

Ленинская идея совпадения логики, теории познания и диалектики

«Философия и естествознание».
Москва, 1974, с. 40-61

Вопрос о соотношении логики, теории познания и диалектики занимает мысль В.И. Ленина на всем протяжении его занятий философией. Можно сказать, не боясь впасть в преувеличение, что эта проблема остается стержневой проблемой всех его специально философских размышлений: В.И. Ленин возвращается к ней вновь и вновь, с каждым разом все отчетливее и категоричнее формулируя ее понимание и решение. Достаточно просто воспроизвести высказывания Ленина, имеющие прямое отношение к этой проблеме, в той последовательности, в которой они были сделаны, чтобы основное направление развития мысли проступило совершенно отчетливо. Прделаем это.

1) – «Тема логики. Сравнить с “гносеологией” ныне»¹.

2) – «В таком понимании логика совпадает с *теорией познания*. Это вообще очень важный вопрос»².

3) – «Логика есть учение о познании. Есть теория познания»³.

4) – «Вообще введение к III-му отделу (“Идея”) II-ой части “*Логики*” (“Субъективная логика”) (т. V, с. 236-243...) и соответствующие §§ Энциклопедии (§§ 213-215) – ЕДВА ЛИ НЕ САМОЕ ЛУЧШЕЕ ИЗЛОЖЕНИЕ ДИАЛЕКТИКИ. Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии»⁴.

5) – «Если Марх не оставил “*Логики*” (с большой буквы), то он оставил *логику* «Капитала», и это следовало бы [39] сугубо использовать по данному вопросу. В «Капитале» применена к одной науке логика, диалектика и теория познания [не надо 3-х слов: это одно и то же] материализма, взявшего все ценное у Гегеля и двинувшего сие ценное вперед»⁵.

6) – «Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»⁶.

В приведенных высказываниях – а все они возникли непосредственно в ходе критического переосмысления гегелевских построений – четко выделяются две темы. Во-первых, это – взаимоотношение между «логикой» и «гносеологией» (тезисы 1-й, 2-й и 3-й) и, во-вторых, – понимание диалектики как науки, в составе которой только и находят свое научно-теоретическое разрешение проблемы, по традиции обособлявшиеся от нее в виде «логики» и «теории познания» (тезисы 4-й, 5-й, 6-й). Эти две пересекающиеся, внутренне связанные между собой темы-проблемы проходят красной нитью через весь текст «тетрадок по философии»; конечно, цитированные места обозначают линию развития мысли В.И. Ленина лишь пунктиром, и очень важно реконструировать те соображения, которые заполняли промежутки между формулами-остановками и обрисовывали бы непрерывную линию, ведущую к рождению итоговых формул (диалектика и есть логика, и есть теория

познания современного материализма; не надо трех слов, а не только разных наук – «это одно и то же»; это не «сторона» дела, а его суть).

Реконструкция тех соображений, которые позволили Ленину столь категорично сформулировать свою позицию, очень важна по той причине, что в нашей литературе единодушной интерпретации ленинских положений до сих пор не установилось. В свете этой ситуации и необходимо понять, что положение о тождестве диалектики, логики и теории познания – не случайно брошенное замечание, а необходимый вывод, резюмирующий всю ту огромную критическую работу, которая была проделана Лениным в отношении как классических, так и современных ему точек зрения на логику, теорию познания и диалектику.

Хотя непосредственным предметом критического анализа, документированного «Философскими тетрадиями», является прежде всего гегелевская концепция, было бы, конечно, ошибочным видеть в них лишь критический комментарий к сочинениям Гегеля [40]. Ленину занимает, разумеется, не сам по себе Гегель, а реальное содержание проблем, сохранивших свою актуальность и по сей день. Иными словами, в форме критического анализа гегелевской концепции В.И. Ленин рассматривает современное ему положение дел в философии, сопоставляет и оценивает способы постановки и решения ее кардинальных проблем. Совершенно естественно, что на первый план в связи с этим выступает проблема познания, а точнее научного познания, вокруг которой – и чем дальше, тем отчетливее – вращается вся мировая философская мысль конца XIX – начала XX в. Именно поэтому первое замечание, касающееся интересующей нас темы, как раз и обрисовывает ту целевую установку, в свете которой Ленин читает гегелевские страницы, посвященные вопросу, что такое логика как наука: «сравнить с “гносеологией” ныне».

Кавычки, в которые взято слово «гносеология», тут совсем не случайны. Дело в том, что обособление ряда старых философских проблем в особую философскую науку (безразлично, признают ее затем единственно современной формой научной философии или же только одним из многих разделов философии) представляет собой факт недавнего происхождения. Самое слово «гносеология» («теория познания») входит в обиход только к концу XIX столетия, и именно как обозначение особой науки, особой области специальных исследований, которая в составе классических систем сколько-нибудь четко не выделялась, не конституировалась не только в особую науку, но даже хотя бы в особый раздел, – хотя было бы очевидной нелепостью утверждать, будто познание вообще и научное познание в частности сделалось предметом особо пристального внимания только с появлением «гносеологии».

Конституирование «гносеологии» в особую науку и исторически, и по существу связано с широким распространением неокантианства, которое на протяжении последней трети XIX столетия становится одним из наиболее влиятельных направлений философской мысли буржуазной Европы и превращается в официально признанную школу профессорско-университетской философии – сначала в Германии, а затем во всех тех районах мира, откуда по традиции ездили в германские университеты люди, надеявшиеся обучиться там серьезной профессиональной философии. Своим распространением неокантианство обязано было не в последнюю очередь традиционной славе Германии как родины Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Своеобразной чертой неокантианства было, конечно, вовсе не открытие проблемы познания как центральной философской [41] проблемы, а специфическая форма постановки

этой проблемы, которая – несмотря на все разногласия между различными ответвлениями школы – сводится к следующему.

«Учение о знании, выясняющее условия, благодаря которым становится возможным бесспорно существующее знание, и в зависимости от этих условий устанавливающее границы, до которых может простираться какое бы то ни было знание и за которыми открывается область одинаково недоказуемых мнений, принято называть “теорией познания” или “гносеологией”... Конечно, теория познания наряду с только что указанной задачей вправе поставить себе еще и другие – дополнительные. Но если она хочет быть наукой, имеющей смысл, то прежде всего она должна заниматься выяснением вопроса о существовании или несуществовании границ знания...»⁷

Русский кантианец А.И. Введенский, которому принадлежит это определение «гносеологии», очень точно и четко формулирует определение науки, которую «принято называть» этим термином в литературе неокантианского направления и всех тех школ, которые возникли под его преобладающим влиянием. Можно привести десятки аналогичных формулировок, принадлежащих классикам неокантианства – Риккерт, Вундт, Кассирер, Виндельбанд, а также представителям его «дочерних» ответвлений (например, Шуппе, Файхингер и т.п.). При всех разночтениях и нюансах понимание специальной задачи теории познания (благодаря наличию которой она только и может конституироваться в виде особой теории, особой науки) остается инвариантным в том главном, что подчеркивает своей дефиницией А.И. Введенский. Задача эта усматривается в установлении «границ познания» – тех рубежей, через которые познание перешагнуть не в силах ни при каких условиях, ни при каком сколь угодно высоком развитии познавательных способностей человека и человечества, техники научного исследования и экспериментальной техники. «Границы познания» отделяют сферу принципиально познаваемого от сферы принципиально-непознаваемого, и полагаются они вовсе не ограниченностью человеческого опыта во времени и пространстве (в таком случае расширение сферы опыта раздвигало бы и «границы» познания и превращало бы их в границы между познанным и непознанным, но в принципе познаваемым), а исключительно специфическими особенностями самой «способности познания», специфическими «формами» этой способности, т.е. деятельности, которая перерабатывает [42] постоянно сменяющие друг друга состояния субъекта в «опыт» – в фиксированные представления и в систему связанных друг с другом представлений (в «понятия») – в «знание».

Это разграничение между «познаваемым» (имманентным) и «непознаваемым» (трансцендентным) как раз и явилось и исторически и по существу единственным основанием для обособления «теории познания» в специальную науку, противопоставляющую себя «метафизике» или «онтологии». Если указанное разграничение, в классической форме проведенное Кантом, отвергается, то исчезает и необходимость выделения «гносеологии» в особую науку, ибо исчезает предмет, который такая наука могла бы исследовать в отличие от «метафизики» (опять-таки в специфически кантианском смысле этого слова).

Тот же А.И. Введенский это обстоятельство прекрасно понимает, связывая рождение «гносеологии» именно с кантовским пониманием «метафизики» как «учения об истинном бытии, а поэтому о трансцендентных предметах», т.е. о бытии, которое мыслится в том виде, как оно существует само по себе, вне зависимости от того, «каким оно осознается нами или каким представляется нам существующим». Согласно Канту и всей кантианской традиции, познание подобного рода абсолютно невозможно, и относительно вещей-в-себе

(т.е. мира вещей, существующих вне сознания и независимо от него) человечество вынуждено навсегда довольствоваться верой. В качестве науки «метафизика» невозможна. Или, наоборот, «наука» не имеет права претендовать на «метафизическое» значение своих утверждений, на роль «метафизики». Наука должна скромно ограничиться описанием мира явлений, феноменального мира, т.е. мира, как и каким он выглядит в сознании людей в результате преломления внешних воздействий сквозь призму органов чувств и априорных форм (схем) деятельности рассудка.

Иными словами, кантианское понимание метафизики предполагает, что вся человеческая «наука» была, есть и всегда будет лишь упорядоченно-систематизированным описанием событий, имеющих место только в нашем собственном опыте, и что любое утверждение «науки» следует толковать именно как утверждение о том, и только о том, что происходит в сфере опыта, в сфере представлений и понятий. Пока наука («знание») интерпретирует свои утверждения таким образом, она остается «наукой»; как только она осмеливается утверждать (или отрицать) что-либо о мире «вещей-в-себе», она сейчас же перестает быть наукой и превращается в «метафизику». Речь при этом идет, конечно, не только о таких предметах, как «бог», «бессмертие души» или [43] «свобода волн», но и о любом представлении современного естествознания и общественной науки, будь то атом или электрон, химический элемент или биологический вид, стоимость или класс, капитал или общественно-экономическая формация... То же самое относится и к таким понятиям, как причинность и количество, закономерность и вероятность, часть и целое, и т.д. и т.п. — к любому понятию, входящему в состав научного знания. Поэтому метафизика в кантианском понимании — это вовсе не особая и отдельная наука, трактующая, в отличие от «частных» наук, лишь о всеобщих, универсальных «принципах бытия». Метафизика — это та же физика, та же химия или политэкономия, которые интерпретируются как знание о «вещах-в-себе», как знание о действительности вне сознания человека и человечества.

В этом плане понятия и законы физики абсолютно ничем не отличаются от понятий и законов «логики». И те и другие суть равно формы и законы связи «явлений», т.е. «вещей», как и какими они даны в нашем собственном сознании, в ходе их осознания, их восприятия и осмысления. Логические формы и законы могут отличаться от физических законов только по степени общности, только количественно и ни в коем случае — не по предмету, в котором они выявляются. Это обстоятельство прекрасно понимает и учитывает любой сколько-нибудь последовательный кантианец в отличие от эклектика, который толкует «логические законы» как «специфические законы мышления», а законы физики — как общие схемы связи вещей вне сознания, вне мышления.

Любой кантианец понимает, что «логические» формы и законы могут быть выявлены и сформулированы только в ходе исследования реального научного мышления как те общие схемы и правила, которым одинаково подчиняются и мышление физика, и мышление химика, и мышление экономиста, ибо нет мышления вообще, которое не было бы ни тем, ни другим, ни третьим, а осуществлялось бы особо, до, вне и независимо от совокупности своих собственных «проявлений». Такое представление о мышлении как предмете логики было бы стопроцентно метафизическим: мышление понималось бы при этом как очередная «вещь-в-себе», как вещь, существующая и мыслимая помимо тех форм, в которых она выступает в качестве явления...

Но мышление физика-профессионала осуществляется («является») в виде физической теории, и потому «формами и законами мышления» физика выступают формы и законы (схемы и правила) познанных и познаваемых в физике явлений. Законами, которым реально

подчиняется его интеллектуальная [44] деятельность, являются здесь и закон сохранения энергии, и закон Ома, и максвелловские уравнения, и формула, согласно которой $E = mc^2$. То же в химии, в биологии, в любой отрасли знания. В этом смысле «логические» формы и законы абсолютно ничем не отличаются и не могут отличаться от представлений и законов физики – это равно схемы анализа и синтеза явлений, данных человеку в «опыте»: в созерцании, в представлении, в эксперименте. Поэтому «логические» формы и правила можно выявить и понять только в качестве всеобщих (универсальных) форм и схем, остающихся инвариантными в любой сфере явлений; иными словами, как формы и законы, общие и миру физических, и миру химических, и миру биологических, и миру экономических явлений, короче говоря – «мыслимому миру вообще», тому самому «миру», который составляет предмет исследования и мышления физика, химика, биолога, экономиста и т.д.

Что «формы и законы мышления» – всего-навсего лишнее название для форм и законов самого «мыслимого мира», – это не вызывает сомнения ни у одного неокантианца (ни у юмиста, ни у берклианца, ни у махиста), и по этому поводу в философии никогда ни у кого не возникало сомнений, а потому не возникало и спора. Логические (т.е. всеобщие) формы и схемы протекания мышления (теоретического сознания) только и даны логике как формы и схемы мыслимого – познанного и познаваемого – мира или, другими словами, мира, как и каким его рисует наука. В этом смысле выражение «общие принципы познания» совершенно эквивалентно выражению «общие принципы мира». На эту аксиому не покушался ни Кант, ни один из его сколько-нибудь последовательных сторонников.

Именно поэтому никому из философов никогда и в голову не приходила нелепая затея построить рядом две разные науки, одна из коих трактовала бы о принципах познания мира, а другая – о принципах познаваемого этой наукой мира. Для любого кантианца и прежде всех для Канта очевидно, что две разные науки тут принципиально невозможны, что это одна и та же наука – как по предмету (тут один и тот же предмет), так и по составу понятий, этот предмет выражающих (это одни и те же понятия, которые Кант рассматривает в своей «трансцендентальной логике» – категории качества, количества, необходимости, субстанции, причинности и т.д.). Рассматриваемые как принципы суждений с объективным значением, как схемы синтеза представлений в научном познании, категории и выступают как формы организации опытных данных в научную картину мира.

Для Канта это именно «принципы познания», а точнее – [45] теоретического познания, универсальные схемы связывания представлений в составе научной картины мира.

Сам по себе взятый, этот взгляд на категории не включает в себе еще ровно ничего ни специфически кантианского, ни специфически идеалистического, – это просто остро выраженное понимание активной роли всеобщих категорий (и шире – понятий вообще) в процессе познания, в процессе построения научной картины мира, в процессе построения научного мировоззрения.

И этого момента в кантовском понимании категорий не оспаривал впоследствии уже никто – ни Фихте, ни Гегель, ни Фейербах, ни Маркс.

Специфичным для Канта является другое – принципиальное и категорическое отрицание возможности построить цельное научное мировоззрение или, что то же самое, – отрицание за наукой (за всей совокупностью наук) способности играть роль мировоззрения, выполнять функцию мировоззрения.

Вот эту-то тенденцию мышления Канта и подхватило неокантианство, развивая в различных вариантах тот взгляд, что наука (вся совокупность естественных и социальных наук) никогда, ни при каких условиях, ни при каком сколь угодно высоком развитии техники наблюдения и эксперимента не сможет создать своими силами такой «картины мира», которая удовлетворяла бы ее собственным принципам и прежде всего верховному принципу всякого «единства явлений в сознании» – принципу запрещения противоречий в определениях.

Те самые «принципы познания», которые являются «условиями возможности» всякого научного синтеза представлений в понятии, в суждении и умозаключении, – категории – оказываются одновременно и условиями невозможности достижения полного синтеза всех научных представлений в составе связной, единой и непротиворечивой «картины мира». А это на языке кантианцев означает: мировоззрение, построенное на научных принципах (или просто – «научное мировоззрение»), принципиально невозможно. В составе «научного мировоззрения» – и не случайно, не из-за недостатка сведений, а с необходимостью, заключенной в самой природе мышления, выраженной категориальными схемами, – всегда остаются трещины противоречий, раскалывающие это «цельное мировоззрение» на куски, несоединимые друг с другом без вопиющего нарушения высшего принципа «всех аналитических суждений» – запрета противоречия в составе научных определений, связываемых в «единстве понятий».

Соединить, связать разрозненные фрагменты «научной картины мира» в высшее единство (т.е. в «мировоззрение») человек [46] может только одним путем: нарушив в этих пунктах «синтеза» свои собственные высшие принципы или, что одно и то же, сделав принципами синтеза иные – уже ненаучные – схемы необходимого сцепления представлений в связное целое. Эти схемы уже неподсудны запрету противоречия, и этот верховный запрет уже не может служить критерием дозволенности и недозволенности «синтеза».

Что же это за принципы, недоступные контролю логических схем деятельности познания, категорий «трансцендентальной аналитики» и «трансцендентальной логики»? – Принципы веры, одинаково научно недоказуемые и научно неопровержимые постулаты, аксиомы, принимаемые исключительно по иррациональной склонности, по симпатии, по чувству совести и т.д. и т.п.

С помощью таких – не подлежащих суду науки – постулатов можно склеить связную и единую картину мира, мировоззрение. Без их принятия мировоззрение рассыпается на куски, на противоречащие друг другу фрагменты или же связывается при явных или скрытых от поверхностного взора преступлениях против высших логических принципов – запрета противоречия и принципа тождества.

А поскольку единство мировоззрения всегда было, есть и остается неустранимой потребностью мыслящего существа, постольку это мировоззрение вынуждено сочетать в себе принципы научного познания с иррациональными постулатами веры, будь то вера религиозная, чисто моральная, эстетическая или какая-либо иная – это уж как кому нравится (лишь бы научно недоказуемая и равно научно неопровержимая). Такая «вера» единственно и способна соединить фрагменты знания в единую картину в тех точках, где все попытки проделать это средствами науки обречены на провал (на нарушение запрета противоречия).

Отсюда следует специфичный для всего кантианства лозунг соединения науки и веры, логических принципов построения научной картины мира и иррациональных (логически

недоказуемых и непровержимых) установок, компенсирующих органически встроенное в интеллект бессилие осуществить высший синтез знаний.

Без учета этого – специфического и центрального для всего кантианства – мотива нельзя понять и смысла кантианской постановки вопроса об отношении логики и теории познания («гносеологии»), той самой постановки вопроса, которую имеет в виду В.И. Ленин, записывая: «Тема логики. Сравнить с “гносеологией” ныне». [47]

Логика как таковая всеми кантианцами толкуется как «часть теории познания» (А.И. Введенский так именует свой трактат). Иногда этой «части» придается главное значение и «часть» почти поглощает собой целое (например, в версиях Когена и Наторпа, Кассирера и Риккерта, Введенского и Челпанова), иногда занимает скромное и подчиненное другим «частим» теории познания положение, но это всегда – «часть». Границы «теории познания» всегда шире, ибо шире ее задача, поскольку рассудок – не единственная, хоть и важнейшая способность, перерабатывающая материал ощущений, восприятий и представлений в форму знания, в понятия и систему понятий, в науку. Поэтому именно «логика» в кантианской трактовке никогда не покрывает всего поля проблем «теории познания» – за ее пределами остается анализ процессов, осуществляемых другими способностями: тут и восприятие, и интуиция, и память, и воображение, и многое другое. В составе «теории познания» логика – как теория дискурсивного знания, движущегося в строгих определениях и в строгом согласии с правилами, ясно осознаваемыми и строго формулируемыми, – решает основную задачу «теории познания» лишь частично, лишь через анализ своего, строго выделенного из всего комплекса «познавательных способностей» предмета.

Однако при этом основная задача «теории познания» в целом остается высшей задачей также и логики. И эта задача, специфически интерпретируемая в логических терминах, остается одной и той же: установление границ познания, выяснение внутренней ограниченности возможностей мышления в ходе построения «мировоззрения». Вот как формулирует эту задачу А.И. Введенский: «А из того значения, какое имеет логика для философии, – именно как часть теории познания, следует, что с кафедры логику надо так излагать, чтобы она приводила нас к главному вопросу теории познания, т.е. как часть теории познания»⁸.

Главный же вопрос теории познания – этого ни на секунду не следует упускать из виду – для всех кантианцев заключается в установлении вечно непереходимой границы между познаваемым и непознаваемым, ограничение сферы познаваемого одними лишь имманентными предметами, за пределами которой (сферы) начинается трансцендентный, т.е. навеки закрытый для научного постижения, мир «вещей-в-себе». Поэтому и логика с ее принципами применима только и исключительно в границах мира, как и каким он представлен внутри нашего собственного сознания (индивидуального или коллективного). [48]

К познанию реального мира «вещей-в-себе» логика, как и любая другая познавательная способность, не имеет ни малейшего касательства, ни малейшего отношения – она применима лишь к уже осознанным (с ее участием или без него) «вещам», т.е. к психическим феноменам человеческой культуры. Ее специальная задача – строгий анализ уже имеющихся образов сознания, т.е. их разложение на простые составляющие, выражаемые строго определенными терминами, и обратная операция – синтез или связывание этих простых составляющих в сложные системы определений (понятий, систем понятий, теории) по опять же строго установленным правилам такого «синтеза».

Логика как теория дискурсивного мышления и доказывает именно тот факт, что реальное дискурсивное мышление нигде, ни в одной точке, ни при каких условиях и ухищрениях неспособно вывести познание за пределы уже имеющегося, уже наличествующего сознания, перешагнуть грань, отделяющую «феноменальный мир» от мира «вещей-в-себе». «Вещи-в-себе» мышление, если оно «логично», не может и не имеет права касаться.

Иными словами, «мышлению» (как предмету логики) даже внутри «границ познания», устанавливаемых теорией познания вообще, отведена, в свою очередь, ограниченная область применения, в пределах которой правила логики строго обязательны. Но уже по отношению к образам восприятия как таковым, к ощущениям, представлениям, фантомам мифологизирующего сознания – включая сюда представление о боге, бессмертии души и т.п. – законы и правила логики неприменимы. Они, конечно, служат и должны служить как бы ситом, сквозь которое все эти образы сознания не проскальзывают в состав научного знания на правах научных понятий. Но это и все. Судить – а верны ли эти образы «сами по себе», играют они позитивную или негативную роль в составе всей духовной культуры (в составе всего «мировоззрения»), мышление, ориентирующееся на логику, не имеет ни возможности, ни права. Стало быть, нет и не может быть рационально обоснованной, научно выверенной позиции по отношению к. любому образу сознания, если он возник до и независимо от специально логической деятельности ума, до и вне науки.

В науке, в ее специфических границах, очерчиваемых логикой, присутствие таких образов недопустимо. За ее пределами их существование суверенно, неподсудно рассудку и понятию и потому «гносеологически» неприкосновенно.

В этом вся суть позиции кантианства в вопросе о соотношении логики и «гносеологии», «теории познания». Логика не [49] может и не имеет права вводить в свое рассмотрение ни созерцание как таковое, ни представление как таковое, ни воображение как таковое, а стало быть, и продукты этих познавательных способностей.

Учитывая эту особенность кантианского толкования отношения логики и гносеологии, можно понять то пристальное внимание, которое Ленин определенно проявляет к гегелевскому решению этой же проблемы – отношения мышления (предмета логики) ко всем другим познавательным способностям человека (предмета «теории познания в целом»).

В гегелевском понимании вопроса логика целиком и полностью, без иррационального остатка, покрывает собой все поле проблем познания, не оставляет за пределами своих границ ни образов созерцания, ни образов фантазии. Она включает в себя их рассмотрение и делает это на том основании, что сами образы созерцания, представления и фантазии суть не что иное, как «внешние» (в чувственно воспринимаемом материале осуществленные) продукты деятельной силы мышления, – это то же самое мышление (предмет логики), только опредмеченное не в словах, суждениях и умозаключениях, а в чувственно противостоящих индивидуальному сознанию вещах (поступках, событиях и т.д.). Логика целиком и без остатка сливается здесь с теорией познания потому, что все остальные познавательные способности рассматриваются как виды мышления, как то же самое мышление, еще не достигшее адекватной ему формы выражения, еще не созревшее до нее.

Здесь мы как будто сталкиваемся с крайним выражением абсолютного (всепоглощающего) идеализма Гегеля, согласно которому весь мир, а не только «другие познавательные способности», интерпретируется как отчужденное, опредмеченное и еще не

пришедшее к самому себе, еще не возвратившееся в самое себя мышление. И, разумеется, с этим Ленин как последовательный материалист не может согласиться. Однако – и это весьма примечательно – В.И. Ленин формулирует отношение к гегелевскому решению очень осторожно:

«В таком понимании (т.е. в гегелевском, вышеобрисованном. – Э.И.) логика совпадает с теорией познания. Это вообще очень важный вопрос»⁹.

Мы надеемся, что нам удалось показать, почему именно этот вопрос в ходе чтения гегелевской логики все более отчетливо выступает перед Лениным как «очень важный», может быть, [50] самый важный, почему ленинская мысль вновь и вновь, как бы кругами, к нему возвращается, каждый раз становясь все более определенной и категоричной. Дело в том, что кантианское – общераспространенное в это время – понимание логики «как части теории познания» вовсе не оставалось отвлеченной философско-теоретической конструкцией. Кантианская теория познания определяла не что-нибудь, а границы компетенции науки вообще, научного подхода и суждения вообще, оставляя за пределами этих границ, объявляя «трансцендентными» для логического мышления, т.е. для теоретического познания, самые острые проблемы мировоззренческого плана и объявляя не только допустимым, но и необходимым соединение научного исследования с «верой» в составе «мировоззрения» как условие возможности мировоззрения вообще. Именно под флагом кантианства как раз и хлынула в социалистическое движение ревизионистская струя, начало которой положили Э. Бернштейн и К. Шмидт. Кантианская теория познания тут прямо ориентировала на «соединение» (а реально – на разжижение) «строго научного мышления» (мышление Маркса и Энгельса, по Э. Бернштейну, не было строго научным, а было испорчено туманной гегелевской диалектикой) с «этическими ценностями», с недоказуемой и непроверяемой верой в трансцендентальные постулаты «добра», «совести», «любви к ближнему», ко всему «роду человеческому» и т.д. и т.п.

Колоссальный вред, внесенный проповедью этих «высших ценностей» в рабочее движение, заключался, разумеется, не вообще в разговорах о том, что совесть – это хорошо, а бессовестность – это плохо, и что любовь к роду человеческому предпочтительнее ненависти к оному, – в таком случае эта проповедь ровно ничем не отличалась бы от воскресных проповедей, звучавших в любой церквушке. Принципиальный вред кантианской идеи соединения «науки» с «системой высших этических ценностей» заключался в том, что она ориентировала самую теоретическую мысль на совершенно иные пути, нежели те, на которых развивалась мысль Маркса и Энгельса. Эта «гносеология» намечала и для социал-демократических теоретиков свою, кантианскую стратегию научного исследования, смещала представления о столбовой, магистральной линии развития теоретической мысли, о тех путях, на которых можно и нужно искать научное решение реальных проблем современности.

Эта «теория познания» прямо ориентировала теоретическую мысль уже не на строго теоретический анализ материальных, экономических отношений между людьми как фундамента всей остальной пирамиды общественных отношений, а на построение [54] надуманных конструкций «этики», морально интерпретируемой политики, общественной психологии бердяевского пошиба и прочие для рабочего движения абсолютно бесполезные (если не вредные) занятия.

Тем самым теоретическая мысль ориентировалась не на путь «Капитала», а на путь морально-беллетристического обыгрывания второстепенных, производных пороков буржуазного строя, и главным образом – вторичных, «надстроечных» его этажей, благодаря

чему основные, решающие, доминирующие тенденции новой – империалистической – стадии развития капитализма от взора теоретиков II Интернационала начинали ускользать. И не потому, что теоретики эти были обделены талантом, а именно в силу ложной «гносеологической» ориентации их ума. Те же, которые (как Р. Гильфердинг) по традиции еще продолжали формально линию «Капитала», не обладали и тут той настоящей логической культурой, которой вооружала Маркса и Энгельса материалистически переработанная диалектика Гегеля. С помощью же той «логической культуры научного мышления», которой старательно вооружали их Коген и Риккерт, Наторп и Кассирер, Мах и Рассел, выступавшие не иначе, как от имени «современного научного мышления», поверившие им экономисты в сложной диалектике империалистического развития ничего понять, естественно, не могли. Судьба Р. Гильфердинга и Г. Кунова в этом смысле очень характерна.

Политэкономия Маркса, поскольку ее пытались разрабатывать не с помощью диалектики, а с помощью «новейших» логических средств, с неизбежностью вырождалась в поверхностное классифицирующее описание современных экономических явлений, т.е. в их совершенно некритическое приятие, в апологию. Здесь путь прямиком вел к Карлу Реннеру с его «Теорией капиталистического хозяйства» – этой Библии правого социализма, которая в отношении метода мышления, в отношении логики исследования уже прямо ориентируется на вульгарно-позитивистскую гносеологию. Вот философское кредо К. Реннера: «... «Капитал» Маркса, написанный в отдаленную от нас эпоху, отличающийся по способу мышления и изложения от современного способа и не доведенный до конца, представляет с каждым новым десятилетием все большие трудности для читателя... Манера изложения немецких философов стала для нас чуждой. Маркс уходит своими корнями в эпоху по преимуществу философскую. Современная наука не только в описании явления, но и в теоретическом исследовании пользуется не дедуктивным, а индуктивным методом; она исходит из фактов опыта, непосредственно наблюдаемых, [52] систематизирует их и затем постепенно возводит на ступень абстрактных понятий. Поколению, привыкшему именно так мыслить и читать, первый раздел основного произведения Маркса представляет непреодолимые трудности...» ¹⁰

Реально эта ориентация на «современную науку», «современную манеру мышления» уже начиная с Э. Бернштейна оказывалась ориентацией на модные идеалистические и агностические интерпретации этой «современной науки» и «манеры мышления», на юмистско-берклианскую и кантианскую «гносеологию». В.И. Ленин видел это совершенно ясно. Буржуазная философия, начиная с середины XIX в., откровенно пятилась «назад к Канту» и еще далее – к Юму и Беркли, и Гегель, несмотря на весь его абсолютный идеализм, отчетливее и отчетливее обрисовывался как высшая точка развития всей домарксистской философии в области логики, понимаемой как теория развития научного познания.

В.И. Ленин неоднократно возвращается к такой оценке места и роли гегелевской логики, подчеркивая, что от Гегеля можно было двигаться вперед по одному-единственному пути – по пути материалистического переосмысления его достижений, ибо «абсолютный» идеализм Гегеля действительно абсолютно исчерпал все возможности идеализма как принципа понимания мышления, познания, научного сознания. Но по этому пути в силу известных, вне науки лежащих, обстоятельств смогли пойти только Маркс и Энгельс. Для буржуазной философии этот путь был закрыт, и лозунг «Назад к Канту» (а затем и еще дальше назад) был властно продиктован тем страхом, который внушали идеологам буржуазии социальные перспективы, открывавшиеся с высоты гегелевского взгляда на мышление и его роль в развитии социального мира. Маркс и Энгельс раскрыли подлинный

смысл, «земное содержание» главного завоевания Гегеля – диалектики, продемонстрировав не только созидательно-творческую, но и революционно-разрушительную силу ее принципов, понимаемых как принципы рационального отношения реального человека к реально существующему миру.

Этот «пафос отрицания» становился очевидным сразу же, как только выяснилось, что диалектические схемы и категории, выявленные Гегелем в истории «духа» (читай – духовной культуры человечества), суть не только активные формы построения [53] «царства духа», но и формы реальной жизнедеятельности людей, формы постоянного обновления и преобразования того мира, внутри которого совершается эта жизнедеятельность, – того самого мира, который составляет ее предмет, материал, объект.

Понимание этого решающего обстоятельства, т.е. связи форм деятельности «духа» и форм реальной человеческой жизнедеятельности, преобразующей реальный мир, мир «вещей-в-себе», как раз и было самым важным шагом вперед, сделанным Гегелем по сравнению с Кантом.

Гегель достаточно ясно обрисовал «обратную связь» (как положительную, так и отрицательную), существующую между «миром духа» и «реальным миром» в виде человеческой практики, в виде чувственно-предметной деятельности общественного человека; он увидел переход, «мост» между миром «в сознании» и миром вне сознания человека.

Неокантианцы (и все их последователи поныне) единодушно осуждали и осуждают Гегеля за то, что он «недопустимо расширил» самое понятие логики, включив в него «кроме форм и законов мышления» еще и всю совокупность форм и законов развития вне и до мышления человека существующего мира – всю «метафизику», всю «онтологию». На первый взгляд этот упрек может показаться очень убедительным и справедливым – и он до сих пор повторяется по адресу Гегеля как мыслителя, который де «онтологизировал» формы мышления, «гипостазировал» их.

Между тем как раз в этом пункте В.И. Ленин решительно и категорически становится на сторону Гегеля против Канта и кантианства, которое совершает обратный грех – психологизирует все без исключения и без остатка познанные человеком формы и законы реального мира, интерпретируя их как «чистые формы психики», как «трансцендентальные» схемы связывания представлений в комплексы «понятия» и только.

Почему же Ленин, воюя против абсолютного идеализма Гегеля, становится все же на сторону Гегеля как раз в том пункте, где этот идеализм как будто именно и превращается в абсолютный идеализм? Ведь как раз понимание логики как науки, охватывающей своими принципами не только человеческое мышление, но и реальный мир вне сознания человека, связано с «панлогизмом» его философии, с пониманием форм и законов реального мира как «отчужденных» форм мышления, а самого мышления – как абсолютной силы и мощи, организующей мир?

Действительно, именно тут и находится самый важный и одновременно самый тонкий путь, на котором сталкиваются не [54] только Гегель и Кант, но и общая позиция Гегеля и марксизма, с одной стороны, и объединенные силы Канта, неокантианства и позитивизма, с другой.

Дело в том, что в гегелевском понимании «мышления», как активной силы, преобразующей и даже создающей мир вне сознания человека, нашло свое идеалистически перевернутое выражение то реальное обстоятельство, по отношению к которому остался трагически слепым Кант и от которого уже сознательно отворачивало свой взор кантианство. Это обстоятельство, выраженное в гегелевском определении мышления (а тем самым и логики как науки, ее предмета), заключается в простом факте: «мышление» как субъективно-человеческая, психическая способность осуществляется отнюдь не только в виде рядов сменяющих друг друга «психических состояний», но и в виде реальных поступков, т.е. реальных действий человека, в виде практических действий человека, изменяющих форму и расположение вещей вне сознания. В этом пункте Гегель бесконечно реалистичнее и трезвее смотрит на вещи, нежели Кант и кантианство.

Если строго «эксплицировать» то понимание «мышления», из которого исходят, не отдавая себе в том строгого отчета, кантианство и следующий за ним позитивизм и неопозитивизм, то оно сводится к тому, что мышление – это способность, непосредственно обнаруживающая себя как способность проговаривать «про себя» или вслух все то, что происходит «в сознании», – в сфере созерцания, представления, воображения, памяти и т.д., – как способность, связанная с языком и в языке обретающая свое «наличное бытие».

Когда неопозитивисты сводят всю задачу логики к анализу языка и считают предметом логики только вербально-эксплицированные события в сознании и познании, они просто-напросто честно выдают тайну обрисованного понимания «мышления». Того самого понимания, которое Гегель как раз и разрушил без остатка, утверждая, что мышление обнаруживает себя (осуществляется, обретает «наличное бытие») не только в цепочках слов, но и в цепочках поступков, в цепочках действий, направленных непосредственно на «вещи», – а тем самым и в формах вещей, создаваемых и преобразуемых этими действиями.

Поэтому «логические формы» для Гегеля – это формы деятельности человека, обнаруживающие себя одинаково хорошо и в цепочках слов, и в цепочках умных поступков. Категория для него – это форма, равно определяющая схему того и другого. Она осуществлена одновременно как «Sache und Sage» – как «вещь» и «вещание», или точнее – как подвиг и сага, как быль [55] и былина, как реальное дело-действие человека и как сказание о делах былых.

Вот это-то и есть пункт, который радикально отделяет Гегеля от Канта и всего последующего кантианства в понимании мышления, логики. Дело в том, что Гегель был и остается единственным мыслителем до Маркса, который сознательно ввел практику в логику и, более того, ввел ее на правах критерия истины, критерия правильности тех операций, которые человек проделывает в сфере словесно-знаковой экспликации своих психических состояний.

Логика отождествляется у Гегели с «теорией познания» именно потому, что практика человека – чувственно-предметная реализация целей «духа» в естественно-природном материале – вводится как фаза в логический процесс, рассматривается как мышление в его внешнем обнаружении, в ходе проверки его результатов через непосредственный контакт с «вещами-в-себе», с вещами вне сознания и воли человека.

В.И. Ленин особенно тщательно следит за развертыванием мысли Гегеля в этом направлении. «Т.е. практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания. Такова ли мысль Гегеля? К этому надо вернуться», – пишет он [11](#). Вернувшись к этому несколько ниже, В.И. Ленин записывает вполне категорически:

«...несомненно, практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной», по Гегелю) истине. Маркс, следовательно, непосредственно к Гегелю примыкает, вводя критерий практики в теорию познания: см. тезисы о Фейербахе»¹².

Выступая как «практический акт», мышление включает в свое движение сами вещи вне сознания, и в ходе этого акта оказывается, что «вещи-в-себе» подчиняются диктату мышления (мыслящего человека) и послушно движутся и изменяются по законам и схемам, продиктованным этим мышлением. Это и доказывает, что логические схемы – это схемы, по которым движется не только «дух», а и мир «вещей-в-себе», и вовсе не только «трансцендентальные» схемы психики, как постулировал Кант.

Следовательно, логика оказывается именно теорией познания также и этих вещей, а не только теорией самопознания духа. Вещи в их всеобщих, универсальных определениях поэтому и [56] представлены в логике именно как вещи, включенные в логический процесс, вовлеченные в него и вращающиеся по орбитам схем мышления.

По этой причине логика и оказывается не только наукой о чистых «трансцендентально-психологических» схемах протекания мышления, но и (и даже прежде всего) о тех схемах мышления, которые, как доказывает практика, являются одновременно и схемами движения вещей вне сознания и воли индивида. Мысль Гегеля именно в этом.

Формулируя «рациональное зерно» концепции Гегеля о предмете логики как науки, В.И. Ленин передает его так: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития “всех материальных, природных и духовных вещей”, т.е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т.е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира»¹³.

Такой формулировки, более того, такого понимания предмета логики у самого Гегеля нет. С ортодоксально-гегелевской точки зрения это определение, строго говоря, неверно, неточно – хотя бы уже потому, что у Гегеля нет и не может идти речи о законах развития «материальных вещей» как таковых, а, стало быть, и о законах развития, общих и миру материальных, и миру духовных вещей. По Гегелю, «развиваются» вовсе не вещи, а только понятия их, вещи в мышлении, вещи, представленные в логическом процессе.

Поэтому приведенная формулировка – это не просто переданная «своими словами» мысль Гегеля, а материалистически переработанная Лениным гегелевская мысль, или, другими словами, мысль Гегеля, представленная в ее рациональном содержании (которое для самого Гегеля отнюдь не было ясно).

Собственный текст Гегеля, в котором В.И. Ленин вычитывает приведенное «рациональное зерно» гегелевского понимания логики, звучит отнюдь не так. Вот он: «Непременная основа, понятие, всеобщее, которое и есть сама мысль, поскольку только при слове «мысль» можно отвлечься от представления, – это всеобщее не может рассматриваться *лишь* как безразличная форма, находящаяся *на* некотором содержании. Но эти мысли **всех природных и духовных вещей**¹⁴, составляющие само субстанциональное *содержание*, суть еще такое содержание, которое включает в себе многообразные определенности и еще имеет в себе [57] различие души и тела, понятия и относительной реальности; более глубокой основой служит душа, взятая сама по себе, чистое понятие, представляющее собою наивнутреннейшее в предметах, их простой жизненный пульс, равно как и жизненный пульс самого субъективного мышления о них. Задача состоит в том, чтобы

осознать эту *логическую* природу, одушевляющую дух, орудующую и действующую в нем» ¹⁵.

Разница между формулировками Гегеля и Ленина, т.е. между каноническим пониманием Гегеля и материалистическим пониманием «рационального зерна» гегелевской концепции, не только огромна, она принципиальна. Ибо ни о каком «развитии природных вещей» у Гегеля речи нет и даже идти не может.

Поэтому глубоко ошибочно мнение, будто определение логики как науки о законах развития «всех материальных и духовных вещей» – лишь переданная Лениным или даже просто процитированная им «мысль Гегеля». Ничего подобного. Это собственная мысль Ленина, сформулированная им по ходу критического чтения гегелевских текстов.

Логика и есть теория познания Гегеля по той причине, что эта логика (наука о мышлении) выводится Гегелем из исследования истории познания «духом» самого себя, а тем самым – и мира «природных вещей», поскольку эти «вещи» рассматриваются как моменты логического процесса, как «отчужденные» в природный материал схемы мышления, понятия.

Логика и есть теория познания марксизма, но уже по другой причине – потому, что сами «формы деятельности духа» – категории и схемы логики – выводятся, согласно Ленину, из исследования истории познания и практики человечества, т.е. из процесса, в ходе которого мыслящий человек (точнее – человечество) познает и преобразует материальный мир. Логика с этой точки зрения и не может быть ничем иным, кроме теории, выясняющей всеобщие схемы развития познания и преобразования материального мира общественным человеком. Как таковая логика и есть теория познания. Другой «теории познания», рядом с этой, в составе марксизма (современного материализма) нет и быть не может; всякое иное определение задач теории познания неизбежно приводит к той или другой версии кантианского представления о ее задачах.

Согласно Ленину, это ни в коем случае не две разные науки. Еще менее логику с этой точки зрения можно определить как «часть теории познания», ибо такое ее понимание неизбежно [58] ведет к превращению логики в часть психологии, которая как раз и занимается исследованием «других познавательных способностей» человека – созерцания, восприятия, памяти, воображения, а также и «мышления», рассматриваемого здесь как одна из «познавательных способностей», свойственных индивиду, личности.

В логике «мышление» ни в коем случае не может рассматриваться так. В логике «мышлению» противопоставляется, как «его другое», не другие «познавательные способности», а его объект – объективная реальность в самом точном и широком смысле этого слова. Поэтому в состав логических определений «мышления» и входят познанные в ходе тысячелетнего развития научной культуры и проверенные на объективность в горниле общественно-человеческой практики категории и законы (схемы) развития объективного мира вообще – схемы, общие и естественно-природному, и общественно-историческому развитию. Будучи отражены в общественном сознании – в духовной культуре человечества, – эти универсальные схемы «всякого развития» и выступают в роли активных логических форм работы мышления, а логика как наука представляет собой систематически-теоретическое изображение этих универсальных схем – форм и законов развития и природы, и общества, и самого «мышления».

Но в таком понимании логика (т.е. материалистическая теория познания) уже в самом определении ее предмета и задач полностью и без остатка сливается с диалектикой. Это опять-таки – не две разные, хотя бы и «тесно связанные» одна с другой, науки, а одна и та же наука. Одна – и по предмету, и по составу своих понятий. И это – не «сторона дела», а «суть дела», – подчеркивает Ленин. Иначе говоря: если логика не понимается одновременно как теория познания – она не понимается верно.

То же самое «отношение» у логики (теории познания) с диалектикой. Это, по Ленину, отношение полного тождества, полного совпадения по предмету и составу категорий, данный предмет отражающих. У диалектики нет предмета, отличного от предмета теории познания (логики), так же как у логики (теории познания) нет объекта изучения, который отличался бы от предмета диалектики, – от всеобщих, универсальных форм и законов развития вообще, отражаемых в сознании именно в виде логических форм и законов мышления, через определения категорий.

Именно потому, что категории – как «схемы синтеза опытных данных в понятии» – имеют вполне объективное значение, такое же значение имеет и переработанный с их помощью [59] «опыт», т.е. наука, научная картина мира, научное мировоззрение.

Кантианство полагает, что в состав миропонимания («мировоззрения») непременно должен входить ненаучный – этический, моральный, иррационально-эстетический или откровенно религиозный компонент – та или иная современная разновидность «практического разума» Канта. И в этом пункте Гегель, что все время и подчеркивает Ленин, оказывается естественным союзником современного материализма в его борьбе с кантианством, юмизмом, берклианством – с теми самыми философскими конструкциями, которые и лежат в основе всех «современных» буржуазных концепций и логики, и «гносеологии», и диалектики.

«Диалектика *и есть* теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую «сторону» дела (это не «сторона» дела, а *суть* дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»¹⁶, – записывает В.И. Ленин в своем фрагменте «К вопросу о диалектике», в котором он подытоживает всю огромную работу по материалистически-критической переработке гегелевской концепции логики, проделанную им на протяжении нескольких лет напряженного труда.

И этот категорический, вряд ли допускающий иное, нежели буквальное, толкование, вывод приходится рассматривать не как случайно брошенную фразу, а как действительное резюме всего ленинского понимания проблемы «отношения» диалектики, логики и теории познания современного материализма.

В свете этого положения совершенно неоправданными (и уж никак не вяжущимися с ленинским пониманием) оказываются попытки толковать отношение диалектики, логики и теории познания в составе марксизма так, что диалектика превращается в особую «онтологию», трактующую о «чистых формах бытия» и ни словечка не говорящую о «познании», о мышлении, а «логика и теория познания» – в особые науки, хотя и связанные с диалектикой, но не сливающиеся с ней и посвященные исключительно «специфическим» формам отражения указанной выше «онтологии» в субъективном сознании людей: одна («гносеология») – «специфическим формам познания вообще», а другая («логика») – «специфическим формам дискурсивного мышления».

На практике такой взгляд неизбежно приводит к тому, что под видом гносеологии выступает плохая психология, а под видом логики – ее часть, и именно анализ той познавательной способности, которая осуществляется в форме строго [60] терминологически построенной речи, в форме «высказываний» и «систем высказываний» – ни лингвистика, ни психология, а их эклектическая смесь.

И не просто трудно, а в принципе невозможно согласовать такой взгляд на отношение диалектики, превращенной в «онтологию», к «гносеологии» и «логике», которые вырождаются в плохую психологию и столь же скверную спекулятивную лингвистику, в часть «науки о знаках и знаковых системах», с ясной, философски продуманной и вполне категоричной позицией В.И. Ленина по этому вопросу: «не надо трех слов», а не только трех разных, хотя бы и связанных между собой, наук. Это – одно и то же. В этом суть дела. [61]

¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 92.

² Там же, с. 156.

³ Там же, с. 163.

⁴ Там же, с. 174.

⁵ Там же, с. 301.

⁶ Там же, с. 321.

⁷ Введенский А.И. Логика как часть теории познания. Петроград, 1923, с. 29.

⁸ Там же, с. 40.

⁹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 156.

¹⁰ Реннер К. Теория капиталистического хозяйства. Москва, 1926, с. XVIII-XIX.

¹¹ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 193.

¹² Там же.

¹³ Там же, с. 84.

¹⁴ Отметим, что в ленинскую формулировку входят лишь выделенные полужирным слова Гегеля.

¹⁵ Гегель Г.В.Ф. Сочинения, т. V. Москва, 1937, с. 12.

¹⁶ Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т. 29, с. 321.