлеченное бытие и ничто так обескровлены, что из них ничего реального, никакого движения или становления получиться не может. Для изображения процесса становления мы вынуждены исходить из еще не определенного бытия, которое в то же время достаточно определено в себе. То же самое относится и к небытию. Небытие абсолютное ничего породить из

себя не может. Речь может идти только об относительном небытии, о небытии в отношении определенного нечто. Чтобы быть лучше понятым, воспользуемся рассуждением самого Гегеля. «Вещи еще нет, когда она начинается, но в ее начале не только ее ничто, оно уже также и ее бытие. Начало само есть становление, но мы говорим о начале, когда еще кроме того имеется в виду дальнейшее поступательное движение». То, что Гегель говорит о начале, справедливо и в отношении всякого становления. Вещи еще нет, когда она начинается. Но ведь это означает только, что определенная вещь еще не существует в той новой форме, в какой она должна получиться в результате становления. Но вместе с тем позади вещи, которой еще нет, не лежит, так сказать, абсолютное небытие. Она ведь возникает из другой вещи, т. е. из определенного бытия. Но ее бытие есть небытие в отношении новой вещи не в абсолютном, а только в относительном смысле. Ведь сам Гегель говорит, что хотя вещи еще нет, когда она начинается, однако ее начало не есть чистое ничто, оно уже содержит ее бытие. Поэтому абсолютно неопределенного бытия нет, есть только относительно неопределенное, значит и относительно определенное. Материя, которая в качестве «субстрата» лежит в основе всякого возникновения, всякого процесса и которая тождественна с бытием, не может ни возникать, ни исчезать, а может только менять свои формы.

Бытие, в котором нет абсолютно никаких определений, не может «породить» из себя определенного наличного бытия. Материя, или бытие, всегда существует в какой-либо форме, как-нибудь определена. Стало быть, любое бытие, как бы мало дифференцировано оно ни было, достаточно все же определено и конкретно. Поэтому мы не можем исходить из абсолютно неопределенного, непосредственного и простого бытия, а должны класть в основу исследования

относительно неопределенное и относительно простое бытие, относительно недифференцированное бытие. Стало быть, началом будет служить такое бытие, в котором «даны определения и различные отношения его моментов».

VI

Таким образом мы подошли к вопросу о начале и общем характере всякого научного исследования. Правильным в научном отношении методом, как говорит Маркс, является восхождение от абстрактного к конкретному. Но в абстрактных определениях даны хотя и наиболее простые, но реальные отношения. В этой простой «клеточке» должна содержаться сущность определяемого, но в неразвитом еще виде, не в конкретизированной форме. «Простейшая экономическая категория, например меновая стоимость, — говорит Маркс, — предполагает население, население, производящее в определенных условиях, а также определенные формы семьи, общины или государства и т. д. Она не может существовать иначе, как абстрактное, одностороннее отношение уже данного конкретного и живого целого»²⁸.

Маркс отвергает гегелевскую концепцию насчет процесса возникновения конкретного. Гегель полагает, что метод восхождения от абстрактного к конкретному есть процесс возникновения самого конкретного. Согласно же Марксу, этот метод есть лишь «способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное». Конкретное является исходным пунктом созерцания и представления. Здесь происходит, так сказать, смычка между бытием и мышлением, которое развивает категории не из самого себя, а имея конкретное, как бытие, перед собой. В дальнейшем процесс духовного воспроизведения конкретного, не

совпадающего с процессом возникновения конкретного, совершается путем выделения абстрактных, простых, односторонних отношений уже данного конкретного целого. Это очень важное расхождение Маркса с Гегелем нужно иметь в виду при построении материалистической диалектики. Для Гегеля реальное есть результат развивающегося мышления, для Маркса же мышление есть результат, отражение, воспроизведение реальной действительности. Стало быть, абстрактные категории не могут существовать сами по себе, независимо от конкретного целого. Для Гегеля движение категорий представляется как действительный творческий акт. В свете же диалектического материализма дело представляется таким образом, что «конкретная целостность, в качестве мысленной целостности, мысленной конкретности, есть на самом деле продукт мышления, понимания, но это отнюдь не продукт понятия, размышляющего и развивающегося вне наглядного созерцания и представления, а переработка созерцания и представления в понятия» (Маркс). Соотношение между бытием и мышлением здесь у Маркса выражено с полной ясностью, не оставляющей места для каких-либо недоразумений. Реальный субъект, как говорит далее там же Маркс, существует как нечто самостоятельное и независимое вне головы; мыслящая же голова «осмысливает» данный ой мир, воспроизводя его духовно, теоретически.

Теперь возникает перед нами новый вопрос, имеющий огромное теоретическое и методологическое значение. Это — вопрос о взаимоотношении между логическим процессом и процессом историческим. Логический процесс восхождения от простого к сложному может быть понят в то же время как генетический процесс. Маркс, как и Гегель, не считал правильным метод нисхождения от сложного к простому, т. е. метод аналитический по

преимуществу. Метод восхождения от простого к сложному является по замыслу Маркса воспроизведением реального процесса природы и истории. Это — процесс развития, генезиса форм, в противоположность методу анализа данных, исторически развившихся форм на их элементы. По этому поводу Маркс пишет: Классическая экономия часто «пытается непосредственно, без посредствующих звеньев, все свести к единству и доказать тождество источников различных форм. Но это необходимо вытекает из ее аналитического метода, с чего должна начинать критика и объяснение (курсив мой. — А. Д.). Она заинтересована не в том, чтобы генетически развить различные формы, а в том, чтобы путем анализа свести их к их единству, так как она исходит из них как из данных предпосылок. Но анализ является необходимой предпосылкой генетического изложения, понимания действительного процесса развития в его различных фазах»(курсив мой. — А. Д.)²⁹.

Стало быть, диалектический метод Маркса (как и Гегеля) коренным образом отличается от обычного метода мышления и исследования, поскольку он является методом, воспроизводящим реальный генетический процесс развития. В этом именно и заключается смысл формулы восхождения от абстрактного к конкретному, от простого к сложному.

Возвращаясь к вопросу о соотношении между логическим историческим ходом развития, необходимо здесь прежде всего напомнить мысли, высказанные по этому вопросу Энгельсом: *«Критика политической экономии и после выбора метода, — говорит он по поводу марксовой концепции, — могла быть построена двояким образом: исторически или логически. Так как в истории, как и в ее литературных отражениях, развитие в общем и целом идет от более простых к*

более сложным отношениям, то литературно-историческое развитие политической экономии давало естественную руководящую нить, которой критика могла следовать, так что при этом экономические категории в общем и целом следовали бы в том же порядке, как и в логическом развитии. Эта форма на первый взгляд имеет преимущество большей ясности, так как прослеживается действительное развитие, на самом же деле такое построение способствовало бы в лучшем случае только большей популярности изложения. Историческое развитие идет часто скачками и зигзагообразно, и его пришлось бы проследить во всех его перипетиях, благодаря чему не только пришлось бы слишком часто уделять место и малоценному материалу, но и пришлось бы часто прерывать ход мыслей... Логический метод исследования является поэтому единственно подходящим. Последний, однако, есть тот же исторический метод, только освобожденный от его исторической формы и от нарушающих стройность изложения исторических случайностей. Логический ход мыслей должен начать с того, с чего начинается и история, и его дальнейшее развитие будет представлять собой не что иное, как отражение в абстрактной и теоретически последовательной форме исторического процесса, исправленное отражение, но исправленное соответственно законам, которым нас учит сама историческая действительность, ибо логический способ исследования дает возможность изучить всякий момент развития в его самой зрелой стадии, в его классической форме»³⁰ .

Все, что здесь сказано Энгельсом, относится к конкретной научной области — к политической экономии. Но этот вопрос приобретает гораздо большую сложность, когда мы имеем дело с логикой как таковой. В каком смысле можно здесь говорить о последовательности категорий, их взаимной связи и переходе

их друг в друга? Логика есть наука о законах развития действительности. Говоря здесь о логике, мы, конечно, имеем в виду диалектическую логику, в отличие от формальной логики, которая имеет дело лишь с формами и законами нашего мышления. Логика, или диалектика в гегелевском смысле, представляет собою науку о категориях, имеющих не только субъективную, но и объективную значимость. Совокупность категорий как бы конструирует внутреннюю организацию действительности. Это — объективные формы, или законы связи явлений. Гегелевская логика построена в том предположении, что движение категорий есть одновременно и самое творчество действительности, с чем, конечно, ни один материалист согласиться не может. С другой стороны, логика воспроизводит исторический процесс человеческого знания. В этом последнем смысле последовательное движение категорий как бы совпадает с историческим движением, или развитием, научно-философской мысли. Каждая категория является в общем выражением определенной ступени исторического развития мысли. Например, категория бытия, составляющая начало логики, является в то же время и началом истории философии (элеаты). Категория становления связана исторически с философией Гераклита и т. д.

Помимо исторического разреза, необходимо обратить еще особое внимание на чисто логический разрез. Совокупность категорий составляет логическую систему. Каждая категория логически, развивает необходимо из себя последующую категорию — такова мысль Гегеля. Это — чисто логический процесс, в котором категории внутренне связаны необходимой логической связью и где каждая категория занимает свое определенное место, причем каждая низшая категория, т. е. более абстрактная и простая, входит, как подчиненный момент, в более конкретную категорию. Таков и внутренний

смысл истории философии, где каждая философская система входит, как подчиненный абстрактный момент, в последующую философскую систему, оказывающуюся более конкретной по своему принципу и содержанию, чем предшествующие философские системы.

Наметив три основных разреза гегелевской логики, мы должны теперь, хотя бы в нескольких словах, определить свое отношение к гегелевскому построению. Само собою разумеется, что мы отвергаем целиком основную идеалистическую установку Гегеля насчет того, что мир представляет собою не что иное, как прикладную логику. «По мнению Гегеля, — говорит Маркс, — все, что происходило, и все, что происходит еще в мире, тождественно с тем, что происходит в его собственном мышлении. Таким образом, философия истории оказывается лишь историей философии, и притом его собственной философии. Нет уже истории, «соответствующей порядку времен»; существует лишь «последовательность идей в разуме». Он воображает, что строит мир посредством движения мысли, между тем как в действительности он лишь систематически перестраивает и располагает согласно своему абсолютному методу те мысли, которые находятся в головах у всех и каждого»³¹.

Стало быть, логика дает систематическое расположение, по определенному методу, тех мыслей, которые мы имеем об отношениях объективного мира. У Гегеля, как и у всех идеалистов, категории абстрагированы от реальных отношений и превращены в самостоятельные сущности. Раз это так, то мы вынуждены искать происхождения этих мыслей, категорий и движений чистого разума. «Можно ли удивляться тому, — пишет Маркс, — что в последней степени абстракции, — так как мы имеем здесь дело с абстракцией, а не с

анализом, — всякая вещь является в виде логической категории? Можно ли удивляться тому, что, устраняя мало-по-малу все, составляющее отличительную особенность данного дома, отвлекаясь от материалов, из которых он построен, от формы, которая ему свойственна, мы получаем, наконец, лишь тело вообще; что, отвлекаясь от размеров этого тела, мы оставляем в результате лишь пространство; что, отвлекаясь от этого пространства, мы приходим, наконец, к тому, что имеем дело лишь с количеством в чистом виде, с логической категорией количества? Последовательно отвлекаясь, таким образом, от всякого субъекта, от всех его так называемых случайных признаков, одушевленных и неодушевленных, людей или вещей, — мы можем сказать, что в последней степени абстракции у нас есть лишь логические категории как единственные субстанции. О своей стороны, метафизики, воображающие, что эти абстракции составляют анализ, и думающие, что, все более и более удаляясь от предмета, они приближаются к его пониманию, — метафизики по-своему правы, говоря, что в нашем мире вещи представляют собою лишь узоры, для которых логические категории служат канвою»³². В дальнейшем Маркс подчеркивает необходимость изучения конкретных форм движения, ибо «стоит только отвлечься от отличительных признаков различных родов движения, чтобы прийти к движению в абстрактном виде, к чисто формальному движению, к чисто логической формуле движения».

**ТАКИМ ОБРАЗОМ, ЛОГИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ
ДОЛЖНЫ РАССМАТРИВАТЬСЯ КАК
ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ, ИДЕАЛЬНЫЕ ВЫРАЖЕНИЯ
РЕАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ ВЕЩЕЙ, БЕЗ**

КОТОРЫХ НИКАКИХ КАТЕГОРИЙ ВООБЩЕ НЕ СУЩЕСТВУЕТ.

Изучая категории как формы существования вещей, необходимо всегда иметь в виду, что они составляют логические абстракции. Но беря основные категории, присущие всякой действительности, как, например, количество, качество, меру, причинность, форму, содержание и т. п., и помня, что они сами по себе никакого существования не имеют, мы все же на основании конкретного материала имеем возможность подвергать их научному анализу. Что же касается порядка, последовательности, в какой мы их должны рассматривать, то этот вопрос, нам кажется, следует разрешить в смысле логической их связности, соответствующей объективному разворачиванию определенных форм движения и последовательности процесса познания и исследования. Более простые и абстрактные категории должны предшествовать более сложным и конкретным. Необходимо, стало быть, располагать категории в порядке их последовательной конкретизации. Таково реальное развитие всякой действительности и любого ее отрезка.

Все в природе развивается путем поступательного усложнения простого и непосредственного. При этом, однако, надо иметь в виду и другую сторону вопроса, а именно: что наиболее простые категории в свою очередь исторически разворачиваются полностью при более конкретных условиях. Совершенно неправильно было бы начинать науку с установления сущности, например с констатирования законов, по той простой причине, что если бы нам с самого начала были известны законы и сущность явлений, то мы имели бы науку до

науки, как выражается Маркс, т. е. нам незачем было бы вообще заниматься наукой. Наука имеет своей основной задачей раскрытие законов, сущности, внутренней связи явлений, а это дается не в начале или до науки, а лишь как конечный результат нашего изучения и исследования. Поэтому мы по самому существу вынуждены начинать с непосредственного, как данного в созерцании я представления, объекта и с описания его внешних форм связи, для того, чтобы иметь возможность путем такого последовательного изучения проникнуть глубже в его внутренние связи и опосредствования.

Имея перед собой какой-либо объект изучения, мы, естественно, раньше всего изучаем его внешние свойства, устанавливаем его качественно-количественную характеристику, взаимоотношение качества и количества, как и переход их друг в друга. И только после этого мы можем спуститься глубже в поисках за теми внутренними отношениями и законами, которые лежат в основе «бытия». Таков должен быть метод всякого научного исследования: от непосредственного через опосредствованное к конкретному научному понятию, И этот метод восхождения от абстрактного к конкретному есть способ, при помощи которого мышление воспроизводит духовно конкретное. Стало быть, последовательность категорий выражает последовательность ступеней процесса познания, а также воспроизведение исторического процесса развития мысли и предмета.

VII

Если отвлечься от указанных нами основных недостатков гегелевской логики, то мы должны признать, что в общем гегелевское построение надо считать правильным и с материалистической точки зрения. Этим мы вовсе не хотим

сказать, что все категории у Гегеля стоят незыблемо на должном месте, что никакие передвижки их абсолютно недопустимы. Нам важно только подчеркнуть, что основные линии в гегелевской логике намечены правильно. Мы здесь не касаемся еще целого ряда вопросов, в которых мы расходимся с Гегелем. Нами даже не затронут вопрос о связи между системой и методом, о переходе категорий друг в друга и пр. Все это потребовало бы слишком много места. Что касается, в частности, вопроса о переходах категорий друг в друга, то их искусственность и надуманность объясняются прежде всего тем, что Гегель имеет дело с чисто логическим процессом, при котором категории, как логические сущности, переходят друг в друга. Естественно, что в этих переходах, более чем где бы то ни было, чувствуется влияние системы на метод. Категории переходить друг в друга вообще не могут. У Гегеля категории, в качестве законов мышления, носят вообще априорный характер и действительно навязываются природе и истории. Но, с другой стороны надо понять, что категории даже у Гегеля на самом деле выведены из действительности. Здесь мы опять-таки имеем ту мистификацию, о которой говорят Маркс и Энгельс. Но мы, материалисты, должны сознательно выводить законы диалектики из действительной природы и истории. Для Гегеля природа и история являются прикладной логикой. Для материалиста дело обстоит иначе: категории являются абстракциями, идеальными выражениями реальных отношений; Но раз эти законы, или категории, выведены, открыты и установлены, то они, естественно, применяются в дальнейшем как орудие исследования. Закон превращения энергии, например, будучи раз открыт в самой природе, впоследствии применяется к различным областям; он становится предпосылкой научного исследования. Вовсе не требуется каждый раз заново открывать этот закон. Это обстоятельство и заставляет многих

полагать, будто законы диалектики представляют собою априорную конструкцию, — схему, которая якобы навязывается мышлением природе. Ни о каком априоризме здесь речи быть не может. Все законы выведены из действительности. Но будучи раз выведены или открыты, они становятся прочным достоянием теоретического мышления и превращаются уже в орудие исследования.

Итак, на место саморазвития идеи мы ставим саморазвитие материального мира, на место логических переходов мы ставим реальные переходы в процессе развития. У Гегеля мы имеем, несмотря на искусственность переходов категорий друг в друга и на идеалистический характер всей его логики, абстрактную теорию диалектики, которая в общем все же выражает — пусть в мистифицированной форме — реальный процесс развития.

Энгельс сводит всю диалектику к трем основным законам. Отсюда отнюдь не следует, будто Энгельс отвергает все вторичные законы диалектики, как они формулированы Гегелем. Достаточно проанализировать «Капитал» Маркса, чтобы убедиться в том, что мы здесь имеем все основные законы диалектики в применении к политической экономии. Энгельс лишь резюмирует содержание гегелевской диалектики в трех основных законах: закон перехода количества в качество, и обратно; закон взаимного проникновения противоположностей и закон отрицания отрицания. «Все эти три закона, — говорит Энгельс, — были развиты Гегелем на его идеалистический манер как простые законы мышления: первый в первой части «Логики» — в учении о бытии, второй занимает всю вторую и наиболее значительную часть его «Логики», учение о сущности, наконец третий фигурирует в качестве основного закона при построении всей

системы. Ошибка заключается в том, что законы эти не выведены из природы и истории, а навязаны последним как законы мышления. Отсюда вытекает вся вымученная и часто ужасная конструкция: мир — хочет ли он того или нет — должен согласоваться с логической системой, которая сама является лишь продуктом определенной ступени развития человеческого мышления. Если мы перевернем это отношение, то все принимает очень простой вид, и диалектические законы, кажущиеся в идеалистической философии крайне таинственными, немедленно становятся простыми и ясными. Впрочем, — спешит прибавить Энгельс, — тот, кто хоть немного знаком с Гегелем, знает, что Гегель приводит сотни раз из естествознания и истории поразительнейшие примеры в подтверждение диалектических законов»³³.

Таким образом, Энгельс, критикуя идеалистическую основу гегелевской логики, признает вместе с тем общую ее структуру правильной, сводя сущность первой части «Логики», трактующей о бытии, к закону перехода количества в качество и качества в количество, со всеми относящимися сюда «вторичными» категориями. Содержание учения о сущности Энгельс совершенно правильно сводит к основному закону взаимного проникновения противоположностей, причем суть диалектики Энгельс видит именно в учении о сущности. Закон отрицания отрицания проходит, собственно, через всю «Логiku» как один из наиболее всеобъемлющих и широко действующих законов.

VII

Мы лишены возможности дать более или менее полный обзор гегелевой логики; мы не намерены также заниматься здесь материалистической ее критикой и интерпретацией. Единственное, что мы считаем нужным сделать, — это

высказать ряд критических замечаний относительно гегелевского построения в целом. Вдаваться же в подробности представляется нам совершенно невозможным, ибо это потребовало бы слишком много места.

Нами выше было уже подчеркнuto, что гегелевская логика носит по существу априорный и идеалистический характер. Развертывание категорий совершается чисто логическим путем. Это развертывание есть не что иное, как процесс саморазвития идеи, которая раскрывает свои определения в определенной логической последовательности. Одно понятие идеи, вследствие своей односторонности и ограниченности, само переходит в другое понятие, которое, в свою очередь, оказывается противоречивым и вынужденным, в силу этого и перейти в другое понятие и т. д. Таким образом, понятие берется как реальная сущность, которая якобы движется и развивается. На самом же деле, такая постановка вопроса не выдерживает критики. Понятия сами по себе не переходят и не могут переходить друг в друга. Только мыслящий субъект имеет дело с понятиями, поэтому и переход друг в друга, их поступательное движение есть работа нашей мысли; это мы заставляем их переходить друг в друга и вообще двигаться, развиваться, развертываться; мы фактически имеем дело с процессом нашей мысли, с развитием наших логических понятий при помощи нашей мыслящей способности, но приписываем этот ход развития мысли объективной действительности, гипостазируя его и превращая его в реальный процесс. Это и есть та мистификация, о которой говорит К. Маркс.

Поэтому логика Гегеля по самому существу своему построена неправильно; она действительно стоит на голове, рассматривая развитие действительного мира как развитие логических понятий, в то время как на самом деле наши понятия и

процесс их развития являются лишь отображением хода развития действительного мира. Переходы от одной категории к другой или от одного противоречия к следующему, писал Энгельс, почти всегда произвольны. Часто это происходит при помощи острот. Энгельс совершенно прав в своей критике. Само собою разумеется, что при гегелевской принципиальной установке переходы должны носить искусственный, произвольный и вымученный характер, так как никто еще не наблюдал, как одна логическая категория переходит в другую. Но, с другой стороны, Гегель, в силу своей принципиальной позиции, ведь обязан дать нам чисто логическое обоснование перехода одной категории в другую, а это логическое обоснование переходов выполняется Гегелем не всегда плохо. Надо только помнить, что логический переход не тождествен с реальным переходом. Поэтому естественно, что в материалистической логике дело должно принять совершенно другой вид. Так как категории самостоятельного существования не имеют, так как категории суть лишь идеальные выражения реальных отношений, то с изменением последних изменяется также и соотношение категорий. Если мы устанавливаем, например, реально переход качества в количество, то мы в отвлеченной форме можем говорить о переходе категории качества в количество, но при этом следует иметь в виду, что понятие качества перешло в понятие количества только в нашей мысли и благодаря тому, что в материальном мире некое реальное качество перешло в количество. Нет качества как такового, как нет количества как такового. Качество и количество являются одинаково «предикатами» материальных вещей. То же самое относится вообще ко всем категориям. Стало быть, категории по самому существу своему не могут переходить друг в друга, так как они не существуют в качестве самостоятельных сущностей.

Вместе с тем следует, однако, подчеркнуть, что несмотря на то, что Гегель исходит из движения понятий, что его построение представляет собою не что иное, как априорную дедукцию категорий, что он действительность конструирует из чистых понятий, тем не менее его логика представляет собою в известном смысле бессознательное воспроизведение в отвлеченных понятиях самой действительности. Поэтому логика Гегеля и представляет собою своеобразное творение, в котором «под неправильной формой и в искусственной связи» скрывается великое и гениальное. «Извращение диалектики у Гегеля, — говорит правильно Энгельс, — основано на том, что она должна быть у него «саморазвитием мысли», и потому диалектика вещей — это только ее отблеск. А на самом-то деле ведь диалектика в нашей голове — это только отражение действительного развития, которое совершается в мире природы и человеческого общества и подчиняется диалектическим формам».

С точки зрения Гегеля в мире господствует логос, разум; этот разум мыслит; мир есть мыслящий разум. Понятия не являются для Гегеля субъективными формами мыслящего субъекта, отражающими объективный мир. Понятия составляют объективную сущность вещей. Объект означает, по мнению Гегеля, действительность понятия. Поэтому мы имеем возможность совершенно независимо от опыта, исключительно деятельностью чистого разума, развить всю совокупность понятий, составляющих целостную замкнутую систему. Разум развивает из самого себя все богатство содержания понятий, и он же является единством всех этих понятий, образующих его содержание. Разум составляет бесконечную форму, дающую себе свое содержание и развивающую его в определенной логической последовательности, где каждое понятие занимает

определенное место в качестве необходимого звена или момента целого — идеи. Этот процесс развертывания единой целостной идеи на ряд или, вернее, круг понятий, внутренне связанных между собою и необходимо переходящих друг в друга, составляет, как уже было сказано, чисто логический, вневременный процесс саморазвития понятий. Присущее каждому отдельному понятию противоречие, заключенная в нем «отрицательность», составляет движущую пружину самодвижения понятия. Этот момент отрицательности и образует, собственно, диалектику понятий. Необходимо вместе с тем подчеркнуть, что диалектика Гегеля страдает, помимо указанных, еще двумя недостатками, вытекающими из идеалистического ее характера: это, во-первых, то, что она дает якобы абсолютное знание. Совокупность понятий, составляющих единство идеи, доставляет нам абсолютное знание в смысле полной исчерпаемости во времени и пространстве всех явлений мира. Согласно замыслу Гегеля, в его логике исчерпаны, так сказать, все возможности мира. В целостности «идеи» не может быть ни прибавлено, ни убавлено ни одно из понятий, ибо они охватывают всю действительность полностью.

**В ЭТОМ СМЫСЛЕ ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ
ПРЕДСТАВЛЯЕТ ЗАМКНУТУЮ СИСТЕМУ,
ЗАМКНУТЫЙ КРУГ, НЕ ДОПУСКАЮЩИЙ
ДАЛЬНЕЙШЕГО РАЗВИТИЯ. АБСОЛЮТНО
ЗАМКНУТЫЙ КРУГ ПОНЯТИЙ ОБРАЗУЕТ, ТАК
СКАЗАТЬ, ЖЕЛЕЗНЫЙ ОБРУЧ,
ОПОЯСЫВАЮЩИЙ ВЕСЬ МИР И НЕ ДАЮЩИЙ**

ЕМУ ВОЗМОЖНОСТИ ВЫЙТИ ЗА ЕГО ПРЕДЕЛЫ, ПРОРВАТЬ ЕГО ГРАНИЦЫ. ВЕСЬ МИР ВЫНУЖДЕН ВРАЩАТЬСЯ ТОЛЬКО В ОПРЕДЕЛЕННОМ КРУГОВОРОТЕ ПОНЯТИЙ. СТАЛО БЫТЬ, ЕСЛИ МИРУ ПРИСУЩЕ РАЗВИТИЕ, ТО ТОЛЬКО В ОПРЕДЕЛЕННЫХ, ЗАРАНЕЕ УСТАНОВЛЕННЫХ АБСОЛЮТНОЙ ИДЕЕЙ ГРАНИЦАХ.

И это второй крупный недостаток гегелевского учения. Его абсолютной идее заранее предписан, так сказать, определенный маршрут. Она начинает свое шествие с чистого бытия и совершает свой непреложный круг с раз навсегда намеченными «остановками» в пути. Совершив этот круг, идее (или, в переводе на эмпирический язык, миру) ничего не остается, как начать свое движение снова с самого начала и снова повторить тот же круг, и т. д.

Таким образом, вникая глубже в логику Гегеля, необходимо сказать, что влияние системы пагубно отразилось на диалектическом методе, что система подрывает метод Гегеля в самой его основе. Мы по сути дела имеем в логике Гегеля систему круговорота, в пределах которого только малые круги развиваются по спирали. Правда, логика Гегеля дает достаточно материала для построения подлинной теории диалектического развития на основе материализма. Но для этого необходимо преодолеть гегелевскую систему логики в ее основе. Не имея возможности остановиться здесь конкретно на этом

вопросе, считаем только нужным подчеркнуть, что самая логика Гегеля или, точнее, его диалектический метод принял форму замкнутой, абсолютной системы. Гегелевская диалектика есть вместе с тем теория научного познания. Но это теория абсолютного знания. Правда, это абсолютное знание достигается в результате завершения полного круга. На каждом отдельном этапе мы имеем только относительное знание, так как каждая категория в отдельности выражает истину только односторонне и содержит в себе противоречия, которые ведут развитие знания вперед. Но идея в ее конкретной целостности, совмещая в себе все пройденные ступени понятия, доставляет нам абсолютное знание. В этом отношении материалистическая диалектика Маркса и Энгельса более, так сказать, диалектична, чем построение Гегеля, ибо материалистическая диалектика отвергает абсолютное знание в смысле Гегеля. Для материалистической диалектики нет абсолютного знания без относительного, нет вообще завершенного знания, не допускающего дальнейшего его развития. С другой стороны, именно потому, что Гегель полагал, что его логика дает исчерпывающую, т.е. абсолютную систему категорий, она оказывается одновременно по существу ограниченной современным ему уровнем знания и, следовательно, относительно истинной системой. Никто не станет утверждать, что гегелевская логика исчерпала всю совокупность категорий на все времена, что их не может быть больше, так как наше знание неограниченно, оно развивается, и поэтому могут быть открыты и новые законы, новые формы соотношения явлений и пр. Стало быть, как ни верно то, что Гегелем формулированы наиболее общие и основные законы движения всех явлений, это надо понимать, однако, не в абсолютном, а в относительном смысле. Основная категория, господствующая над всей логикой Гегеля, — это категория развития. Однако вряд ли кто будет спорить против

того, что эта категория является сравнительно молодой, что только в новейшее время она вошла в науку в качестве господствующей идеи. Науки новейшего времени и претерпели полную революцию лишь постольку, поскольку в них проникла идея эволюции, идея развития.

В силу высказанных соображений очевидно, что было бы тщетной попыткой стремление дать законченную систему категорий. Всякая такая система ограничена временем и данным уровнем развития науки. Но для данного времени она, конечно, должна быть, по возможности, полной, т. е. отражающей всесторонне и исчерпывающе состояние нашего знания о мире.

Так как Гегель стремился дать абсолютную систему знания, т. е. такую систему, которая носит вневременный, вечный, чисто логический характер, то в его логике не нашлось места для времени и пространства. Нам представляется, что этим последним категориям приличествует занять определенное место в материалистической диалектике, ибо «основные формы всякого бытия суть пространство и время, и бытие вне времени такая же бессмыслица, как бытие вне пространства» (Энгельс). Ведь изменение существует только во времени и пространстве и посредством них. Если в основу материалистической диалектики мы кладем движение (материю) как фундаментальную категорию, то очевидно, что мы не можем мыслить движения без времени и пространства. С точки зрения Гегеля логическая «идея» существует как некая целостность и единство понятий, сама по себе. Природа представляет собою осуществление абсолютной логической идеи в том смысле, что логическая идея выступает из чисто логической сферы и переходит в реальное существование во времени и пространстве. Такое построение понятно лишь в том случае, если мы

будем стоять на гегелевской идеалистической точке зрения, согласно которой логос предшествует всякому реальному бытию. В самом деле, Гегель исходит из той идеи, что царство чистых мыслей предшествует действительному миру. Понятия воплощаются в телесные формы, когда они переходят в реальный мир. Но с точки зрения материалистической диалектики этого дуализма не существует. Напротив того, реально существует только действительный мир, из которого наши понятия абстрагированы. Реальный же мир, как это понимает и Гегель, существует во времени и пространстве. Очевидно, что логика, которая есть чистое движение, и не что иное, как движение, не может обходиться без времени и пространства, которые являются моментами движения³⁴ ? В нашу задачу не входит развитие диалектики времени и пространства в связи с движением. Разработкой намеченных здесь вопросов следует заняться особо. Здесь мы считаем только нужным подчеркнуть важность этих категорий в системе материалистической логики.

IX

Логика Гегеля распадается на три отдела: на логику бытия, сущности и понятия. Учение о бытии имеет дело главным образом с категориями качества, количества и меры. В литературе было высказано мнение, что логика бытия соответствует логике «естественного» сознания, что она является логикой описания явлений, в то время как логика сущности есть логика научного объяснения явлений, а логика понятий представляет собою высшую ступень в процессе постижения мира посредством «философского» сознания.

Против такой постановки вопроса возражает Кронер, справедливо указывая на то обстоятельство, что расположение категорий у Гегеля не соответствует

указанному делению на естественное, научное и философское сознание. В самом деле, разве в логике бытия мы не имеем дело с категориями естественно-научного объяснения? В логике сущности мы встречаемся с категориями, принадлежащими к области естественного сознания (например, вещь и свойства); в третьей же части «Логики» совершенно непропорционально находят себе приют категории механизма и химизма³⁵. Разумеется, провести резкую грань между этими тремя сферами логики невозможно. Тем не менее, мы считаем правильным, что каждый отдел логики соответствует или должен соответствовать, — по крайней мере, в общих чертах — различным ступеням развития научного сознания. Мы не можем согласиться с такой постановкой вопроса, которая видит в логике бытия логику наивного реализма, в логике сущности — логику реалистической метафизики, а в логике понятия — логику философского идеализма. Вить может, с точки зрения Гегеля-идеалиста, такое подразделение имеет известное основание. Наивный реализм изображается низшей, а философский идеализм высшей степенью в процессе развития научной и философской мысли. Логика идеализма содержит в себе, как подчиненные моменты, реализм и метафизику, возвышаясь над ними и синтезируя их в себе. Это было бы правильно, если бы мы вынуждены были идти по стопам Гегеля, положив в основу мира, в качестве реального принципа, понятие или абсолютную идею, и рассматривать все категории как определения этой абсолютной идеи. Гегель с самого начала становится фактически на почву логики идеализма, ибо количество, качество, сущность и пр. являются определениями идеи. Но для нас его построение вовсе не обязательно, поскольку мы исходим из совершенно другого реального принципа и вообще из иных точек зрения. Поэтому нам представляется, что в материалистической логике предстоит заняться перегруппировкой категорий гегелевской логики. В

особенности это требование должно быть отнесено к третьему отделу «Логики».

Мы уже указывали выше, что категории механизма, химизма и телеологии совершенно неправомерно включены в логику понятия. Правда, с точки зрения гегелевской установки включение этих категорий в этот отдел имеет известное оправдание, поскольку понятие на этой ступени развития порождает объект. Самое понятие явилось также результатом развития сущности, которая сама превратилась в понятие. Этот процесс превращения, метаморфозы сущности в понятие, как и процесс порождения понятием царства объектов, объясним только в свете гегелевского идеализма, но совершенно неприемлем для материалиста. Объект рассматривается Гегелем как следствие, осуществление или явление понятия. Поэтому понятие, возникнув из сущности, порождает объект. Но сущность может превратиться в понятие, поскольку она сама есть низшая ступень или форма понятия. Объект может получиться в результате развития понятия, поскольку и объект есть понятие. С точки же зрения материализма дело представляется в совершенно ином свете. Понятие не существует объективно как реальность. Понятие присуще только мыслящему субъекту, его сознанию. Понятия развиваются в наших головах, поскольку в них отражается объективная действительность. Объекты же существуют независимо от наших понятий. Как понимает Гегель взаимоотношение объекта и субъекта? На этот вопрос Гегель дает такой ответ: «В познании дело вообще идет о том, чтобы лишить противостоящий нам объективный мир его чуждости, ориентироваться, как обыкновенно выражаются, в нем, а это означает — свести объективное к понятию, которое есть наша глубочайшая самость. Из данного здесь разъяснения видно, как превратно рассматривать субъективность и

объективность как некую прочную и абстрактную противоположность. Оба определения целиком диалектичны. Понятие, которое сначала только субъективно, соответственно своей собственной деятельности, не нуждаясь для этого ни в каком внешнем материале или веществе, приходит к тому, чтобы объективировать себя, и точно так же объект не есть нечто неподвижное, нечто, в чем не совершается никакого процесса, а его развитие состоит в том, что он обнаруживает себя одновременно и как субъективное, которое образует дальнейшее движение к идее. Кто незнаком с определениями субъективности и объективности и захочет их удержать в их абстрактности, тот найдет, что эти абстрактные определения ускользают у него из рук раньше, чем он успевает оглянуться, и каждый раз он будет говорить как раз противоположное тому, что он хотел сказать»³⁶.

В этой цитате правильное перемешано с неправильным. Верно, конечно, что задача науки состоит в том, чтобы объективный мир перестал быть чуждым для нас. Если бы объективный мир не становился предметом наших представлений и нашей мысли, то он оставался бы «чуждым» нам. Но совершенно неправильно утверждение Гегеля, что задача науки состоит в том, чтобы свести объективный мир к понятию. Это означало бы, что понятие составляет сущность объективного мира, к чему и сводится в действительности точка зрения Гегеля. Исходя из такого понимания соотношения объективного мира и понятия, Гегель и делает свой дальнейший вывод о том, что «субъективное понятие становится объектом по внутренней необходимости и без помощи чуждого материала». Гегель проблему единства и противоположности субъекта и объекта разрешает на основе примата субъекта, мысли, между тем как с нашей, материалистической, точки зрения дело обстоит наоборот: объект первичен по

отношению к субъекту. Поэтому в материалистической логике необходимо совершить, в соответствии с основной установкой, и соответствующую перегруппировку категорий.

Разумеется, и в гегелевской концепции имеется рациональное зерно, которое состоит в том, что существующий сначала независимо от субъекта объект на известной ступени развития последнего становится объектом субъекта. Развитие объективного мира приводит к превращению объекта в субъект; объект становится, говоря словами Гегеля, субъектом по внутренней необходимости. Из объекта возникает субъект, а не наоборот. Поэтому в учении о понятии Гегель рассматривает объект как ступень процесса познания, развития понятия; но ведь и само понятие (субъект) является «ступенью» в процессе развития объекта. Субъект у Гегеля забывает о своем собственном плебейском происхождении и мнит себя творцом мира, производящим объект.

Из сказанного отнюдь не следует, что в третьем отделе «Логики» Гегеля мы не имеем ничего положительного и ценного. Напротив того, развиваемые здесь Гегелем мысли представляют огромную ценность. Но для того чтобы вскрыть положительное содержание этого отдела, необходимо предварительно разоблачить мистический его характер и начисто отвергнуть идеалистическую конструкцию Гегеля.

Надо сказать, что идеализм и мистицизм Гегеля достигает своего апогея именно здесь, в этом отделе «Логики», где идея обнаруживается как дух, «отпускающий» от себя природу.

В отделе, трактующем о субъективном понятии, Гегель излагает учение о

формах мышления. Оригинальность Гегеля состоит в том, что эти формы — понятие, суждение, умозаключение — рассматриваются им также как формы, имеющие объективный характер. Сама действительность есть понятие, суждение и умозаключение. Или, иначе говоря, мир мыслит, судит и умозаключает. Развитие бытия есть процесс суждения и умозаключения, производимый идеей. Естественно, что мы на такую точку зрения стать не можем и что такая постановка вопроса должна быть отвергнута. Что касается учения об объективности, то и оно не выдерживает критики, поскольку объект рассматривается как порождение субъективного понятия. «Каким бы страдным ни казался на первый взгляд, — говорит Гегель, — этот переход от субъекта, от понятия вообще, и, точнее говоря, от умозаключения (особенно странным этот переход должен казаться, если имеют в виду лишь умозаключение рассудка и представляют себе процесс умозаключения как деятельность сознания) в объект, мы все же не можем ставить себе целью сделать этот переход понятным для представления. Можно только задать вопрос, соответствует ли приблизительно наше обычное представление о том, что называется объектом, тому, что составляет определение объекта здесь. Но под объектом обыкновенно разумеют не только некоторое абстрактное сущее, или существующую вещь, или нечто действительное вообще, а нечто самостоятельное, полное внутри себя конкретное; эта полнота есть целостность понятия»³⁷.

Таким образом, понятие переходит в объект. Это есть также переход мысли к бытию. Объективность, т. е. внешний мир, представляется в трех формах: механизма, химизма и телеологии. Переход понятия в объект действительно является совершенно «неестественным», как это чувствует и сам Гегель. Его обоснование этого перехода не может считаться удовлетворительным. Гегель

различает объект, который имеет существование и действительность вообще, от объекта, который имеет конкретную и полную действительность. В первом случае объект рассматривается как логическая категория, во втором случае речь идет об объекте как факте опыта. Но ведь объект вообще есть абстракция от конкретных объектов как «фактов опыта».

В процессе эволюции природы механические, химические и органические процессы предшествуют появлению человека как сознательного субъекта. Поэтому механизм, химизм и органика должны занимать соответствующее место в объективной, а не в субъективной логике. Если же Гегель берет здесь объекты, поскольку они являются содержанием субъекта, предметом познания, то ведь с таким же основанием в субъективную логику можно включить и все категории объективной логики, рассматривая их как ступени человеческого познания. Гегель часто смешивает онтологический и логический разрезы, чем и объясняется отмеченная неувязка.

Огромный интерес представляют страницы, посвященные проблеме телеологии. Они оказали известное влияние на Маркса; это особенно сильно чувствуется в «Капитале». Не будет, быть может, преувеличением сказать, что мысли Гегеля о роли орудий труда, техники и человеческой практики вообще дали известный толчок Марксу в выработке последним своего собственного мировоззрения.

В дальнейшем идея завершает свою логическую эволюцию через жизнь, знание и практику к абсолютной идее, т. е. к абсолютной истине, но в то же время и к абсолютному духу, т. е. к богу, который является истинным творцом мира. «Абсолютная свобода идеи состоит в том, что она не только переходит в жизнь,

и также не только в том, что она, как конечное познание, позволяет жизни отражаться в ней, а в том, что она в своей абсолютной истине решается свободно произвести из себя момент своей особенности или первого определения и инобытия, непосредственную идею как свое отражение, решается из самой себя свободно отпустить себя в качестве природы»³⁸. Иначе говоря, абсолютный дух, или бог, производит из себя природу. Тем самым идея, завершив свой круг, вернулась к своему исходному пункту. «Мы теперь возвратились к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На этом этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем идею как бытие. Но эта идея, обладающая бытием, есть природа»³⁹.

Таким образом, природа обнаруживает себя как порождение и продукт абсолютного духа. Но вместе с тем мы именно здесь видим во всей обнаженности мистифицирующий характер гегелевской системы. Гегель не может удовлетвориться чисто логической сферой понятий и заставляет идею перейти из логического в реальное существование, где мы имеем дело с материальным, телесным миром. Природа изображается Гегелем как созерцающая идея. На самом же деле логическая сфера обнаруживается действительно как царство чистых теней, а природа — как материальная действительность. Поэтому все отношение должно быть перевернуто: не вечная логическая идея порождает из себя природу, а природа есть единственная реальность, подлинный телесный мир, отражениями которого являются наши идеи и понятия. Следовательно, идеи и понятия существуют только в нашей голове и никакого другого существования не имеют. Все логические категории, с которыми Гегель имеет дело в своей логике, суть, вопреки его мнению,

отражения реальных, природных вещей или отношений, взятых в их отвлечении, в абстрактной форме, и возведенных в логические сущности. Отсюда получается мистификация, согласно которой логические категории якобы ведут самостоятельную, не зависимую от субъекта жизнь, развиваются, переходят друг в друга и т. п. В логике действительное бытие превратилось в видимость, в тень, и поэтому задача материалистической логики сводится к восстановлению природы. В логике мы тоже имеем дело с природой, но в ее мистифицированной форме, ибо откуда берутся все эти категории: качества, количества, вещи, сущности и пр., как не из природы? Между тем Гегель рассматривает их как чисто логические сущности. Таким образом, природа является источником всех категорий, она составляет конкретную целостность, из которой категории абстрагированы. Поэтому исходным пунктом для нас должно являться реальное бытие, или природа. Так как идеи составляют лишь «отблеск» реального мира в наших головах, так как, стало быть, идея объективное существование не присуще, то все учение Гегеля о понятии и идее, как оно развито особенно в последней части «Логики», подлежит радикальной переработке в соответствии с материалистическим пониманием мира. Из этого не следует, однако, что высказываемые Гегелем в этой части «Логики» взгляды сами по себе не заслуживают самого серьезного внимания.

Х

Что касается учения о бытии и сущности, то нам представляется, что эти два отдела не нуждаются в радикальной переработке в смысле устранения тех или иных отдельных частей. Речь может идти только о материалистической их трактовке и о тех или иных дополнениях (необходимо включить время и

пространство в учение о бытии), о некоторой перегруппировке категорий и об их большей конкретизации. В качестве реального принципа в основу логики должна быть положена материя, которая является объективным началом, исходным пунктом познания и конечным его результатов в смысле совокупности опосредствований всех связей и отношений. Мы вместе с Гегелем должны, начинать логику с категорий бытия, как с непосредственно существующих определений реального принципа, т. е. с материальной субстанции. На этой первой ступени материя, разумеется, фигурирует только в качестве неопределенного субстрата, который, по мере движения» вперед, обогащается все более и более конкретными определениями.

Часто приходится встречаться с мнением, что Гегель поступил-де неправильно, взяв качество как первую ступень бытия. Он должен был бы начать с количества или даже с меры. Нам представляются эти рассуждения ошибочными. Прежде всего не подлежит сомнению, что структура гегелевской логики, поскольку она касается взаимного отношения бытия и сущности, в общем должна быть признана вполне соответствующей действительному ходу процесса познания. Учение о бытии имеет дело с непосредственными определениями действительного. К. Маркс постоянно подчеркивает, что внешняя видимость явлений противоположна внутренним законам движения. Он различает «ходячие формы мышления» от научного исследования. И само собою разумеется, что «ходячие формы мышления», схватывающие непосредственные и внешние формы движения, первичны по отношению к внутренним формам движения. Разумеется, эту «первичность» следует понимать в смысле познавательном, а не в объективном смысле. Маркс различает также, в согласии с Гегелем, «формы проявления» от скрытой за

ними их основы. Все это говорит за то, что Маркс считал правильным начинать с внешних форм движения, от которых следует переходить к раскрытию внутренних законов, существенных отношений и пр. Стало быть, начинать научное исследование приходится не с «сущности», а с «бытия».

Но почему в отделе бытия необходимо начинать с качества? Почему, говорят, не начинать с количества, как с более отвлеченной в сравнении с качеством категории? Мы считаем, что Гегель поступил и в этом отношении совершенно правильно. Ведь качество, как выражается Гегель, есть «тождественная с бытием определенность, так что все существующее перестает быть тем, чем оно есть, когда теряет свое качество». Нечто конечно и изменчиво благодаря своему качеству. Иначе говоря, реально только то, что в себе непосредственно определено, что «является» качеством; благодаря своему качеству предметы различаются и отличаются друг от друга. Не будь качественного различия, все вещи сливались бы в одно неразличимое единство. Понятие чистого бытия и выражает у Гегеля эту чистую непосредственность, неразличимое единство. Из становления возникает наличное бытие, которое представляет собою бытие определенное. Эта возникшая, ставшая определенность бытия и есть качество. Благодаря своему качеству вещь отличается от другой вещи и в то же время соотносится, связана с ней. Без качества вещь лишена реальности, бытия. О понятием качества, как мы видим, связан целый ряд определений. Качество есть принцип различия и связи вещей. Оно выражает определенность, специфичность, конечность, изменчивость вещи. Формы и способы изменения вещи зависят от «природы» ее качества. В истории развития человеческой мысли понятие качества предшествует понятию количества, ибо дикари превосходно различают вещи по их «качествам», не будучи еще способными к

счету выше трех или пяти. Помимо этого, и логически ясно, что для возможности счета вещей необходима их «наличность». Таким образом, Гегель правильно поступает, беря качество как первичную, а количество как вторичную категорию. Можно сказать, что качества нет без количества и количества нет без качества и что поэтому более правильно начинать прямо с меры как единства качества и количества. По этому поводу надо заметить, что как ни правильна мысль о единстве качества и количества, мы все же в нашем анализе не можем исходить непосредственно из этого единства. Мера — категория очень сложная, и для того, чтобы трактовать о мере, необходимо уже оперировать категориями качества и количества. Поэтому естественно, что синтетическая, конкретная категория меры аналитически «разлагается» на качество и количество, образующие отвлеченные моменты меры.

Мы не имеем возможности более подробно остановиться на категориях «бытия». Подробный анализ хотя бы одной какой-либо категории может послужить предметом целого научного исследования. Мы поэтому должны ограничиться лишь самыми общими и беглыми замечаниями. Впрочем, с нашей точки зрения, категории бытия развиты Гегелем почти с исчерпывающей полнотой, так что они не нуждаются, пожалуй, в серьезной переработке. Речь может идти только о тех или иных частичных поправках и о материалистическом обосновании движения категорий, т. е. процесса развития нашего познания.

Большие трудности представляют в этом, как, впрочем, и в других отделах, переходы от одной категории к другой. Переходы же сами по себе очень важны, поскольку в них выражается взаимная связь всех явлений. Особенно труден

переход от качества к количеству. В качестве Гегель различает три ступени: бытие, наличное бытие и для-себя-бытие. Бытие понимается им как неразличимое, неопределенное единство. Наличное бытие есть ограниченное, конечное, определенное бытие, возникшее из этого неопределенного единства. Поэтому в отношении наличного бытия, т.е. каждой отдельной вещи, или «нечто», мы ставим вопрос, откуда оно возникло и как оно произошло. Такой вопрос в отношении бытия вообще не имеет никакого смысла. Для-себя-бытие означает уже переход к количеству, поскольку оно выражает единство «нечто», или вещи. Каждое качество представляет собою одно отдельное и самостоятельное целое, которое отличается, противопоставляется другому качеству как такому же единому целому. Мы считаем отдельные вещи, отвлекаясь от их качества, беря их как одинаковые единицы. С другой стороны, анализ самого качества ведет к разложению его на составные элементы (атомы у Демокрита, например), из которых данное качество состоит. Поэтому нам кажется, что переход от качества к количеству вполне естественен и ничего таинственного в себе не заключает.

Количество — такая же универсальная, всеобщая категория, как и качество. Существующие на этот счет сомнения неосновательны. Отдел количества разработан Гегелем очень подробно. Естествоиспытатели в этом отделе действительно могут найти разрешение некоторых волнующих их вопросов. Достаточно, в качестве примера, указать хотя бы на проблему дискретного и непрерывного, над которой бьется современная научная мысль, не будучи в состоянии ее правильно разрешить. Материя, говорят, или дискретна, или непрерывна. Или она состоит из отдельных, дискретных частиц, или же она представляет собою

«континуум». Только в самое последнее время замечается в этом отношении некоторый сдвиг в смысле диалектического совмещения дискретности и непрерывности.

Особого внимания заслуживает попытка Гегеля развить диалектику математики вообще и вскрыть качественный характер самого количества — в частности. «Математика, говоря о бесконечно большом и о бесконечно малом, — говорит Энгельс, — вводит количественное различие, принимающее даже вид неустранимой качественной противоположности. Количества, которые так колоссально отличны друг от друга, что между ними прекращается всякое рациональное отношение, всякое сравнение, становятся количественно несоизмеримыми. Обычная несоизмеримость круга и прямой линии является также диалектическим качественным различием, но здесь именно количественное различие однородных величин возвышает качественное различие до несоизмеримости»⁴⁰. Но даже число, которое есть, по выражению Энгельса, чистейшее известное нам количественное определение, полно качественных различий. На эту сторону дела впервые указал именно Гегель.

Отдел количества, быть может, страдает недостатками в тех или иных отдельных своих частях, но для нас важны не частности, а общие, методологические принципы, развиваемые Гегелем.

В действительности, как было уже сказано, нет в природе ничего такого, что было бы только количеством или только качеством. Всякая вещь представляет собою единство количества и качества. Выяснение этой проблемы во всех подробностях составляет непреходящую заслугу Гегеля. Каждая вещь есть

качественная величина и количественно определенное качество. Поэтому оперировать одними количествами представляется неправильным.

Первый отдел «Логики» завершается мерой. В категории меры уже содержится потенциально категория сущности. В мере мы устанавливаем единство связи вещей. Мерой определяется качественный скачок, или переход одной вещи в другую. Где мера не заполнена, там не может быть качественного скачка. Одна мера, т. е. определенное закономерное соотношение между количеством и качеством, снимается другой мерой и т. д., и этот именно процесс постепенного изменения с рядом мер образует то, что мы называем узловой линией отношений мер. На протяжении этой линии мы имеем узловые пункты, где совершаются скачки, т. е. переход одного качества в другое. «Количество, как мы видели, — говорит Гегель, — не только способно изменяться, т. е. увеличиваться и уменьшаться, но оно вообще, как таковое, есть выхождение за свои пределы. Эту свою природу количество сохраняет также и в мере. Но так как наличное в мере количество переступает известную границу, то благодаря этому снимается также и соответствующее ему качество. Но этим, однако, отрицается не качество вообще, а лишь это определенное качество, место которого тотчас занимает другое качество. Этот процесс меры, который попеременно то оказывается только изменением количества, то переходом количества в качество, можно сделать наглядным, представляя его себе в образе узловой линии»⁴¹.

Отдел о мере, в частности учение Гегеля об узловой линии отношений мер, представляет собою одну из самых глубоких частей всей его логики. К сожалению, диалектика меры, как впрочем и диалектика качества и количества,

еще не достаточно проникла в умы ученой публики.

Узловая линия качественных моментов синтезирует количественную постепенность и качественную прерывность. «Поскольку переход от одного качества к другому совершается в постепенной количественной непрерывности, отношения, приближающиеся к некоторому квалифицирующему пункту, рассматриваемые количественно, различаются лишь как большее и меньшее. Изменение с этой стороны есть постепенное. Но постепенность касается лишь внешности изменения, а не качественного; предыдущее количественное отношение, бесконечно близкое к последующему, есть все же другое качественное существование. Поэтому по качественной стороне чисто количественный процесс постепенности, не представляющий сам в себе границы, абсолютно прерывается; поскольку вновь выступающее качество по его чисто количественному отношению есть относительно исчезающее неопределенно другое, безразличное, переход к нему есть скачок; оба они положены одно против другого как совершенно внешнее»⁴².

Количественное изменение означает увеличение или уменьшение. Но это увеличение и уменьшение имеют свои границы, свою меру, от которой зависит существование данного качества. До известного пункта качество остается неизменным, несмотря на увеличение и уменьшение, на количественные изменения; до поры до времени эти количественные изменения затрагивают лишь внешность данной вещи, не касаясь ее внутренней сущности. Достигнув определенного пункта, чисто количественные изменения влекут за собою качественное изменение, которое совершается внезапно. Пункты, в которых совершается качественное изменение, Гегель назвал узлами. Узловая линия

отношений мер образует последовательный ряд мер, которые внутри единого непрерывного процесса, посредством изменения количества, изменяют качество.

Вся природа в целом образует ряд отношений мер, известный порядок, в котором каждая отдельная вещь, каждое качество, составляет звено или член, связанный со всей цепью мерных отношений. Всякое «нечто», каждая вещь, образует качественную величину. Каждая качественная величина есть мера. Таким образом, совокупность всех вещей составляет одновременно совокупность различных мер, существующих друг для друга, т.е. связанных воедино. В форме взаимной связи мер выражается порядок мира; на этой ступени впервые возникает идея закономерностей⁴³, которая получит более глубокое и полное обоснование в дальнейшем — в отделе сущности.

«Обыденное сознание, — говорит Гегель, — понимает вещи как сущее и рассматривает их со стороны качества, количества и меры. Но затем эти непосредственные определения оказываются не неподвижными, а переходящими друг в друга, и сущность есть результат их диалектики. В сущности нет больше перехода, а есть только соотношение. Форма соотношения представляет собою в бытии лишь нашу рефлексию; напротив, в сущности соотношение есть ее собственное определение. Если (в сфере бытия) «нечто» становится другим, то этим самым оно исчезло; здесь же мы не имеем истинно другого, а имеем лишь различие, отношение одного к его другому. Следовательно, переход сущности вместе с тем не есть переход, ибо, при переходе различного в различное, различное не исчезает, а различные остаются в их соотношении. Если мы говорим, например, бытие и ничто, то бытие и ничто

раздельны, т. е. существуют сами по себе. Совершенно иначе обстоит дело с положительным и отрицательным. Последние имеют, правда, определения бытия и ничто. Но положительное, взятое отдельно, лишено смысла, оно непременно соотнесено с отрицательным» В сфере бытия соотнесенность есть лишь в себе, в сущности она, напротив, положена» В этом, следовательно, состоит вообще различие между формами бытия и сущности. В бытии все непосредственно; в сущности, напротив, все относительно»⁴⁴ .

Между бытием и сущностью существует противоположность. Сущность вещи не совпадает, не тождественна с ее эмпирическим бытием. Категории бытия — качество, количество, мера — являются теми формами, в которых мы воспринимаем и наблюдаем действительность. Категории сущности служат для объяснения эмпирически данного в восприятиях и в опыте бытия. Категории сущности суть различные формы и способы опосредствования, т. е. раскрытия внутренних связей. «Развитие категорий сущности или, субъективно выражаясь, развитие категорий, применяемых для познания сущности вещи представляет собою одновременно критику применяемых эмпирическими науками определений мысли»⁴⁵ . Противоположность между бытием и сущностью выражается прежде всего в том, что на первой ступени познания мы имеем дело с непосредственной действительностью, с ее «описанием», с эмпирической ее формой, как она дана в восприятиях, в непосредственном опыте. Категории сущности проникают глубже, они суть формы, орудия, понятия, при помощи которых мы объясняем явления бытия. Они дают нам возможность сравнивать, найти основания, внутренние причины и действующие в природе «силы». Сущность есть то же бытие, но на более высокой ступени. Она содержит в себе бытие, но так как истиной бытия оказалась сущность, то бытие низведено на

степень видимости, имеющей свое действительное основание в сущности. Стало быть, сущность обнаружила себя как истинное бытие, но не как непосредственное. Сущность, как внутренняя причина бытия, не тождественна с последним, а отлична от него. Сущность вещи познается из ее противоположности непосредственному бытию. Но сущность есть не что иное, как внутренняя сушь самого бытия, являющегося лишь внешней формой сущности. Сущность, таким образом, раздваивается на внешнюю видимость и внутреннее «основание». Она едина и в то же время «расколота»; в ней единство и различие соединены вместе. Вещь есть единство различных определений. Это единство выражает внутреннюю необходимую связь. Но там, где есть связь, единство, не может не быть различного, противоположного. Стремясь свести бытие к сущности, мы сводим многообразие явлений к единству. Гегель превосходно понимает, что нет чистой сущности без явлений. Но в своем анализе он исходит обычно сначала из чистой сущности (как и из чистого бытия, чистого или неопределенного количества и т. д.). Но сущность, вообще говоря, немислима без бытия (только в абстракции можно сущность отделить от бытия). Бытие и сущность противостоят друг другу как противоположности, образуя вместе с тем единство последних. Бытие снято в своей сущности, когда мы от непосредственности переходим к сущности бытия. Бытие оказывается ничем, превращается в небытие, Тем самым бытие, в силу диалектического движения своего, переходит в видимость, или кажимость (Schein). Видимость не есть чистое небытие, но бытие небытия или небытие бытия, т. е. такое бытие, которое лишено сущности. Но видимость и сущность, противопоставляемые обычно абсолютно, суть также лишь относительные противоположности. Поэтому Ленин совершенно правильно пишет, что и кажимость объективна, ибо и в ней есть одна из сторон объективного мира. «Не

только сущность, но и кажимость объективны. Различие субъективного и объективного есть, но и оно имеет свои границы (подчеркнуто Лениным. —А. Д.)»⁴⁶.

Эта диалектика имеет огромную важность, ибо неправильная, антидиалектическая постановка этого вопроса дает своеобразные философские концепции. В самом деле, абсолютный скептицизм и солипсизм рассматривают весь мир как одну лишь видимость. В нем, мол, вообще нет никакой сущности, т. е. никакого устойчивого начала. С другой стороны, неправильными являются и те учения догматическо-метафизического характера, которые считают, что все в мире составляет сущность, не различая существенного от несущественного и не видя, что мир как бы раздваивается в своей противоречивой структуре на сущность и видимость, на сущность и явление, на содержание и форму и пр., в то же время составляя единство их.

Какова же диалектическая постановка вопроса? Ответ на этот вопрос мы уже имеем в приведенных словах Ленина. Сущность ведь мыслима только в противоположность видимости. Существенное мыслится нами в связи с несущественным. Видимость, или несущественное, отражается (*scheint*), как выражается Гегель, в сущности. «Видимый» мир есть отражение мира сущности, форма проявления последней. Но так как существенное существует лишь в противоположность несущественному, то само несущественное существенно, сама видимость есть некоторым образом сущность. Так сущность и видимость взаимно отражаются друг в друге, между ними существует неразрывная связь и отношение, что на языке Гегеля называется рефлексией.

«Противоположность всей этой сферы сфере непосредственности может быть определена так, что мы имеем дело здесь исключительно с чистыми рефлексивными определениями. Поэтому эта сфера есть сфера положенного противоречия»⁴⁷. Это не значит, что в сфере бытия нет противоречия, но в сущности противоречие выявлено и его поэтому раскрыть легче. В сфере бытия (непосредственности) категории переходят друг в друга. Количество переходит в качество и качество переходит в количество. В сфере же сущности каждая категория не дана без противоположной категории; положительное, напр., немислимо без отрицательного, причина без действия. Именно рефлексия открывает в предмете противоречие. В сущности все относительно и связано между собою. Сущность представляет собою первое отрицание. «В ней все так положено, что она соотносится с самой собою и что она вместе с тем выводит за пределы самой себя, — в ней все положено как некое бытие рефлексии, бытие, которое отражается, видимо в другом, и в котором отражается, видимо другое. Она поэтому есть также сфера положенного противоречия, которое в сфере бытия остается еще лишь в себе»⁴⁸.

Все категории сущности или все существенные категории представляют собою различные формы и способы связи, посредственности. Именно эти категории составляют как бы основу всего научного познания, будучи применяемы во всех науках с целью познания сущности явлений.

«Точка зрения сущности, — говорит Гегель, — представляет собой точку зрения рефлексии. Мы употребляем выражение «рефлексия» прежде всего по отношению к свету, поскольку он в своем прямолинейном движении встречает зеркальную поверхность и отбрасывается ею назад. Мы, таким образом, имеем

здесь нечто удвоенное; во-первых, некое непосредственное, некое сущее, и, во-вторых, то же самое как опосредствованное или положенное. Но то же самое происходит, когда мы рефлектируем о предмете, или (как обыкновенно говорят) размышляем о нем, поскольку именно здесь предмет не признается нами в его непосредственности, а мы хотим познать его как опосредствованный. Задачу или цель философии обыкновенно также видят в познании сущности вещей и понимают под этим лишь то, что философия не должна оставлять вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредствованы или обоснованы чем-то другим. Непосредственное бытие вещей здесь представляют себе как бы корой или завесой, за которой скрывается сущность. — Если, далее, говорят: все вещи сущность, то этим высказывают, что они по истине не то, чем они непосредственно представляются. Одним лишь блужданием из одного качества в другое и одним лишь переходом из качественного в количественное и наоборот дело еще не окончено, а имеется в вещах нечто пребывающее, и это пребывающее есть прежде всего сущность»⁴⁹.

В так называемых описательных науках мы имеем дело с непосредственными качествами, которые с различных сторон описываются, измеряются, взвешиваются, исчисляются и т. д. Более высокую степень познания составляет так называемый сравнительный метод. Здесь играют большую роль количественные моменты. Еще более высокую степень познания образует познание законов, оснований и сил. Здесь мы уже имеем дело с существенными категориями, или категориями сущности. Это и есть переход от непосредственности к посредственности, от внешнего к внутреннему.

XI

В отделе о сущности Гегелем дается блестящая критика законов формальной логики. Мы на этой критике здесь останавливаться не будем. Достаточно только подчеркнуть, что именно на критике формальной логики заостряются все проблемы диалектики. Отдел о сущности и составляет собственно диалектику. Мы здесь в нескольких словах подчеркнем результаты, к которым приходит Гегель в критике законов формальной логики.

Закон тождества, который констатирует только пустое тождество, или чистое бытие, предмета, есть отвлеченный закон. Абстрактное тождество предмета с самим собою было превращено в основной закон мышления. В положительной форме этот закон утверждает, что все тождественно с собою; в отрицательной форме им высказывается, что предмет не может быть в то же самое время А и не-А, т. е. не может быть и тождественен, и не тождественен с самим собою. Гегель правильно указывает, что «нет человека, который бы мыслил, представлял или говорил согласно этому закону, и нет вещи, какого бы рода она ни была, которая бы существовала подобно ему. Выражения, которые основываются на этом мнимом законе, как, например, планета есть планета, магнетизм есть магнетизм, дух есть дух, справедливо признают нелепым». Нет поэтому ничего удивительного, продолжает Гегель, что старая логика потеряла доверие со стороны здравого смысла и разума.

Отвлеченному тождеству Гегель противопоставляет истинное или конкретное тождество, т. е. такое, которое содержит в себе бытие со всеми его определениями. Отвлеченное тождество составляет момент конкретного тождества. Тождество конкретное должно быть рассматриваемо как

действительное соотношение нераздельных моментов единства. Поэтому действительное тождество есть единство тождества и не-тождества, т. е. различия. Нет тождества без различия. Тождество составляет, стало быть, лишь отвлеченный момент конкретного тождества. Тождество не исключает из себя различия, а содержит его в себе. Тождество не переходит в различие, а образует с ним нераздельное единство, т. е. они положены вместе; они составляют категории сущности. Отвлеченное тождество, как говорит Гегель, есть отрицание бытия и его определений. «Следовательно, тождество есть соотношение, оно отрицательно соотносится к самому себе и потому различается от самого себя» (Гегель). Так мы подошли ко второй форме опосредствования (первая форма, это—тождество). Когда говорят о различии, то это означает, что путем сравнения находят сходство и несходство между вещами. Это и есть так называемое сравнивающее познание. Сравнивая две вещи между собою, мы полагаем, что в одних отношениях они несходны, но в других отношениях они сходны, т. е. тождественны. Отсюда делают общее заключение: нет двух вещей, которые были бы совершенно сходны; стало быть, все разнится.

Но «предметы, которые только разнятся, равнодушны друг к другу» — говорит Гегель. «Сходство и несходство суть, напротив, пара определений, которые непременно соотносятся друг с другом и каждое из которых не может мыслиться без другого. Это поступательное движение от голой разности к противоположению мы встречаем уже в обычном сознании постольку, поскольку мы соглашаемся с тем, что сравнивание имеет смысл лишь при предположении наличного различия, и точно так же и, наоборот, различение имеет смысл лишь при предположении наличного сходства... Мы требуем, следовательно, —

говорит Гегель, — тождества при различии и различия при тождестве. Несмотря на это, в области эмпирических наук весьма часто случается, что из-за одного из этих двух определений забывают о другом, и то видят односторонне задачу науки в сведении наличных различий к тождеству, то столь же односторонне видят эту задачу в нахождении новых различий. Это мы видим, главным образом, в естествознании»⁵⁰ .

Существенное различие образует противоположность, которая составляет высшую форму различия. Существенное различие содержит в себе два противоположных определения: положительное и отрицательное.

«Обыкновенно думают, — говорит Гегель, — что в различии между положительным и отрицательным мы имеем абсолютное различие. Они оба, однако, в себе одно и то же, и можно было бы поэтому назвать положительное также и отрицательным и, наоборот, отрицательное — положительным».

Положительное и отрицательное существуют только в их взаимном соотношении. В магните северный полюс не может существовать без южного и южный без северного. Положительное и отрицательное электричество также не существует одно без другого. Гегель подчеркивает, что полярность, которая играет такую важную роль в физике, содержит в себе более верное определение «противоположности». Обычная логика, утверждающая, что из двух противоположных сказуемых только одно свойственно данной вещи и нет третьего между ними, стоит на ложном пути. Отсюда вытекает, что каждая вещь соотносится только с собою. Но это — формально-логическая постановка вопроса, которая упускает из виду, что тождество и противоположение сами противоположны. В противоположности каждая сторона имеет своей противоположностью не какое-нибудь другое определение, а свое другое, как

говорит Гегель. Многоугольный круг и прямолинейная дуга составляют противоречащие понятия, тем не менее геометры принимают круг за многоугольник, образуемый прямыми сторонами. «В понятии круга центр и периферия одинаково существенны, оно обладает обоими признаками, и, однако, периферия и центр противоположны и противоречат друг другу».

Начало исключенного третьего следует, по мнению Гегеля, заменить другим: все содержит в себе противоречие. Все, что есть, обладает конкретной природою и потому содержит в себе противоположность. Противоречие и движет миром, как выражается Гегель. Несмотря на то, что противоречие существует, что движение (как и жизнь), которое ведь составляет основу всех явлений, есть осуществленное противоречие, несмотря на наличие явлений полярности в природе, обыкновенное сознание испытывает какой-то страх перед противоречием и объявило его невысказанным. Между тем, противоречие есть «корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, обладает побуждением и деятельностью».

«Противоречие, — говорит Гегель, — прежде всего обыкновенно отстраняется от вещей, от сущего и истинного вообще; предполагается, что нет ничего противоречивого. За сим оно, напротив, перемещается в субъективную рефлексию, которая полагает его лишь путем отношения и сравнения. Но и в этой рефлексии его собственно нет, так как противоречивое не может же быть представляемо и мыслимо. Вообще оно считается как в действительности, так и в мыслящей рефлексии за нечто случайное, как бы за ненормальность или преходящий болезненный пароксизм.

Но что касается утверждения, что противоречия нет, что оно не есть существующее налицо, то о таком утверждении нам нет надобности заботиться; абсолютное определение сущности должно быть присуще всякому опыту, всему действительному, как и всякому понятию»⁵¹ .

Противоречие, таким образом, не должно считаться ненормальностью, но принципом всякого самодвижения. «Само внешнее чувственное движение есть его непосредственное существование. Нечто движется не только поколику оно теперь здесь, а в другой момент там, но поколику оно в один и тот же момент здесь и не здесь, поколику оно в этом здесь вместе есть и не есть. Следует вместе с древними диалектиками признать противоречия, указанные ими в движении, но отсюда не следует, что движения поэтому нет, а следует, напротив, что движение есть само существующее противоречие»⁵² .

Противоречие, как говорит Гегель, уничтожается по необходимости. Оно разрешается в основание, которое есть единство противоположностей. Сущность раздваивается на основание и следствие. «Когда мы отыскиваем основание вещей, — говорит Гегель, — мы смотрим на них с точки зрения рефлексии; мы хотим видеть предмет, так сказать, вдвойне: во-первых, в его непосредственности и, во-вторых, в его основании, в его зависимости. Так называемый закон достаточного основания не высказывает ничего другого, как только то, что вещи необходимо рассматривать в их посредственности». Отношение основания и следствия составляет содержание закона мышления, говорящего о том, что все имеет свое основание. Этот закон был формулирован Лейбницем. Положение: «все имеет основание» означает: все есть следствие, т.е. обоснованное. «Все имеет следствие» — означает в свою очередь: все есть

основание. Основание и следствие, как видим, составляют диалектическое единство. Они неразрывно связаны друг с другом и вместе с тем противоположны друг другу. Когда мы рассматриваем предмет как следствие, мы рассматриваем его в его зависимости, т. е. в его посредственности. Основание же выступает как непосредственное, независимое. Основание относится к следствию как к своему другому. Но если следствие есть нечто другое, чем основание, то бытие следствия означает небытие основания. Основание, таким образом, снимает себя, так как, полагая следствие, оно полагает свое собственное небытие. Положение: «все имеет достаточное основание» высказывает ту мысль, что все, что есть, должно быть рассматриваемо не как сущее непосредственное, а как положенное другим, как зависимое. Это значит, что не следует удовлетворяться простым существованием, а необходимо обратиться к его основанию. Основание есть то, из чего должно быть понято существование. Мир является совокупностью существований, из которых каждое есть оно само и отражается в другое. Каждое существование существует само по себе, но вместе с тем зависит от другого. Существования образуют «мир взаимной зависимости и бесконечного множества отношений, слагающихся из оснований и предметов, ими обоснованных». Под существованием, следовательно, понимается то, что произошло из основания, т.е. обоснованное бытие. Все, что есть, опосредствовано и осуществлено, т. е. имеет основание и обусловлено. «Существование, как происшедшее из основания, содержит его внутри себя, и основание не остается позади существования, а состоит лишь в том, что снимает себя и переводит себя в существование. Понимание этого мы находим также и в обычном сознании постольку, поскольку, рассматривая основание чего-то, мы видим в этом основании не нечто абстрактно внутреннее, а скорее

нечто в свою очередь существующее. Так, например, мы рассматриваем как основание пожара молнию, от которой загорелось здание, и точно так же мы рассматриваем как основание государственного строя народа его нравы и условия жизни. Это вообще та форма, в которой существующий мир предстает ближайшим образом рефлексии; он предстает ей как неопределенное множество существующих, которые, одновременно рефлексированные внутрь себя и в другое, относятся взаимно друг к другу как основание и обосновываемое»⁵³. В мире, как совокупности существований или вещей, все относительно и взаимно обусловлено. Существование имеет свое основание в сущности. Было бы очень уместно провести здесь параллель между Гегелем и Спинозой, но мы вынуждены от этого воздержаться за неимением места.

Диалектика сущности и существования приводит нас к проблеме вещи. Совокупность существований и образует совокупность вещей. Вещь есть единство сущности как основания и существования. В вещи даны эти два определения: основание и существование. В вещи необходимо различать момент ее отвлеченного отражения в самое себя и момент отражения вещи в иное. Отвлеченная основа всех определений вещи есть вещь в себе. Диалектика вещи у Гегеля представляет собою весьма интересную и поучительную страницу его логики. Следует прежде всего обратить внимание на различное понимание вещи в себе у Канта и у Гегеля. Согласно Канту, вещь в себе есть метафизическая сущность, не подверженная развитию. Она не обнаруживает своих свойств и остается недоступной познанию. Понятие в себе, с точки зрения Канта, исключает отражение вещи в других вещах или ее переход в вещь для себя. Она не приходит в соотношение и связь с другими вещами, пребывая неподвижной в своей сущности, в самой себе. Само понятие в себе для Гегеля

означает не что иное, как первоначальный момент или ступень развития вещи. «Так, например, человек в себе есть ребенок, — говорит Гегель, — задача которого состоит не в том, чтобы оставаться в этом абстрактном и неразвитом в себе, а в том, чтобы стать также и для себя тем, чем он пока есть лишь в себе, именно стать свободным и разумным существом... В том же смысле можно также рассматривать росток как растение в себе. Эти примеры должны показать нам, что очень заблуждаются те, которые думают, что «в себе» вещей или вещь в себе есть вообще нечто недоступное нашему познанию. Все вещи суть сначала в себе, но на этом дело не останавливается, и, подобно тому, как природа ростка, который есть растение в себе, состоит лишь в том, что он развивается, так и вещь вообще переступает пределы голого в себе, как абстрактной рефлексии внутрь себя, переходит к тому, чтобы обнаружить себя также и рефлексией в другое, и, таким образом, она обладает свойствами»⁵⁴.

Самое интересное в этой постановке вопроса — это то, что Гегель познаваемость вещи связывает неразрывно с ее развитием или, употребляя более общее выражение, с ее движением и изменением. С точки зрения Канта вещь в себе есть неопределенная и отвлеченная вещь вообще, вещь в неподвижности. Иначе говоря, Кант рассматривает вещь в себе метафизически, видя в ней отвлеченную сущность. Но ошибка Канта заключается в том, что он оторвал один момент вещи — тождественность ее с собою — от другого момента — момента различия. «Различные определения, которые существуют и различаются между собою, образуют свойства, которые вещь имеет». Вещь есть единство, внутренняя связь, которая соединяет в себе различные свойства. Вещь не существует только в себе; она находится в многообразных отношениях с другими вещами или, говоря гегелевским языком, вещи отражаются друг в

друга. Каждая вещь идеально содержит в себе другие вещи. С одной стороны, вещь тождественна с собою; с другой стороны, она содержит в себе различия вследствие своего отношения к другим вещам. Поскольку вещь находится в известных отношениях к другим вещам, она имеет свойства. Если бы в мире существовала одна вещь, то она была бы лишена всяких свойств, ей была бы присуща абсолютная неподвижность.

Свойства отличаются от качества. Под качеством следует понимать самую вещь, ее единство, целостность, устойчивую форму связи, под свойством же вещи мы понимаем проявление качества или вещи. Поэтому различные свойства образуют явление вещи, в то время как вещь составляет сущность явления. «Вещь есть такое существование или такое проявление сущности, которое отрицает само себя; другими словами, она есть явление», — говорит Гегель. Сущность явления и явление сущности составляют диалектическое единство. Сущность является, явление существенно. Явление есть существование, которое имеет свое основание не в самом себе, а в другом существовании. Явление, как выражается Гегель, стоит не на своих собственных ногах, а имеет основание своего бытия в другом. Сущность и есть основание явления; поэтому вещь в себе, как сущность, познается нами в явлениях... «На самом же деле быть лишь явлением, — это собственная природа самого непосредственного предметного мира, и, познавая его как явление, мы, следовательно, познаем вместе с тем сущность, которая не остается скрытой за явлением или по ту сторону его, а именно тем-то и проявляет себя сущностью, что она его низводит на степень явления»⁵⁵.

Понятие являющейся сущности содержит в себе внутреннее противоречие,

распадающееся на основание и следствие. В самом деле: с одной стороны, сущность есть вещь, или вещь есть сущность, которая отражается в самой себе; с другой стороны, являющаяся сущность вступает в многообразные отношения с другими вещами, обнаруживая себя как явление. Вещь лежит в основании явлений, но совокупность свойств, с другой стороны, составляет самую вещь. Обе стороны соотносятся друг к другу и друг от друга различны, друг другу противоположны.

«Являющееся существует таким образом, — говорит Гегель, — что его устойчивое существование непосредственно снимается, и последнее есть лишь один из моментов самой формы. Форма содержит внутри себя устойчивое существование, или материю, как одно из своих определений. Являющееся, таким образом, имеет свое основание в материи как в своей сущности, своей рефлексии внутри себя, противоположной своей непосредственности, но тем самым являющееся имеет свое основание только в другой определенности формы. Это его основание есть также являющееся, и явление, таким образом, движется вперед в бесконечном опосредствовании устойчивого существования формой и, следовательно, также и неустойчивым существованием. Это бесконечное опосредствование есть вместе с тем некоторое единство соотношения с собою, и существование развертывается в целостность и мир явлений, в мир рефлексированной конечности»⁵⁶.

Таким образом, явление выступает сначала как отрицание сущности, его самостоятельность «непосредственно отрицается». Но вместе с тем в нем есть самобытный элемент, т.е. материя, образующая определение его формы. Стало быть, явление, как непосредственное существование, оказывается

опосредствованным материей, в которой оно имеет свою основу и которая образует его сущность. Но материя сама определена формой. Это значит, что материя, как основание (или сущность) явления, сама есть явление.

Диалектика формы и содержания также базируется на основном законе единства противоположностей. Отвлеченный рассудок рассматривает содержание и форму как метафизические противоположности, причем содержание рассматривается как нечто существенное, а форма как нечто несущественное. «Против такого представления следует, однако, заметить, что на самом деле оба одинаково существенны и что нет бесформенного содержания, точно так же как нет бесформенного вещества; отличаются же они (содержание и вещество, или материя) друг от друга тем, что вещество, хотя оно в себе не лишено формы, однако в своем наличном бытии показывает себя равнодушным к ней; напротив, содержание, как таковое, есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что содержит в себе развитую форму⁵⁷ .

Явление определяется законом сущности как по своему содержанию, так и по своей форме. Форма есть граница, принцип различия, дифференциации. Одно явление отличается от другого благодаря своей форме. Содержание само формируется, т. е. дает себе определенную форму, потому что оно составляет самое сущность. Закон сущности непосредственно определяет форму вещи. Форма, с своей стороны, составляет закон деятельности, сущности, или содержания. Содержание есть сама сущность, но форма также существенна, потому что сущность проявляется только в определенной форме. Поэтому форма есть также содержание, содержание образует и форму. Определенное вещество не может воспринять любую форму. Правда, вещество может принять

различные формы, но все же лишь в определенных границах. Вещества, из которых состоят органические формы, одни и те же, но органические формы многообразны. В ботанике лист принимает многообразные формы, но все же определенные. Органические формы не могут образоваться из любых веществ, а только из определенных веществ.

Гегелю делали упрек в том будто единство содержания и формы он понимал в том смысле, что только одна форма существенна, а содержание не существенно. О этим возражением вряд ли можно согласиться. Гегелевская точка зрения вполне определяется следующими его словами: «Рассудок, склонный к отвлечениям, часто прилагает определения содержания и формы и рассматривает содержание как элемент существенный и самобытный, а форму как элемент несущественный и произвольный. Но оба эти элемента равно существенны; бесформенное содержание не существует, точно так же не существует бесформенная материя». С другой стороны, нам представляется весьма правильным и глубоким следующее замечание Гегеля относительно взаимной связи содержания и формы; «Содержание, — говорит он, — есть не что другое, как форма, изменяющаяся в содержание, и форма—не что другое, как содержание, изменяющееся в форму».

В подтверждение правильности этой точки зрения Гегеля можно было бы привести убедительные примеры из «Капитала» Маркса и вообще множество иллюстраций как из общественной жизни, так и из области биологии.

Категории существенного отношения, к которым Гегель далее переходит, играют в науке также огромную роль, и надо сказать, что их значение далеко

еще не оценено. Нас не занимает здесь вопрос о правомерности переходов вообще и перехода от содержания и формы к существенному отношению в частности, В этой связи нас интересует только содержание определенных категорий. Остановимся в двух словах на отношении целого и частей. Проблема эта состоит в том, что целое и тождественно со своими частями, и в то же время противоположно им. Целое равно частям. Но оно равно совокупности частей. Совокупность же не равна частям, а составляет их отрицание как частей, и равна целому. Части равны не целому, а разделенному целому, т. е. не целому, а частям⁵⁸. Иначе говоря, целое «больше» частей. Целое образует единство, части — множество. Гегель поэтому говорит, что «отношение целого и частей не истинно постольку, поскольку его понятие и реальность не соответствуют друг другу. Целое по своему понятию есть то, что содержит в себе части. Но если целое будет положено как то, что оно есть по своему понятию, если оно будет разделено, то оно перестанет быть целым. Существуют, правда, вещи, которые соответствуют этому отношению, но они поэтому и представляют собою только низкие и неистинные существования»⁵⁹. «Отношение целого и частей, — продолжает Гегель, — как представляющее собою непосредственное отношение, есть нечто очень понятное рефлектирующему рассудку, и он поэтому часто удовлетворяется им даже там, где на самом деле имеют место более глубокие отношения. Так, например, члены и органы живого тела должны рассматриваться не только как его части, так как они представляют собою то, что они представляют собою лишь в их единстве и отнюдь не относятся безразлично к последнему. Простыми частями становятся эти члены и органы лишь под рукой анатома, но он тогда имеет дело уже не с живыми телами, а с трупами. Этим мы не желаем сказать, что такое разложение не должно вообще иметь места, а желаем только сказать, что внешнего и механического

отношения целого и частей недостаточно для того, чтобы познать органическую жизнь в ее истине»⁶⁰ .

Поэтому Гегель справедливо говорит в другом месте, что вещь нельзя узнать вполне, разлагая ее на те элементы, из которых она состоит. «Это разложение на самостоятельные элементы находит свое надлежащее место только в неорганической природе». Нам кажется, впрочем, что и в сфере неорганической природы это разложение тоже не «абсолютно». Но уже иначе дело обстоит в органической природе, где нет чисто механического отношения частей и целого. «Говорят, правда, — пишет Гегель, — что животное состоит из костей, мускулов, нервов и т. д., однако непосредственно ясно, что это не имеет того смысла, который имеет высказывание, что кусок гранита состоит из вышеназванных веществ. Эти вещества относятся совершенно равнодушно к своему соединению и могут столь же прекрасно существовать и без этого соединения; различные же части и члены органического тела сохраняются только в их соединении, и, отделенные друг от друга, они перестают существовать как таковые»⁶¹ .

В этом рассуждении в сущности дан ответ на вопрос о «сведении». Но останавливаться здесь на этом нет надобности. Интереснее другой вопрос, связанный с отношением целого и частей.

**ЧАСТО СПРАШИВАЮТ: ЧТО ЧЕМУ
ПРЕДШЕСТВУЕТ? ЦЕЛОЕ ЧАСТЯМ ИЛИ ЧАСТИ
ЦЕЛОМУ? ОБЩЕСТВО ИНДИВИДУУМУ ИЛИ
ИНДИВИДУУМ ОБЩЕСТВУ?**

Различные ответы на этот вопрос служили исходным пунктом для различных социологических

и государственных теорий⁶². Но только правильная диалектическая, методологическая постановка вопроса о взаимоотношении целого и частей может дать правильную установку в подходе к соответствующим явлениям.

Во-первых, отношение целого и частей в высших областях таково, что целое и части взаимно предполагаются и обуславливаются. Части и целое — в организме, например — одинаково первичны, т. е. ни одна из этих сторон не отличается особыми преимуществами перед другой. Целое и части всегда существуют вместе.

Во-вторых, ни целое, ни части, в особенности в органическом и социальном мире, не даны, а возникают путем развития, и это возникновение, этот процесс развития происходит таким образом, что вместе с целым развиваются и части и вместе с частями развивается целое. Отделить одно от другого совершенно невозможно. Более глубокое объяснение отношения и связи целого и частей дает отношение силы и ее проявления, а затем отношение внутреннего и внешнего.

Так как целое образует единство, связь, комплекс, то возникает вопрос: как возможна вообще связь, как возможно единство комплекса? Ответ Гегеля сводится к тому, что энергия, сила делает возможным связь целого и частей, которые являются отношением силы и ее проявления. Но сила и ее проявление составляют не две вещи, а одну и ту же сущность, которая выражается в двух формах, имеющих одно и то же содержание, ибо в силе нет ничего, что не

проявилось бы в ее явлениях, и наоборот. Но вместе с тем сила есть нечто внутреннее; то, что проявляется во вне, есть внешнее. Внутреннее есть сущность, внешнее есть явление. Однако внутреннее и внешнее неразрывно связаны в единстве, одно без другого не существует. Нет ничего внутреннего, что бы не было в то же время и внешним. Но внутреннее выражает сторону единства, сущности, внешнее — сторону множественности, явления. И так как сущность целиком выступает в явлениях, а явления суть полное выражение сущности, то мы получаем новое отношение, — мы в нашем знании поднимаемся на более высокую ступень — на ступень действительности, которая составляет конкретное единство сущности и явления.

Внутреннее «производит» из себя внешнее, оно тем самым переходит во внешнее. Внешнее есть продукт внутреннего; поэтому внутреннее мыслится как деятельность; оно есть внутреннее лишь в том смысле, что оно действует. Но, как мы уже видели, внутреннее и внешнее не две сущности, а одна и та же сущность, которая действует. Сущность мы должны, стало быть, мыслить как действительность, а действительность — как единство сущности и явления.

Не имея возможности остановиться на категориях действительности, считаем, однако, необходимым подчеркнуть, что и эта часть «Логики» Гегеля не может вызвать принципиальных возражений, поскольку речь идет об ее общей структуре, а не о тех или иных частностях.

В этом отделе Гегелем подвергаются анализу категории возможности, случайности, необходимости, а затем субстанции, причинности и взаимодействия, В «Науке логики» мы имеем, правда, иное расположение

материала, чем в «Энциклопедии». Но надо сказать, что структура «Энциклопедии» более приемлема, потому что она более точна и проста. Особого внимания заслуживают страницы, посвященные проблеме случайности и необходимости. Достаточно напомнить отношение Энгельса к гегелевской трактовке этой проблемы. Что касается проблемы субстанции, то излагаемые Гегелем (Прибавление к § 151) мысли, где дается критика Спинозы, для нас совершенно неприемлема. Гегель упрекает Спинозу в том, что его субстанция не есть личность, не есть бог. «Субстанция, — пишет Гегель, — образует необходимую ступень в развитии идеи, но она еще не составляет идеи в ее абсолютной форме; понятие субстанции совпадает с понятием необходимости. Как мы видели, необходимость составляет существенное определение бога. Но бог есть также абсолютная личность, тогда как субстанция еще не есть лицо. Поэтому философия Спинозы не дает истинного понятия о боге, какое содержится в христианской религии». Гегель считает необходимым синтезировать восточную идею единой субстанции с западной идеей личности бога. Противоположность между Гегелем и Спинозой состоит в том, что первый постулирует с самого начала идею в ее абсолютной форме, т. е. абсолютный дух, или бога, а потому объявляет субстанцию только ступенью идеи, т. е. бога. Спиноза же совершенно правильно считает субстанцию высшим и центральным понятием своей системы. Хотя Гегель постоянно и говорит высоким стилем об идее, об абсолютном духе, боге, но он, разумеется, не мог диалектически их обосновать. Он ведь только априорно вносит эти предметы в свою систему извне как готовые «идеи». И если Гегель потратил много ума и энергии, чтобы диалектически их обосновать, то в результате получилась лишь видимость диалектического обоснования, одна только мистификация.

**В МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ «СИСТЕМЕ»
ЛОГИКИ ЦЕНТРАЛЬНЫМ ПОНЯТИЕМ ДОЛЖНА
ЯВЛЯТЬСЯ МАТЕРИЯ КАК СУБСТАНЦИЯ. ОНА
БУДЕТ СЛУЖИТЬ ИСХОДНЫМ ПУНКТОМ И
ЗАВЕРШЕНИЕМ ВСЕЙ ЛОГИКИ, ПРЕДСТАВЛЯЯ
СОБОЮ НА ВЫСШЕЙ СТУПЕНИ КОНКРЕТНОЕ
ЕДИНСТВО ВСЕХ СВОИХ ОПРЕДЕЛЕНИЙ, ВСЕХ
СВЯЗЕЙ И ОПОСРЕДСТВОВАНИЙ. СТАЛО
БЫТЬ, ИСТИННАЯ СУЩНОСТЬ, РЕАЛЬНОЕ
ОСНОВАНИЕ И ПОДЛИННАЯ
ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ ЕСТЬ, С НАШЕЙ ТОЧКИ
ЗРЕНИЯ, МАТЕРИЯ КАК СУБСТАНЦИЯ.**

Субстанция есть *causa sui*, причина самой себя. Она представляет собою действительную сущность, существование и деятельность которой не зависит от чего-либо другого, а содержится в ней и определяется ее собственной природой и мощью. Но понятие субстанции вследствие своей внутренней противоречивости, говорит Гегель, ведет к отношению причинности.

Субстанция не трансцендентна миру вещей или явлений; она не стоит вне мира и вне вещей, а находится в них самих. Мир акциденций положен субстанцией. Отдельные вещи являются по отношению к субстанции лишь ее модификациями. Модусы или акциденции поглощаются субстанцией, которой одной присуща необходимость и действительность. Стало быть, модусы,

поскольку они существуют в другом (*quod in alio est*, как выражается Спиноза), не действительны и не необходимы, а случайны; они суть лишь изменчивые и преходящие формы. В этом смысле они обнаруживают свое бессилие, немощь. В процессе возникновения и уничтожения отдельных вещей выражается ничтожность их, их несамостоятельность. Но эта их ничтожность и не действительность есть лишь обратная сторона абсолютной мощи субстанции, ее действенности и собственной необходимости.

Гегелева критика спинозовской субстанции не во всех частях справедлива. Гегель изображает субстанцию Спинозы как уничтожающую, а не творящую или производящую силу. Но в том-то и дело, что субстанция Спинозы должна быть понята как творящая сила. Справедливо то, что Спиноза не мог объяснить происхождение отдельных вещей, или модусов, из субстанции, так как науке его времени чужда была идея развития. Однако спинозова постановка вопроса в общем правильная, и критика Гегеля бьет мимо цели. Если мы обратимся к Энгельсу, то мы у него встречаемся с теми же основными идеями. Материя, пишет он, движется в вечном круговороте, в котором «каждая отдельная форма существования материи — безразлично, солнце или туманность, отдельное животное или животный вид, химическое соединение или разложение — одинаково преходящи и в котором ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения»⁶³. Материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же и ни один из ее атрибутов, как говорит Энгельс, не может погибнуть.

Субстанция есть причина модусов. Модусы, или отдельные преходящие формы, суть действия субстанции. Так, отношение субстанциальности требует

отношения причинности и, далее, взаимодействия. Система Спинозы намечает принципиально правильное разрешение проблемы субстанции, причинности и взаимодействия.

«Взаимодействие, — говорит Энгельс, — вот первое, что мы наблюдаем, когда начинаем рассматривать движущуюся материю в целом с точки зрения современного естествознания. Мы наблюдаем ряд форм движения: механическое движение, свет, теплоту, электричество, магнетизм, химическое сложение и разложение, изменения агрегатных состояний, органическую жизнь, которые все — если исключить пока органическую жизнь — переходят друг в друга, обуславливают взаимно друг друга, являются здесь причиной, там действием, причем совокупная сумма движений при всех изменениях формы остается одной и той же. Спинозовское «субстанция есть *causa sui*» выражает прекрасно взаимодействие»⁶⁴. Энгельс далее подчеркивает, что дальше познания этого взаимодействия мы пойти не можем, ибо позади него нет ничего, что подлежало бы познанию. Исходя из универсального взаимодействия, продолжает Энгельс, мы приходим к реальному каузальному объяснению. Таким образом, категорией необходимости, взаимодействия и субстанции в спинозовском понимании завершается процесс познания, и поэтому Якоби был прав, рассматривая учение Спинозы как высшее достижение философии.

Гегель же в качестве идеалиста, ведущего на протяжении всей «Логики» борьбу со Спинозой, у которого он в то же время многому и учится, не может удовлетвориться спинозовской субстанцией. Поэтому Гегелю понадобилось совершить новый переход от действительности к понятию. Смысл этого

перехода состоит в том, что сама действительность на этой ступени переходит в понятие. С этим переходом связано превращение субстанции в личность, в субъект. Надо сказать, что если переходы у Гегеля всегда почти мало обоснованы, то переход действительности в понятие и вовсе не обоснован. То обстоятельство, что после Спинозы в истории философии выступил Лейбниц с своими монадами или что «философия Спинозы не дает истинного понятия о боге, какое содержится в христианской религии», не может служить ни оправданием, ни обоснованием для понимания субстанции как личности, как субъекта.

Мы возражаем против перехода от действительности к понятию как к онтологической категории, а не как к высшей ступени в процессе познания. Понятие для нас является не онтологической категорией, а чисто логической или гносеологической категорией, при посредстве которой мы, люди, познаем действительность. В понятии объективный мир «отражается», или познается, нами, но понятие не существует само по себе, в качестве «власти свободной, субстанциальной и существующей для себя», как выражается Гегель. Точка зрения понятия, говорит Гегель, есть точка зрения абсолютного идеализма. Понятие есть «конкретное начало и источник всякой жизни». Таким образом, понятие субъекта гипостазировано в самостоятельный субъект, в абсолютное, в самосознательную субстанцию. Естественно, что такая постановка вопроса дает Гегелю в дальнейшем возможность субъективности, в качестве результата своей имманентной диалектики, «возвыситься через посредство силлогизма к объекту». Все это построение мистично насквозь и должно быть отвергнуто несмотря на то, что под этой мистической формой сказывается некое рациональное содержание. Можно и должно, например, признать, что жизнь,

субъективность, мышление, понятие являются необходимыми ступенями в процессе диалектического развития субстанции, материи. Но именно потому, что они — формы проявления единой материальной субстанции, они суть лишь «модификации» последней. Таким образом, завершением «системы» должна являться субстанция, понятая как материя, а не абсолютный дух, перенесенный произвольно из области христианской религии в философию и науку.

XII

В этой связи считаем необходимым специально остановиться в нескольких словах на понятиях отрицательности и противоречия, как на основных понятиях, проникающих всю логику Гегеля и являющихся самыми существенными в диалектике вообще.

Против Гегеля было выдвинуто в литературе обвинение, что противоречие рассматривается им не как имманентная положительная противоположность, а только как отрицательная противоположность, которая отрицает единство, раскалывает и раздваивает его, разрушая тем самым всякую организацию, всякую целостность. Естественно, что наибольшие возражения со стороны консервативных, реакционных и либеральных философских писателей вызывала всегда самая революционная часть учения Гегеля, составляющая в то же время и сущность всей его диалектики, — это учение о противоречии как движущей «силе» всякого развития. Под влиянием учения Шеллинга идея полярности получила в литературе известное признание. Ныне идеологи буржуазии также готовы признать идею полярности, но из идеи полярности они делают самые реакционные выводы.

Так, например, Бартель в своей книге «Die Welt als Spannung und Rhythmus» пишет, между прочим, следующее: «Там, где уничтожается полярность, возникает хаос, как, например, в социальной полярности между господствующими и подчиненными». Автор дает понять, что коммунизм — это «хаос», так как он уничтожает социальные полярности, т. е. классовые противоположности. С другой стороны, Ludovici в своих работах стремится установить абсолютную противоположность между полярностью и противоречием. Словом, противоположности понимаются им в метафизическом смысле. Он «жалуется» на то, что противоречие уничтожает противоположность. «Всегда и везде, — говорит он, — мы ничего другого не имеем, кроме противоположных движений, или противоположностей, и так как человек посредством этих первичных противоположностей общается с другими людьми, то его речь целиком на них построена». В другом месте тот же Ludovici пишет: «...Отрицание связано только с противоречием, которое всегда снимает противоположность. Противоречие уничтожает то, что создает противоположность; оба образуют, таким образом, противоречие. Противоположность — это первичное, первое, что не может быть устранено никакими трюками исследователей; противоречие же — злой сосед и нарушитель покоя». Оловом, противоречие, с его точки зрения, присуще только мышлению, но не объективному миру. Таким образом, мы можем сказать, что если идея полярности, принцип противоположности все более проникает в сознание многих современных исследователей, то принцип противоречия ими отвергается целиком и главным образом по той причине, что признание этого принципа ведет за собою коммунистический «хаос», уничтожение «социальных полярностей», т. е. классовых противоположностей, что он «злой сосед и нарушитель покоя».

Современная буржуазная философская мысль «поднялась» до признания принципа противоположности, но в общем далека от признания принципа противоречия, снимающего и разрушающего противоположности. Принцип противоположности проникает все современное естествознание и в первую очередь — физику. Но уже признание принципа противоположности фактически ведет к преодолению формальной логики в старом школьном ее понимании.

Диалектика определяется прежде всего как учение о развитии. Развитие имеет место только там, где существуют противоположности и противоречия. Поэтому Ленин правильно говорит о внутренних импульсах к развитию, даваемых противоречием. Всякое развитие есть результат борьбы противоположностей. В абсолютно однородной среде не может быть развития до тех пор, пока в ней не образуются в силу тех или иных условий противоположности. Развитие возникает из раздвоения единого; в едином раскрываются противоположные определения. Поэтому Ленин подчеркивает, что раздвоение единого составляет основную особенность диалектики, основной закон объективного мира и познания. Тождество, или единство противоположностей, означает «признание (открытие) противоречивых, взаимоисключающих, противоположных тенденций во всех явлениях и процессах природы (и духа, и общества в том числе). Условие познания всех процессов мира в их «самодвижении», в их спонтанном развитии, в их живой жизни есть познание их как единства противоположностей»⁶⁵.

Процесс развития состоит, таким образом, в раскрытии, в развертывании присущих или заложенных в данном явлении свойств и определений. Поэтому

всякий процесс развития есть восхождение от низших форм или ступеней к высшим, от абстрактных, более бедных определений к определениям более богатым, содержательным, конкретным. Высшая ступень содержит в себе низшие как «снятые», т. е. как бывшие самостоятельными, но ставшие несамостоятельными. Низшая форма развилась в высшую; тем самым она не исчезла бесследно, а сама превратилась в иную, высшую форму. «Почка пропадает при распускании цветка, и можно сказать, что она вытесняется этим последним; точно так же через появление плода цветков оказывается ложным бытием растения и вместо него плод выступает как истина растения. Эти формы не только различаются, но вытесняются как непримиримые друг с другом. Но их преходящая природа делает их, вместе с тем, моментами органического единства, в котором они не только не противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого»⁶⁶.

Высшая форма возникает благодаря тем противоречиям, какие обнаруживаются в низшей форме. Эти-то противоположности и противоречия ведут к образованию нового, высшего единого целого, содержащего в себе в снятом виде низшую форму. Без развития низшей формы не возникает форма высшая. Стало быть, высшая форма связана с низшей и поэтому результата не существует без пути развития, приведшего к нему. Всякое данное явление, или всякая данная форма, должна рассматриваться как развившаяся, как ставшая, т. е. мы должны их рассматривать как исторические образования. Почка, цветок, плод суть одинаково необходимые ступени в развитии растения. Но каждая высшая форма представляет собою осуществление того, что потенциально дано в низшей

форме. Цветок, например, есть развившаяся, развернутая почка. Цветок, в свою очередь, уступает свое место плоду, который выступает как истина растения. Всякое развитие совершается путем движения от менее дифференцированного к более дифференцированному состоянию. В области органических форм, например, мы имеем движение от комочка слизи до вполне развитого организма. Этот процесс развития есть объективная диалектика самого предмета и выражается этот процесс в движении от абстрактного, в смысле недифференцированности и бедности содержанием или свойствами, к конкретному, обнимающему множество противоположных свойств и определений. Диалектика предмета есть необходимый процесс развития присущих ему определений и свойств. Это необходимое развитие предмета вытекает из природы, или сущности, самого предмета; предмет необходимо развивается в определенном направлении и не может развиваться в другом направлении благодаря его имманентной природе, благодаря его сущности. Под понятием предмета Гегель понимает его внутреннюю сущность; в конце развития предмет соответствует своему понятию, он развернул все свои внутренние силы, или определения, он раскрыл свою сущность, т. е. он проявил себя тем, что он есть по своей природе, по своей внутренней структуре. И это именно означает, что предмет реализует свою сущность, т. е. приходит к своему понятию. Диалектический же метод имеет своей задачей не вносить ничего от себя в предмет, а следовать за ним, наблюдать за ходом развития самого предмета. В этом смысле диалектический метод является действительно единственно научным, объективным методом. Диалектический метод только воспроизводит ход развития предмета. Таким образом, диалектика, как учение о развитии, ставит себе целью раскрытие основных законов развития, присущих самой действительности.

Безразличное тождество есть, по выражению Гегеля, состояние невинности. Все существа должны выйти из состояния «невинности», т. е. безразличного отвлеченного тождества. Но тождество переходит в различие, различие в противоположность, а последнее в противоречие. «Из соображения природы противоречия вообще, — говорит Гегель, — вытекает, что для себя, так сказать, в вещи еще нет вреда, недостатка или погрешности, если в ней обнаружено противоречие. Напротив, каждое определение, каждое конкретное, каждое понятие есть по существу единство различных и различаемых моментов, которые через определенное, существенное различие становятся противоречивыми. Это противоречие, правда, разлагается в ничто, возвращается к своему отрицательному единству. Вещь, субъект, понятие есть именно это

самое отрицательное единство; это есть нечто в себе самом противоречивое, но равным образом и разрешенное противоречие; это — основание, содержащее и носящее в себе свои определения. Вещь, субъект или понятие в своей сфере рефлексированы в себя, суть их разрешенное противоречие, но вся их сфера опять-таки есть определенная, различная, а потому конечная, а значит противоречивая. Она не разрешает сама этого высшего противоречия, но имеет свое отрицательное единство в некоторой высшей сфере, в своем основании. Конечные вещи в их безразличном многообразии поэтому вообще таковы, что они противоречивы в самих себе, переходящи и должны возвратиться к своему основанию»⁶⁷.

Формальная логика утверждает, что сущность (вещь, субъект и проч.) не может себе противоречить, что ее единство состоит в отвлеченном тождестве. Но если мы поймем, что единство сущности состоит именно в противоположных

определениях, что сущность по природе своей противоположна, то мы вынуждены будем признать ошибочность формальной логики. Различие между противоположностью и противоречием состоит в том, что отношение противоположных моментов в единстве сущности дано как покоящееся. Противоречие же снимает противоположность; в противоречии обнаруживается деятельность противоположностей. Следует различать положительное и отрицательное противоречие. Отрицательное противоречие есть отрицание положительного. Отрицательное противоречие или просто отрицание есть в то же время и положительное, поскольку в нем положительное существует в отрицательной форме. Неправильно было бы трактовать Гегеля в том смысле, что раздвоение единой сущности, т. е. полярности, составляет последний этап в развитии последней, что снятие противоположностей через противоречие исключается или не является также необходимой ступенью в развитии сущности.

Противоречие, будучи выражением борьбы противоположностей, требует своего разрешения. В борьбе данная форма существования уничтожается, положительный и отрицательный моменты снимают каждый себя и свое противоположное, признавая, что «истиной» не является ни то, ни другое, а новая форма, новое единство. В этом смысле и нужно понимать слова Гегеля о том, что сущность возвращается обратно в себя, в основание (*sie gehen hiemit zu Grunde*).

«Непосредственный результат противоположности, определившейся как противоречие, есть основание, которое содержит в себе тождество и различие как два определения, которые «сняты» в нем и образуют только его идеальные

моменты»⁶⁸.

Таким образом, диалектика развития не останавливается на признании или констатировании противоположностей, как этого хотели бы буржуазные идеологи, стремящиеся к увековечению «социальных полярностей»; она требует необходимо разрешения и разрушения этих «полярностей» путем борьбы противоречий и их преодоления, или «снятия». Поэтому марксизм отвергает теорию притупления или примирения социальных противоположностей, настаивая на необходимости революционного «конфликта», революционного способа разрешения противоречий. В этой связи было бы уместно остановиться на законе отрицания отрицания, которому обычно приписывают ничтожное значение. Вместе с Энгельсом и Лениным мы на этот счет придерживаемся другого мнения. Но остановиться на этом вопросе здесь мы лишены возможности.

XIII

В своей книге «Die naturliche Ordnung unseres Denkens» Людвиг Фишер делает Гегелю упрек в том, что он неправильно применяет форму единства противоположностей. Сущность гегелевского метода, пишет он, состоит в том, что он исходит не из целого, единого, в котором раскрываются противоположности, а из одной стороны этой противоположности, затем ищет вторую, дополняющую сторону противоположности и, наконец, над ними воздвигает «единство». Это, по мнению Л. Фишера, ведет к разрыву первичной целостной формы и неправильно, потому что неделимое единое рассматривается как расколотое на части, из которых затем складывается целое. Мнимые «части» выступают здесь как самостоятельные «вещи», которые

логически будто бы предшествуют целому. На самом деле целое существует вместе с своими частями, и правильнее поэтому идти путем не синтетическим, как это делает Гегель, а путем аналитическим, вскрывая в неделимом целом, едином, как высшем и всеобщем, его элементы, или моменты. Вместо того, например, чтобы исходить из становления и раскрыть в нем путем анализа противоречивые моменты бытия и небытия, Гегель, напротив, начинает с чистого бытия, дополняет последнее противоположным ему небытием и синтезирует их в понятие становления. Высшее понятие объединяет два низших, и этот процесс объединения, синтезирования есть не что иное, как имманентная диалектика понятия, или его самодвижение. Соображения Л. Фишера, представляются нам основанными на недоразумении. В его замечаниях имеется, правда, та доля истины, что перед умственным взором Гегеля должна была витать конкретная целостность, чтобы можно было из ее элементов воссоздать синтез. Иначе говоря: чтобы прийти синтетически к понятию становления из чистого бытия и ничто, мыслитель уже заранее должен был знать из созерцания становление или, точнее, движение. В этом отношении Тренделенбург совершенно прав, когда он утверждает, что диалектика Гегеля молчаливо повсюду предполагает реальный мир и его движение, что движение лежит в основании всей логики. Чтобы отвлекать, надо предположить что-нибудь, от чего отвлекаешь. «Чистое бытие, в качестве чистого отвлечения, можно, следовательно, понять только так, что мышление прежде уже обладало миром и ушло от него потом само в себе» (Тренделенбург). Это замечание бьет идеалиста Гегеля, но оно мало затрагивает его метод, ибо неправильно было бы думать, что великий диалектик Гегель знает только синтез. «Мы спрашиваем теперь только о том, — пишет Тренделенбург, — как, собственно, развитие могло совершиться из чистого мышления. Когда становление уже ясно из

созерцания, тогда можно в нем легко различить бытие и небытие. Так, например, пока рассветает день, он есть уже и в то же время его еще нет. Если посредством анализа мы раскроем в становлении эти два момента, то отсюда вовсе еще не понятно, как могут они заключаться друг в друге. Кто различил ствол, ветви и листья, тот не решил еще загадки, каким образом отдельные члены дерева возникают из одного общего основания и живут друг другом. Вот почему мы должны ближе знакомиться с посылками, из которых должно быть понято становление»⁶⁹.

Со всеми этими соображениями Тренделенбурга нельзя не согласиться. Мы действительно ничего не можем знать о бытии и небытии без реального созерцания движения или становления. Чистое мышление не может совершить перехода от бытия к небытию и затем к становлению. Чувственное созерцание, разумеется, должно предшествовать деятельности мышления, которое лишь воспроизводит реальный процесс. Конкретное, как говорит Маркс, является исходным пунктом созерцания и представления. Но мышление в целях воспроизведения реального процесса вынуждено сначала путем анализа выделить абстрактные моменты и после того, как они установлены и абстрагированы, восходить от простейших моментов или отношений к сложным. Поэтому указание Тренделенбурга, что становление сначала должно быть дано в созерцании и представлении, чтобы мы могли выделить из него его абстрактные, простейшие моменты, совершенно правильно, но это указание ни в малейшей мере не затрагивает существа диалектического метода. Правда, гегелевское построение, касающееся перехода чистой мысли к бытию, не выдерживает критики. Но нам представляется неправильным упрек, который

делают Гегелю Тренделенбург, Л. Фишер и др. насчет синтетического характера его метода. Диалектика представляет собою по самому существу теорию развития абстрактной, алгебраической форме, поскольку она раскрывает общие законы движения, присущие всякой действительности. Посредством анализа мы лишь расчлняем данный предмет на его составные части. Как говорит правильно Тренделенбург, кто расчленил дерево на ствол, ветви и листья, тот еще не разрешил вопроса о возникновении дерева, между тем как диалектический метод ставит себе задачей раскрытие процесса происхождения, возникновения и уничтожения данного явления. «Кто знает, как именно возникает вещь, тот, конечно, ее понял. Тайна познания есть разоблачение тайны происхождения вещей», говорит справедливо тот же Тренделенбург. Стало быть, нельзя ограничиваться анализом, расчлняющим предмет на его составные части, но не раскрывающим процесса возникновения или развития вещи. Чтобы показать, как предмет развивается, становится, возникает и исчезает, для этого необходимо восходить от его простейших форм, от момента его возникновения, и изучить последовательную смену переживаемых им фаз развития — вплоть до его гибели. В этом, собственно, основной смысл диалектического метода.

Спрашивается теперь, правильно ли поступает Гегель, применяя «синтетический» метод в построении своей логики? Нам представляется, что Гегель поступает совершенно правильно и что критики его просто не уразумели смысла гегелевского построения. Метод Гегеля есть метод развития. Но метод Гегеля вовсе не есть метод исключительно синтетический. Это утверждение основано на недоразумении, ибо у Гегеля мы имеем единство анализа и синтеза. Каждая третья

категория есть конкретная, т.е. синтетическая категория, расчленяемая в то же время аналитически на отвлеченные моменты, единство которых образует целостную, конкретную категорию. Так, например, чистое бытие и ничто суть абстрактные, выделенные путем анализа моменты конкретной категории становления. Сам Гегель неоднократно указывает на то, что все развитие философской мысли состоит только в полагании того, что уже содержится в данном понятии; выведение же единства бытия и ничто есть чисто аналитическое, подчеркивает Гегель. «Каждый обладает представлением о становлении и также признает, что это одно представление, пишет—Гегель; — каждый, далее, признает, что если проанализировать (курсив мой. — А. Д.) это представление, то мы убедимся, что в нем содержится также определение бытия; но в нем содержится также определение того, что целиком противоположно этому определению, т. е. определение ничто; наконец, он должен будет также признать, что эти два определения нераздельны в одном представлении, так что становление тем самым есть единство бытия и ничто»⁷⁰. Отсюда ясно, что с точки зрения Гегеля анализ и синтез взаимно предполагают друг друга, что путем анализа представления становления мы находим в нем его противоположные моменты: бытие и ничто. Но, с другой стороны, чтобы понять становление, мы должны вскрыть нераздельность, единство его моментов. Бытие и ничто суть, по выражению Гегеля, пустые абстракции, и лишь становление «есть первая конкретная мысль и, следовательно, первое понятие»,

Выше уже было указано, что исходным пунктом материалистической диалектики надо признать категорию движения, понятого как изменение вообще и составляющего, по выражению Г. Плеханова, «противоречие в

действию», или осуществленное противоречие. Так как все в природе сводится к движению, а движение есть осуществленное противоречие, то очевидно, что единство противоположностей составляет сущность всякой диалектики. В движении содержатся основные законы диалектики бытия и небытия, возникновения и исчезновения, единства противоположностей и пр. Не имея возможности остановиться специально на проблеме движения, необходимо здесь, однако, подчеркнуть, что движение не исчерпывается ни количественным увеличением и уменьшением, ни переменой места; движение есть также качественное изменение. Эта точка зрения Аристотеля⁷¹, воспринята Гегелем и Энгельсом⁷². Если верно, что «задача науки, как говорит Маркс, заключается в том, чтобы видимое, выступающее на поверхности движение свести к действительному внутреннему движению»⁷³, то мы основное деление объективной логики Гегеля на бытие и сущность должны считать в общем правильным. И действительно, категории бытия мы рассматриваем как выражения внешних, а категории сущности — как выражения внутренних форм движения. В процессе нашего познания мы, естественно, вынуждены начинать с видимого, внешнего движения, чтобы затем перейти к внутренним движениям, т. е. к законам, лежащим в основании непосредственного бытия. В простейшей форме движения (как единстве бытия, небытия и становления) мы имеем зародыш, первичную форму, из которой должна развиться вся действительность. Она будет «повторяться» во всех высших формах, но в более конкретизированном и богатом содержанием виде. «Становление», или изменение, есть первичная «клеточка» всей диалектики, представляющей собою не что иное, как всеобщую теорию развития. Диалектика вскрывает внутренние законы всякого движения; поэтому она является методом, имеющим значимость для всех наук. Она указывает путь, по которому необходимо идти

исследователю в любой области.

Совершенно неправильно было бы думать, что диалектика представляет собою схему или шаблон. Напротив того, ведь диалектика учит тому, чтобы исследователь только «наблюдал» за движением самого предмета и воспроизводил бы это объективное движение.

Раз мы признаем движение в качестве основного, фундаментального факта природы, то задача наук сводится к изучению различных конкретных форм движения. К. Маркс совершил переворот в политической экономии главным образом благодаря тому, что стал применять в этой области диалектический метод. С точки зрения Маркса «капитал можно понять лишь как движение, а не как вещь, пребывающую в покое»⁷⁴.

Движением все в природе создается и изменяется. То, что мы называем качеством, т.е. определенностью формы предмета и совокупностью его свойств, как отношением между ним и другими предметами, порождается опять-таки движением. Поэтому мы качество можем определять также как известную форму движения. Но этим, разумеется, еще ничего не сказано о качестве. Анализ этой категории, как, впрочем, и всех других, в нашу задачу, как сказано уже, не входит. Мы хотим здесь лишь подчеркнуть ту мысль, что качество, количество и мера, как и все прочее, являются сами определенными формами движения. Поэтому все внутренние противоречия, присущие движению как таковому, воспроизводятся в этих более конкретных формах, или категориях, но на иной основе.

Мы стоим ныне перед огромными проблемами общенаучного характера,

диктуемыми как развитием естествознания, так и общественными сдвигами. Быть может, не будет преувеличением сказать, что мы стоим перед новой революцией в области мышления. Каждая новая эпоха характеризуется новым методом мышления. Гегель, а за ним и Маркс и Энгельс гениально предвосхитили метод новой исторической эпохи, который может расцвести пышным цветом только на основе новейших открытий естествознания и богатейшего опыта в области общественных явлений. Если диалектический метод благодаря Марксу дал возможность совершить переворот в области естествознания, то этого далеко еще нельзя сказать об естествознании, где сила «традиции» слишком велика, чтобы можно было легко преодолеть предрассудки метафизического способа мышления. Но и в области естествознания совершаются такие процессы, которые делают неизбежным применение диалектики и здесь.

Все дело в том, что естествоиспытатели пока еще не осознали огромного научного значения диалектики для своей области. «Диалектика природы» Энгельса не получила еще должного признания со стороны естествоиспытателей. Но надо думать, что в этом отношении произойдет необходимый перелом.

**ПОТРЕБНОСТЬ В ТЕОРИИ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ, ВО
ВСЯКОМ СЛУЧАЕ, ДАВНО НАЗРЕЛА.
ГЕГЕЛЕВСКАЯ ЛОГИКА ВПОЛНЕ
УДОВЛЕТВОРИТЬ ЭТОЙ ПОТРЕБНОСТИ НЕ**

МОЖЕТ, НО ОНА ДОЛЖНА СЛУЖИТЬ
ИСХОДНЫМ ПУНКТОМ И ДЛЯ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ДИАЛЕКТИКИ. С
ДРУГОЙ СТОРОНЫ, «РАСШИФРОВКА»
МАРКСОВА «КАПИТАЛА» С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ЕГО ЛОГИЧЕСКОГО СОСТАВА ДАСТ
НАДЕЖНЫЙ КОМПАС В ДЕЛЕ
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ПЕРЕРАБОТКИ
ГЕГЕЛЕВСКОЙ ЛОГИКИ.



Нашли ошибку? Выделите фрагмент текста и нажмите Ctrl+Enter.

Примечания

1. Max Planck, «Physikalische Gesetzlichkeit», 1926. S 47—48. ↩
2. Ленин, Собрание сочинений, т. XX, ч. II, стр. 497 ↩
3. Энгельс, Диалектика природы («Архив К. Маркса и Ф. Энгельса», кн. II, стр. 125

↩

4. Там же, стр. 129. ↩
5. Ленин, Собрание сочинений, т. XX, ч. II, стр. 498. ↩
6. Hegel, Wissenschaft der Logik, hsg. Glockner, 1928, S. 45 — 46 (русск. пер. Дебольского, стр. 6) ↩
7. Гегель, Наука логики, пер. Дебольского, ч. I, стр 3. ↩
8. Гегель, Энциклопедия, ч.I ↩
9. Гегель, Энциклопедия, ч.I ↩
10. В этой связи считаю необходимым указать на интересную работу Евгения Шмитта, «Das Geheimnis der Hegeischen Dialektik, beleuchtet vom concret sinnlichen Standpunkte», вышедшую в 1888 г. Прежде всего несколько слов о самом авторе этого сочинения. Основанное графом Цешковским и Михелетом в январе 1843 г., в связи с выступлениями Шеллинга против Гегеля, Философское общество назначило в 1884 г. премию в 750 марок за лучшее сочинение о гегелевском методе. В декабре 1886 г. в общество поступило три сочинения, в том числе и работа Шмитта. Обществом была избрана комиссия в составе Михелета, Лассона и Фридрихса для рассмотрения поступивших работ. Проф. Лассон, несмотря на то, что он был гегельянцем-идеалистом, высказался за присуждение премии упомянутому Шмитту, которого многие на основании представленной работы признали гениальным мыслителем. Против Шмитта со всей резкостью выступил Михелет, отстаивавший работу Гаринга и обвинявший Шмитта в «грубом» сенсуализме и материализме. После долгих споров Общество признало возможным прийти Шмитту «на помощь» в деле опубликования его работы, отказав в премии. Что работа Гаринга не может идти в сравнение с работой Шмитта, — это для нас не подлежит сомнению. Шмитт пострадал за свой «сенсуализм и материализм». Однако в этом факте сказалась

историческая Немезида. Диалектика Гегеля была снова, — в известном смысле независимо от Маркса, которого, впрочем, автор в своей работе упоминает, — подвергнута критике с точки зрения «сенсуализма и материализма». Шмитт показал, что истина гегелевской диалектики есть диалектика сенсуалистическая, конкретная. Спор вокруг работы Шмитта оказался лебединой песней «Общества» старых гегельянцев, которое вскоре прекратило свое существование. Шмитт не был «академиком». Он состоял писарем при суде в захолустном венгерском городке Зомбор, где и написал свою работу. Вслед за опубликованием ее он получил кафедру в Будапеште. Но вскоре, однако, был лишен кафедры за радикализм взглядов. Шмитт был анархистом толстовского толка. В девятисотых годах он даже пытался образовать нечто вроде «партии» гностиков с анархическими тенденциями. В философском отношении Шмитт также «развился» в мистика и гностика ←

11. Eugen Heinrich Schmitt, Das Geheimnis der Hegelen Dialektik, 1888 г. ←

12. Там же ←

13. См. К. Маркс, Капитал, т. I ←

14. См. Архив К. Маркса и Ф. Энгельса, кн. III ←

15. Там же ←

16. Там же ←

17. Там же ←

18. Там же ←

19. См. Энциклопедия ←

20. Л. Фейербах, Сочинения, т. 1 ←

21. Там же ←

22. Л. Фейербах, Сочинения, т. 1 ←

23. Ф. Энгельс, Анти-Дюринг ←

24. Гегель, Наука Логики ↩
25. Наука Логики, ч. 1 ↩
26. Гегель, Энциклопедия ↩
27. Диалектика природы ↩
28. Маркс, К критике политической экономии ↩
29. К.Маркс, Теории прибавочной ценности, т. III ↩
30. Ф. Энгельс Рецензия на Критику политической экономии К. Маркса ↩
31. К. Маркс, Нищета философии ↩
32. К. Маркс, Нищета философии ↩
33. Энгельс, Диалектика природы ↩
34. Ср. Betty Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie ↩
35. Ср. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel ↩
36. Гегель, Энциклопедия ↩
37. Там же ↩
38. Там же ↩
39. Там же ↩
40. Ф. Энгельс, Диалектика природы ↩
41. Гегель, Энциклопедия ↩
42. Гегель, Наука Логики ↩
43. Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik ↩
44. Гегель, Энциклопедия ↩
45. Erdmann. Grundriss der Logik und Metaphysik ↩
46. Ленин, Конспект Науки Логики Гегеля ↩
47. E. Erdmann, op.cit.,1843 ↩
48. Гегель, Энциклопедия ↩
49. Гегель, Энциклопедия ↩

50. Гегель, Энциклопедия ↩
51. Гегель, Наука Логике ↩
52. Там же ↩
53. Гегель, Энциклопедия ↩
54. Гегель, Энциклопедия ↩
55. Там же ↩
56. Там же ↩
57. Там же ↩
58. Ср. Erdmann, op.cit.,1843 ↩
59. Гегель, Энциклопедия ↩
60. Там же ↩
61. Там же ↩
62. Ср. Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik ↩
63. Энгельс, Диалектика природы ↩
64. Там же ↩
65. К вопросу о диалектике ↩
66. Феноменология духа ↩
67. Гегель, Наука Логике ↩
68. Гегель, Энциклопедия ↩
69. Adolf Trendelenburg, Logische Untersuchungen ↩
70. Hegel, Werke, 2. Aufl. 1843 ↩
71. Аристотель, Met., XI, 11, 12, ср. также Fr. Biese, Die Philosophie des Aristoteles, 1835, B. I., S. 87. ↩
72. Энгельс, Диалектика природы ↩
73. Маркс, Капитал, т. III ↩
74. Маркс, Капитал, т. II ↩