

Вопрос о тождестве мышления и бытия в домарксистской философии

«Диалектика – теория познания.
Историко-философские очерки».
Москва, 1964, с. 21-54

Вопрос о тождестве мышления и бытия занимает важное место в истории философии. Касаясь этого вопроса, Ф. Энгельс писал: «В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир, можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности? На философском языке этот вопрос называется вопросом о тождестве мышления и бытия. Громадное большинство философов утвердительно решает этот вопрос»¹.

Однако иногда можно услышать и такие высказывания: наше мышление в состоянии познать действительный мир, наши представления и понятия могут быть верными отражениями этого мира, но зачем называть это «тождеством мышления и бытия», зачем прибегать при этом к особому «философскому языку»? Такие высказывания – следствие недоразумения. Философский язык – не просто запас терминов, о значении которых можно договориться, не результат конвенции. Это – продукт борьбы, не оконченной и сегодня. О философских проблемах на философском языке предпочитали говорить и писать не только Аристотель, Спиноза и Гегель. Не зная философского языка, нельзя правильно понять и «Капитал» К. Маркса и «Философские тетради» В.И. Ленина.

В частности, правильному пониманию ленинского тезиса о совпадении диалектики, логики и теории познания сильно мешало неверное представление о «тождестве мышления и бытия» как гегельянском принципе, утвердившееся в нашей философской литературе в годы господства культа личности Сталина. Рассуждение, основывающееся на этом представлении, строилось примерно следующим образом. Диалектика и логика [21] не одно и то же; ведь диалектика – это учение о бытии, а логика – учение о мышлении, а поскольку мышление и бытие – вещи разные, постольку нельзя говорить об их тождестве. Здесь сказывается именно боязнь принципа «тождества мышления и бытия» как проявления якобы «гегельянщины». Рождена же эта боязнь простой неосведомленностью. Развеять эту боязнь необходимо, и для этого целесообразно обратиться, в частности, к истории домарксистской философии.

1. Идеалистическое и материалистическое понимание тождества мышления и бытия. Взгляды Спинозы

Прежде всего нужно установить некоторые бесспорные факты. Первый: в тезисе о тождестве мышления и бытия ничего специфически гегелевского не было и нет. Этот тезис принимали, кроме Гегеля, и Спиноза и Фейербах. И второй факт: тождество в диалектике вообще (в том числе и в гегелевской) вовсе не есть метафизическое «одно и то же». Это всегда тождество различного, тождество противоположностей.

Диалектика вообще усматривает реальное тождество в акте перехода, превращения противоположностей друг в друга, в данном случае – в акте перехода или превращения действительности (бытия) в мысль, а мысли в действительность. И такое тождество –

повседневно осуществляемый каждым человеком факт. Каждый, познавая вещь, превращает ее в понятие; и каждый, реализуя свой замысел в поступке, в акте изменения вещи, превращает свое понятие в вещь. Никакой «гегельянщины» в этом, конечно, нет.

Специфическая мистика «гегельянщины» заключается вовсе не в констатации факта этого перехода, а в его объективно-идеалистической интерпретации. Но существует и материалистическая интерпретация того же факта. Принципиальное различие между той и другой кажется несущественным и маловажным представителям агностицизма, для коего материализм и идеализм – лишь пустые слова. Для агностиков и объективно-идеалистическая и материалистическая интерпретации – одинаково «гегельянщина». Кантианцы и позитивисты поэтому любят запугивать доверчивого читателя жупелом «гегельянщины». Например: «Чистый или абсолютный материализм точно так же спиритуалистичен, как и чистый или абсолютный идеализм. Оба просто предполагают, хотя и с различных точек зрения, что мышление и бытие идентичны... Напротив, новые материалисты становятся принципиально так же решительно на точку зрения Канта, как это сделало большинство величайших современных естествоиспытателей»². [22]

Этот «новый» материалист – Эдуард Бернштейн. Материализм Маркса и Энгельса его не устраивал по той причине, что он слишком сильно-де подпорчен «мистикой» (Бернштейн имеет в виду диалектику, учение о тождестве противоположностей вообще, о тождестве мышления и бытия – в частности). Этот оборот мысли не случаен и весьма типичен, и небезынтересно посмотреть, в чем же дело, почему мыслителям подобного сорта мешает именно принцип тождества мысли и действительности? Дело, конечно, не в названии, а в определенном способе подхода к решению одной существенной философской проблемы, действительной трудности. И заключается эта трудность, постоянно возникающая перед каждым теоретиком, в том отношении, в котором находятся друг к другу знание (совокупность понятий, теоретических построений, представлений) и предмет этого знания. Как проверить, согласуется одно с другим или нет? И можно ли вообще это сделать? И что это значит?

Основная идея Канта и кантианства состоит в том, что человек вообще никогда не может проверить, соответствует ли понятиям, какими он оперирует, что-либо реальное, что-либо находящееся вне его сознания. Аргументация такова: поскольку предмет («вещь в себе») в процессе его осознания преломляется сквозь призму «специфической природы» органов восприятия и рассудка, постольку мы знаем любой предмет лишь в том виде, какой он приобрел в результате такого преломления. «Бытие» вещей вне сознания Кант не отвергал. Отвергал он «лишь» одно – возможность проверить, таковы вещи «на самом деле», какими мы их знаем и осознаем, или же нет. Вещь, какой она дана в сознании, нельзя сравнить с вещью вне сознания. Невозможно сравнивать то, что есть в сознании, с тем, чего в сознании нет; нельзя сопоставлять то, что я знаю, с тем, чего я не знаю, не вижу, не воспринимаю, не осознаю. Прежде, чем я смогу сравнивать свое представление о вещи с вещью, я должен эту вещь также осознать, т.е. также превратить в представление. В итоге я всегда сравниваю и сопоставляю представление с представлением, хотя и думаю при этом, что сравниваю представление с вещью. Я всегда сопоставляю представление о вещи с *осознанной* вещью, т.е. уже не с вещью, а с очередным представлением о ней.

Естественно, сравнивать и сопоставлять можно только однородные вещи. Бессмысленно сравнивать пуды с аршинами, а вкус бифштекса – с диагональю квадрата. Это вещи разные. И если нам все-таки захочется сравнить бифштекс с квадратом, то мы будем сравнивать уже не «бифштекс» и «квадрат», а два предмета, одинаково обладающие геометрической,

пространственной формой. «Специфические» свойства того и другого в этом сопоставлении вообще участвовать не могут. [23]

«Что такое расстояние между буквой А и столом? Вопрос бессмысленный. Когда мы говорим о расстоянии между двумя вещами, мы говорим об их различии в пространстве... Мы делаем их одинаковыми между собой как части пространства, и лишь после того как мы их сделали одинаковыми, *sub specie spatii* [с точки зрения пространства], мы их различаем как различные точки пространства. В их принадлежности к пространству заключается их единство»³.

Иными словами, когда хотят установить какое-либо отношение между двумя объектами, то сопоставляют всегда не те «специфические» качества, которые делают один объект – «буквой А», а другой – «столом», «бифштексом» или «квадратом», а только те свойства, которые выражают нечто «третье», отличное от их бытия в качестве перечисленных вещей. Сопоставляемые вещи рассматриваются при этом как различные модификации этого «третьего», общего им обоим свойства, будь то принадлежность к пространству или к стоимости. Холст сравнивается с сюртуком лишь постольку, поскольку и тот и другой – товар, т.е. сгусток определенного вида труда, выражение общей и тому и другому субстанции. Пуд можно сравнивать с аршином, но лишь постольку, поскольку и пуд и аршин выражают разными способами измерения «одно и то же», скажем, известное количество воды или пшеницы. Нет этого «одного и того же» – нет и возможности сопоставления. Тогда это вещи разные и только. Если в природе двух вещей нет общего им обоим «третьего», то самые различия между ними становятся совершенно бессмысленными с логической точки зрения.

Когда буржуазная политическая экономия выразила в своей печально знаменитой формуле различия трех источников дохода, то эта формула была абсолютно бессодержательна, несмотря на свою эмпирическую очевидность. Капитал действительно дает прибыль, земля – ренту, а труд – заработную плату. Но теоретически эта формула столь же бессмысленна, как и суждение, устанавливающее различие между снегом и Нью-Йорком на том основании, что снег бел, а Нью-Йорк огромен.

Различия между прибылью, рентой и заработной платой выясняются действительно только тогда, когда все они поняты как различные модификации *одного и того же* – труда, создающего стоимость. У Маркса ясно, внутри чего существуют их различия. В триединой формуле ничего подобного не выявлено, потому она бессмысленна.

Внутри чего же соотносятся между собой такие объекты, как «понятие» («мысль») и «вещь»? В каком особом «пространстве» они могут сопоставляться, сравниваться и различаться? [24] Есть ли тут вообще то «третье», в котором они суть «одно и то же», несмотря на все свои непосредственно очевидные различия?

Если такой общей субстанции, выражающейся и в мысли и в вещи разными способами, нет, то между ними нельзя установить никакого внутренне необходимого соотношения. В лучшем случае можно установить лишь внешнее отношение вроде того, какое когда-то устанавливали между расположением светил на небосклоне и событиями в личной жизни, т.е. отношение между двумя рядами совершенно разнородных событий, каждый из коих протекает по своим, сугубо специфическим законам. И тогда будет прав Витгенштейн, объявивший логические формы мистическими, невыразимыми.

Но в случае отношения между мыслью и действительностью встает еще одна дополнительная трудность. Известно, к чему могут привести и приводят попытки установить какую-то особую сущность, которая была бы и не мышлением и не материальной действительностью, но в то же время составляла их общую субстанцию, то «третье», которое один раз проявлялось бы как мысль, а другой раз – как бытие.

Ведь в философии мысль и бытие суть понятия взаимоисключающие. То, что есть мысль, не есть бытие, и наоборот. Как же в таком случае их вообще можно сопоставить друг с другом? В чем вообще может быть основание их взаимодействия, то, в чем они суть «одно и то же»?

В обнаженно логической форме эта трудность была резко выражена Декартом. Если бытие вещей определяется через их протяженность и пространственно-геометрическая форма вещи есть единственно объективная форма их бытия вне субъекта, то мышление никак не раскрывается через его описание в формах пространства. «Пространственная» характеристика мысли вообще не имеет никакого отношения к ее специфической природе. Природа мышления раскрывается через понятия, не имеющие ничего общего с выражением каких-либо пространственно-геометрических образов. У Декарта этот взгляд имеет и следующее выражение: мышление и протяженность суть две различные субстанции, а субстанция есть то, что существует и определяется только через самое себя, а не через «другое». Ничего «общего», что можно было бы выразить в особом определении, между мышлением и протяженностью нет. Иначе говоря, в ряду определений мышления нет ни одного признака, который входил бы в определение протяженности, и наоборот. Но если такого общего признака нет, невозможно и рационально умозаключать от мышления к бытию и наоборот, так как умозаключение требует «среднего термина», т.е. такого, который входил бы и в ряд определений мысли и в ряд определений бытия вещей вне сознания, вне мысли. [25]

Мысль и бытие не могут вообще соприкасаться друг с другом, ибо в таком случае их граница как раз и была бы тем, что одновременно и разделяет и связывает их между собой.

Ввиду отсутствия такой границы мысль не может ограничивать протяженную вещь, а вещь – идею, мысленное выражение. Они как бы свободно проникают, пронизывают друг друга, нигде не встречая границу. Мысль как таковая неспособна взаимодействовать с протяженной вещью, а вещь – с мыслью, каждая вращается «внутри себя».

Сразу возникает проблема: как же связаны между собой в человеческом индивидууме мысль и телесные отправления? Что они связаны, это просто очевидный факт. Человек может осмысленно управлять своим пространственно определенным телом среди других таких же тел, его духовные импульсы превращаются в пространственные движения, а движения тел, вызывая изменения в человеческом организме (ощущения), преобразуются в мысленные образы.

Значит мысль и протяженное тело все-таки как-то взаимодействуют? Но как? В чем природа этого взаимодействия? Как они «определяют», т.е. «ограничивают», друг друга?

Но такого перехода, по Декарту, нет и быть не может. Ибо «логически» это значило бы как раз допустить и в мышлении и в протяженных телах общий им тождественный признак, который мог бы служить «средним термином». Поэтому-то и остается загадкой, как же протяженная вещь может существовать и определяться через формы мышления, и обратно,

как может мысль, лишенная какого бы то ни было «пространственного» признака, вдруг выступать как пространственно определенное изменение, движение?

Спиноза преодолел эту трудность, определив мышление и протяженность не как две субстанции, а как два атрибута, выражающие одну и ту же субстанцию. Смысл этого схоластически звучащего определения был весьма глубоким. Если перевести это специфическое для философии эпохи Спинозы выражение на современный философский язык, то оно означает следующее. Ни протяженность, ни мышление не есть самостоятельно существующие объекты. Они суть лишь «стороны», формы проявления, способы существования чего-то третьего. Что же такое это третье?

Реальная бесконечная природа, отвечал Спиноза. Вся трудность картезианской метафизики получается оттого, что специфическое отличие реального мира от воображаемого усматривается в «протяженности», в пространственно-геометрической определенности. Между тем протяженность как таковая как раз и существует лишь в воображении. Ведь как таковую ее можно мыслить только в виде абсолютной пустоты, т.е. чисто негативно, как отсутствие всякой определенной геометрической [26] формы. То же рассуждение относится и к мышлению. Мышление как таковое было бы не в состоянии определять, «ограничивать» тела, но только потому, что оно вообще ничего не могло бы определять, в том числе и самое себя.

Иными словами, о мышлении вообще, о мышлении как таковом можно сказать очень немного, – то же самое, что и о протяженности вообще: это не самостоятельно существующая реальность, а форма существования чего-то другого. Реально существуют не мышление и не протяженность, а только природа, обладающая и тем и другой.

Этим простым оборотом мысли Спиноза и разрубает гордиев узел знаменитой психофизической проблемы, показывая, что ответа на эту проблему невозможно найти потому только, что сама проблема есть плод воображения.

Когда спрашивают, каким образом бестелесная, никак не причастная к пространству мысль превращается в пространственно выраженное изменение (движение человеческого тела) или, наоборот, каким образом движение человеческого тела, возбужденное другим телом, преобразуется в идеи, уже заранее исходя из абсолютно ложных предпосылок. При этом молчаливо предполагают, что реально существующая природа (в философии Спинозы она же «субстанция», «бог») есть нечто такое, что органически не способно к мышлению.

Но тем самым уже мыслят эту природу крайне несовершенным образом, заранее отрицая за ней одно из ее «совершенств».

Между тем в человеке, через него, природа как раз и совершает то самое действие, которое называют «мышлением». В человеке «мыслит» сама природа, а не особое, противостоящее ей существо, неизвестно откуда и как вселяющееся в природу. В этом – вся суть спинозизма.

Но если мышление есть действие, совершаемое природным, стало быть пространственно организованным, телом, то оно само есть вполне пространственно выраженное действие этого тела.

Именно поэтому между «мышлением» и «телом» нет и не может быть причинного отношения, отношения причины и следствия. Не может его быть потому, что это не две

разные, самостоятельно существующие вещи, а «одна и та же вещь», только «выраженная двумя способами» или рассматриваемая в двух разных аспектах. Между мыслящим телом и мышлением существует не отношение причины и следствия, а отношение органа к функции, к способу его действий.

Мыслящее тело не может вызывать изменений в мышлении просто потому, что самое его существование в качестве мыслящего, т.е. действующего, тела и есть непосредственно мышление. [27]

Если мыслящее тело бездействует, то оно и не есть мыслящее тело, а просто тело. Если оно действует, то никак не на мышление, ибо самое его действие и есть мышление.

Мышление не может отделяться от мыслящего тела в качестве особой «субстанции», как желчь отделяется от печени или пот от потовых желез. Это не продукт действий, а самое действие, как, например, ходьба есть способ действия ног. Продуктом мышления может быть опять только пространственно выраженное изменение геометрической формы или положения тела по отношению к другим телам.

Поэтому изменения в способе действий мыслящего тела вполне адекватно выражаются в изменениях пространственно-геометрической организации, структуры, положения тела.

Нельзя говорить, что одно вызывает другое. Мышление не «вызывает» движения пространственной структуры, а существует через него, точно так же, как и всякое тончайшее изменение в структуре мыслящего тела адекватно выражается в виде изменения в мышлении.

С этим связан чрезвычайно важный момент в позиции Спинозы: в виде структурно-пространственных изменений внутри мыслящего тела выражается вовсе не мысль, вовсе не мышление, как и обратно – в изменениях мысли выражаются вовсе не имманентные шевеления мыслящего органа. Поэтому ни мышление нельзя понять через рассмотрение, пусть самое тщательное, тех сдвигов, которые возникают внутри мыслящего тела, ни, наоборот, эти последние – через исследование акта «чистой мысли».

Нельзя именно потому, что это – «одно и то же, только выраженное двумя способами», как постоянно повторяет Спиноза.

Пытаться объяснять одно через другое – значит попросту удваивать описание по-прежнему непонятого факта. Это все равно, как если бы мы, увидев едущую коляску, сказали: она едет потому, что у нее «колеса крутятся», или, наоборот, колеса крутятся потому, что «она едет». Одно объяснение стоило бы другого. Этот детский способ объяснения не вскрывает действительной причины движения коляски, того факта, что эту коляску тащит лошадь.

Гениальную простоту решения трудно переоценить. Такое решение с самого начала принципиально исключает любую попытку объяснить «природу мышления» с помощью идеалистических и дуалистических концепций. Это и есть та самая точка зрения «тождества мышления и бытия», которую иные мыслители по сей день стараются дискредитировать ярлыком «гегельянщины». На деле это просто позиция, которая только позволяет найти действительный выход из тупика как дуализма, так и специфической «гегельянщины». Не случайно, что [28] эту глубокую идею спинозизма смогли по достоинству оценить только Маркс и Энгельс. Даже Гегелю она оказалась не по зубам. В данном вопросе он

возвращается к представлению Декарта о том, что «чистая непротяженная мысль» есть активная причина изменений, возникающих в «теле мысли» – в мозгу и органах чувств человека, языке, поступках, продуктах труда и пр. Иными словами, единственной альтернативой к спинозистскому пониманию «тождества мышления и телесного бытия» оказывается представление, будто бы «мысль» может вообще как-то и где-то существовать без какого бы то ни было «тела мысли», а уже потом «выражать себя» в подходящем для этого теле, будь то мозг, язык и т.п.

Согласно точке зрения Спинозы, мышление не есть особая пространственная структура. Так же мало оно есть структура непротяженная. Это есть способ действий, способ функционирования пространственно организованной структуры. Просто? Просто. Но раз так, то глупо думать, что можно понять природу «мышления» через рассмотрение пространственной структуры «мыслящего тела».

Само собой понятно, что любой орган структурно приспособлен к выполнению определенной функции, более того, структурно организован в соответствии с этой функцией. И тем не менее способ действия органа, его функция определены не его имманентным строением, а природой того организма, органом которого он является.

Сколько бы мы ни копались в физиологическом строении или в физико-химической структуре печени, мы никогда не поймем ее роли в теле животного, если не узнаем «смысла» ее отправлений по отношению к телу в целом. Внутри печени мы этого «смысла» не обнаружим, ибо он заключен вовсе и не здесь, хотя и выражается в ней.

Пытаться понять природу мышления через структурный анализ мыслящего тела – значит совершать абсолютно бесплодный шаг. Это такая же нелепая затея, как и попытка умозаключать от отдельного, очищенного от всякого контекста термина к тем идеям, которые с его помощью выражены в тексте «Илиады» или даже в «Логической конструкции мира» Р. Карнапа.

Чтобы понять мышление, надо понять способ бытия мыслящего тела, а не строение этого тела в его бездействующем состоянии. В этом весь смысл позиции Спинозы.

Что значит понять способ бытия мыслящего тела? Это значит раскрыть способ его взаимодействия с другими телами, как мыслящими, так и немыслящими. Чтобы понять функцию печени или сердца, достаточно раскрыть их роль в системе органов тела человека или животного. Понять мышление как функцию мыслящего тела – значит выйти за пределы этого [29] тела в пределы системы «мыслящее тело – природа». Внутри этой более широкой системы можно понять специфический способ его действий.

При этом имеется в виду природа в целом, а не та или иная сколь угодно широкая, но ограниченная ее сфера. Дело в том, что мыслящее тело вовсе не связано своей структурно-анатомической организацией с каким-либо «частным» способом действий и через него – с какой бы то ни было «частной» формой природных тел. Способ действий мыслящего тела имеет ясно выраженный универсальный характер, т.е. может изменяться применительно к любой из частных форм внешних тел.

Так, человеческая рука может совершать движение по контуру и круга, и прямоугольника, и треугольника, и любой сколь угодно замысловатой фигуры. Это значит, что в способе действий среди тел «собственная форма руки» никак не сказывается или,

лучше сказать, сказывается именно в том, что не включает в себе раз и навсегда заданной схемы движения, и поэтому она пластично приспосабливается к действию по любой схеме.

Это то свойство мыслящего тела, которое Аристотель метко назвал «формой форм», универсальной формой, приписав это свойство божественной природе «души» как частице божественного разума, как энтелехии.

Тело немыслящее, структурно обреченное на движение, например, по кругу, будет выражать в действии эту свою «эгоцентрическую» природу в любом случае, даже тогда, когда такое движение среди других тел невозможно. В результате оно упрется в неодолимое сопротивление этих других тел, которое либо приостановит способ его действия, либо изменит его.

Иными словами, движение (действие) по форме другого тела немыслящее тело проделывает несвободно: не по внутренне заложенной в нем необходимости, а только по внешнему принуждению, «страдательно».

Тело мыслящее делает это свободно, двигаясь в согласии с совокупной необходимостью природы, активно и заранее с нею считаясь. Оно действует в согласии с формой внешнего тела, сознательно организуя способ своего действия среди других тел, не дожидаясь, когда непосредственное сопротивление действительности насильно заставит изменить схему действий.

Это значит, что мыслящее тело как бы держит перед своими глазами своеобразную географическую карту, изображающую совокупное расположение всех других тел, в том числе тех, с которыми оно еще непосредственно в пространственный контакт и не вошло. Универсальная пластичность и гибкость действий мыслящего тела – это вовсе не пассивная аморфность глины или воды. Как раз наоборот, это – проявление «свободного» [30] формообразования, активного действия мыслящего тела в согласии с «совокупной необходимостью».

На этой гениально простой идее держится вся конструкция учения Спинозы об «аффектах», вся его поразительно меткая критика теологического способа объяснения природы и – что в плане нашей темы особенно важно – его глубокая теория истины и заблуждения, тщательно развитая им и в «Этике», «Трактате об очищении интеллекта», «Богословско-политическом трактате» и многочисленных письмах.

Если способ действия мыслящего тела целиком определяется формой вещей, а не «имманентной структурой» этого тела, то возникает вопрос – как же быть с «заблуждением»? Вопрос этот становился тем острее, что в этике и теологии он выступал как проблема «греха» и «зла». Критика Спинозизма со стороны теологов неизменно направлялась на этот пункт: учение Спинозы обесмысливает-де самое различие «добра и зла», «греха и праведности», «истины и заблуждения». В самом деле, чем тогда они различаются?

Ответ Спинозы опять до удивления прост, как всякий принципиально верный ответ.

«Заблуждение» (а стало быть, и «зло» и «грех») не есть характеристика идеи и действия по их собственному составу, не есть их положительное свойство. Заблуждающийся человек тоже действует в строгом согласии с формой вещи, но вопрос в том, что это за вещь. Если она «ничтожна», «несовершенна» сама по себе, т.е. случайна, то способ действия,

приспособленный к ней, также несовершенен. И если человек переносит этот способ действия на другую вещь, он и попадает впросак.

Заблуждение, следовательно, начинается только там, где ограниченно верному способу действий придается универсальное значение, там, где относительное принимают за абсолютное. На этом основании Спиноза очень невысоко расценивает действие по абстрактно-формальной аналогии, формальное умозаключение, опирающееся на абстрактную универсалию.

В абстрактной «идее» зафиксировано то, что чаще всего «лезло в глаза». Но ведь это могут быть совершенно случайные свойство и форма вещи.

Поэтому-то чем более узкой была та сфера природного целого, с которой имел дело человек, тем больше мера заблуждения, тем меньше мера истины. По той же причине «активность» мыслящего тела находится в прямой пропорции к адекватности его идей.

Чем «пассивнее» мыслящее тело, тем больше власть ближайших, чисто внешних обстоятельств над ним, тем больше его способ действия определяется случайными формами вещей И, наоборот, чем активнее мыслящее тело расширяет сферу природы, определяющую его действия, тем «адекватнее» его идеи. [31]

Поэтому самодовольная пассивность обывателя и есть наихудший грех...

Идеальный случай, предел «совершенства» мыслящего тела – способ действия, который определяется всей совокупной необходимостью природного целого. Земному человеку до этого, само собой понятно, далеко. Однако «идея» субстанции с ее всеобъемлющей необходимостью выступает в качестве принципа постоянного совершенствования интеллекта. Как такой принцип совершенствования, идея субстанции имеет огромное значение. Каждая «конечная» вещь правильно понимается только в качестве «исчезающего момента» в лоне бесконечной субстанции, поэтому ни одной из «частных форм», сколь бы часто она ни встречалась, не следует придавать универсального значения. Для раскрытия подлинно общих, истинно универсальных форм вещей, в согласии с которыми должно действовать «совершенное» мыслящее тело, требуются иной критерий и иной способ познания, нежели формальная абстракция.

Идея субстанции образуется не путем отвлечения одинакового признака, который принадлежит и мышлению и протяженности. Абстрактно-общее между тем и другой – лишь то, что они «существуют», «существование вообще», т.е. абсолютно пустое определение, никак не раскрывающее природу ни того, ни другого.

Понять действительно «общее» (бесконечное, универсальное) отношение между мышлением и пространственно-геометрической реальностью, т.е. прийти к идее субстанции, можно только через действительное понимание *способа их взаимоотношения внутри природы*. Все учение Спинозы как раз и раскрывает это «бесконечное» отношение.

«Субстанция» оказывается абсолютно необходимым условием, без допущения коего принципиально невозможно понять способ взаимодействия между мыслящим телом и тем миром, внутри которого оно действует в качестве мыслящего тела. Это глубоко диалектический момент.

Поэтому-то, отправляясь от идеи субстанции, мыслящее тело только и может понять как самое себя, так и ту действительность, внутри которой и с которой оно действует, «о которой оно мыслит». Без этой идеи мыслящее тело не может понять ни себя, ни мира, ни своего способа отношения к нему и потому вынуждено прибегать к идее посторонней силы, к теологически толкуемому «богу», к чуду. А это свидетельствует лишь о том, что оно ничего вразумительного и рационального по сему поводу сказать не в состоянии, что оно не понимает самое себя, способа своих собственных действий с внешними телами – т.е. мышления.

Поняв способ своих собственных действий (т.е. мышление), мыслящее тело как раз и постигает «субстанцию» как [32] абсолютно необходимое условие своего собственного взаимодействия с внешним миром.

Это и есть тот способ познания, который у Спинозы называется «интуитивным». Создавая «адекватную идею» о самом себе, т.е. о форме своего собственного движения по контурам внешних предметов, мыслящее тело создает тем самым и адекватную идею о формах, контурах этих предметов. Ибо это *одна и та же* форма, один и тот же контур. Создавая адекватную идею о способе своего собственного взаимодействия с внешним миром вообще, оно создает и адекватную идею о внешнем мире вообще. В этом понимании интуиции нет абсолютно ничего похожего на субъективную интроспекцию. Как раз наоборот. В устах Спинозы это просто синоним рационального понимания мыслящим телом общей закономерности своего собственного «поведения» внутри природного целого, понимание им способа своих действий внутри природы, ее тел. Отдавая себе рациональный отчет в том, что и как оно на самом деле делает, мыслящее тело образует одновременно и истинную идею о предмете своей деятельности.

Мы не будем здесь останавливаться на исторически обусловленных, а потому неизбежных слабостях позиции Спинозы. В общем и целом они те же самые, что и слабости всего до-марксовского материализма, включая материализм Фейербаха. Это прежде всего непонимание роли активно-практической деятельности как деятельности, изменяющей Природу. Спиноза имеет в виду только движение мыслящего тела по готовым «контурам» природных тел. Этим упускается из виду тот момент, который против Спинозы (а тем самым и вообще против всей им представляемой формы материализма) выставил Фихте, тот факт, что человек (мыслящее тело) движется не по готовым, извне, природой заданным формам и контурам, а активно творит новые формы, самой природе не свойственные, и движется вдоль них, преодолевая «сопротивление» внешнего мира, готовых, заданных форм, отрицая их.

Значения этого момента мы коснемся ниже, в связи с критикой Марксом философии Фейербаха, мыслителя очень к Спинозе близкого. У Фейербаха и сила и слабости спинозизма выступают гораздо отчетливее, чем у Спинозы.

2. Идеалистическое и материалистическое понимание тождества мышления и бытия. Взгляды Фейербаха

Как и Спиноза, Фейербах борется против дуалистического противопоставления мышления бытию в качестве исходного принципа философии. Поэтому в ходе его рассуждений, естественно, воспроизводятся решающие аргументы Спинозы против [33] картезианского дуализма. Правда, это направление полемики приходится выделять путем анализа, так как Фейербаху все время приходится иметь в виду не только дуализм в той

чистой форме, в какой он представлен Кантом, но и философию Фихте, Шеллинга и Гегеля, т.е. систематически проведенную попытку преодолеть этот дуализм «справа», в форме идеалистического монизма. Однако Фейербах старается показать, что такое преодоление дуализма неизбежно остается фиктивным, формальным, словесным, что идеализм вообще не покушается и не может покушаться на фундаментальные предпосылки кантовской системы, в Шеллинге и Гегеле он поэтому усматривает прежде всего непреодоленного Канта.

«Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности *Кантом*, но – заметьте себе! – это только устранение данного противоречия в *пределах самого противоречия*, в пределах *одного* элемента, в *пределах мышления*» 4.

Так называемая философия абсолютного тождества есть на самом деле философия тождества мышления самому себе; между этим мышлением и бытием вне мышления по-прежнему зияет ничем не заполненная пропасть. Видимость решения проблемы достигается здесь только тем путем, что вместо действительного бытия повсюду подставляется *мыслимое* бытие, т.е. бытие в том виде, в каком оно уже выражено в мышлении. Поэтому под грандиозно глубокомысленной конструкцией гегелевской философии скрывается на самом деле пустая тавтология: мы мыслим окружающий мир так и таким, как и каким мы его мыслим.

Так что на деле никакого, а не только «абсолютного» тождества мышления и бытия шеллинговско-гегелевская философия не установила, ибо «бытие как таковое», свободное, самостоятельное, самодовлеющее бытие, вне мышления и независимо от мышления существующее, здесь попросту не принимается в расчет и остается чем-то всецело потусторонним и неопределенным.

Фундаментальный принцип кантовского дуализма и здесь остается нетронутым. Мыслящий дух с самого начала рассматривается как нечто абсолютно противоположное всему чувственному, телесному, материальному, как особое имматериальное существо, само в себе организованное и оформленное по имманентно-логическим законам и схемам, как нечто самостоятельное и самодовлеющее. Гегелевская «Логика» и изображает мышление как деятельность такого сверх- и внеприродного субъекта, который извне вынужден вступать затем в особые [34] отношения «опосредствования» с природой и человеком, чтобы формировать их по своему образу и подобию.

Вместе с тем такое представление о мыслящем духе с необходимостью предполагает, что природа и человек в качестве «противоположности» этого духа, в качестве объекта и материала этой формирующей его деятельности изображаются как нечто само по себе бесформенное, пассивное, глинообразное. Лишь в результате формирующей деятельности мыслящего духа природа и человек становятся тем, что они есть, приобретают известные всем конкретные формы.

В виде продукта деятельности мыслящего духа здесь изображается не что иное, как эмпирически очевидное положение дел в реальном мире, а вся сложная «магия опосредствования» служит лишь тому, чтобы вновь, под видом «дара божьего», вернуть природе и человеку те самые определения, которые предварительно у них же и были отобраны актом абстракции.

Без такого предварительного «ограбления» природы и человека спиритуалистическая философия не могла бы приписать мыслящему духу ни одного самого тощенького определения.

Фейербах видит в таком толковании вопроса об отношении мышления и бытия прежде всего схоластически переодетую, «рационализированную» теологию. Абсолютный мыслящий дух спиритуализма, как и библейский бог, есть фантастическое существо, сконструированное из определений, отчужденных актом абстракции от человека. Мышление, о котором идет речь в гегелевской «Логике», на самом деле есть человеческое мышление, но абстрагированное от человека и ему же противопоставленное в качестве деятельности особого, вне человека находящегося существа.

Исходя из такого, в общем и целом совершенно правильного, понимания коренных пороков гегелевского идеализма (а тем самым и идеализма вообще, поскольку гегелевская система – самое последовательное выражение идеалистической точки зрения), Фейербах переосмысливает и самую постановку вопроса об отношении мышления к бытию.

Неверна, показывает Фейербах, уже сама традиционная постановка этого вопроса. Невозможно спрашивать о том, как относится «мышление вообще» к «бытию вообще», ибо здесь уже предполагается, что мышление рассматривается в его отчужденной от человека форме как нечто самостоятельное, извне противостоящее бытию. Но ведь бытие, понимаемое не по-гегелевски, т.е. не как абстрактно-логическая категория, не как бытие в мышлении, а как реальный, чувственно-предметный мир природы и человека, уже включает в себя и мышление. Бытию принадлежат не только камни, деревья и звезды, но и мыслящее тело человека. [35]

Таким образом, представлять себе бытие как нечто, лишённое мышления, – значит представлять его себе неверно, заранее исключать из него человека, способного мыслить. Это значит лишать бытие одного из важнейших его «предикатов», мыслить его себе «несовершенным образом».

Это рассуждение слово в слово повторяет ход мысли Спинозы, представляет собой его развернутую расшифровку, его перевод на язык более современной философской терминологии.

Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, чтобы решить, можно ли вообще отделять мышление от человека как материального, чувственно-предметного существа, чтобы фиксировать и рассматривать его с самого начала как нечто самостоятельное, в противоположность всему телесному, чувственному, материальному, или же мышление следует понимать как неотделимое от человека свойство («предикат»).

Решающий аргумент в пользу материализма Фейербах усматривает в доводах естествознания, медицины и физиологии, в «медицинском аспекте человека». Материализм, опирающийся на медицину, и выступает «архимедовой точкой опоры в споре между материализмом и спиритуализмом, ибо в последнем счете здесь решается вопрос не о делимости или неделимости материи, а о делимости или неделимости человека, не о бытии или небытии бога, а о бытии или небытии человека, не о вечности или временности материи, а о вечности или временности человека, не о материи, рассеянной вне человека на небе и на земле, а о материи, сосредоточенной в человеческом черепе. Короче говоря: в этом споре, если только он не ведется безмозгло, речь идет только о голове человека. Он один составляет как источник, так и конечную цель этого спора»⁵.

Фейербах считает, что только этим путем основной вопрос философии ставится на твердую почву фактов, и здесь, естественно, решается в пользу материализма.

Мышление есть деятельная функция живого мозга, от материи мозга не отделимая. И если в виду имеется материя мозга, то вообще нелепо спрашивать, как мышление «связано» с ней, как одно соединяется и «опосредствуется» с другим, ибо тут попросту нет «одного» и «другого», а есть одно и то же: реальное бытие живого мозга и есть мышление, а реальное мышление есть бытие живого мозга.

Этот факт, выраженный в философских категориях, раскрывается как «*непосредственное* единство души и тела, которое не допускает никакого промежуточного звена между материальной и имматериальной сущностью, никакого различия или противопоставления их, то есть тот пункт, где материя [36] мыслит и тело есть дух и где, наоборот, дух есть тело, а мышление есть материя...»⁶.

Так понимаемое «тождество» мышления и бытия и должно составить, по Фейербаху, «аксиому истинной философии», т.е. факт, не требующий схоластических доказательств и «опосредствований».

Фейербах упрекает Шеллинга и Гегеля вовсе не за то, что они вообще признают единство мышления и бытия в мыслящем человеке, а за то, что они стараются изобразить этот факт, это непосредственное единство как результат «магии опосредствования противоположностей», как итоговое «единство противоположностей», как продукт соединения бесплотного мыслящего духа с бессмысленной и немыслящей плотью.

Он упрекает их, таким образом, за то, что они стараются склеить изображение реального факта из двух одинаково ложных абстракций, идут от иллюзий к факту, от абстракций к действительности.

Материалист же, повторяет Фейербах, должен идти как раз обратным путем, сделав своей исходной точкой непосредственно данный факт, чтобы из него объяснить возникновение тех ложных абстракций, которые идеалисты некритически принимают за факты.

Шеллинг и Гегель исходят из тезиса об изначальной противоположности бесплотной мысли и бессмысленной плоти, чтобы в итоге прийти к «единству противоположностей». Это и есть ложный путь спиритуализма.

Материалист же должен идти от фактического, непосредственного единства (нераздельности) человеческого индивида, чтобы понять и показать, как и почему в голове этого индивида возникает иллюзия о мнимой противоположности мышления и телесного бытия.

Иллюзия о противоположности мыслящего духа и плоти вообще — это чисто субъективный факт, т.е. факт, существующий только в голове человеческого индивида, факт чисто психологический. Возникает эта иллюзия по совершенно естественной причине, а именно потому, что мыслящий мозг — такой же материальный, чувственный орган, как и любой другой орган человека.

Тут то же самое положение, что и с глазом — органом зрения. Если я с помощью глаза вижу звезды, то, само собой понятно, не могу одновременно видеть сам этот глаз; и

наоборот, если я захочу рассмотреть глаз, хотя бы в зеркале, я вынужден буду отвести свой взор от звезд. Зрение вообще было бы невозможно, если бы вместе с объектом мне были бы видны все подробности устройства самого глаза, все те [37] внутренние материальные условия, посредством которых осуществляется это зрение. Подобным же образом и «мозг не мог бы мыслить, если бы при процессе мышления объектами его сознания стали основания и условия мышления» – те самые материальные структуры и процессы, посредством которых это мышление осуществляется в теле мозга. Как таковые они становятся объектами только для физиологии и анатомии. Мозг как орган мышления структурно и функционально приспособлен как раз к тому, чтобы осуществлять деятельность, направленную на внешние объекты, чтобы «мыслить» не о себе, а о «другом», о предметном. И совершенно естественно, что «в пылу своей деятельности, направленной на свой предмет, орган теряет себя, забывает о себе, отрицает себя»⁷. Отсюда и возникает известная психологическая иллюзия о полной независимости мышления от всего телесного, материального, чувственного, в том числе и от мозга. Я могу мыслить о вещах вне меня, абсолютно ничего не зная, что при этом происходит в моей голове.

Но само собой понятно, что эта иллюзия – вовсе не довод в пользу идеализма. Само по себе, независимо от неизбежных иллюзий, мышление всегда остается «материальной деятельностью» материального органа, «материальным процессом».

«...Что для меня, или субъективно, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то само по себе, или объективно, есть материальный, чувственный акт».

«В мозговом акте, как высочайшем акте, деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы»⁸.

Таким образом, логика борьбы против дуализма и спиритуализма прямо заставляет Фейербаха высказать по существу диалектическое положение, признать, что живой мыслящий мозг – это такой факт, в котором оказываются непосредственно тождественными такие противоположности, как мышление и чувственно-предметное бытие, мыслящее и мыслимое, идеальное и реальное, духовное и материальное, субъективное и объективное. Мыслящий мозг – такой своеобразный предмет, который в философских категориях может быть правильно выражен только через непосредственное отождествление взаимоисключающих определений, через тезис, заключающий в своем составе непосредственное единство, т.е. тождество противоположных категорий.

Правда, не справившись с диалектикой в ее общей форме, Фейербах часто колеблется, то и дело допуская такие [38] определения, которые ему тут же приходится исправлять, дополнять и оговаривать, и в итоге его изложение сильно уступает в этом пункте железной логике Спинозы, становится несколько туманным и двусмысленным. Суть, однако, остается той же.

Именно потому, что мышление есть материальный процесс, материальная деятельность материального органа, направленная на материальные же объекты, продукты этой деятельности («мысли») можно соотносить, сравнивать и сопоставлять с вещами в себе, с вещами вне мышления, как однородные вещи, что и делает каждый человек на каждом шагу без помощи опосредствующей деятельности бога или абсолютного духа. Понятия и образы существуют в том же самом пространстве и в том же самом времени, что и реальные вещи. И мыслит и чувственно воспринимает окружающий мир один и тот же субъект, а именно человеческий индивид, тот же самый индивид, который внутри этого мира реально

живет, существует в качестве чувственно-предметного существа. Единству (нераздельности) этого субъекта соответствует и единство (нераздельность) объекта, окружающего чувственно-предметного мира. Как мыслящий и чувственно-созерцающий человек – это *один и тот же* человек, а не два разных существа, координирующие свои взаимоотношения с помощью бога или абсолютного духа, так и «мыслимый», с одной стороны, и «чувственно-созерцаемый» мир, с другой, – это опять-таки *один и тот же* (а именно реальный) мир, а не два разных мира, между которыми приходилось бы искать особого перехода, моста, опосредствования через божественное начало.

Именно поэтому определения мира в мышлении (логические определения) суть прямо и непосредственно определения чувственно-созерцаемого мира. Поэтому нелепо задавать вопрос, в каком особом отношении система логических определений находится к чувственно-данному миру, к миру в созерцании и представлении. Эта логическая система и есть не что иное, как выражение определенности чувственно-созерцаемого мира. Поэтому и вопрос об отношении «логики» к «метафизике» есть тоже мнимый, фиктивный вопрос. Нет такого отношения, ибо логика и метафизика суть непосредственно и прямо *одно и то же*. Универсальные определения мира в мышлении (логические определения, категории) суть не что иное, как выражение абстрактно-универсальной определенности вещей, данных в созерцании. И это именно потому, что и мышление и созерцание имеют дело с одним и тем же реальным миром.

И если под логикой разумеать не свод правил выражения мышления в речи, а науку о закономерностях развития действительного мышления, то под «логическими формами» как раз и следует понимать не абстрактные формы предложений и высказываний, а абстрактно-универсальные формы [39] действительного содержания мышления, то есть чувственно-данного человеку реального мира.

«Так называемые *логические* формы суждения и заключения не являются поэтому *активными* мыслительными формами, или, *ut ita dicam*, *причинными* условиями разума. Они *предполагают* метафизические понятия всеобщности, особенности, частности, целого и части, в качестве *Regula de omni*, предполагают понятия необходимости, основания и следствия; они мыслимы только посредством этих понятий. Следовательно, они являются производными, выведенными, а не первоначальными мыслительными формами. Только метафизические отношения суть логические отношения, только метафизика как наука о категориях является истинной, *эзотерической* логикой. Такова глубокая мысль Гегеля. Так называемые логические формы суть только *абстрактные элементарнейшие формы речи*; но речь это не мышление, иначе величайшие болтуны должны были бы быть величайшими мыслителями»⁹.

Таким образом, Фейербах полностью соглашается с Гегелем в том, что логические формы и закономерности абсолютно тождественны «метафизическим», что это – *одно и то же*, хотя и понимает причину и основу этого обстоятельства совсем иначе, нежели идеалист Гегель.

Здесь мы имеем дело с остро выраженной материалистической интерпретацией принципа тождества законов и форм мышления и бытия. С материалистической точки зрения, этот принцип гласит, что логические формы и закономерности суть не что иное, как осознанные универсальные формы и закономерности «бытия», реального, чувственно-данного человеку мира.

Вот за это-то неокантианцы типа Бернштейна и называли последовательный материализм «спиритуализмом наизнанку».

Вместе с тем эта фейербаховская трактовка тождества мышления и бытия остается верной и бесспорной для любого материалиста, в том числе и для марксиста.

Конечно, все это остается верным только в самой общей форме, до тех пор пока речь идет о фундаменте логики и теории познания, а не о деталях самого здания, на этом фундаменте воздвигнутого.

Поскольку же у Фейербаха далее начинается специфически антропологическая конкретизация этих общематериалистических истин, в его изложении появляются рассуждения, явно слабые не только по сравнению с марксистско-ленинским решением вопроса, но даже и по сравнению со Спинозовской концепцией. [40]

Это как раз те рассуждения, которые впоследствии дали повод вульгарным материалистам, позитивистам и даже неокантианцам усмотреть в Фейербахе своего предшественника и – пусть не до конца последовательного – единомышленника. Несколько более подробный анализ своеобразия фейербаховского толкования тождества мышления и бытия небезынтересен по двум причинам.

Во-первых, потому, что это – материализм. Во-вторых, потому, что это – материализм без диалектики.

Материализм состоит в данном случае в категорическом признании того факта, что *мышление* есть способ деятельного существования материального тела, деятельность мыслящего тела в реальном пространстве и времени, внутри реального, материального (чувственно-воспринимаемого) мира. Материализм выступает в признании того факта, что «умопостигаемый» и «чувственно-воспринимаемый» мир – это *один* и *тот же* мир, а не два разных мира, между которыми приходилось бы искать «мост», переход, взаимодействие. Наконец, материализм Фейербаха выражается в том, что субъектом мышления признается тот же самый человек, который живет в реальном мире, а не особое, вне мира витающее существо, созерцающее и осмысливающее этот мир «со стороны».

Все это – аксиоматические положения материализма вообще, следовательно, и диалектического материализма. В чем же слабости позиции Фейербаха? «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и фейербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно... Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самую человеческую деятельность он берет не как *предметную* деятельность» ¹⁰.

Это и приводит к тому, что человек (субъект познания) рассматривается как *пассивная* сторона отношения «объект – субъект», как «определяемый» член этого взаимоотношения.

Слабость эта выражается далее в том, что под «человеком» тут имеется в виду *отдельный*, вырванный из сплетения общественных отношений человеческий индивид. Поэтому отношение «человек – окружающий мир» толкуется как отношение «индивид – все остальное», все то, что находится вне индивидуального мозга и существует независимо от него. В этом-то и камень преткновения позиции Фейербаха. Вне индивида и независимо от

его воли и сознания существует [41] не только *природа*, но и общественно-историческая среда, мир вещей, созданных трудом человека, и система отношений человека к человеку, складывающихся в процессе труда. Иными словами, вне индивида лежит не только природа сама по себе («в себе»), но и *очеловеченная*, переделанная трудом человека природа. С точки зрения индивида, «природа» и «очеловеченная природа» сливаются непосредственно в «окружающий мир».

К этому прибавляется еще и следующее обстоятельство: природа «сама по себе» вообще дана индивиду лишь постольку, поскольку она уже превращена в предмет, материал, средство производства материальной жизни. Даже звездное небо, в котором труд человека непосредственно ничего не изменяет, становится предметом его внимания (и созерцания) лишь там и тогда, где и когда оно превращается в естественные «часы», «календарь» и «компас», т.е. в средство и «инструмент» ориентации во времени и пространстве.

Для Фейербаха же «окружающий мир», данный в созерцании как объект созерцания индивида, берется как *исходный пункт*. Предпосылки же этого факта Фейербах не исследует.

К. Маркс установил, что в «предмет созерцания» вообще превращается только то, что уже ранее превратилось в предмет *деятельности*, только то, что уже вовлечено в процесс жизнедеятельности общественного человека, процесс общественного труда, погружено в реторту производства. Поскольку «деятельность», о которой здесь идет речь, есть деятельность *общественного человека*, а не индивида, постольку для индивида все продукты этой деятельности выступают такими же «объектами», как звезды, камни, деревья и горы.

Иными словами, в «созерцании индивида» нет никакого различия между теми формами природного материала, которые ему свойственны «от природы», и теми его формами, которые наложены на него, как печати, деятельностью человека. И те и другие сливаются в понятие «окружающий (индивида) мир».

Поэтому, когда перед Фейербахом встает вопрос, где и как «человек» («мыслящее тело») находится в непосредственном единстве (контакте) с окружающим миром, он отвечает: в *созерцании*. В созерцании *индивида*, поскольку под «человеком» тут понимается именно индивид.

Тут-то и корень всех слабостей. Ибо в «созерцании» этому индивиду дан всегда *продукт деятельности всех других индивидов*, взаимодействующих между собой в процессе производства материальной жизни. Иными словами, в созерцании ему даны лишь те свойства и формы природы, которые уже ранее превращены в свойства и формы *деятельности* человека, ее предмета и продукта. [42]

«Природа как таковая», которую Фейербах хочет «созерцать», на самом-то деле лежит как раз вне поля его зрения. Ибо эта «предшествующая человеческой истории природа – не та природа, в которой живет Фейербах, не та природа, которая, кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения, ныне нигде более не существует, а следовательно, не существует также и для Фейербаха» [11](#).

Отвлекается Фейербах и от реальных сложностей социальных отношений между теорией и практикой, от разделения труда, которое «отчуждает» мышление (в виде науки) от большинства индивидов и превращает его в силу, независимую от них и вне их существующую.

В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс устанавливает, что в непосредственном созерцании индивид имеет дело не прямо с природой, а с очеловеченной природой, т.е. с природой, как она существует в деятельности и через деятельность человека. А до природы «самой по себе» надо еще добраться. В созерцании она не дана.

Значит, не в созерцании, а в предметно-практической деятельности человек находится в непосредственном контакте с природой, в непосредственном «единстве» или «тождестве» с нею. В созерцании индивид находится с нею в *опосредствованном* единстве и опосредствующим звеном выступает *практика*.

В трактовке этого вопроса и заключается вся разница между феербаховским пониманием «непосредственного единства субъекта и объекта» и пониманием его К. Марксом и Ф. Энгельсом.

Фейербах видит это «непосредственное единство» (тождество) субъекта и объекта, мышления и бытия, понятия и предмета – в *созерцании*.

К Маркс и Ф. Энгельс видят это «непосредственное единство» (т.е. тождество) субъекта и объекта, мышления и бытия, понятия и предмета – в *практике*, в *предметно-практической деятельности*.

Разница состоит именно в этом и только в этом, но вовсе не в том, что в одном случае такое «тождество» признается, а в другом отрицается.

А отсюда и два принципиально расходящихся пути решения проблемы, два пути исследования.

Поскольку Фейербах видит непосредственный контакт человека с природой в акте созерцания, постольку окончательного решения вопроса он, естественно, ждет от науки, исследующей [43] механизмы, обеспечивающие акт созерцания, – от физиологии органов чувств и мышления. Анатомия и физиология мозга индивида, раскрывающие «материальные» условия акта созерцания, – вот где находится, по Фейербаху, ключ к решению кардинальной проблемы философии.

А это и есть путь, ведущий в тупик, в частности в тупик вульгарного материализма и позитивизма. Ибо на частную науку – анатомию и физиологию органов восприятия и мышления – взваливается непосильная для нее задача, так как «материальные условия» акта созерцания и мышления находятся вовсе не только и даже не столько под черепной крышкой индивида, а прежде всего вне ее.

Это как раз тот самый слабый пункт позиции Фейербаха, который дал повод и возможность вульгарным материалистам типа Бюхнера и Молешотта (а также некоторым неокантианцам) считать Фейербаха своим предшественником и «не до конца последовательным» единомышленником.

Этот слабый пункт – антропологическая интерпретация «тождества мышления и бытия», мышления и материи мозга индивида; тезис, согласно которому мышление есть материальный процесс, протекающий в коре головного мозга, т.е. анатомио-физиологическая реальность.

Сам по себе взятый, вне контекста философской теории этот тезис не заключает в себе ничего ошибочного. С «медицинской точки зрения» он абсолютно справедлив: под черепной крышкой индивида, действительно, нет ничего, кроме совокупности нервно-физиологических структур и процессов. И пока человеческое мышление рассматривается с медицинской точки зрения, этот тезис отрицать нельзя, не переставая быть материалистом.

Но как только это антропологически-медицинское толкование «тождества мышления и материи» принимают за философское понимание и решение проблемы «тождества мышления и бытия», так материализм сразу же кончается.

И коварство такого оборота мысли заключается в том, что эта точка зрения продолжает казаться «материалистической». В самом деле, мышление человека – в отличие от гегелевских фантазий о нем – есть вполне материальный процесс, протекающий в коре головного мозга; под черепом нет ничего, кроме совокупности вполне материальных явлений; как таковые эти явления вполне познаваемы; все познанное можно практически воспроизвести в виде материальной «модели». Такая материальная модель мозга способна совершать все акты мышления, наглядно представить нам полное, безоговорочное и абсолютное «тождество мышления и материи», т.е. практически решить задачу, которую разные философы-идеалисты раньше старались решить «спекулятивно». Чем это не [44] материализм? В наши дни так же рассуждают некоторые поклонники кибернетики.

На материализм это, на первый взгляд, внешне похоже. И на подлинную позицию Фейербаха – тоже. На самом же деле, похоже лишь на *слабые стороны* его философской системы.

Однако эти и подобные рассуждения Фейербаха – лишь «кусочек» его действительной концепции «тождества мышления и бытия», как и вся философия Фейербаха – лишь «кусочек» материалистического толкования «тождества» мышления и предметности.

Настоящий Фейербах был умнее, чем некоторые его наследники, идущие от него «вперед» по пути вульгарного материализма.

Согласно Фейербаху, мыслят не «Я» и не «Разум». Это – его антитеза спиритуализму и субъективному идеализму. Но Фейербах прекрасно понимал, что истина и не в вульгарно-материалистическом понимании мышления. И положения, составляющие эту антитезу, в его концепции не менее важны.

Мыслят не «Я» и не «Разум». Но мыслит также и не «мозг», а лишь *человек с помощью мозга*. Мозг как таковой, как орган, вырезанный из человека (безразлично ножом хирурга или ножом абстракции), не мыслит и не может мыслить. Он «мыслит» только в непосредственном единстве со всем остальным телом человека: с органами чувств, «сердцем», легкими и руками.

Но и этого мало. Мыслит не мозг сам по себе, но также и не человек «сам по себе». Человек, изъятый из окружающего мира и помещенный в безвоздушное пространство абстракции, может мыслить так же мало, как и мозг, вырезанный из тела человека и помещенный в раствор формалина.

Иными словами, Фейербах прекрасно понимал, что «субъектом мышления» является не «мозг» как таковой и не «человек» как таковой, а лишь человек *в непосредственном единстве и контакте со всем остальным окружающим его миром*.

И если, таким образом, речь заходит о той системе материальных явлений, внутри которой только и осуществляется мышление, то эта система, по Фейербаху, включает в себя и человека *и его предмет*, т.е. природу (а непосредственно – ту часть природы, в которой он живет).

Вот поэтому-то Фейербах – материалист, *а не вульгарный материалист*. Поэтому-то от него, от его теории познания есть выход к Марксу. От вульгарной же интерпретации Фейербаха этого выхода уже нет. [45]

3. Переход к марксистскому решению вопроса о тождестве мышления и бытия

Путь, на котором произошел переход от Фейербаха к Марксу, выглядел как прямое продолжение рассуждений Фейербаха.

И если выразить это «продолжение» в терминах фейербаховской философии, то оно выглядит примерно так.

Мыслят не «Я», не «Разум». Но мыслит также и не «мозг». Мыслит человек с помощью мозга, при этом в единстве с природой и контакте с нею. Изъятый из этого единства, он уже не мыслит. Здесь Фейербах и останавливается.

Но мыслит также и не человек в непосредственном единстве с природой, продолжает К. Маркс. И этого мало. Мыслит лишь человек, находящийся в единстве с *обществом*, с общественно производящим свою материальную и духовную жизнь общественно-историческим коллективом. В этом принципиальное отличие Маркса от Фейербаха.

Человек, изъятый из *сплетения общественных отношений*, внутри и посредством которых он осуществляет свой *человеческий* контакт с природой (т.е. находится в *человеческом* единстве с нею), мыслит так же мало, как и «мозг», изъятый из тела человека.

Маркс, развивая сильные стороны концепции Фейербаха, ее действительно материалистические моменты, устранил все те слабости, которые вели к вульгарно-материалистическому взгляду на мышление. И прежде всего – тезис, согласно которому *созерцание* есть непосредственный контакт мыслящего человека с природой, с «вещью в себе».

Между «человеком вообще» (как созерцающим и мыслящим) и природой самой по себе, «природой вообще», есть еще одно важное упущенное Фейербахом «опосредствующее звено». Это опосредствующее звено, через которое природа превращается в мысль, а мысль – в тело природы, есть *практика, труд, производство*.

Именно производство (в самом широком смысле этого слова) превращает предмет природы в предмет созерцания и мышления.

«Даже предметы простейшей “чувственной достоверности” даны ему только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям» ¹².

Поэтому-то, говорит Маркс, Фейербах и остается на точке зрения «созерцания» природы; то, что он принимает за природу самое по себе, есть в действительности природа, вовлеченная в процесс исторического развития человека. Иными [46] словами, «Фейербах

никогда не достигает понимания чувственного мира как совокупной, живой, чувственной *деятельности* составляющих его индивидов»¹³, не видит, что предмет его «созерцания» есть продукт совокупного человеческого труда.

И чтобы выделить образ «природы самой по себе», надо затратить несколько больше труда и усилий, чем простые усилия «незаинтересованного», эстетически развитого *созерцания*.

В непосредственном же созерцании, составляющем исходный пункт материализма Фейербаха (и всего предшествующего материализма), объективные черты «природы в себе» переплетены с теми чертами и формами, которые на природу наложены преобразующей деятельностью человека. И более того, все чисто объективные характеристики (формы и законы) природного материала даны созерцанию сквозь тот образ, который природный материал приобрел в ходе и в результате *субъективной* деятельности общественного человека.

Созерцание *непосредственно* имеет дело не с «объектом», а с предметной деятельностью человека, преобразующей этот объект, и с результатами этой субъективной (практической) деятельности.

Поэтому-то чисто объективная картина природы как таковой человеку раскрывается не в *созерцании*, а только через *деятельность* и в *деятельности* общественно производящего свою жизнь человека, общества. Поэтому мышление, задавшееся целью нарисовать образ природы самой по себе, т.е. вскрыть чисто объективные формы и законы природы, должно этот факт полностью учитывать.

Ибо та же самая *деятельность*, которая преобразует (изменяет, «искажает») «подлинный образ природы», только и может показать, каков этот образ до и без «субъективных искажений». Следовательно, *практика* и только *практика*— и ни в коем случае не «пассивное теоретическое созерцание» — способна разрешить вопрос, какие черты предмета, данного в созерцании, принадлежат самому предмету природы, а какие привнесены преобразующей деятельностью человека, т.е. «субъектом».

Поэтому «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а *практический* вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления», — записал К. Маркс во втором тезисе о Фейербахе. — «Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто *схоластический* вопрос»¹⁴. [47]

Здесь и заключается решение тех трудностей, на которые было указано в начале статьи, тех самых трудностей, из которых выросли как результат неспособности их решить и кантианские, и гегелевские, и неогегельянские концепции.

Как можно вообще сопоставить, сравнить представление с вещью, понятие с предметом?

В каком особом «пространстве» их можно «отождествить», чтобы вообще иметь право рассматривать как «однородные», сравнимые, сопоставимые вещи?

Кант отвечал: в пространстве *представления*. Надо превратить *вещь* в *представление*. Тогда ее можно сравнивать с другим *представлением*. И не раньше, не иначе. А «вещь в

себе» (т.е. вещь вне представления) сравнивать и сопоставлять с «вещью в представлении» нельзя, невозможно – это все равно, что сравнивать пуды с аршинами. Нельзя сравнивать «вещь в представлении» («вещь для нас», «вещь в явлении») с вещью, которой в представлении нет, с вещью вне сознания, т.е. с не осознаваемой вещью.

Фихте отвечал: вообще представление о «вещи в себе», о «вещи вне сознания» – фикция. Мы сравниваем всегда один продукт нашего сознания с другим продуктом нашего же сознания – и ничего больше. На этой точке зрения застрял и поныне весь неопозитивизм, включая и Рассела, и Карнапа, и Витгенштейна.

Гегель отвечал: «вещь для нас» можно сравнивать и сопоставлять с «вещью в себе», с вещью вне индивидуального сознания. И именно потому, что любая «вещь в себе», про которую мы думаем, что она нечто чуждое нашему мышлению, есть на самом деле продукт того же самого мышления, которое действует и внутри нас. «Вещь для нас» и «вещь в себе» – это лишь два продукта одного и того же рода, две ипостаси одной и той же субстанции-субъекта, абсолютного мышления, идеи.

Поэтому, сравнивая *понятие* (находящееся в нашей голове) с *предметом* (вне головы), мы в действительности сравниваем *понятие с понятием*: понятие, как оно существует под нашим черепом (в виде зрительно или словесно зафиксированного образа вещи), с понятием, как оно осуществлено вне нашего черепа (в виде пространственной формы вещи). Иными словами, мы сравниваем при этом лишь две формы проявления одного и того же понятия, сопоставляем понятие с самим собой, производим сравнение внутри понятия – субстанции-субъекта и вещи и представления. Логическая категория (чистая форма понятия) Гегелем и определяется в этой связи как «суть вещи и речи».

Фейербах, который вслед за Спинозой пытается дать отпор всем этим попыткам разрешить трудность за счет [48] самостоятельного бытия вещей вне представления, за счет превращения «мышления» в самостоятельную субстанцию, развивает следующий тезис.

Сравнивая представление с вещью, мы сравниваем однородные предметы, ибо представление – тоже вещь, только находящаяся в толще коры нашего мозга как состояние этого мозга, вполне материального, телесно-природного органа. Человек с его мозгом и со всеми состояниями этого мозга (т.е. представлениями) есть частичка, «модус» той же самой природы, что и вещи вне человека. Поэтому субстанцией является природа, а субстанцией-субъектом – реальный живой человек. Непосредственно это сравнение «представления» с «вещью» происходит в акте созерцания. Созерцание и есть акт отождествления образа представления с вещью. Таким образом, сопоставление представления с вещью происходит в пространстве созерцания. И в этом нет ничего дурного, ибо «пространство созерцания» есть не что иное, как реальное созерцаемое пространство, а не «априорная форма чувственного созерцания», как то изображал Кант.

И, наконец, решение этой проблемы К. Марксом.

Сравнение понятия с предметом возможно, поскольку понятие (мышление) – есть не самостоятельный, вне мира витающий призрак, а форма деятельности реального человека в реальном пространстве.

Понятие есть не состояние коры головного мозга, а форма деятельности общественного человека, преобразующего природу. Поэтому сравнение понятия с его предметом – не сравнение вещи с вещью (как получалось у Фейербаха), а формы деятельности человека с

продуктом и результатом этой деятельности Прежде чем созерцать, человек практически действует с реальными вещами, и в процессе этого действовани^я образуются все его представления.

Реальная предметная деятельность человека, преобразующего природу, это и есть акт отождествления, или согласования, формы деятельности человека с формой вещи.

Между вещью (предметом) и представлением (понятием, теорией и т.д.) имеется реальный мост, действительный переход – чувственно-предметная деятельность общественно-исторического человека. Именно через этот переход вещь превращается в представление, а представление – в вещь. При этом – что самое важное – представление возникает только в процессе действовани^я человека с вещью, созданной человеком для человека, т.е. на основе предмета, созданного трудом или хотя бы только вовлеченного в этот труд в качестве средства, предмета или материала. На основе вещей, созданных человеком, возникает далее и способность образовывать представления о вещах, еще не опосредованных трудом, – о [49] естественно-природных вещах. Но ни в коем случае не наоборот. На основе вещей непосредственной природы способность к образованию представлений у человека не возникает. Об этом свидетельствуют экспериментальные данные современной психологии.

Ребенок усваивает способность относиться по-человечески к вещам окружающего мира только через активное действие с предметами, созданными человеком для человека. Научаясь пользоваться таким нехитрым инструментом, как ложка, ребенок автоматически научается действовать – по-человечески же – и с камнем, и с палкой, и с любым другим предметом непосредственной природы. Но не наоборот. На камне или палке его невозможно научить действовать по-человечески ни с камнем, ни с палкой, ни тем более с ложкой. В обратном же порядке все идет гладко и «естественно».

Способность мыслить понятиями человек обретает через действовани^е с теми вещами, форма которых сама по себе «умна», «разумна», «рациональна», т.е. с формами человечески преобразованной природы. Действуя внутри этого «разумного» мира, человек и становится «разумным».

Здесь таится и секрет «рационального зерна» гегелевской концепции, ибо форму вещи, созданной трудом (т.е. целесообразной деятельностью людей), всегда можно истолковать как «опредмеченное понятие», а акт производства человеческих представлений, понятий – как акт «обратного возвращения» этого «объективного понятия» в субъект.

Материалистическая интерпретация факта, абстрактно отраженного в гегелевской «Феноменологии духа», и раскрывает как раз секрет отношения представления к вещи. На основе этой материалистической интерпретации становится понятной и самая возможность сравнивать (сопоставлять) представление с вещью, понятие с предметом, мышление с действительностью.

Если я превращаю «мое» представление о вещи, т.е. словесно или зрительно зафиксированный образ вещи, в реальное дело, в действие с этой вещью вне меня, а через это дело – в форму внешней вещи, т.е. в предметно зафиксированный результат действия, то я в итоге имею перед собой (вне себя) две «вещи», вполне сопоставимые между собой в реальном пространстве.

Но из этих двух вещей одна – просто вещь, а другая – вещь, созданная по плану представления, или *овеществленное* (через действие) *представление*. Сравнивая эти две вещи, я их сравниваю между собой как два «внешних» предмета – *представление* и *вещь*, – чем и проверяю верность (правильность) представления.

То же самое и с истинностью понятия (теории). Если я, опираясь на понятие, создаю вне себя вещь, ему [50] соответствующую, то это и значит, что мое понятие *истинно*, т.е. соответствует существу вещи, совпадает, согласуется с ним. Об этом говорит и хрестоматийный пример Ф. Энгельса с ализарином. Когда человек, опираясь на теоретическое понимание состава природного ализарина, изготовил искусственно *тот же самый* ализарин, то он доказал, что «понятие» тождественно вещи природы, так как это *опредмеченное понятие* (искусственно изготовленный ализарин) *полностью тождественно* предмету (естественно-природному ализарину).

И это сопоставление искусственно созданной (по мысленному плану) вещи с вещью естественно-природной совершается в *реальном пространстве*, а вовсе не в «трансцендентальном» пространстве восприятия, воображения.

На этой основе возникает и развивается и способность сравнивать представление (понятие) с вещью (с предметом) и в плане представления, в воображаемом (в мыслимом, «логическом») пространстве.

Когда я сравниваю мое представление о вещи с другим представлением, практически проверенным и удостоверенным в качестве «правильного» и «истинного» *образа реального предмета*, я тем самым – но уже опосредованно через этот правильный образ – сравниваю мое представление с самой вещью, а вовсе не только с очередным «субъективным представлением», как утверждает субъективный идеалист и агностик.

Марксизм учитывает и тот факт, что в условиях разделения труда и «отчуждения» мышления превращение бытия в мысль и мысли в бытие совершается через сложнейшую призму опосредования, имеющую чисто социальную природу. Но это уже особая тема.

Отождествление (т.е. тождество как акт, как действие, как процесс, а не как мертвое состояние) мысли и действительности, совершающееся в практике и через практику, и есть суть, существо марксистско-ленинской теории отражения.

Эта теория отнюдь не утверждает, как это стараются изобразить метафизически мыслящие неокантианцы и неопозитивисты, что «мышление» и «бытие» суть «одно и то же», неразличимое слепое «тождество».

Такой нелепости никогда не утверждал не только К. Маркс, не только Фейербах и Спиноза, но даже и абсолютный идеалист Гегель.

Ибо даже у Гегеля тождество мышления и бытия – это *тождество противоположностей*, так как мышление и бытие (понятие и его предмет) – типичнейшие диалектические противоположности. У Гегеля (у Маркса тем более) это *тождество* не только не упраздняет реального, непосредственно очевидного различия между ними, но и предполагает это различие как свою собственную противоположность, без и вне единства [51] с которой оно превратилось бы в чистейшую глупость, метафизическую болтовню, фразу.

Практика как акт «отождествления предмета с понятием и понятия с предметом» и выступает поэтому *критерием истинности, действительности мышления, объективности понятия*.

Вот против этого-то в действительности и направляются выпады агностиков против «гегельянского тождества мысли и действительности», против «гегельянской мистики», не преодоленной якобы марксистско-ленинской философией. И тот, кто этого еще не понял, тот ровно ничего не понял ни в марксистско-ленинской теории отражения, ни в марксистско-ленинском отношении к гегелевской диалектике, ни в самой этой гегелевской диалектике, тот просто не умеет отличить в гегелевской диалектике «мистику» от «рационального зерна» и принимает рациональное зерно за «мистику», а мистику – за «рациональное зерно».

В таком случае не только «тождество мышления и бытия», но и вообще всякое тождество противоположностей (диалектика) начинает казаться «гегельянской мистикой». И та же самая практика доказывает также и *тождество логики с диалектикой*, т.е. тождество форм и закономерностей нашего мышления с формами и закономерностями развития природы и общества. Логические закономерности суть не что иное, как осознанные и превращенные в активные формы и принципы нашей субъективной деятельности универсальные формы и закономерности развития объективной реальности.

Единственное отличие «логических» закономерностей от объективных всеобщих закономерностей развития универсума через противоречия заключается, как прекрасно сформулировал Ф. Энгельс, в том, что «человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе – до сих пор большей частью и в человеческой истории – они пролагают себе дорогу бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей» ¹⁵.

В том, что в «голове» универсальные диалектические закономерности осуществляются преднамеренно, с сознанием, целесообразно – и ни в чем ином, – заключается *единственное* различие «логических» закономерностей и закономерностей внешнего мира.

Поэтому-то «логика» есть не что иное, как осознанная и сознательно применяемая в науке и в жизни «диалектика». Это абсолютно *одно и то же*. Это и есть ленинская позиция, согласно которой «диалектика, логика и теория познания [52] марксизма» – *это одна и та же наука*, а не три разные, хотя бы и «связанные» между собою науки.

Согласно В.И. Ленину тут «не надо» даже *трех разных слов*, а не только трех разных наук, разных и по предмету, и по методу, и по теоретическому содержанию.

Напротив, согласно юмистско-кантовскому тезису, мышление и бытие «не имеют между собою *ничего общего*», и, таким образом, любая попытка выявить в их составе *тождественность*, *тождество* есть «гегельянская мистика». В действительности борьбой против «мистики гегельянщины» всегда, начиная с Бернштейна, прикрывалась борьба против *диалектики* в пользу *агностицизма*.

Приписав и Марксу и Гегелю глупый тезис, согласно коему мышление и бытие суть непосредственно, буквально и абсолютно «одно и то же», эти теоретизирующие кантианцы противопоставляют ему – уже в качестве своей собственной позиции – противоположный тезис: «Мышление и бытие – не одно и то же». Верно, мышление и бытие не одно и то же.

Только это не вся правда, а лишь ее половина. Другая половина правды состоит в противоположном утверждении: *мышление и бытие суть одно и то же*.

И любая из этих двух половинок подлинной конкретной правды, взятая без другой, действительно, есть вздор, нелепость, типичное заблуждение метафизического способа мышления.

Материалистическое решение проблемы *тождества* противоположностей мышления и действительности состоит в том, что действительность рассматривается как ведущая, определяющая сторона внутри этого тождества. Гегелевская же диалектика эту роль приписывает мышлению.

В этом – а не в том, что Гегель признает самое тождество противоположностей, а Маркс его отвергает, – и состоит действительная, а не мнимая противоположность материализма и мистики. Признают это тождество мышления и действительности как тождество противоположностей и Гегель и Маркс. Только один его толкует идеалистически, а другой – материалистически. В этом-то и дело.

Нельзя забывать, что проблему *тождества мышления и бытия* можно решать и так, как ее решали Спиноза, Фейербах и Маркс, и так, как ее решали Фихте, Шеллинг и Гегель. А можно, конечно, и никак не решать, объявив эту проблему «псевдопроблемой», вечной и неразрешимой задачей. Это – тоже ответ, тоже решение, хотя и негативное. На нем и успокоились, как известно, Юм, Кант и их доживающие свой век запоздалые последователи, выдающие себя за единственных представителей «современной философии науки» и «логики науки». [53]

В действительности они путаются сами и запутывают других только потому, что органически не понимают ни «гегельянщины», ни различия между мистикой и диалектикой, ни диалектики как учения о тождестве противоположностей вообще, о тождестве мышления и действительности в частности.

Вывод из всего рассмотренного следует один. В принципе «тождества мышления и бытия» (или, другими словами, в утвердительном ответе на вопрос, существует ли такое тождество) заключается прежде всего признание факта превращения, перехода действительности в мысль, реального в идеальное, предмета в понятие и обратно. А это как раз тот факт, который всегда специально исследовала и исследует философия как наука. Законы этого «отождествления» мышления с действительностью и есть *логические* законы, законы *диалектической* логики. Поэтому можно сказать, что принцип диалектического тождества мышления и бытия – своего рода пароль на право входа в научную философию, в пределы ее предмета. Тот, кто этого принципа не принимает, будет заниматься либо чистой «онтологией», либо чистой «логикой», либо попеременно и тем и другим, но никогда не найдет действительного входа в диалектику *как логику и теорию познания*, в марксистско-ленинскую философию. [54]

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в двух томах. Москва, 1953, т. II с. 351.

² Цит. по кн.: Плеханов Г.В. Сочинения, т. XI. Москва – Петроград., 1923, с. 9.

³ Маркс К. Теории прибавочной стоимости, ч. III. Ленинград, 1936, с. 111-112.

⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Москва, 1955, т. I, с. 127.

⁵ Там же, с. 517.

- 6 Там же, с. 546.
- 7 Там же, с. 516.
- 8 Там же, с. 214.
- 9 Там же, с. 13. Примечание.
- 10 *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения, т. 3, с. 1.
- 11 Там же, с. 44.
- 12 Там же, с. 42.
- 13 Там же, с. 44.
- 14 Там же, с. 1-2.
- 15 *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения в двух томах, т. II, с. 367.