



**Босенко В. О.**

**Загальна теорія розвитку.**

# Зміст

Босенко В. О. ....	1
Загальна теорія розвитку. ....	1
Зміст .....	2
Анотація .....	2
Частина I .....	3
Розділ перший. Діалектика як теорія розвитку .....	3
Глава 1. Розвиток як принцип .....	3
Глава 2. Про діалектичне розуміння суперечності. ....	21
Глава 3. Діалектичний зміст принципу розвитку. ....	73
Глава 4. Причина та сутність постійного виникнення і формування поступовості в процесі розвитку.....	106
Глава 5. Розвиток як сходження. ....	195
Розділ другий. Як можлива загальна теорія розвитку.....	309
Глава 1. Про необхідність поєднання, зв'язку, сполучення всезагального принципу розвитку із всезагальним принципом єдності світу, природи, руху, матерії. ....	310
Глава 2. Суспільне життя - розгорнута книжка діалектики. ....	380
Глава 3. Принципи - в кінці. ....	425
Список літератури до першого розділу .....	489
Список літератури до другого розділу .....	491
Примітки. ....	497

## Анотація

Книги та статті проф. В.О. Босенко незмінно викликають жвавий інтерес у філософських, природничо-наукових і педагогічних колах. Не одне покоління студентів і аспірантів вчилася на його роботах діалектиці і особливо розумінню проблем розвитку. У запропонованому виданні розкриваються підстави теорії розвитку в її загальності та універсальності.

Ця книга - про те, що ніколи не проходить, про власне перехід нескінченний, зміни, перетворення (всього у все), абсолютний розвиток, єдино абсолютне, з чим себе пов'язує діалектика. Матерія в своєму саморусі досягає такого рівня, що не може

продовжувати свій розвиток без того, щоб пізнати і свідомо застосовувати закони розвитку, тобто у формі усвідомленої необхідності - свободи. Всіх, хто хоче зрозуміти все це і долучитися до діяльності зі знанням справи з позицій історичної необхідності і суб'єкта історичної дії, ми запрошуємо в читачі цієї книги.

## **Частина I**

### **Розділ перший. Діалектика як теорія розвитку.**

#### **Глава 1. Розвиток як принцип.**

*Рух теорії розвитку як такий, що сам себе конструює, шлях пізнання розвитку.*

*Проблема перетворення діалектичних законів у закони діалектики.*

*Логіка РОЗВИТКУ, ЛОГІКА розвитку і РОЗВИТОК ЛОГІКИ.*

Сьогодні вже важко знайти тих, хто б заперечував розвиток, але рідко поки зустрічаються такі, хто розуміє, що це таке. Навіть ті, хто, говорячи про розвиток, незмінно додають слово «діалектичний», не завжди розуміють, до чого це зобов'язує. Здавалося б, все просто, діалектика розвитку навколо нас, дивись уважніше і переконуйся. Але скільки б ми не уявляли навколишню дійсність такою, що розвивається, ускладнюється, чи навпаки, не розвивається, спираючись при цьому на те, що нам кидається в очі, схоплюється уявленням, якою би не була досконалою у всіх деталях картина розвитку природи і суспільства в нашій уяві, це ще не буде розвитком в діалектичному розумінні, це ще не буде тим, що називається діалектикою розвитку. Взагалі все, що є уявленням, далі

спрощеного «побутового» розуміння розвитку не йде, принципово не може піти <sup>1</sup>.

Поряд з цим, безліч «фактів розвитку», що «розкриваються» в різних областях дійсності, поглинає увагу багатьох філософів настільки, що вони починають бачити своє завдання в збиранні, реєструванні і описі наявності розвитку в навколишньому світі, а в великій кількості «прикладів розвитку», які вони беруть з різних областей природи і суспільства, - сенс торжества діалектики. Але чим більше вони цим займаються, чим більше заглиблюються в цю роботу, тим більше віддаляються від розуміння сутності розвитку, тим безпросвітнішою стає перспектива вибратися з цього «дрімучого лісу» емпіризму.

Укоріненню такої думки про завдання філософії в проблемі розвитку сприяло, мабуть, і те, що велика маса філософів, постійно займаючись викладанням, навчанням основам матеріалістичної діалектики, насамперед прагнула показати об'єктивне підґрунтя і загальність її положень. А це, в свою чергу, наклало відбиток і на вибір напрямку дослідницької роботи, і на характер дослідження проблем розвитку, і на розуміння (точніше, нерозуміння) завдань дослідження. Варто тільки з'явитися новому відкриттю в тій чи іншій галузі знань, як філософ тут же оголошує, що це ще одне (чергове) підтвердження діалектики. Робота ця не важка, оскільки будь-яке заново відкрите явище за своєю природою є діалектичним і, звичайно ж, «підтверджує» діалектику. Але до яких пір можна підтверджувати?! І чи не збіднюємо ми цим діалектику, чи не перетворюємо її цим самим в очах представників конкретних наук в якусь утриманку конкретних галузей знань, яка тільки для того і існує, щоб її без кінця підтверджували. Цілком зрозуміло, що при такому підході, твердження про діалектику як загальний метод пізнання зависають у повітрі, втрачають сенс. Власне, діалектика і не потребує тисячу першого підтвердження.

Звичайно, при такому стані речей, коли теорію завантажили нескінченною безліччю прикладів і буквально утопили в емпіричному матеріалі сучасних наук, вона дійсно позбавлена можливості виконувати роль методу, що, звичайно, дискредитує діалектику і «працює» на руку її ідеологічним супротивникам. Разом з тим, подібно до того, як метелики летять на вогонь, багато філософів у гонитві за ще і ще більш новими фактами і доказами все більше заглиблюються в емпіричні області природознавства і все далі віддаляються від філософії. Вони буквально прагнуть замінити собою представників природничих наук в їх емпіричній роботі. І саме, на наш погляд, найнебезпечніше те, що така еміграція філософів у природознавство призводить до підміни філософії та її проблем проблемами природничих наук, що загрожує філософії втратою свого предмета (не кажучи про те, що на цьому спекулює позитивізм).

Коли проблема розвитку вирішується з таких емпіричних позицій, то залишається поза увагою сфера власне поняття розвитку. А без такого філософського гранично загального поняття, без категорії розвитку суть справи зводиться найчастіше до поширення, переносу уявних картин, окремих випадків розвитку, взятих з одних областей, на інші області. Ми часто буваємо свідками того, як сформоване на такій частковій обмеженій основі, одностороннє уявлення про розвиток не справляється з освоєнням розвитку, наприклад, в області мікросвіту 10-го порядку або макросвіту космічних масштабів. Часом навіть виключають розвиток у цих областях, а то і у фізиці в цілому. Уявлення щодо того, що є дійсним розвитком, неможливе в принципі. Це не в компетенції уяви.

Якщо замість того, щоб розробляти теорію розвитку, загальний універсальний принцип розвитку і передавати його потім у розпорядження представників конкретних наук для використання його як методу, філософи переходять до конкретних галузей знань і починають займатися пошуками і описом «конкретних» (точніше, абстрактних, односторонніх) епізодів розвитку, то від цього немає користі ні філософії, ні природознавству. Разом із тим, на цьому ґрунті почала складатися певна спеціалізація філософів за галузями. Все більше з'являється робіт типу «Діалектика розвитку в неорганічному світі», «Діалектика розвитку живої природи» тощо. У таких працях ретельно описується картина розвитку, що мала місце в тій чи іншій області. Були, скажімо, такі-то органічні форми, а потім їм на зміну прийшли такі-то, більш складні; описується формування зірок із так званої «дифузної газопилової матерії» і т. і. І все це, мовляв, «підтверджує» і «конкретизує» вчення матеріалістичної діалектики про розвиток.

Такий емпіричний підхід настільки укорінився і став звичним, що багато хто не уявляє іншої постановки питання. Доходить до того, що, почувши про дослідження, присвячені розвитку, негайно вимагають «уточнити» і «конкретизувати»: на якому конкретному матеріалі це буде показано. Чи то це буде розвиток біологічних видів, чи то космічних тіл, чи то геології, чи розвиток сільського господарства. Якщо ж сказати, що ставиться завдання дослідити і розкрити сутність самого розвитку взагалі в його гранично загальній формі, його внутрішню логіку або вирішити проблему вираження розвитку в логіці понять, то це нерідко викликає несхвалення. Таку тему можуть назвати абстрактною, відірваною від життя, схоластичною і, в кращому випадку, запропонують її «конкретизувати». Така постановка питання, крім іншого, є показником того, що автори не справляються з категорією конкретного і абстрактного.

Зазначені вище теми дослідження теж потрібні, але таким конкретним розвитком, аналізом окремих випадків розвитку повинні займатися представники т. зв. «позитивних, конкретних наук», спеціальних галузей знання (що опанували діалектичний метод, загальну діалектичну теорію розвитку і навчилися застосовувати останню в своїй області). І вони це зроблять більш кваліфіковано. Філософи ж повинні не підміняти натуралістів, а розкривати і розробляти проблему розвитку взагалі як загальний діалектичний принцип, тобто метод, не зведений до жодного з окремих (абстрактних) випадків розвитку, до показу в черговому «шматку» дійсності послідовного ускладнення форм, а взятий як дійсний, справжній (у формі істинності) і виражений у граничній загальності розвиток взагалі як спосіб існування матерії. Філософію цікавить саме сама внутрішня логіка руху взагалі матерії взагалі. Ця логіка, закономірність руху - як саморуху - і є розвитком. Це, в свою чергу, зобов'язує включити до змісту принципу розвитку також логіку сходження об'єктивного руху до факту свідомості і виразу руху в мисленні, в логіці понять про розвиток і теорії пізнання руху (крім якого в світі нічого немає і пізнавати нічого) як розвитку. Тільки в цьому випадку такий принцип отримає значення граничної універсальної загальності і буде виступати як власне логіка розвитку; а вираз її через розвиток у логіці, у вигляді певної системи категорій, що є аналогом і виразом системи розвитку взагалі як саморозвитку в гранично загальній формі, виступить як загальний (філософський) діалектико-логіко-теоретико-пізнавальний метод.

При цьому потрібно мати на увазі, що навіть питання вираження в логіці особливостей руху в тій чи іншій його певній конкретній формі є справою самого природознавства і здійснюються поняттями з арсеналу відповідної конкретної науки, але на загальних основах способу мислення. Наприклад, в гучному питанні про суперечливість механічного руху філософію може цікавити лише та сторона справи, з якої цей рух є логікою

руху взагалі, а не власне механічним рухом. Що стосується останнього, то його проблеми, в тому числі і проблеми вираження в логіці відповідних наукових понять, вирішує природознавство за допомогою конкретного логічного і математичного апарату.

Відомо, як багато енергії філософи витрачають на дослідження форм руху, скільки суперечок ведеться навколо питання, які явища входять до якої з форм руху<sup>2</sup>. На наш погляд, питання про власне форми руху та їх закономірності - це справа не філософії, а природознавства, конкретних наук (фізики, хімії, біології і т.і.), які виникли, існують і класифіковані відповідно із формами руху<sup>3</sup>. Філософія ж, займаючись сутністю руху як зміни взагалі, незалежно від конкретних форм його існування, інтерес до форм руху проявляє лише з боку їх взаємовідношення, принципу взаємовідношення, системи зв'язку, та й то остільки, оскільки ця система зв'язку оголює, розкриває присутні в ній загальні закони всезагального розвитку взагалі<sup>4</sup>.

Ці загальні закони розвитку взагалі якраз і є предметом і змістом інтересу діалектики (теж взагалі) як науки про розвиток, як теорії розвитку; а остання виступає не як наука про розвиток тієї чи іншої певної системи, а як наука про систему розвитку взагалі (як систему саморозвитку матерії). Іншими словами, діалектика - це вчення про загальні закони природи, суспільства і мислення, але не як про закони того + іншого + третього, а так, що ні того, ні іншого, ні третього в їх особливості.

В. І. Ленін неодноразово наголошував на необхідності «викладу (respective вивчення) діалектики взагалі» [12, с. 318]. Тільки така, що не зведена до конкретних явищ і виражена в гранично загальній формі, діалектика буде не окремим випадком діалектики, а діалектикою як теорією пізнання, загальним,



універсальним методом. А в цій теоретико-пізнавальній функції, як підкреслював В. І. Ленін, вся суть діалектики.

Деяких бентежить це «взагалі». Вони готові побачити в ньому відсутність конкретності. Але, якщо не сходити з позицій матеріалістичної діалектики, саме зведена до якісно визначених форм діалектика буде абстрактною, хоча стають на цей шлях і йдуть у цьому напрямку зазвичай під гаслом боротьби за конкретність і заради конкретності. Як відомо, «загальний закон зміни форми руху набагато конкретніший, ніж кожен окремий «конкретний» приклад цього» [8, с.537].

Розкривши себе у відношенні форм руху, світового кругообігу перетворення усього в усе й отримавши потім вираз у гранично загальних поняттях, ця система зв'язку, саморозвитку виходить за рамки природознавства, стає загальним принципом (стосується також руху пізнання, мислення) і переходить у розпорядження вчення про загальні зв'язки, про загальний розвиток - діалектики, яка виступає як єдина наука єдиного розвитку в природі, її продовження - у суспільстві і мисленні.

Коли концепція сформульована, і принцип розвитку виражений через систему категорій, що є аналогом дійсного зв'язку всього з усім і розкриває своєю, скажімо, структурою, системою, логікою взаємовідношення всіх елементів, що входять до цієї системи, беззастережне панування цього принципу, поширеного, в тому числі, і на самого себе і демонструє свою теоретико-пізнавальну «роботу» на самому собі, то діалектика як вчення про розвиток більше не потребує нескінченного підтвердження з боку конкретних наук, а, навпаки, сама виступає в ролі методу по відношенню до конкретних наук, оскільки вона є лише вираженим у логіці способом мислення і пізнання загальної Логіки розвитку.

\*\*\*

Категоричне заперечення проти зведення діалектики розвитку взагалі як логіки до суми конкретних процесів дійсності, що діалектично виявляють себе, зовсім не означає забуття або применшення того, що принцип розвитку виводиться із самої дійсності, з діалектичності процесів дійсності. Розвиток є принципом зовсім не в тому сенсі, що він конструюється головою, і потім, відповідно до нього, розглядається і трактується природа дійсності. Якби він не був результатом такого виведення, він не мав би властивості виступати в ролі методу пізнання по відношенню до конкретних галузей знань. Але, разом з тим, він повинен бути саме виведеним з дійсності, щоб бути принципом. Не відірвавшись від певних речей, від безпосередньо чуттєвих конкретних форм, процесів розвитку, не одержавши загального вираження в теоретичній, логічній формі, він би теж не був універсальним методом<sup>5</sup>.

Характерним у цьому відношенні є відоме зауваження Ф. Енгельса, що у Грова непорозуміння щодо причинності виникають тому, що він не справляється з категорією універсальної взаємодії. «Суть справи у нього є, але він її не виражає у формі абстрактної думки, і звідси плутанина».

Виражений у загальній формі принцип є біднішим, ніж сам дійсний розвиток. Але, разом із тим, він і багатший, ніж явище, що безпосередньо розглядається, яке розвивається в природі, бо в ньому протягом і в результаті розвитку самого розвитку і, таким чином, сходження у форму принципу, останнє звільняється від частковостей, випадковостей і т. і. Таким чином через відліт, віддалення від безпосередніх форм буття відбувається наближення і поглиблення до сутності.

«... Як і у всіх інших областях мислення, закони, абстраговані від реального світу, на певному ступені розвитку відриваються від реального світу, протиставляються йому як щось самостійне, як закони, що з'явилися ззовні, з якими світ повинен узгоджуватися». Саме «... так, а не інакше, чиста математика застосовується згодом до світу, хоча вона запозичена з цього самого світу і лиш виражає частину властивих йому форм зв'язків, - і якраз тільки тому і може взагалі застосовуватися» [7, с. 38]. «Якщо наші передумови вірні, і якщо ми правильно застосовуємо до них закони мислення, то результат повинен відповідати дійсності, точно так само як обчислення в аналітичній геометрії повинно відповідати геометричній побудові, хоча те й інше є абсолютно різними методами ...» [7а, с. 629] <sup>6</sup>. Сказане Енгельсом ще в більшій мірі стосується гранично загальних законів, діалектичної логіки.

Принципи, не виведені з фактів, є беззмістовною ідеологією. Але і навпаки, факти голі, такі, які не зникли, не були зняті в узагальнених, діалектичних категоріальних положеннях (за допомогою практики), доведених до закону, до принципу, до загальності, виражених в логічній формі абстракції, залишаються дрібними фактами, подробицями, що не можуть претендувати на роль методу.

Це властивість загального принципу «підніматися» «над» дійсністю і виступати в ролі загального методу, інструменту пізнання, вимагати, щоб світ якби «погоджувався» із законами цього принципу, вираженими в теоретичній формі, досягає згодом такого рівня розвитку, на якому наукове пізнання, яке вступило до теоретичної області, робить абсолютно правильним положення Гегеля, що якщо факти не узгоджуються з теорією, то тим гірше для фактів. Обиватель любить поглумитися над цим

афоризмом, думаючи, що таким чином виступає послідовним захисником матеріалізму.

Але ж в наші дні торжества теоретичного мислення в науці, і в самій діяльності, якщо те, що виступає в якості фактичного матеріалу, не узгоджується з положеннями раніше виведеної, суворо побудованої (як деяка система) і перевіреної на практиці в дії теорії, то це ще не ставить під сумнів цю теорію, а може свідчити про недостатність рівня постановки відповідного експерименту, недосконалість інструментарію для виявлення і аналізу об'єктивного матеріалу і те, що «претендує» на роль факту, по суті не є фактом для даною теорії. Коли передбачувані, згідно періодичної системи Менделєєва, хімічні елементи до пори до часу не були виявлені, то це не поставило під сумнів теорію. Згодом, як відомо, ці елементи були виявлені, і ними заповнили порожні клітинки теоретичної системи. Факт взагалі сам по собі без теоретичної обробки не має скільки-небудь великого значення для сутнісного знання. При всьому тому, що він завжди «заражений» пізнанням, він залишається, як кажуть, голим фактом. У цьому сенсі він лише «напівфабрикат» у висхідній «потоківій лінії» пізнання, у виробленні істини. Лінії, що забезпечує ескалацію об'єктивної реальності в об'єктивну істину.

У нашому розумінні принцип - не оригінальні елементи, а загальні результати дослідження світу, підсумки, виражені в загальній розумовій, категоріальній формі, отримані в результаті, в кінці дослідження. Змістом принципів, виражених у мисленні, «є світ і закони мислення» [7а, с. 629]. І охоплюють вони, таким чином, «два роди досвіду - зовнішній, матеріальний, і внутрішній - закони мислення і форми мислення» [7а, с. 629].

Те, що змістом принципу розвитку є об'єктивний світ, закони природи тощо, зрозуміло сьогодні кожному матеріалісту (навіть стихійному), і про це пишуть дуже багато. Але що в зміст

принципу включаються також суспільна практика («те, що потрібно людині» Ленін) і закони мислення, це відомо тільки діалектичному матеріалісту. Від недіалектичного матеріаліста цей другого роду досвід вислизає. А без нього розвиток - не принцип.

Однією з причин нерозуміння суті розвитку як принципу є невміння бачити розвиток у русі пізнання, довести його до розвитку в русі думки. При цьому мається на увазі не просто завдання виявлення наявності ознак і елементів розвитку в самому процесі мислення, пізнання, що стало предметом дослідження, об'єктом пізнання, і потім опис того, як тут, у цій сфері, протікає розвиток, а «побудова» і функціонування самої логіки руху процесу пізнання (як продовження розвитку дійсності) за законами розвитку. А нерозуміння цього - від нерозуміння практики розвитку і розвитку практики та перетворення її в теорію.

Цілком зрозуміло, що такий розгляд розвитку процесу пізнання наблизив би нас до розуміння розвитку взагалі, оскільки розвиток у думці, будучи і продовженням розвитку дійсності, відображенням (власного розвитку він не має), і деяким результатом, підсумком, що включає і знімає у собі весь шлях до себе, цим самим виявляє загальний «механізм» розвитку, який виступає об'єктивним змістом діалектики як теорії розвитку. В цьому відношенні діалектика, яка може претендувати на роль загального методу, - це не просто зліпок безпосередньо із зовнішнього руху, розвитку речей, природи, а підсумок, висновок, резюме руху історії людської практичної діяльності (історії розвитку думки про дійсність, історії філософії, науки, виробництва, суспільних відносин). У цьому сенсі діалектика є логікою, яка як метод виступає завдяки тому, що є одночасно і теорією пізнання, і формою усвідомлення свого резюмованого змісту і своєї історії на шляху до себе. Будучи теж рухом

(історією), вона виступає як шлях пізнання, руху, що сам себе конструює.

У «Філософських зошитах» В. І. Ленін, розглядаючи питання про метод у філософії, звертає увагу на слова Гегеля, що «таким методом може бути лише природа змісту, що рухається в науковому пізнанні ...» [12, с. 79]. У зв'язку з цим він зауважує: «рух наукового пізнання - ось суть» [12, с. 79]. Ця природа змісту руху пізнання, яка полягає в природі руху практичного змісту пізнання, є як би певний збігом з рухом Природи, з Рухом взагалі.

Ось цей рух у вигляді змісту руху пізнання, рух, який є продовженням руху дійсності, яка відокремлює себе від самої себе і протиставляє себе у формі ідеального (продовженням у вигляді змісту руху у формі істини), збігаючись із рухом природи, виступає як загальний принцип руху, принцип розвитку, виражений у гранично загальній формі як рух взагалі. У такій загальній формі він виступає як метод. І коли Гегель пише, що «на цьому шляху, що конструює самого себе, філософія ... здатна бути об'єктивною, доказовою наукою», В. І. Ленін зауважує: «Шлях, що сам себе конструює» = шлях (тут головне, по-моєму) дійсного пізнання, пізнавання, руху від незнання до знання» [12, с. 80].

Таким чином, шлях розвитку філософії як шлях розвитку історії мислення, її самоконструювання, оформлення (в системі категорій як форм діяльності і таким чином ступенів виділення людини з природи й ідеального виокремлення суспільних відносин), її рух, її «життя» є, зрештою, аналогом і виразом саморозвитку, саморуху матерії взагалі. Рух, розвиток філософії як історія пізнавання руху, виступаючи продовженням руху в тій формі, в якій формується принцип розвитку і в якій відбувається збіг руху пізнання і пізнання руху, може бути загальним методом пізнання будь-якої форми руху в різних областях.

Неважко зрозуміти, що принцип розвитку з його особливістю ставати «понад» світом, з якого він виведений, «понад» дійсними розвитками і виступати загальним методом по відношенню до дійсності, є іноформою розвитку в дійсності в тому вигляді, в якому вона охоплює собою будь-який розвиток у природі, в пізнанні і в мисленні, взятий як одне. Але це «одне» (у вигляді загального саморозвитку) могло виникнути з особливого роду дійсного руху - практичного суспільного перетворення, зміни природного. Знайшовши своє продовження в мисленні і отримавши вираження в ідеальній загальній формі, воно починає протиставляти себе самому собі. (А в цьому прогресивному явище таїться і регресивний, консервативний момент, що дозволяє ідеальному, духу - одній із рисочок ескалатора процесу пізнання раптом претендувати на значення самостійної сутності і таким чином виступати гносеологічним корінням ідеалізму, ідеології).

Розвиток повинен був пройти нескінченно великий шлях у своєму необхідному розвитку плече-в-плече з практикою і слідом за нею (розвитком розвитку) від найпростіших до найскладніших форм (від механічної форми руху до свідомості), щоб, досягнувши рівня суспільної форми руху, вона почала відокремлювати себе від самої себе і протиставляти собі, прийти до самопізнання і потім продовження вже у формі розвитку, що сам пізнає себе, сформувався в принцип, що виражає в концентрованому вигляді і гранично загальній формі весь цей шлях. Протягом такого саморозвитку необхідності відбувається накопичення і включення до розвитку вже нових його рис, що виникають протягом його власного розвитку, в тому числі і розвитку у формі пізнання, історії пізнання, історії діяльності, історії техніки і «технології суспільних відносин», через які і у формі яких розвиток продовжує свій шлях. Нарешті, розвиток досягає такого рівня, коли він розкриває і як би самопізнає свою сутність. Відбувається формування принципу розвитку, теорії розвитку - діалектики - у

відповідних теоретичних положеннях, категоріях і в їх співвідношенні. Система категорій, що складає зміст теорії розвитку, являє собою, своєю побудовою і співвідношенням категорій аналог розвитку, якби в «застиглому» вигляді перебіг, «механізм» його.

Звідси те, що називається розвитком взагалі, як логіка і теорія пізнання, є по суті, розвитком дійсності взагалі у всій її повноті як властивість, притаманна матерії, що рухається в світовому кругообігу від механічного руху до мислення (Енгельс). Тут якби збігається і знаходить вирішення в єдності (у тотожності) логіка розвитку і розвиток логіки, де розвитком виступає логіка самого процесу розгортання логічного виразу загального розвитку дійсності. Тому, звертаючись до логіки мислення, до логіки понять, ми маємо справу, зрештою, з тією ж самою загальною логікою саморозвитку дійсності, яка в загальній формі тільки і виявляє себе у вигляді (у формі) логіки руху справи і з цим - думки. (Розум - це вміння діяти за внутрішньою логікою руху предмета, який розвиває себе за своїми внутрішніми визначеннями і підставами, якби за «контуром» предмета без предмета).

Фактично саме «розвиток» і «принцип», «система» виступають (тільки і можуть виступати) як такі, що суперечать один одному. Ніяка побудована людиною скінченна система не могла б схопити нескінченності абсолютного саморозвитку дійсності. Але найближчою до дійсного стану речей виявилася б та теорія, яка не претендувала б на роль такої системи, на роль якогось точного відбитка дійсності (нескінченної по суті). Більш того, діалектична теорія розвитку в свою основу кладе принцип заперечення якої б то не було системи завершеності, скінченності. Для неї все минуще, все відносне, все існуюче гідне загибелі <sup>7</sup>. «... Діалектична філософія руйнує всі уявлення про



остаточну абсолютну істини ... Для діалектичної філософії немає нічого раз назавжди встановленого, безумовного, святого» [6, с. 276].

Єдине абсолютне, з визнанням чого пов'язана матеріалістична діалектика, - це абсолютна революційна зміна, перетворення, розвиток всього суцього. Але саме це основне положення діалектики і може претендувати на роль загального абсолютного і навіть «незмінного» принципу загальної зміни, який в такому вигляді не суперечить дійсності, бо в основі його лежить заперечення абсолютності, незмінності. І він, цей принцип, справді міститься в діалектичній теорії розвитку (як рушій, двигун). Ця його абсолютність анітрохи не суперечить суперечливому, способу існування дійсності, що розвивається завдяки тому, що він сам є суперечністю. Тому суперечність між «розвитком» і «принципом», про яку йшлося вище - не розбіжність, не невідповідність, а, навпаки, вираз збігу з суперечливістю способу існування (і способу пізнання) світу, відповідність такій суперечливості, відображення її. Саме в цьому плані принцип розвитку виступає як закон законів розвитку.

Будь-яка спроба отримати принцип або систему, в діалектичному сенсі слова, при прагненні до копіювання, вишукування однакових картин розвитку в природі, в космосі, у Всесвіті приречена на невдачу. Ніяка уявна копія якогось певного розвитку всієї нескінченної природи цілком неможлива. Діалектика так не ставить питання. Найбільше, що може дати такий споглядальний підхід, так це вирвати окремі ті чи інші епізоди, окремі випадки розвитку дійсності. Мало того, що за межами нашого споглядання завжди залишається нескінченно велика частина світу, а й та частина, яка нам доступна в просторі і часі, повинна бути змінена практично і перестати бути собою, щоб стати змістом знання, істиною. Коли йдеться про те, «що світ утворює єдину систему, тобто чітке ціле ...» [76, с. 318], то мається

на увазі щось зовсім відмінне від того, що підказує розсудкове мислення. Шлях до загального принципу, до системи (що суперечить, як ми бачили, собі та існує як таке суперечність і заперечення) лежить якраз на шляху встановлення системи заперечень. Загальним універсальним, незмінним, властивим абсолютно всім речам в світі, є саме зміна, перетворення, заперечення, суперечність. Це як загальний спосіб існування матерії і є змістом загального принципу розвитку. Виражений у логічній формі, він виступає як логіка, система, яка є відображенням логіки об'єктивних загальних зв'язків (системи зв'язків) всього з усім насправді, в світовому кругообігу матерії, що рухається за законом заперечення заперечення.

Справжню свою сутність і істинність розвиток розкриває (і отримує) в логіці діяльності, практиці, яка є і основою, і розвитком пізнання, і основою пізнання розвитку, і розкриттям істини, і критерієм істини, і розв'язанням суперечності, і встановленням єдності між дійсним розвитком і розвитком мислення. У революційно-практичній діяльності розвиток знаходить не тільки своє найбільш повне вираження як загальний принцип, а й виступає як творчість. Такий розвиток, що самоусвідомлює себе, буквально «живе» в діяльності, суб'єктивній, революційній перетворювальній, суспільній, промисловій, спрямованій на задоволення потреб суспільства, суспільної людини - творчій діяльності.

Створені людиною абсолютно нові речі не порушують розвитку (логіки розвитку), а, навпаки, становлять собою продовження розвитку взагалі. Вони включаються до розвитку і через себе продовжують його. Логіка людської практичної діяльності є продовженням логіки розвитку. Це все та ж єдина логіка розвитку в одній із своїх форм, ступенів. Діяльність фактично забезпечує формування принципу розвитку у вигляді включення логіки розвитку до науки логіки про розвиток, у

поняття і категорії, що виражають суть розвитку і складають собою теорію розвитку. Вона ж (діяльність) надає логіці одночасно теоретико-пізнавального характеру і робить теорію розвитку, логіку і теорію пізнання чимось одним, в чому піддаються зняттю всі ці сторони. Взагалі, лише зрозумівши суть діяльності, можна зрозуміти суть того, що називається єдністю діалектики, логіки і теорії пізнання.

Поза функцією відображення дійсності (у вигляді перетворення (цілеспрямованого) дійсності (і, перш за все суспільної)) логіка (мислення) ніякого сенсу не мала б. Вона у кожний даний момент отримує від цього «поживні речовини», необхідні для свого існування через логічно мислячу і, перш за все логічно практично діючу, включену у суспільні відносини, у суспільну діяльність, у логіку суспільних відносин, людину.

Якщо дитина людська випадково (як це і було іноді, коли дикі тварини несли дітей у джунглі і там вирощували їх разом зі своїми дитинчатами) попаде у поза-суспільні умови, у поза-діяльні умови, у неї ніколи не виникне людська логіка мислення, і вона не знатиме логіки дійсності взагалі. Все це, кінець-кінцем, відбувається тому, що їй залишається невідомою логіка діяльності, суспільних відносин, що опосередковують, зазвичай, перехід (перетворення, розвиток) логіки руху (розвитку) насправді в логіку мислення. Не знає вона з цієї ж причини і істинного розвитку.

Діяльність людини (що є сукупністю всіх суспільних відносин) є такого типу розвитком, який виступає необхідною умовою перетворення окремих конкретних розвитків у дійсності в розвиток взагалі, у загальний розвиток (загальне, зрештою, є суспільним). Він (розвиток у формі діяльності суспільної людини) грає в певному сенсі роль розвитку розвитку у формі загального принципу. Щонайменше, та загальність, яка дозволяє розвитку

виступати як загальному принципу, забезпечується саме діяльністю<sup>8</sup>.

І потім вже тут, ставши законами також і мислення (руху мислення про дійсність), законами про закони (системою законів про них), закономірності руху дійсності виступають як логіка.

З міркувань про неодмінну спрямованість (одержувану від діяльності) руху мислення в бік істини впливає, що будь-яка з категорій діалектики, що є кінець-кінцем, сама по собі мислительною формою з об'єктивним змістом (а точніше, формою людської діяльності), виражає як загальний зв'язок дійсності, так і момент самого заглиблення (пізнання) людини в цей зв'язок. Без включення такого сходження не може бути мови про закон, тим паче - про гранично загальні закони.

Відповідно, діалектика як логіка - це не просто зібрання і сховище виражених у формі думки діалектичних положень; це - саме життя останніх, саме функціонування законів діалектики дійсності взагалі у формі сформульованих положень; це не просте відображення у пізнанні існування законів діалектики в дійсності, а самі закони (ті ж, що і в дійсності) у власне «законній» формі, які отримали таким чином вираз загальності. Можна сказати, що це є продовженням життя законів дійсності, що слід розуміти не в сенсі кількісного розширення сфери їх поширеності або розширення меж їх дії, оскільки з'явилася ще й така нова галузь як мислення, а в сенсі продовження кожним законом свого розвитку і формування (перебування у продовженні формування) як власне закону, отримання певного підсумкового «завершеного» вираження, без чого він ще і не ЗАКОН діалектики і не закон ДІАЛЕКТИКИ. У цьому полягає сам спосіб існування закону, його життя як гранично загального. Нарешті, це - система положень і законів діалектики, що побудована і функціонує за законами ж діалектики. В цьому сенсі розвиток як логіка руху і є по суті законами руху (в своїй дії).

Діалектика як логіка в цьому плані, безсумнівно, представляє собою закономірності руху, розвитку взагалі, але неодмінно такі, що самі проявляють себе і свій внутрішній зв'язок. Система зв'язку законів виступає як шлях саморозкриття (пізнавання) загальних законів, що сам себе конструює і одержує спрямованість свого такого руху, зрештою, від дійсності, що розвивається, але за допомогою і у формі способу діяльності, певного рівня розвиненості способу виробництва. Образно кажучи, діалектика як логіка - це закони законів (загальних), закони побудови законів у певну систему внутрішнього зв'язку відповідно до цих законів. Ця система законів, яка утверджується в системі категорій (як форм людської діяльності, як ступенів виділення людини з природи і перетворення природного в людське, суспільне), виступає як загальний принцип розвитку. Виходячи із зауваження Енгельса про те, що діалектичне мислення має своєю передумовою дослідження природи понять, можна сказати, що діалектичні категорії й їх система виступають як поняття понять в їх закономірній побудові згідно з дійсними законами, відбитими в русі революційно-практичної дії і, відповідно, у русі понять, а логіка - як теорія законів мислення про закони дійсності.

## **Глава 2. Про діалектичне розуміння суперечності.**

***Обережно, - зовнішня діалектика!***

***Спокій - це теж (і такий же) рух.***

***Система тим стійкіша, чим вона більш нестійка.***

***Місце єдності в діалектиці боротьби протилежностей.***

***Сутність діалектики суперечливості - в суперечливості сутності.***

Навряд чи треба доводити, що питання про суперечність - це головне питання в діалектиці, і що саме протиріччя займають центральне місце в діалектичному принципі розвитку, - являють собою сутність того, що називається розвитком. У наш час існування суперечливості визнають всі. Але суть справи, виявляється, не у визнанні існування суперечливості, а в розумінні її. суперечність (як і розвиток, і взагалі діалектику) ніхто ніколи не бачив і не сприймав безпосередньо чуттєвим чином, що в принципі неможливо. Таке можна тільки зрозуміти. А це значить виразити, осягнути в логіці понять, через рух понять згідно їх внутрішнім визначенням, і таким чином отримати дійсний стан речей за їх внутрішніми протилежностями. Це, мабуть, і слід вважати головною проблемою в даній темі<sup>9</sup>.

Вважаючи правильним положення, що «предмет ... тільки у визначеннях мислення і поняття ... є те, чим він є», В. І. Ленін підкреслював, що саме тут «предмет виявляє себе діалектично» [12, с. 206].

Обмовимося, що філософію цікавлять при цьому не питання власне форм мислення, за допомогою яких здійснюється вираження суперечливості, не питання опису суперечності за допомогою понять, не питання структури побудови суджень, конструкції думки і мало не формалізації суперечностей тощо, а питання осягнення думкою справжньої, дійсної, істинної (оскільки про річ, яка не рухається в істину, взагалі нічого сказати) суперечливості.

І в цьому сенсі, можна сказати, нас цікавить не стільки питання про висловлювання суперечливості в логіці ПОНЯТЬ, скільки про висловлювання в ЛОГІЦІ понять, у плані розгляду останньої як єдності діалектики, логіки і теорії пізнання.

Але при всьому тому, що на категорії суперечливості неминучий наліт істини, що робить необхідним включення до

мислительного результату (і утримання в ньому) всього шляху руху (розвитку) суперечливості руху дійсності в суперечливий рух розумових форм, сама природа суперечливості власне процесу пізнання як саме такої форми руху (розвитку) не є при цьому метою відображення. Тут відбувається щось схоже на роботу ока, яке, як відомо, не може бачити своє функціонування в той час, коли бачить навколо. Інакше воно нічого не бачило би. Точно так само і апарат пізнання не повинен «бачити» себе під час свого функціонування із розуміння суперечливості, хоча він є тим самим розвитком, продовженням розвитку дійсності і, отже, суперечливим процесом пізнання дійсних суперечностей і вираженням їх у логіці понять.

Коли логічний опис суперечностей стає самоціллю, то згадана проблема перетворюється в свого роду головоломку, шараду, логічне завдання, що пропонується вирішити. Тут нерідко виникає небезпека зовнішньої діалектики. Спеціальні пошуки суперечливості часто ведуть до пошуків крайнощів, до зіштовхування їх, до складання в пари і т. і. Це іноді і називають діалектикою.

Загальновідоме положення В. І. Леніна: «всебічна, універсальна гнучкість понять, гнучкість, яка доходила до тотожності протилежностей, - ось у чому суть». І далі: «Ця гнучкість, застосована суб'єктивно, = еkleктиці і софістиці. Гнучкість, застосована об'єктивно, тобто така, що відбиває всебічність матеріального процесу і єдність його, є діалектикою, є правильним відображенням вічного розвитку світу» [12, с. 99].

Йдеться, як бачимо, про те, що гнучкість у поняттях, суперечливість, яка доводиться до тотожності протилежностей, і становить суть справи в питанні про висловлення суперечливості дійсності в логіці понять. Але, разом з тим, одна справа, якщо ця гнучкість, суперечливість тощо у поняттях відповідає дійсній об'єктивній генетичній внутрішній спонтанній суперечливості самих речей, предметів. Така суперечливість понятійного порядку буде об'єктивно обґрунтованою і сама буде відображенням і

продовженням об'єктивно існуючої суперечливості, об'єктивної тотожності протилежностей предмета. Інша річ, якщо суперечливість у поняттях не буде відображенням дійсно існуючої в об'єктивному змісті предмета суперечливості, а буде суперечливістю в результаті зовні з'єднаних, складених відмінностей, довільно вирваних сторін і визначень (що часто вступають у зовнішнє взаємовиключення і навіть зіткнення), які не перебувають у генетичному зв'язку, в справжній єдності. Така «гнучкість» таких протилежностей, штучно складених в єдність (зовнішнє), є продуктом суб'єктивізму і є еkleктикою і софізмом. Це і є тим, що В. І. Ленін слідом за Гегелем називав результатом «зовнішньої діалектики».

«Зовнішня діалектика, це рух, відмінний від повного охоплення даного руху», це «... манера розглядати предмети, показуючи в них підстави і сторони, завдяки чому робиться хитким все, що зазвичай вважається міцно встановленим. Ці підстави можуть бути абсолютно зовнішніми» [12, с. 228]. (Відомо, що подібна «діалектика», прикладена до відірваних і абсолютизованих форм мислення, зустрічалася у елеатів. Щось подібне можна зустріти і в наші дні, коли змішують в одну купу діалектичні і формально-логічні положення або тримають у розриві і зовнішньому відношенні форми думки і зміст).

Характерно, що така зовнішня «діалектика», яка фактично не є діалектикою, є приводом для нападок на справжню діалектику, особливо з боку тих, хто намагається дискредитувати ідею вираження суперечливості в поняттях. Спершу зводять всю справу до зовнішніх суперечностей, до невідповідностей, створюють зовнішню суперечливість у відношеннях між поняттями, а потім накидаються на ідею суперечливості в сфері мислення, тобто спершу створюють софістичну карикатуру на суперечливість, а потім, видаючи це за справжнє, пропонують помилуватися та переконатися в неспроможності, ... але не такого суб'єктивістського утворення, а «діалектики суперечливості».



Оскільки фактично беруться зовнішні відношення, то цілком природно, що кожне з визначень будується за формально-логічним принципом, і відношення між ними, будучи зовнішніми за своєю природою, так і просять висновків згідно принципів, які відповідають цій їх природі зовнішності (які (принципи), як відомо, відповідають формальній логіці). Пристібання до всього цього діалектики, яка штучно привноситься сюди ззовні, породжує тільки безглузді невідповідності, руйнує («марно») формально-логічні побудови (і якраз там, де вони були на своєму місці і давали вірний результат) і нічого не створює замість зруйнованого.

У такому вигляді діалектика представляється як словесні фокуси, як софізм, а то і як спосіб викрутитися з будь-якого становища. Крім того, таке несправедливе руйнування формально-логічних побудов робить формальну логіку мученицею в очах її прихильників і викликає фанатичний опір діалектиці.

До такого прийому часто вдаються противники діалектики, щоб продемонструвати «неспроможність» діалектики. Штучно зіштовхуючи різні визначення, поставлені під зовнішнє, формальне протиставлення, вони спеціально створюють подібні безглузді ситуації і картини, які своєю очевидністю повинні дискредитувати діалектику в очах обивателя, який керується зазвичай «здоровим глуздом».

Однак чимало є і прихильників діалектики, які, гаряче підтримуючи її і будучи матеріалістами, з усіх сил намагаються не відриватися від природи, але не розуміють суті діалектики. Майже в будь-якому навчальному посібнику з діалектики суть суперечливості зводять до пошуків протилежних сторін у предмета, будуючи все це на зовнішніх підставах. Ось одна сторона, а ото (поряд з цією) - інша сторона. Так само, коли ми зустрічаємо міркування на зразок того, що «певний предмет є тим-то в одному, такому-то відношенні, а іншим (тим-то) і навіть протилежним – в іншому відношенні», то це теж типова картина

зовнішнього підходу з позицій зовнішніх підстав. І є вона фальшивою діалектикою, свого роду імітацією діалектики, формальною діалектикою. Не рятує ситуацію і те, що прихильники такого розгляду ні на мить не відривають рук від речей і явищ природи і якомога більш емпіричним способом вишукують протилежні сторони в різних відношеннях. Від цього діалектика не перестає бути формальною, ілюзорною, зовнішньою, розсудковою (і, відповідно, немічною, нерезультативною). Вона в такому вигляді все одно залишається розглянутим у формі діалектичних принципів своїм розумінням, побудованим на розсудковому мисленні і підігнаним під положення цих принципів. Таку зовнішню діалектику можна назвати розсудковою діалектикою. Фактично це формальна, абстрактна діалектика, зведена в основному до діалектикоподібної гри розуму із зовнішньою суперечливістю і діалектикоподібного оперування поняттями розсудку. На жаль, саме такого гатунку «діалектика» є широко розповсюдженою.

Потрібно сказати, що невдачі в осягненні діалектики взагалі і діалектичної суперечності зокрема походять від того, що здійснити це намагаються з позицій (з платформи) формально-логічного розсудкового способу мислення, що знаходиться завжди «під рукою». У цьому об'єктивна складність і небезпека суб'єктивізму.

Навідміну від зовнішньої т. зв. «діалектики» (в лапках), існує справжня діалектика як «рух не тільки нашого розуміння, але доведений із сутності самого предмета». Ця «діалектика є іманентним розглядом предмету», коли «розглядають предмет у собі самому і беруть його за тими визначеннями, які йому притаманні» [12, с. 228].

Як відомо, в світі крім форм матеріального руху та їх перетворень нічого іншого немає, і пізнавати більше нічого. Але ж діалектику цікавить рух взагалі, а не просто різні форми руху, які, як власне певні особливі форми, знаходяться в компетенції відповідних конкретних наук. Хоча ми знаємо, що певного руху

взагалі як такого, що існує будь-яким чуттєвим чином поряд із формами руху, з речами, немає, і що досягнути рух взагалі якимось іншим способом, окрім як через пізнання конкретних форм руху, неможливо, але, разом з тим, ми не можемо сказати, що руху взагалі не існує, і що таке поняття не має об'єктивної основи. Те, що дозволяє сказати, що воно є, виступає у вигляді заперечення конкретних форм руху. Останнє немислиме без конкретних форм, не існує без того, запереченням чого воно є, але, разом з тим, і не є самими цими формами; воно не зводиться до них (ні до жодної з них, ні до їх суми). Можна сказати, що рух взагалі якраз і реалізує себе і виявляє в формі (і через) заперечення конкретних форм руху. Кожна конкретна форма руху, річ, перетворюючись, знищуючи себе, заперечуючи як дане, скінченне, окреме, особливе, відносне (але, разом з тим, не знищуючись взагалі), цим самим ніби стверджує протилежне своїй окремоті - загальне, нескінченне, абсолютне, тобто те саме, що не зникає при цьому, і не з'являється, і являє собою зміст (об'єктивний) відповідного гранично загального поняття - руху взагалі. Воно існує як певний безперервний результат, «продукт» заперечення, перетворення; воно ніби живе в зникненні певних кінцевих форм. Це його такий спосіб існування (суперечливий) у вигляді певної відкритої єдності буття і небуття.

У цьому відношенні кожна окремо взята форма руху, річ виступає перед нами як внутрішньо суперечлива, як така, що заперечує себе, містить у собі свою протилежність. Внутрішня суперечливість речі, власне, і полягає в її протилежності самій собі.

Ф. Енгельс так і каже: «... якщо речі властива протилежність, то ця річ знаходиться в суперечності з самою собою; те ж стосується і вираження цієї речі в думці. Наприклад, у тому, що річ залишається тією ж самою і в той же час безперервно змінюється, що вона містить в собі протилежність між «стійкістю» і «зміною», полягає суперечність» [76, с. 327]<sup>10</sup>.

Аналогічний погляд ми зустрічаємо і у В. І. Леніна, який рекомендує розглядати річ як «щось, взяте з точки зору його суперечності з самим собою ...», саме ця «... суперечність штовхає його [це щось] ... далі своїх меж [12, с. 98], тобто є джерелом його руху, рушійною «силою» розвитку.

Те, що розглядається протилежність речі не по відношенню до інших речей, а до себе самої, тобто суперечливість не між речами, а «суперечливість у самій речі (das Andere seiner) (інше себе)» [12, с. 202], дуже важливо і має принципове значення. В результаті ми отримуємо не зовнішню суперечність (яка не має значення джерела саморуху, не йде далі суперечливості в різних відношеннях тощо), а внутрішню суперечність в одному і тому ж відношенні.

У цьому ж плані річ виступає перед нами як щось, що само себе заперечує, перетворюється, рухається, знаходиться в процесі, в становленні, як єдність протилежностей, - єдність того, чим воно є, і того, чим воно не є, як певне «це» і одночасно «не це». Причому точно так же, як в механічному кількісному русі суть справи полягає не в тому, що щось «тут тепер, а там тоді», або одночасно знаходиться «тут і там», а в тому, що воно одночасно «і тут, і не тут», і знаходиться в даному місці і не знаходиться, так і тут, в якісному русі, мова йде не про якусь сукупність, про суму «цього» і «іншого» або - в одному відношенні - «це», в іншому відношенні - «інше», а про те, що одне є по суті одночасно і тим, чим воно є і тим, чим воно не є (запереченням себе) як протилежне самому собі, інше себе, в межах однієї і тієї ж сутності, а не якась інша, що заперечує, сутність. Певним «цим», собою, річ тільки і може бути лише остільки, оскільки вона заперечує себе, перестає бути собою (і таким чином є рухом), перетворюється в «не себе», зникає як дане, стверджує себе через заперечення, виступає як єдність буття і небуття. Як це не дивно може здатися повсякденному мисленню, але в цьому і полягає сенс того, що називається внутрішньою суперечливістю. Протилежності, що складають

внутрішню суперечливість, виступають як одне в іншому, через інше і для іншого. Але не в знаходженні поруч (рядоположенності), а у взаємопроникненні, і не в сенсі взаємної інфільтрації зовнішніх різних сутностей, а як внутрішнє роздвоєння єдиного.

Не дарма Ф.Енгельс «...взаємне проникнення полярних протилежностей і перетворення їх однієї в одну, коли вони доведені до крайності ...» [8, с. 343], називає законом діалектики. Тобто те, що в нинішньому формулюванні звучить як закон єдності і боротьби протилежностей, є «законом взаємного проникнення протилежностей» [8, с. 384]. Говорячи словами В. І. Леніна, «діалектика є вченням про те, як можуть бути і як бувають (як стають) тотожними протилежності» [12, с.98].

Вираз «тотожність протилежностей» бентежить багатьох тим, що за звичкою мислиться тут наголос на слові «тотожність», та ще й у раціональному значенні як формальної тотожності. «Протилежності» в цьому випадку видаються чимось пасивним, як щось таке, з чим здійснюють об'єднання, а не як такі, що борються і через боротьбу і взаємовиключення доходять до тотожності, що реалізують тотожність протилежності. По суті ж те, що називається тотожністю протилежностей, у діалектичному розумінні є справжньою боротьбою протилежностей. І в цьому сенсі, можна сказати, що тотожність тим більша, чим інтенсивніша боротьба. Недарма вища тотожність досягається в момент найвищого рівня боротьби - в момент розв'язання суперечностей.

Характерно, що, кажучи про суперечливість речі, Ф. Енгельс зауважує, що «це саме можна сказати і стосовно вираження цієї речі в думці» [7а, с.640]. Поняття теж повинні бути внутрішньо суперечливими, рухливими, гнучкими, релятивними, такими, що заперечують себе. Тільки в такому випадку вони можуть відповідати дійсному руху і його суперечливості. Як справжня суперечливість речі полягає в її суперечливості самій собі, так і поняття, за допомогою яких повинна бути виражена

суперечливість дійсних речей, виступають внутрішньо суперечливими в собі. Саме такою (внутрішньою) суперечливістю забезпечується відповідна рухливість понятійного вираження руху дійсності.

Дуже важливо, однак, не змішувати при цьому внутрішню суперечливість із зовнішньою, не зводити суть суперечливості в сфері мислення до зіштовхування протилежних визначень, до зовнішнього відношення понять тощо. Багато хто заперечує проти допущення суперечливості в мисленні саме тому, що не знають іншої суперечливості, крім зовнішньої, зводять розуміння суперечностей до зовнішніх суперечностей типу невідповідностей, а потім борються з «суперечливістю» в мисленні. Небезпека зведення розуміння суперечностей до зовнішньої суперечливості виникає вже тоді, коли вказується з приводу будь-якого предмета, що йому властиво те або інше визначення. В межах формального мислення визначення, як вираження абстрактної тотожності вирваних односторонностей, можуть співіснувати одне поруч з іншим і навіть стикатися в зовнішній невідповідності, абсолютно взаємовиключати один одного тощо, але не в змозі висловити внутрішньо суперечливу сутність речей, проникнути до конкретної тотожності протилежностей. Відношення між визначеннями виступатиме вираженням відносин між різними сутностями, але не відносин протилежних сторін однієї і тієї ж сутності.

Згадаймо, що «діалектика є іманентним розглядом предмета», коли «розглядають предмет у самому собі і беруть його за тими визначеннями, які йому притаманні. У цьому розгляді виявляє він» (ег) (sic!) «потім сам, що містить у собі взаємно протилежні визначення, і, отже, знімає себе...» [12, с. 228]. Особливо наочно ця сторона справи демонструється в процесі вираження в поняттях власне руху (наприклад, механічного). При цьому, якщо йдеться про знаходження рухомого предмета в даному місці, то в цьому ж визначенні

вказується і на одночасне незнаходження в цьому місці. Саме ця суперечливість висловлює рух (який, по суті, і є суперечністю).

У світлі всього сказаного, «... всі протилежності, - як виписує В. І. Ленін у «Філософських зошитах» з Гегеля, - визнані за щось стійке, наприклад скінченне і нескінченне, одиничне і загальне, суть суперечності не через якесь зовнішнє з'єднання, а, навпаки, як показує розгляд їх природи, вони самі по собі суть певний перехід...» [12, с. 206-207].

І дуже важливо зрозуміти, що справа тут не в тому, що існує скінченне і, поряд з цим, нескінченне, або одиничне, а також загальне, які потрібно розглядати завжди в парі, настільки, мовляв, вони пов'язані між собою, а навпаки, в тому, щоб не шукати їх як певні самостійні сутності, не давати різні визначення, не шукати зовнішнього з'єднання в парну єдність, а мислити як одне (як одну сутність), яка містить у собі перехід і охоплюється одним внутрішньо суперечливим визначенням.

Як бачимо, тут в поняттях те ж саме, що і в розкритій Енгельсом суперечливості речі; поняття, що розглядається саме по собі, виявляється іншим по відношенню до самого себе [12, с. 206].

Ми беремо одне поняття, наприклад, скінченне (або випадкове тощо), і повинні його мислити суперечливо як таке, що містить у собі своє інше, в нашому прикладі - як одночасно нескінченне (необхідне тощо). Недарма В. І. Ленін зауважує з приводу вищенаведеної думки Гегеля: «Поняття не нерухомі, а - самі по собі, за своєю природою = перехід» [12, с. 206-207].

Щоб охопити думкою протилежності в одному понятті (рухомому, внутрішньо суперечливому), ми як би роздвоюємо перше поняття. Протилежність першого поняття виступає у формі його заперечення. «Діалектика взагалі полягає в запереченні першого положення, в зміні його другим (в переході першого на друге, у встановленні зв'язку першого з другим etc). Друге може бути зроблено предикатом першого - «наприклад, скінченне є

нескінченним, одне є множинним, одиничне є загальним» [12, с. 208].

При цьому слід зауважити, що друге виступає зовсім не як якесь порожнє заперечення типу "ні" або абсолютне ніщо, воно не якимось самостійним іншим, що знаходиться з першим у зовнішньому відношенні і байдуже до нього, а як інше першого і містить всередині себе визначення першого. Завдяки цьому першому якби зберігається в іншому як в своєму негативному і ставиться до нього як до свого іншого. Тут заперечення виступає не як голе, «марне» заперечення, а «як момент зв'язку, як момент розвитку, з утриманням позитивного ...» [12, с. 207].

У першому понятті його суперечливість без такого заперечення залишається в потенції у нерозвиненому, нерозгорнутому вигляді. В. І. Ленін вказує, що науковий розгляд якраз і вимагає по відношенню до «простих» початкових «перших позитивних тверджень ... встановлення відмінності, зв'язку, переходу. Без цього просте позитивне твердження неповно, мляво, мертво» [12, с. 208]. Для цього, власне, ми і проводимо роздвоєння єдиного.

Разом з тим «по відношенню до «2-го», негативного стану, виникне потреба у встановленні «єдності», тобто зв'язку негативного з позитивним, знаходження цього позитивного в негативному» [12, с. 208]. А для цього протилежності, отримані від роздвоєння єдиного, ми доводимо до тотожності протилежностей і отримуємо нову єдність на вищому рівні, вже як ствердження через заперечення, як єдність заперечення із ствердженням. Без такого руху «від ствердження до заперечення - від заперечення до «єдності» з тим, що стверджується ... діалектика стане голим запереченням, грою або скепсисом» [12, с. 208].

Такого роду зовнішня негативність виникає, якщо розглядати протилежності зведеними до різних визначень, а не як моменти одного і того ж визначення. Формальне мислення, що виходить із закону тотожності і не йде далі уявлення, утримує протилежності



одну поза іншою в співіснуванні, суперечливе тут «виступає перед свідомістю без взаємного дотику» [12, с. 209] (предмет) - ось суть антидіалектики. Формальне мислення розсудку, особливо в наші дні, теж не може уникнути суперечливості, яка є істотним моментом поняття, але воно намагається закривати очі на неї і, кажучи про неможливість суперечності, фактично зводить справу до абстрактного заперечення. Коли розсудкове мислення виступає проти поширення суперечливості на сферу мислення, то цим воно фактично заперечує проти свого розуміння суперечливості (зовнішньої), яка не знає єдності (тотожності) протилежностей. Більше того, замість діалектичної внутрішньої суперечливості з переливами і взаємопроникненням протилежностей воно фактично пропонує жорстку зовнішню, з абстрактно взаємовиключними протилежностями, суперечливість типу «або - або».

Тих, хто ретельно оберігає мислення від суперечливості, можна було б вважати послідовними, якби вони дійсно її не допускали в сферу мислення. Як не дивно, але саме з зовнішньої суперечливістю вони спокійнісінько уживаються. Хіба закон виключеного третього з його «або - або» не є фактично виразом взаємовиключної зовнішньої (і навіть антагоністичної) суперечливості, що не допускає ніякої тотожності; і, в свою чергу, саме те, що, поряд з цим, визнається закон тотожності, який, навпаки, категорично не допускає суперечливості, а визнає лише абстрактну тотожність, - хіба це, в свою чергу, не є суперечністю, що виникло в результаті зовнішніх відносин, тобто такого роду суперечності, яка тільки і відома формальному мисленню і яку воно намагається «не допустити» в мислення. Уже сам факт такого прагнення не допустити суперечливість в мисленні виступає показником того, що вона все-таки в ньому є, але розсудкове мислення не справляється з нею, не може досягнути її суті, залишається на рівні розуміння зовнішньої суперечливості і вступає саме у зовнішню суперечливість (взаємовиключення) з нею.

Правда, на тій підставі, що за формально-логічними положеннями ховається суперечливість, робити висновок, ніби «...взагалі діалектика процесу пізнання така, що для її вивчення необхідно користуватися протилежними засобами, тобто засобами формальної логіки» [24, с. 43], було б, на наш погляд, перебільшенням можливостей формальної логіки.

Найбільше, на що може претендувати формально-логічне мислення як «засіб», так це на те, що воно в змозі зробити перший крок у розкритті суперечностей. Виринаючи і фіксуючи в поняттях вирвані речі і явища в абстрактній односторонності, воно фактично робить цим початкове роздвоєння на протилежності (перше заперечення). Цим самим воно як би забезпечує «сировиною» («напівфабрикатом») діалектичне мислення, яке отримує від розсудку матеріал уже у формі логічних суперечностей (у вигляді крайнощів) для подальшої «обробки» і вирішення суперечностей. Саме ж розсудкове мислення не в змозі вирішити ці доступні йому протилежності, недорозвинені до суперечностей і відвертається від них. Правда, в цьому відношенні не можна бути до нього в претензії, бо воно не береться за те, чого не може зробити своїми засобами. І ми знаємо, що виходить, коли намагаються вирішувати суперечності в сфері розсудливих визначень без переходу до області розуму і діалектичних категорій. Діалектичні операції такого роду дають лише «зовнішню діалектику», сурогатну, діалектикоподібну форму.

У плані сказаного про заперечення поняття і, таким чином, розкриття («збудження») в ньому його внутрішньої суперечливості і т. і. стає зрозумілою суть того, що називається в діалектиці роздвоєнням єдиного. Проблема тут не просто в тому, що річ потрібно якось «розколоти» на протилежні сторони і вказати на протилежні «половини», знайти якісь протилежні властивості або структури і продемонструвати їх як певні крайнощі, ось, мовляв, один «полюс», а ось - інший і зафіксувати (визначити) кожну зі сторін в її визначеності. Хоча часто саме так і

робиться. Із відомих і таких, що знаходяться під рукою, властивостей досліджуваної речі вибирають властивості «якомога більш протилежні»; їх об'єднують в пару, і все це називається «єдністю протилежностей», «роздвоєнням єдиного» тощо (не кажучи вже про те, що таким чином відбувається підгонка дійсності під уявлення і визначення, що неприпустимо). У таких випадках перше заперечення не доводиться, не дорозвивається до другого (заперечення заперечення). Друге заперечення не передбачається в першому.

Ми не можемо погодитися також і з думкою І. С. Нарського, коли він говорить, що роздвоєння єдиного виступає в реальному об'єкті як «... структурне розчленування» [24, с. 44]. На наш погляд, суть роздвоєння не в цьому. Мова повинна йти не про емпіричну сферу, а про логічну, про сферу теоретичного мислення. Емпіричному пізнанню взагалі не відомі діалектичні (внутрішні) суперечності. (Слід зауважити, що без категорій взагалі неможливо розкрити суперечність. Сфера ж категорій не допускає емпіричних спроб вказати пальцем на протилежності. Не важко уявити, як би виглядало бажання чуттєво сприймати, наприклад, «небуття» як одну із сторін єдності протилежностей - буття і небуття). Діалектичні категорії виступають як представники теоретичного розумного мислення, якому тільки й доступна сутність (суперечлива) речей. Не дарма вони вважаються сходинками в пізнанні. Вони є свого роду теоретико-пізнавальним «механізмом» осягнення суті, осягнення суперечливої природи сутності та сутності самої природи суперечливості. На певному рівні сходження (поглиблення) пізнання категорії як би підхоплюють одержаний від нижчих шаблів пізнання «матеріал», і «ведуть» далі по лінії сходження від абстрактного до конкретного, піддаючи його «обробці», і забезпечують осягнення суперечливості, закону, необхідності. (Від форм практичної діяльності, форм практичного розуму, ідеального виокремлення суспільних відносин і, нарешті, теоретичного мислення).

Не випадково, що діалектичні категорії мають форму відкритої суперечності: скінченне - нескінченне, одиничне - загальне, форма - зміст тощо. Це дозволяє їм найкращим чином підхоплювати одностороннє поняття, роздвоювати його на протилежності і доводити до вирішення, до тотожності діалектичного. І робиться це за єдиною «схемою» «механізму», властивого діалектичній категоріальності. Всі вони виступають як форми живого життя суперечності.

Саме про роздвоєння єдиного в сфері логічного йдеться, коли поняття, як ми це бачили вище, піддається запереченню, і ми отримуємо певний протилежний цьому поняттю момент. При цьому отриману протилежність ми не ставимо якимось поруч з першою так, щоб вони демонстрували собою крайності, а як би витягаємо з першої її інше, яке залишається в межах першого. Ми роздвоюємо перше поняття в його запереченні самому собі. І в цьому сенсі друге поняття своєю негативністю як би тримає перше в «збудженому», внутрішньо суперечливому стані, виявляючи та розкриваючи в найпершому (як інше себе, а не приносячи ззовні) його внутрішню суперечливість. Але робиться все це тільки для того, щоб довести отримані від роздвоєння протилежності до тотожності, де остання буде вже не тією абстрактною тотожністю в її односторонності, яка отримала закріплення в першому понятті, а конкретною тотожністю - тотожністю роздвоєних з єдиного (тих, що борються і вирішуються) протилежностей. Кінцеве - значить таке, що рухається до свого кінця, тобто заперечує свою скінченність і таким чином виходить в нескінченність. І впливає в результаті такого заперечення заперечення вихід до вищої основи і нового визначення, в якому міститься протилежність. Скінченне є нескінченністю тощо.

У світлі розглянутого можна, в даному разі, говорити про поняття двох видів - поняттях розсудку і поняттях розуму. У сфері розсудку панують абстрактні поняття в їх односторонності. Конкретні справжні поняття знаходяться в розпорядженні розуму (це, по

суті, завжди категорії). Наша діяльність може зупинитися і на одній лише абстрактній і негативній формі поняття. Розумне поняття долає однобічність, зовнішню формальну негативність, включає в себе протилежність, знімає її в собі і виступає як конкретне. Так, наприклад, поняття свободи розсудливе мислення розглядає як абстрактну, абсолютну протилежність не менше абсолютизованої необхідності (як несвободи). Розум переборює однобічність і абстрактність цього розсудливого поняття (усуває «або - або») і отримує таке поняття свободи, яке містить у собі необхідність як зняту. У свою чергу, свобода, при всьому тому, що вона є запереченням необхідності, виступає не більше як своє інше необхідності. Говорячи «свобода», ми повинні, як само собою зрозуміле, мати на увазі (утримувати) в ній необхідність, на відміну від пересічного індивіда, для якого це самостійні сутності, що знаходяться в абстрактній заперечливості, несумісності, в абсолютному взаємовиключення. Характерно, що розум має справу з тим же самим поняттям, з тієї ж самої, скажімо, зовнішньою мовною формою поняття, але він як би збуджує його, оживляє, робить рухомим, релятивним, суперечливим. Здійснюється це тим, що поняття піддається запереченню. В результаті воно отримує поділ протилежностей доведеним до суперечностей і потім зняття їх в новій єдності. Не важко помітити, що згадане заперечення є другим запереченням, бо, піддаючи запереченню перше поняття, ми піддаємо запереченню його негативність і з цим - абстрактність. Тепер, в результаті заперечення заперечення, виходить нового типу позитивне поняття - розумне, конкретне (суперечливе), як таке, що б'ється, внутрішнє напруження. Тут протилежності постійно мисляться, утримуються в думці, припускають одне одного. Цим долається однобічність і абстрактність даного поняття. Воно стає конкретним - єдністю в різноманітті.

Те, що суперечлива єдність протилежностей предмета дається нам перш за все в абстрактній однобічності, приводить до багатьох труднощів в розкритті суті суперечливості.

В. І. Ленін, погоджуючись з Гегелем, що складне становище викликає те, що мислення «пов'язані в дійсності моменти предмета розглядає в їх поділі один від одного» [12, с. 232], підкреслює, що «ми не можемо уявити, виразити, зміряти, зобразити рух, не перервав безперервного, не спростив, огрубив, не розділив, не умертвив живого. Зображення руху думкою є завжди огрублення, омертвляння, - і не тільки думкою, а й відчуттям, і не тільки руху, але і будь-якого поняття» [12, с. 233].

Деяких бентежить те, що огрублення полягає в самій природі пізнання, мислення. Вони не можуть звільнитися від ілюзії, начебто таке огрублення непереборно, вважають, що залишається тільки змиритися з цим. Іноді починають навіть підганяти під таке уявлення пояснення суті суперечливості, «обґрунтовувати» безроздільне панування в сфері мислення старих формально логічних принципів, що не допускають суперечливості. На тій підставі, що протягом пізнання відбувається певне «припинення» руху іноді намагаються звести до цього природу того, що називається переривчастістю в русі (а переривчастість розглядають не як необхідний момент в розвитку, а як певну перешкоду).

Але, виявляється, з цього «струтного становища» вихід все ж є. І він не менш природний, ніж саме «скрутне становище». Мислення як процес зображення руху думкою (і не тільки думкою, а й відчуттям), дійсно, за своєю природою таке, що вириваючи предмет як скінченне, окреме, дискретне тощо, спроможне його схопити і зафіксувати в понятті, перш за все, тільки в такій однобічності. Другий момент справжньої єдності протилежностей залишається до пори до часу прихованим (і безпосередньо недоступним початковому ступеню пізнання). Однак мислення здатне не тільки розділити, роз'єднати пов'язані, точніше, внутрішньо нероздільні моменти предмету, а й досягнути цей зв'язок і «відновити» єдність розірваних сторін (моментів) як єдність, тотожність протилежностей. І таємниця цього полягає, зрештою, все в тому ж запереченні, яке і тут виконує функцію

роздвоєння єдиного і ототожнення, встановлення зв'язку, утримання в єдності протилежностей. І здійснювати це не через об'єднання, а через заперечення. (Зрозуміло, що зробити це може лише діалектичне мислення.) Суть діалектики пізнання в тому і полягає, що воно роздвоює єдине в самій сфері руху пізнання і, разом з тим, через заперечення цього процесу доводить до тотожності протилежності. Іншими словами, суть діалектики пізнання полягає в тому, що не тільки відбувається виривання речі з єдності світу і обривання зв'язків, огрублення тощо, роздвоєння справжньої єдності і закріплення односторонності, не тільки в тому, що таким вириванням проводиться також роздвоєння в самому русі пізнання, нарешті, не тільки в роздвоєнні самої розумової форми (поняття), але і в тому, що таке роздвоєння (останнє) потім доводиться в мисленні до тотожності протилежностей, і цим здійснюється приведення у відповідність (у тотожність) отриманої єдності в русі понять до дійсної єдності протилежностей, що міститься в дійсному предметі.

Розгляньте вище роздвоєння поняття, піддавання його запереченню і доведення до тотожності є, власне, «механізмом» подолання розриву внутрішнього зв'язку і з цим, - подолання пізнанням обмеження, омертвіння, односторонності, а також проникненням у сутність предмета як єдності, тотожності протилежностей, осягненням істинної внутрішньої суперечливості сутності предмета (через осягнення суперечливості явища і сутності). Такий шлях діалектики пізнання від абстрактної односторонньої тотожності, одержуваної розсудливим мисленням, до конкретної тотожності - сутнісної, внутрішньо суперечливої.

Протягом такого процесу (шляху) проникнення в суперечливість суті розкривається не тільки суперечливість «руху мислення в поняттях», але «у той же час протилежність між думкою і явищем або чуттєвим буттям ...» [12, с. 226]. Власне, тільки через вирішення цих суперечностей відбувається

осягнення справжньої суперечливості дійсності. Все це стає зрозумілим, якщо не випускати з уваги, що, по-перше, діалектика відображення дійсності такою, як вона є, не простий безпосередній дзеркальний відбиток цієї дійсності й її суперечливості в думці (у поняттях і їх суперечливості), а саме пізнання є розвитком і, отже, - суперечністю, вирішенням, сходженням тощо, а, по-друге, що діалектика є єдністю діалектики, логіки і теорії пізнання. Звідси, «зокрема, діалектика є вивченням протилежності речі в собі (an sich) сутності ...» [12, с. 227]. «Тут теж ми бачимо перехід, перелив одного в іншого: сутність проявляється. Явище суттєво» [12, с. 227].

Як бачимо, рухливість, суперечливість панує і в самому русі пізнання, у поглибленні в сутність. Лише з огляду на всі ці сторони суперечливості руху в цілому: рух дійсності, рух форм думки (понять) і рух від руху дійсності до руху думки, ми можемо сказати, що «у власному розумінні діалектика є вивченням суперечності в самій сутності предметів» [12, с. 227]. І діалектика осягає, здатна осягнути цю дійсну сутність в її єдності (тотожності) протилежностей.

При цьому вищезгадана негативність в понятті є свого роду поворотним пунктом у русі поняття (стрибком). І, як ми бачили, вирішення цього заперечення як доведення до тотожності роздвоєних протилежностей є разом з тим приведенням у відповідність («ототожненням») розумового вираження руху з дійсним об'єктивним рухом у формі істини.

В. І. Ленін виписує слова Гегеля, які є, на його думку, «сіллю діалектики»: «вона (негативність - В. Б.) є простою точкою негативного співвідношення з собою, внутрішнім джерелом будь-якої діяльності, живого і духовного саморуху, діалектичною душею, яку все справжнє має в самому собі і через яку воно тільки і правдиве, бо виключно на цій суб'єктивності ґрунтується зняття протилежності між поняттям і реальністю і та єдність, яка є істиною. - Друге заперечне, заперечне заперечного, до якого ми прийшли, є вказаним зняттям суперечності, але це зняття так



само мало, як і суперечність, є дією певної зовнішньої рефлексії; воно є таємним, об'єктивним моментом життя і духу ...» [12, с. 209-210].

З приводу останніх слів Гегеля В. І. Ленін зауважує: «Тут важливо: 1) характеристика діалектики: саморух, джерело діяльності, рух життя і духу; збіг понять суб'єкта (людини) з реальністю; 2) об'єктивізм надзвичайний («das objektivste Moment») [12, с. 210].

Без правильного розуміння заперечення в понятті немає не тільки рухливості поняття, але немає і пізнання (відображення) дійсної суті речей, відбувається розрив між свідомістю і дійсністю, втрачається об'єктивність, породжується агностицизм і скептицизм. Саме до цього веде абстрактне заперечення, бо в становище абстрактної заперечності ставиться саме відношення буття і мислення, в результаті чого розумові форми розглядаються за змістом.

Виходячи з усього сказаного, відоме вираження руху в суперечливій розумовій формі, який долає вищезгаданий розрив і однобічність, виглядає як «бути в цьому місці, і в той же час не бути в ньому», або, кажучи про немеханічну форму руху, можна сказати предмет є тим, чим він є, і одночасно тим, чим він не є. Так «рух як поняття, як думка висловлюється у вигляді єдності заперечності і безперервності» [12, с. 231], але робиться це в такій формі, що ні безперервність, ні дискретність не розглядаються окремо як самотійні сутності.

Рух реалізує себе в просторі і часі, він виступає як сутність часу і простору. Останню як єдність протилежностей виражає два основних поняття, що складають і діалектичну суперечність: нескінченна безперервність і дискретність, де безперервність виступає як така, що заперечує себе переривчастістю. Саме ці поняття, мислимі в єдності і взаємопроникненні через заперечення, як різні сторони однієї і тієї ж сутності і виражають рух як суперечність, як єдність протилежностей, що доводяться

через роздвоєння і взаємовиключення до тотожності протилежностей.

Часто не хочуть бачити, що суперечливість руху в мисленні (роздвоєння, доведення до тотожності протилежностей і, з цим, - приведення у відповідність логічного руху з дійсним) є продовженням дійсного руху і його суперечливості. При цьому суперечливість, що виникає в процесі пізнання, не має самостійного значення. Це як би спосіб (вірніше, шлях), за допомогою якого здійснюється осягнення суперечливості дійсного руху. «Тут і не тут», «те і не те» - розумові форми, абстракції, які як такі не існують в об'єктивній дійсності, але це ті абстракції, за допомогою яких схоплюється і виражається справжня суперечливість дійсного руху. У самій дійсності є єдність протилежностей. Осягнення її думкою, розуміння її, скажімо, вираження у понятті, осмислення, освоєння, впізнавання, схоплювання, - це і є вищеописаний суперечливий шлях, що включає роздвоєння, доведення до тотожності протилежностей тощо. В результаті (в кінці) ми отримуємо знання, відображення дійсного стану речей, дійсної суперечливості, схопленої і утримуваної в думці теж як єдність, тотожність протилежностей, тобто такою ж, якою вона є в самій дійсності - нерозчленована на протиставлені одна одній в абстрактній односторонності протилежності, крайнощі, а виступає як конкретна тотожність протилежностей. Насправді, наприклад, немає переривчастості і безперервності. Наше знання буде адекватним цьому, якщо і в думці ми будемо мати таку тотожність протилежностей, де, наприклад, безперервність розглядається тільки як заперечення дискретності (дискретність, яка заперечує себе), а рух мислиться як одне: безперервність - дискретність (безперервна дискретність як дискретна безперервність).

Механізм осягнення суті приблизно такий: ми за допомогою практики вириваємо з нескінченного єдиного ту чи іншу річ, як би виймаємо «цеглину» з суцільною «стіною» абсолютного буття

єдності світу. При цьому вирване дещо, включене до практичної справи за потребами суспільними, людськими, перестає бути собою. Як відновити обірвані з єдністю світу зв'язки, коли речі вже немає?

Немає вийнятої з «суцільний стіни» загального буття «цеглини», її використали в господарстві практичному. (Чи як «брусок» для заточки ножа, чи, після подрібнення в порошок, - для чищення посуду, чи як підпору замість поламаної ніжки дивана, чи як гніт при засолюванні капусти тощо до нескінченності. Але в кожному разі вона перестає бути «цеглиною». Ця її вихідна якість заперечується). Але залишилася свого роду «дірка», певне «ніщо» цього чогось у «стіні», з якої ми вирвали чуттєво-практично цю форму буття <sup>11</sup>. А цим самим, значить, отримали форму предмета без предмета. Відповідно до цієї «ніщойної» ідеальної форми і відбувається відновлення зв'язків загальних. Ми практично робимо відтворення речі за її контуром й поміщаємо на місце і, таким чином, встановлюємо об'єктивну істинність нашого знання про неї та її місце у світовому зв'язку. Але вже на рівні знання сутності її, конкретності (єдності в різноманітті), а не однобічності (абстрактності), суперечливості тощо, доведеної до єдності окремого і загального, всезагального. Якщо ми в змозі практично відтворити річ вихідного типу, яка адекватно займає місце за контуром згаданої «дірки», то це й є показником і критерієм істинності нашого знання. Цим же ми відновлюємо її загальний зв'язок, єдність в різноманітті (= конкретність). В цьому і полягає сенс того, що зветься конкретністю істини.

Отже, ми дійсно не можемо пізнати рух, не перервавши безперервне. Пізнання починається з того, що ми вириваємо практично із загального світового зв'язку певну окрему абстрактну форму буття. І таке переривання пізнанням виступає як певне «порушення» дійсних загальних зв'язків, об'єктивної безперервності. Але при цьому слід мати на увазі, що, по-перше, дискретність, яка отримується в результаті цього, не є продуктом

такого виривання пізнанням, а існує справді в дійсному русі як один з моментів єдності безперервності і дискретності цього руху; по-друге, не потрібно змішувати переривання, яке міститься в об'єктивному змісті дійсного безперервно-дискретного руху, з перериванням пізнанням і зводити перше до другого; по-третє, не слід вважати, що суперечливість створюється такою природою пізнання; по-четверте, «порушення», що наноситься вторгненням пізнання до дійсних зв'язків, не тільки можна подолати, але воно є необхідним моментом в осягненні безперервності; по-п'яте, тільки через проникнення теоретичним мисленням в отриману і виражену в логічній формі дискретність ми в змозі досягнути дійсну безперервність.

Читаючи в «Філософських зошитах» коментарі В. І. Леніна до гегелівського міркування про діалектику, можна зрозуміти, що остання складається з таких характерних рис, які дозволяють розглядати її: 1) як діалектику руху думки в поняттях, куди включаються, згідно В. І. Леніну, рух понять, переходи, переливи, а також «аналіз понять», вивчення їх, «мистецтво оперувати з ними» (Енгельс) вимагає завжди вивчення руху понять, їх зв'язку, їх взаємопереходів» [12, с. 227]; 2) разом з тим - як діалектику поглиблення думки в сутність, як «вивчення протилежності речі в собі (an sich), сутності, субстрату, субстанції, - від явища, «для-інших-буття». (Тут теж ми бачимо перехід, перелив одного в іншого: сутність являється)» [12, с. 227]. (Цю сторону діалектики В. І. Ленін характеризує як «зокрема»); і, нарешті, 3) «У власному сенсі діалектика є вивченням суперечності в самій сутності предметів: не тільки явища минуці, рухливі, текучі, відокремлені лише умовними гранями, а й сутності речей також» [12, с. 227].

Мабуть, всі ці сторони потрібно не випускати з уваги, коли йдеться про осягнення сутності речей, їх суперечливість: рух «мислення в поняттях; і разом з тим протилежність між думкою і явищем або чуттєвим буттям, - тим часом, що є в собі, і тим, що є буттям-для-іншого цього сущого у собі; і знаходимо у сутності

предметів суперечність, яку вона має в собі самій (діалектику у власному розумінні)» [12, с. 226].

Те, що діалектика розвитку дійсності досягається через діалектику розвитку самого досягнення дійсності і діалектику розвитку думки в поняттях, говорить лише про єдність, яку у нас прийнято називати збігом діалектики («діалектики у власному розумінні»), логіки (теорії мислення) і теорії пізнання, що становить те, що називається діалектикою як теорією розвитку (без трьох слів).

Коли Ф. Енгельс говорить, що суть суперечливості речі в тому, що «річ залишається тією ж самою і в той же час безперервно змінюється», і що вираження цього в думці, в пізнанні має бути відповідним, то вже, власне, наведений вираз і є, по суті, вираженою в розумовій формі суперечливістю дійсності. Нічого іншого для вираження суперечливості і не потрібно. Цим все сказано. Ми можемо дещо конкретизувати суперечливість, розглянути ту чи іншу зі сторін руху як єдності різноманіття, схопити суперечливість у відповідних тих чи інших категоріях, але суть «механізму» суперечливості як і руху його пізнання, руху думки, буде завжди однією і тією ж. Ми, наприклад, можемо розглядати рух з того боку, з якою він виступає як єдність стійкості і нестійкості, або - як суперечливість випадковості і необхідності, можливості та дійсності, змісту і форми, тяжіння і відштовхування і навіть як самого руху і спокою. Однак, які б категорії ми не обрали для досягнення і вираження в формі думки відповідної сторони руху і його суперечливості, суть внутрішньої суперечливості залишиться тією ж. Це буде одночасно те і не те, твердження через заперечення тощо. При цьому отримана в мисленні у результаті діалектичної обробки відповідних понять внутрішня суперечливість буде відповідати дійсному стану речей.

Наприклад, той же спокій у цьому (діалектичному) плані виступає не як собі рівність, не як існуюче поряд з рухом (щось протилежне йому, якийсь «не-рух»), що знаходиться з рухом у зовнішніх абстрактно негативних відносинах, а як також (і той же)

рух, але з боку його форми, скінченності, визначеності, данності. Спокій виступає як момент руху, як його своє інше, що постійно заперечується, як окремий рух, що прагне до деякої рівноваги, що безперервно порушується сукупним рухом. Такий погляд на внутрішню суперечливість і взаємопроникнення руху і спокою дозволяє зрозуміти його суть і відносність не тільки в механічному русі, де зазвичай розглядається цілісність спокою як певна нерухомість речі по відношенню до однієї системи (наприклад, столу - до стін кімнати) і, в той же час, як стан переміщення - в іншому відношенні (того ж столу разом з будинком і земною кулею по відношенню до Сонця), а й в інших, більш складних формах руху, які демонструють суть відносності спокою і суперечливого відношення до руху у формі, більш близькою до їх загальних взаємин у русі взагалі.

Так, в органічній формі руху спокій розкриває себе як момент руху, як той ж самий рух з боку конкретності, визначеності тощо уже тим, що в кожен даний момент в організмі відбувається постійне відмирання клітин (аж до повного оновлення організму), і в той же час він залишається тим самим організмом. Останнє якраз і обумовлене таким відмиранням клітин, їх зміною. Заперечення, постійне зникнення, перетворення, зміна і є способом його існування. Суть організму як певної «рівноваги» полягає в порушенні, в запереченні рівноваги. Припиніть цей процес відмирання, порушення, - і організм зникне. Тому визначення життя у формулі «жити це вмирати» при всій парадоксальності і формально-логічній суперечливості - дуже вдале для вираження дійсного стану речей. І вся справа тут у тому, що сам процес життя є суперечністю. Відокремити в ньому протилежності неможливо. Вони знаходяться у взаємовираженні, «взаємоперебуванні» як одне в іншому і через інше (тобто у діалектичному запереченні).

Якщо розглядати життя в найширшому плані як форму руху, то ми отримаємо таке ж співвідношення руху і спокою. По суті, є одне - органічний рух, який, однак, реалізується через певні

форми - конкретні організми. Те, що рух виражається через окремі певні форми, виступає як момент спокою, а те, що ці форми постійно порушуються, і в цьому порушенні, через нього, реалізується органічна форма руху в цілому, - виступає як рух. Але і це ще не все. Сама органічна форма руху в цілому, в свою чергу, виступає як суперечність. Вже тим, що вона є рухом у такій певній формі, яка характеризується як власне органічна, є показником того, що це - момент спокою в русі як зміни взагалі.

Це ж має місце і в хімічній формі руху. Суть взаємовідношення руху і спокою тут - у внутрішній суперечливості хімізму як форми руху, що реалізується через певні хімічні елементи та їх взаємоперетворення. Те, що хімізм є ХІМІЧНОЮ ФОРМОЮ руху, виступає як вираз спокою, і, в той же час, те, що це ж є лише хімічна форма РУХУ - виступає як вираження руху. У цій суперечливості полягає суть самого хімізму як даної форми руху, відносність останньої, минуцність і вичерпність.

У свою чергу, всі форми руху (механічна, фізична, хімічна, органічна і суспільна), будучи одночасно і певними ФОРМАМИ руху, і разом з тим лише окремими формами РУХУ як зміни взагалі, виступають як суперечливий спосіб існування руху матерії (абсолютного, вічного, нескінченного) через конкретні, певні, скінченні, минуці, відносні форми руху.

Можна також розглянути в плані зазначеної Ф. Енгельсом суті суперечливості порушене ним питання про суперечність між «стійкістю» і «змінюю». У теоретичному мисленні ми можемо отримати цілком адекватну дійсному стану речей суперечливість такого роду. Оперуючи в сфері понять, ми поняття «стійкість» піддаємо запереченню. Для цього роздвоюємо його і виокремлюємо з нього протилежне. Таким протилежним буде «нестійкість»<sup>12</sup>. Друге поняття ми вводимо не для того, щоб поставити його поруч з першим, не ззовні, а розглядаємо його як друге першого, як передбачуване в найпершому, як його своє інше. Виступаючи як заперечення першого, воно знаходиться з ним не в зовнішньому, не в формальному запереченні, що

беззастережно виключає перше, а зберігає з ним зв'язок через заперечення. Воно не відходить від нього, а як би залишається в ньому як його внутрішній «збудник», який робить це поняття рухомим, зсередини «підриває» його стійкість, його собі рівність, його спокій. При цьому стійкість стверджує себе через цю протилежність, через заперечення нею самої себе. У цьому сенсі можна сказати, що система тим більш стійка, ніж більш нестійка, ніж більш рухлива.

Ми фактично роздвоюємо єдність існуючого поняття «стійкість» на протилежності. Але робимо це лише для того, щоб моментально встановити тотожність цих протилежностей через їх вирішення (але не зовнішнє зведення в єдність). І вже ця тотожність взаємовиключних протилежностей у русі думки буде відповідати єдності протилежностей, яка має місце у самій дійсності (де вони нерозчленовані). З цим ми досягаємо нестійкість, рухливість, приховану за тим, що приходить до нас в уявленні (за допомогою безпосереднього чуттєвого пізнання) як певна стійкість, а також, що стійкість, по суті, є лише формою існування нестійкості. Причому річ тут, звичайно, не в тому, що нестійкість виступає в пізнанні як стійкість (вона і в самій дійсності існує в формі стійкості), а в тому, що нестійкість постає перед нами перш за все у вигляді (з боку) стійкості, яка відразу не пізнається, не досягається як одночасна в собі нестійкість, як внутрішня суперечливість. Лише в результаті «обробки» теоретичним діалектичним мисленням даного чуттєвим практичним, перетворювальним пізнанням, ми отримуємо відповідне суперечливе вираження в думці того, що справді є в його сутності. З цим дійсна стійкість розкриває свої внутрішні глибинні таємниці. Ми дізнаємося, що це зовсім не щось собі рівне, яке має місце поряд з мінливістю, нестійкістю. За допомогою діалектичного мислення ми починаємо виявляти в сфері конкретної дійсності і схоплену й усвідомлену думкою в загальному вигляді суперечливість стійкості і нестійкості в найрізнітніших областях і формах руху. Наприклад, положення



про те, що система стверджує себе через заперечення і є тим стійкішою, чим вона більш нестійка, незважаючи на незвичне і таке, що «ріже вухо» звучання, виступає як факт на кожному кроці. Навіть найпростіші і такі, що постійно зустрічаються, явища демонструють нам цю закономірність. Та ж стійкість звичайної «дзиги» забезпечується, як відомо, її рухливістю. Струмінь води, що вилітає з величезною швидкістю з гідромонітора, настільки стійкий, що його неможливо розрізати. Вражаючою є стійкість загальної маси Сонця, яке знаходиться в колосальній внутрішній рухливості, перетворюваності. Його не назвеш навіть газоподібним. Там навіть не встигає формуватися хімізм. (Хіба що на самій поверхні атомні «упаковки» найпростіших хімічних елементів - водню, гелію.) І в той же час воно виключно стійко в такій своїй нестійкості.

І таких фактів можна було б навести багато, якби завдання полягало б у збиранні фактів, а не в тому, щоб за допомогою теоретичного положення про вираження стійкості через нестійкість представники конкретних наук могли проникати в сутність процесів дійсності, зрозуміти їх або розкрити нові явища.

Не можна, наприклад, не звернути увагу на виключно велику стійкість атомного ядра. Відомо, як важко воно піддається зовнішньому руйнуванню. Сам цей факт повинен вказувати на його величезну внутрішню рухливість. Не виключена можливість, що така стійкість пояснюється саме тим, що в ньому відбуваються небаченої інтенсивності перетворення: жодна з частинок, «вхідних» до його складу, як би не встигає стати собою і моментально перетворюється. Всі вони знімаються в єдності, тотожності ядра як цілого.

Можливо <sup>13</sup>, що в такому плані - зумовленості стійкості нестійкістю - стійкість, яка пояснюється так званими ядерними силами, забезпечується як раз тим, що існує не сума певних, уже сформованих частинок, які співіснують і взаємно впливають одна на одну, а постійне становлення, безперервне перетворення, тобто, стан розкритого вирішення суперечності буття й небуття. І

не відносяться незрозумілі ядерні сили до такого роду «сил», які Ф. Енгельс мав на увазі, коли говорив, що якщо натуралісти не можуть пояснити ті чи інші явища, форми руху, вони «вигадують для їх пояснення деяку так звану силу» [8, с. 597]? Уже сам той факт, що в ядрі вміщена, сконцентрована величезна енергія (кількість руху), говорить про те, що стійкість його обумовлена рухом<sup>14</sup>.

Виключно важливі результати можна отримати в області біології на основі правильного розуміння діалектики тотожності протилежностей стійкості і нестійкості. Та ж спадкова стійкість, консерватизм спадковості є не чим іншим, як формою вираження виключно динамічного пристосування, а не чимось існуючим поряд з пристосуванням, з яким спадковість зовні взаємодіє<sup>15</sup>.

Примітивне розуміння стійкості і нестійкості, коли під першим мається на увазі щось міцне, непорушне, а під другим - нетривке, розпливчасте, плинне, «розхитане» тощо, не дозволяє багатьом застосувати ці поняття до аналізу соціальних явищ. Якщо ж подолати такого роду спрощення, і з позицій справжньої діалектики цих категорій розглянути, наприклад, комунізм, то можна сказати, що він тому і є найбільш стійкою системою, що це виключно рухлива і така, що постійно змінюється, система (така, що сама себе змінює, заперечує, поновлює). Йому чужий яким б то не був консерватизм і застій. На відміну від всіх попередніх формацій (де панівні класи прагнули, всупереч вимозі об'єктивної необхідності, зберегти, увічнити існуючу форму суспільного устрою), комунізм – суспільство, що постійно оновлюється, перетворюється. У цьому, у цій рухливості, гарантія його винятковою життєвості і стійкості. І таке постійне безперешкодне оновлення легко буде робити суспільству, що раз і назавжди вирішило соціальні проблеми приведення у відповідність до суспільного характеру праці усупільненої форми власності і перехід на безпосередній характер праці. Пізнавши закони необхідного об'єктивного саморозвитку, вільне суспільство буде

відповідно до вимог цієї необхідності сприяти сталому розвитку, вдосконаленню.

Про стійкість і мінливість пишуть в наші дні чимало. Але біда в тому, що вирішити цю проблему намагаються чисто емпірично, не в межах теоретичного мислення, не на рівні категоріальності і діалектики відношення протилежностей внутрішньої суперечливості. І оскільки намагаються мати справу з наочними прикладами стійкості і нестійкості, ці поняття розглядаються, як правило, одне поряд з одним у зовнішньому відношенні. Вони протиставляються одне одному, між ними шукають зв'язок (або відсутність його), їх змушують взаємодіяти, впливати одне на одне, але все це далі зовнішньої зв'язку, зовнішнього зчеплення, взаємодії, взаємовпливу або взаємовиключення тощо не йде.

Уявлення буквально розкидає ці протилежності, надає їм значення самотійних сутностей. І лише потім починається робота по з'ясуванню їх відносин. (Наприклад, дається визначення, що таке стійкість, і окремо, що таке нестійкість, а потім встановлюється між ними зв'язок, який буде тепер неодмінно зовнішнім). Цілком зрозуміло, що після того, як протилежності поставлені у зовнішнє взаємовідношення, спроби встановити справжню сутність діалектичних взаємин цих протилежностей приречені на невдачу. Осягнути їх як протилежності внутрішньої суперечливості, їх внутрішню єдність тощо неможливо. Залишається лише зовнішня негативність позбавлених внутрішнього переходу протилежностей.

Положення про те, що система тим стійкіша, чим менш вона стійка, чим вона рухливіша, можуть вважати святотатственным і внутрішньо суперечливим (в формально-логічному сенсі). Але так думають тому, що внутрішню суперечливість плутають із зовнішньою, підміняють першу другою. Насправді ж це положення тільки тому і життєздатне, що воно внутрішньо (по-справжньому) суперечливе. Абсолютна «стійкість» матерії взагалі в цілому забезпечується абсолютною змінністю, абсолютним рухом її способу існування. Минущість, тимчасовість, постійне

перетворення, зникнення конкретних форм матерії забезпечує вічність, абсолютність матерії взагалі.

У плані діалектичного розуміння суті стійкості як заперечення стійкості (і, отже, як нестійкості) стає зрозумілим і питання про те, що значить відображення законом сталого, спокійного тощо. Суть закону якраз у тому і полягає, що відбувається зняття, перетворення, становлення, вирішення, заперечення (в діалектичному сенсі). Цей момент, як найбільш суперечливий і, отже, стійкий, виступає як підстава для закону, який повинен відобразити, схопити, виокремити ставлення, загальне, необхідне, сутнісне.

І дійсно, хіба не в момент перетворення, найбільш інтенсивного руху і вирішення суперечностей найкраще виявляє себе всезагальність і через неї сутність, необхідність, закономірність, яка служить основою оформлення закону, що є відображенням об'єктивного в суб'єктивній свідомості людини і виступає як «поглиблення пізнання людиною явищ, світу» [12, с. 136], як «один із ступенів пізнання людиною єдності та зв'язку, взаємозалежності і цілісності світового процесу» [12, с. 135] руху. Ось це стійке повинно цікавити науку, якщо вона хоче мати справу із сутністю, із законами, а не з поверховою і такою, що кидається в очі, стійкістю зовнішнього порядку. Вже те, що закон має справу зі стійким зв'язком, де останній є тим же рухом, означає, що цією «стійкістю» не є щось протилежне рухливості, руху.

Неважко помітити, що виявляється цей стійкий зв'язок через переривання його, через перетворення, через нестійкість, рух, порушення стійкості.

І річ тут, на наш погляд, навіть не в тому, що поряд зі стійкістю має місце мінливість, обумовлена включенням суперечностей у систему взаємодії з іншими явищами, як про це йдеться, наприклад, у цікавій книзі В'яккерера [14а]. Такий підхід не виводить за межі зовнішніх відносин та принципу координації. Річ також не в тому, що в діалектичній структурі законів

«виражаються не тільки стійкі моменти в системі зв'язків явища, але і динаміка цих зв'язків, їх суперечність» [14а, с. 58], - так також виходить «і те, і поряд з цим - інше», а в тому, що сама стійкість виражається через нестійкість, сутність стійкості - в нестійкості і, відповідно, сутність закону - у відображенні такої діалектично зрозумілої стійкості (як знятої в нестійкості і вираженої через неї).

Пізнання влаштоване так, що тільки на перших його щаблях у межах чуттєвого воно прагне мати справу з безпосередньо стійким, зі спокійним. Воно навіть дещо абсолютизує цю сторону в її односторонності («призупиняє» її). Подальше ж поглиблення пізнання, проникнення у внутрішні зв'язки, у закон, у необхідність, у сутність, що виражається через всезагальність, має справу вже з рухливістю, здатною виявити сутність речей, необхідність, тобто пізнання цікавиться рухом вже не зі стійкого боку, не з боку форми, а з нестійкого, з рухомого і, таким чином, руху взагалі, що володіє, як відомо, граничною стійкістю в своїй абсолютній рухливості як способу існування матерії.

Отже, плинність забезпечує (обумовлює) стійкість, надтекучість, надрухливість - надстійкість<sup>16</sup>.

Цей феномен дуже цікавить діалектику. Але ще більше конкретно-наукові проблеми такого роду - надстійкості через надтекучість - повинні цікавитися діалектикою, без якої не осягнути сутність такого явища, в якому здійснюється доведення протилежностей до тотожності через взаємовиключення протилежностей і реалізується єдність (збереження) не тільки кількості, але і якості руху всесвіту (закон збереження і перетворення руху), де всі форми руху «миготять» у своєму русі до свого кінця і цим самозапереченням забезпечується вічний абсолютний рух як спосіб існування матерії в єдності світу в нескінченності і абсолютності.

Цілком зрозуміло, що доступне це не уяві, не здоровому глузду, а теоретичному мисленню. Як і не важко помітити, що існує два значення «сталого» - розсудкове і розумне, що

схоплюють різні моменти руху. Те ж саме можна сказати і про «нестійкість».

\*\*\*

Зупинимося на питанні про місце і роль єдності в діалектиці боротьби протилежностей.

Не так давно в нашій філософській літературі виявилось прагнення «відновлювати в правах» і «піднімати» роль єдності. Справа стала доходити до «аргументів» типу: хіба єдиний, злагоджений, дружний колектив не краще, ніж роз'єднаний тощо. З'явилися висновки, що при соціалізмі підвищується роль єдності, і, навіть, що остання стає рушійною силою, на відміну від капіталізму, де рушійною є, навпаки, боротьба протилежностей.

Ми не будемо детально зупинятися на вульгарному, грубому, обивательському розумінні боротьби, на поширеному внесенні до змісту філософського поняття «боротьба» побутового сенсу цього слова, зведення категорії до елементарних уявлень (мало не до насильства, до бійки).

Зауважимо тільки, що створений уявою жупел здійснює на його авторів таке сильне враження, що вони починають боятися поняття «боротьба» і готові навіть пожертвувати діалектикою або, щонайменше, підмінити її, поправити, зробити її більш «помірною», «благовидною», «ручною», «пригладженою», «кімнатною». Ще краще було б мати «під рукою» багато і різних діалектик, на вибір. При капіталізмі - одна діалектика, при соціалізмі - інша, при комунізмі - ще інша тощо.

До рушійних сил соціалізму такого роду «боротьба» дійсно ніякого відношення не має. Але не має відношення до діалектики соціалізму (та й взагалі до діалектики) і запропоноване уявлення про єдність, яке в такому «об'єднувальному» сенсі є не менш вульгарним уявленням і носить не менш зовнішній характер, заснований на абсолютизації зовнішньої суперечливості, ніж згадана «боротьба».

Джерело помилок, мабуть, слід шукати в неправильному розумінні суперечностей, які нерідко зводяться до уявлення якоїсь невідповідності, дисгармонії тощо.

Навіть прихильники визнання суперечностей у соціалістичному суспільстві найчастіше так їх і розуміють. Вони «допускають» (не більше) суперечностей при соціалізмі. Суть же їх залишається тією ж - спотвореною, і розуміється як зовнішня суперечливість. Це знову щось на зразок недоліків, порушень, помилок (об'єктивного і суб'єктивного характеру), вад, гідних жалю труднощів (тимчасових) і навіть непорядків, які, «на жаль, ще є в соціалістичному суспільстві», але які потрібно виявляти, долати і добре б їх уникнути, позбутися від них тощо.

Зовнішнє розуміння суперечливості, при якому протилежності розглядаються як самостійні сутності, котрі взаємодіють між собою, накладає відповідний відбиток і на розуміння суті єдності, яка розглядається поряд з боротьбою протилежностей. Підхід з такою міркою до цього питання призводить до того, що, подібно до будь-яких зовнішніх протилежностей, відношення самої єдності (з одного боку) і боротьби протилежностей (з іншого) як протилежностей розглядається у зовнішній суперечливості, у зовнішньому зв'язку. Сторони мисляться як такі, що співіснують в координації, а то і в альтернативі, як боротьба й єдність, але не як такі, що взаємно проникають і виражають одна одну. Їх (єдність і боротьбу) як би розводять у різні боки, а потім починають встановлювати між ними зв'язки як між самостійними сутностями. Боротьба протилежностей у таких випадках «з часом змінюється єдністю, а єдність боротьбою». Вони мало не «чергуються» тощо.

Радити ж поширити на взаємовідношення самої єдності і боротьби протилежностей діалектику єдності і боротьби протилежностей, «закон взаємного проникнення протилежностей» [8, 384] і розглядати їх як тотожність протилежностей (для того, щоб розкрити справжнє взаємовідношення єдності і боротьби) марно, бо помилку тому і

роблять, що не розуміють суті закону єдності і боротьби протилежностей. Ця помилка вже є наслідком нерозуміння суті суперечливості, тобто того, що потрібно поширити. Внутрішню суперечливість тут підміняють зовнішньою. Боротьба розглядається в зовнішньому плані, і єдності приписується функція «возз'єднання» таких зовнішніх протилежностей. Все це і поширюється на взаємовідносини самої єдності і боротьби протилежностей як самостійних сутностей.

Вже те, що починають зазвичай зі спроби дати окремо визначення боротьбі протилежностей і окремо єдності, розглянути останню як щось абсолютно протилежне першій, ставить їх у зовнішньо суперечливе взаємовідношення. Абсолютні протиставлення, що з'являються після цього, і навіть абстрактно негативні взаємовиключення того і іншого не повинні викликати здивування. Зовнішня суперечливість боротьби протилежностей, помножена на зовнішню суперечливість між єдністю і боротьбою протилежностей, допомагає закріпитися уявленням про суперечності як про дисгармонію, відчуженість, розбрат, неприязнь. Відповідно, єдність представляється, навпаки, як вираз гармонії, миру, злагоди, добробуту тощо. Все це, в тому числі і розгляд «єдності» і «боротьби» в координації, є, кінець-кінцем, все тим же, продуктом зовнішньої діалектики.

Якщо ж поширити на ці протилежності (єдність - боротьба) справжню діалектику єдності і боротьби протилежностей, то можна бачити, що в плані діалектичного взаємопроникнення і взаємовідображення протилежностей вони є, по суті, чимось одним, певною тотожністю протилежностей. І їх нерозривність не в тому, що де, мовляв, одне - там і інше, а в тому, що єдність, по суті, і є самою боротьбою протилежностей з боку форми, визначеності, це конкретний випадок боротьби. Єдність - це та ж боротьба протилежностей, де в якості внутрішнього зв'язку, що називали єдністю, виступає сам факт боротьби. Про цей зв'язок не можна сказати, що він «між» протилежностями; це було б вираженням зовнішньої зв'язку. Це та ж боротьба - в її



конкретності, даності, визначеності, - це своє інше боротьби, через яке вона (боротьба) реалізує себе і розглядає як форму своєї реалізації. Суперечливість, яка панує в абсолютному, нескінченному матеріальному світі, реалізується через конкретні суперечності конкретних певних протилежностей. Ця сторона конкретної взаємодії конкретних протилежностей як вираження суперечливості в певній формі боротьби завжди визначених протилежностей, власне, і виступає вираженням єдності протилежностей. Де немає «боротьби» протилежностей, там немає ще і ніякої єдності протилежностей. Якщо беруться деякі протилежності в їх співіснуванні, у врівноваженості, в єднанні, але не як боротьба суперечностей, не як розв'язання суперечностей, то ніякої тут діалектичної єдності ще немає (як і немає діалектичних протилежностей, суперечностей). Це буде зовнішня єдність, «об'єднання», рівновага. До розуміння такої єдності протилежностей доходить і розсудкове мислення. Але воно не доходить до необхідності доводити протилежності до суперечностей і до їх вирішення, до включення розв'язання протиріччя у розуміння суперечливості як боротьби протилежностей, до бачення єдності і боротьби протилежностей у відношенні самої єдності і боротьби протилежностей і отримання, таким чином, через заперечення заперечення справжньої осягнутої єдності між єдністю і боротьбою протилежностей, вираженої через боротьбу. Протилежності забезпечують свою єдність, взаємопроникнення саме тим, що знаходяться в боротьбі, у взаємовиключенні, у взаємовідображенні. Можна сказати: «Діалектичне = «охопити протилежності в їх єдності» [12, с. 90], а можна: діалектичне означає охопити протилежності в їх боротьбі.

Немає закону боротьби протилежностей і закону єдності протилежностей, а є один закон - єдності і боротьби протилежностей, про який скажемо ми: «закон єдності, тотожності, взаємопроникнення протилежностей» або: «закон боротьби протилежностей», - суть справи не змінюється, і сенс

буде той самий, бо, з точки зору діалектичного розуміння тотожності (не абстрактної тотожності), мається на увазі завжди конкретна єдність взаємопроникних (через взаємовиключення), таких що борються протилежностей, де єдність - це по суті та ж боротьба, стан боротьби, «забезпечення», «утримання» наявності боротьби, реалізація боротьби в даній формі, здатність боротьби залишатися (перебувати) в певній формі. Тут найнебезпечніше роз'єднати протилежності і потім шукати або встановлювати їх єдність. (А саме це нав'язує нам уявлення). Сама боротьба протилежностей є вже цим встановленням єдності, тотожності, взаємопроникнення протилежностей, в тому числі взаємопроникнення самої тотожності і боротьби протилежностей. Самі єдність і боротьба протилежностей виступають, відповідно до вимог закону діалектичної суперечливості, як одне в іншому і через інше. В цьому суть їх єдності, а не в тому, що боротьба з часом або за певних умов переходить в єдність або змінюється єдністю, чергується з єдністю, а єдність за певних умов переходить в боротьбу, змінюється боротьбою. У діалектиці розвитку фактично такого положення немає, щоб було то боротьба, то єдність, тобто в якийсь момент (тут тепер) боротьба, а потім в інший момент (там тоді) - приходить їй на зміну єдність. Насправді змінюється лише форма боротьби. І в цьому відношенні єдності як вираження конкретних форм боротьби протилежностей, як вираження моменту боротьби як би приходять і йдуть, змінюються, а боротьба залишається (і в цьому сенсі боротьба абсолютна, а єдність відносна). Ілюзія чергування єдності і боротьби з'являється тому, що розсудкове мислення не може розібратися в тому, що коли конкретні суперечності приходять до вирішення і змінюються новими суперечностями, то з цим одна єдність одних протилежностей змінюється іншою єдністю інших протилежностей, тобто змінюються («миготять») форми боротьби. Розсудку здається, ніби боротьба змінюється єдністю, а єдність - боротьбою.

Щоб зрозуміти, що єдність - це по суті боротьба, момент боротьби, потрібно, не піддаючись побутовому змісту поняття «боротьба», мати на увазі, що це фактично заперечення в діалектичному його розумінні. Саме у внутрішній заперечності предмета полягає джерело його внутрішнього саморуху: «саморухлива душа, ... («внутрішня негативність») ... «принцип будь-якої природної і духовної життєвості» [12, с. 89]. Але відомо, що таке діалектичне «негативне є в рівній мірі позитивним» [12, с. 88]. Тобто діалектичне заперечення виступає як зв'язок. Цей зв'язок через боротьбу і являє собою те, що називається в діалектиці єдністю. У запереченні полягає (виражається) суперечність між самою тотожністю і суперечністю (чому вона з неминучістю переростає (виливається) у заперечення заперечення і призводить до заміни старого новим).

Зрозуміло, що це не схоже на звичний зміст розсудкового поняття «єдність». І найменше під єдністю потрібно мати на увазі схожість. Навпаки, у даному випадку, кажучи мовою природничих наук, однойменні якраз відштовхуються, складаючи лише зовнішню формальну «єдність» схожості. Справжня єдність - за протилежностями, що борються (у тому числі і в області взаємодії полюсів, де різнойменні сторони складають внутрішню єдність, зв'язок, зчеплення, взаємопроникнення).

Подібний зв'язок, єдність через боротьбу протилежностей наочно виявляється при зіткненні кінців електричних проводів різнойменних зарядів. Ефект взаємовиключення протилежностей тут очевидно супроводжується зчепленням, взаємоотяжінням. Через заперечення здійснюється зв'язок, нерозривність (тяжіння) протилежностей.

Твердження Гегеля, що поняття «єдність» «... береться переважно як співвідношення, що виходить з порівняння» [16, с. 79], і що краще «... замість «єдності» говорити лише «нерозривність» і «невіддільність» [16, с. 79], мабуть, має сенс.

Але на тій підставі, що діалектичне мислення вимагає бачити в боротьбі єдність, а боротьбу доведеною до тотожності з цією її

протилежністю, не можна думати, що відкидається єдність взагалі. Тут ми маємо те ж саме, що і в згаданому вище взаємовідношенні руху і спокою, де спокій розглядається як той же рух, але цим не заперечується об'єктивність його існування. Навпаки, він виступає як момент руху, що суперечить собі, який здійснює у такий спосіб свій саморух, що існує як суперечність. (Точно так само, як спокій як відносний рух визначається через абсолютний рух, так і єдність - через боротьбу, де єдність відносна, а боротьба абсолютна).

«Схожість» єдності і спокою не випадкова, вона не зовнішня, а сутнісна. Момент спокою в русі, власне, і є, кінець-кінцем, формою вираження єдності в боротьбі протилежностей. По суті, ми і в тому, і в іншому випадку розглядаємо одне і те ж - форму буття матерії - рух, але то з боку аналізу в плані джерела руху, то руху як форми буття матерії. В принципі ж, сказати, що в світі крім руху нічого немає, або що крім суперечності нічого немає, або, нарешті, що крім боротьби нічого немає і пізнавати більше нічого - буде одним і тим же. Інша річ, що реалізується цей абсолютний, нескінченний рух як зміна взагалі, як суперечність - через окремі, визначені, відносні, минуці форми руху, форми суперечності і, таким чином, єдності (відносний ж рух - це і є спокій). Але в цьому якраз і полягає суть суперечливості способу існування матерії.

Звідси зрозуміло, чому при всій абсолютності закону єдності і боротьби протилежностей в цілому як закону, за яким здійснюється спосіб існування матеріального світу, у внутрішній суперечливості одна зі сторін - «боротьба» по відношенню до іншого свого боку даної єдності протилежностей - «єдності» носить абсолютний характер, а «єдність» до першої - відносний.

Саме те, що єдність виступає вираженням цієї боротьби завжди певних даних протилежностей, і носить відносний характер.

В цьому відношенні, можна сказати, єдність є в деякому сенсі умовою боротьби протилежностей, необхідною внутрішньою

(але не зовнішньою) умовою, в ролі якої, по суті, виступає своє інше боротьби, момент боротьби. Єдність - це показник діалектичних суперечностей протилежностей, що взаємно проникають і взаємно виражають одна одну, на відміну від зовнішніх або навіть від формальних. Вона є підставою для перетворення протилежностей одна в одну. Але разом з тим вона залишається відносною, умовою боротьби, моментом боротьби, формою.

Якщо виходити з вищенаведеного погляду, що єдність - це момент боротьби в її внутрішньої суперечливості, своє інше боротьби, тобто, по суті сама боротьба в своєму протиставленні собі, то відносність єдності і абсолютність боротьби виявляється в тому, що в світовому русі фактично відбувається зміна форм боротьби (де форми боротьби - це і є власне єдності), а боротьба постійно залишається.

Розсудковому мисленню постійна зміна форм боротьби може здатися достатньою підставою, щоб прийти до висновку, що боротьба теж відносна. Але відносна боротьба, точніше, боротьба з боку її відносності, окремо, форми (як момент боротьби) - це ж і є тим, що називається єдністю. Тому помічена відносність, минущість належить знову-таки єдності.

Заперечувати відносність єдності, ставити її якимось чином поруч з боротьбою протилежностей або поза боротьбою, намагатися нею підмінити боротьбу - це нічого спільного з матеріалістичною діалектикою не має. «Єдність (збіг, тотожність, рівнодіюча) протилежностей умовна, тимчасова, минуща, релятивна. Боротьба взаємовиключних протилежностей абсолютна, як абсолютний розвиток, рух» [12, с. 317].

Навіть різниця між єдністю і боротьбою, як і різниця між абсолютним і відносним, відносна, але сама боротьба - абсолютна. Це і є, в кінці кінців, єдине абсолютне, з визнанням чого пов'язана матеріалістична діалектика, що бачить на всьому печатку минущості.

Одночасно тотожність і відмінність єдності і боротьби протилежностей, їх нероздільність, «взаємопереливи» розкриваються, схоплюються і виражаються в діалектиці відповідних категорій за загальним принципом взаємовідношення протилежностей. У тому числі, і самі тотожність та відмінність як єдність протилежностей знаходяться в таких ж взаємовідносинах.

Цікавим в цьому відношенні є зауваження Ф. Енгельса, висловлене ним у листі до Конрада Шмідта від 1 листопада 1891 р. Вказуючи на неспроможність абстрактних протилежностей, він пише: «... Як тільки збираєшся утримати лише одну сторону, так вона непомітно перетворюється в іншу тощо. Ви можете усвідомити собі це завжди на конкретних прикладах. Наприклад, яскравий зразок неподільності тотожності і відмінності Ви як наречений знайдете в собі самому і у Вашої нареченої. Абсолютно неможливо встановити, чи є статева любов радістю від того, що тотожність у відмінності або відмінність в тотожності? Відкиньте тут відмінність (у даному випадку статей) або тотожність (приналежність обох до людського роду) електричних проводів, і що ж у Вас залишиться? Я пригадую, як мене спочатку мучила якраз ця нероздільність тотожності і відмінності, хоча ми не можемо й кроку ступити, щоб не наштовхнутися на це» [5, с. 176-177]. Ще більш чітко виражений діалектичний погляд на тотожність і відмінність у «Діалектиці природи»: «Принцип тотожності в старо-метафізичному сенсі є основним принципом старого світогляду:  $a = a$ . Кожна річ дорівнює самій собі. Все вважалося постійним - сонячна система, зірки, організми. Природознавство спростувало цей принцип у кожному окремому випадку, крок за кроком; але в області теорії він все продовжує існувати, і прихильники старого все ще протиставляють його новому: «річ не може бути одночасно сама собою і іншою». Однак природознавство останнім часом довело у деталях ... той факт, що справжня, конкретна тотожність містить у собі відмінність, зміну. - Як і всі метафізичні категорії, абстрактна

тотожність годиться лише для домашнього вжитку, де ми маємо справу з невеликими масштабами або з короткими проміжками часу; кордони, в рамках яких вона є придатною, різні майже для кожного випадку і обумовлюються природою об'єкта ... Але для узагальнюючого природознавства абстрактної тотожності абсолютно недостатньо навіть у будь-якій окремій галузі, і хоча в цілому вона практично тепер усунута, але теоретично вона все ще панує в головах, і більшість дослідників природи все ще гадає, що тотожність і відмінність є непримиренними протилежностями, а не односторонніми полюсами, які представляють собою щось справжнє тільки у своїй взаємодії, у включенні відмінності до тотожності» [8, с. 530-531].

Якщо внутрішню суперечливість складають протилежності однієї і тієї ж сутності, які передбачають одна одну і тяжіють одна до одної, то протилежностями зовнішньої суперечливості виступають різні сутності (внутрішньо суперечливі кожна), які є байдужими по відношенню одна до однієї і в цьому сенсі - крайнощами, які не прагнуть одна до однієї, не передбачають одна одну. Спроби якимось об'єднати такого роду протилежності або опосередкувати їх є штучними і ніякого результату не дають, бо то спосіб їх існування як зовнішніх протилежностей. При цьому важливо не плутати зовнішні протилежності, які не мають єдності, і протилежності, які мають внутрішню суперечливість і таку єдність. Тільки другі є справді діалектичними. І тільки зовнішні протилежності є справжніми крайнощами. Дуже цікаво розкривається суть зовнішньої і внутрішньої суперечливості, а також їх співвідношення в роботі К. Маркса «До критики гегелівської філософії права».

«Дійсні крайнощі не можуть бути опосередковані саме тому, що вони є дійсними крайнощами. Але вони і не вимагають ніякого опосередкування, бо вони протилежні одна одній за своєю сутністю. Вони не мають між собою нічого спільного, вони не тяжіють одна до однієї, вони не доповнюють одна одну. Одна

крайність не носить у собі самій прагнення до іншої крайності, потреби в ній або її передбачення ...

Проти сказаного каже, на перший погляд, таке: «крайнощі сходяться», північний полюс і південний взаємно притягуються, жіноча стать і чоловіча також взаємно притягують одна одну, і лише завдяки з'єднанню їх крайніх відмінностей і виникає людина» [3, с. 321].

І далі К. Маркс пише: «... північний полюс і південний є однаково полюсами, їх сутність тотожна; так само чоловіча стать і жіноча утворюють один і той же рід, одну сутність - людську сутність. Північ і південь - протилежні визначення однієї і тієї ж сутності, відмінності однієї сутності на вищому щаблі її розвитку. Вони являють собою диференційовану сутність. Вони суть те, що вони суть, лише як розрізнене визначення, і саме як це розрізнене визначення сутності. Істинними, дійсними крайнощами були б полюс і не-полюс, людський і не-людський рід. В одному випадку відмінність є відмінністю існування, в іншому - відмінністю між сутностями, відмінністю двох сутностей» [3, с. 321].

«З іншого боку, будь-яка крайність є своєю власною протилежністю. Абстрактний спиритуалізм є абстрактним матеріалізмом; абстрактний матеріалізм є абстрактним спиритуалізмом матерії» [3, с. 321]. Торкаючись цього заперечення, Маркс пише: «... Головне визначення полягає тут у тому, що яке-небудь поняття (наявне буття тощо) береться абстрактно, що це поняття має значення не як щось самостійне, а в якості абстракції від чогось іншого і лише як ця абстракція. Так, наприклад, дух є лише абстракцією від матерії. Тоді ясно само собою, що це поняття, саме тому, що зазначена форма повинна складати його зміст, являє собою, навпаки, свою абстрактну протилежність, той предмет, від якого його абстрагують, у його абстракції. У наведеному нами прикладі реальною сутністю предмета є, отже, абстрактний матеріалізм. Якби відмінність у межах існування однієї сутності не змішувалася частиною з



перетвореної в самостійну сутність абстракцією (абстракцією, зрозуміло, не від чого-небудь іншого, а власне, від себе самого), частиною ж з дійсної протилежністю сутностей, що взаємно виключають одна одну, то можна було б уникнути троякої помилки: 1) що будь-яка абстракція і однобічність вважає себе за істину на тій підставі, що істиною є лише крайність, і внаслідок цього той чи інший принцип виступає тільки як абстракція від якого-небудь іншого, замість того щоб виступати як цілісність у собі самому; 2) що різкість дійсних протилежностей, їх перетворення у крайності вважається чимось шкідливим, чому вважають за потрібне по можливості перешкодити, тим часом як це перетворення означає не що інше, як їх самопізнання і, в рівній мірі, їх полум'яне прагнення до вирішальної боротьби; 3) що намагаються їх опосередковувати. Бо, скільки би обидві крайнощі не виступали в своєму існуванні як дійсні і як крайності, - властивість бути крайністю криється все ж лише у суті однією з них, в іншій же крайність не має значення істинної дійсності. Одна з крайнощів бере верх над іншою. Положення обох не однакове» [3, с. 321-322].

Цей останній висновок має величезне значення для розуміння суперечливості як джерела розвитку. Одна зі сторін суперечності завжди бере верх над іншою і потім долає, як би перемагає іншу. Тому по суті немає дійсного дуалізму. При всьому тому, що існують у дійсності обидві протилежності, значення істинної дійсності криється лише у суті однією з них, інша не володіє такою властивістю, не є істинною протилежністю.

Ті ж, наприклад, пристосування і спадковість, будучи сторонами однієї і тієї ж сутності, не є рівноправними. Спадковість не є істинною протилежністю щодо пристосування. Останнє знімає в собі спадковість. Спадковість, таким чином, оскільки вона «прагне» виступати дійсністю, знищує себе в самій собі для пристосування. В результаті виходить, що спадковість - це по суті те ж пристосування з боку окремоті, даності, як його своє інше, закріплене в певній формі пристосування,

консервативний момент пристосування, момент собі рівності, з якого пристосування як з нової платформи кожного разу здійснює себе через взаємодію виду певним чином із середовищем. Спадковість, можна сказати, є іноформою пристосування, це - тип, спосіб пристосування. Звідси можна також сказати, що істинним значенням володіє тільки пристосування, яке в собі суперечливе.

Те ж саме ми бачимо і в такій єдності протилежностей як рух і спокій, нестійкість і стійкість, боротьба й єдність, необхідність - випадковість, буття - небуття, матеріальне - ідеальне та ін. І всюди істинністю, дійсністю по суті володіє одна сторона, а інша - лише остільки, оскільки знімає себе в першій, є моментом першої. Тобто з точки зору діалектики суперечливості по суті немає двох сторін типу «двох сторін однієї і тієї ж медалі» (як люблять іноді говорити, бажаючи проілюструвати «нерозривну єдність» протилежностей), а є в даному разі фактично «одна сторона», яка в собі містить інше себе. Тому ми, наприклад, можемо розглядати спокій як рух, суть єдності - в боротьбі, але ніяк не можемо сказати, що рух - це спокій, що боротьба - це єдність тощо. Іншими словами, рух, боротьба, необхідність, буття - абсолютні, спокій, єдність, випадковість, небуття - відносні. Якщо піти далі, то виходить, що істинністю і, отже, дійсністю володіє тільки революційна діалектична концепція розвитку, тільки діалектична логіка.

\*\*\*\*\*

У зв'язку з питанням про єдність, а також про протилежності внутрішньої і зовнішньої суперечливості потрібно сказати кілька слів про антагонізм. Але не для того, щоб привести «приклад однієї з форм різновиду суперечності» (як прийнято трактувати антагонізм у підручниках, філософських словниках та інших виданнях), а зовсім навпаки, для того, щоб показати, що це не

суперечність зовсім. І в розділі про діалектичну суперечність антагонізм згадується тільки для того, щоб застерегти від помилкового ототожнення його з суперечністю.

Не можна погодитися з поширеним поділом на т.зв. «неантагоністичні суперечності» і «антагоністичні суперечності». Причому, другі, мовляв, відрізняються від перших тим, що вони «непримиренні». (Ніби взагалі бувають якісь «примиренні» суперечності.) Непримиренність - це доля всіх і всяких суперечностей. Нам видається, що те, що зветься антагонізмом - це взагалі не суперечність і навіть не просто протилежності. Це продукт позбавлених єдності протилежностей. Одна справа саморозрізнення, самозаперечення, роздвоєння єдиного однієї і тієї ж сутності, сторони якої тяжіють одна до одної і прагнуть через взаємовиключення до вищої єдності, тотожності (у внутрішніх суперечностях); інша річ - міжсутнісні відношення різних сутностей, кожна з яких внутрішньо суперечлива і впливає на іншу сторону, заломлюючись через її внутрішні суперечності. Це - зовнішні суперечності – протилежності<sup>17</sup>.

І зовсім інше - антагонізм, де крайності доведені до абсолютного взаємовиключення, взаємонетерпіння, до зіткнення аж до знищення. Це - продукт зовнішньої протилежності, сторони якої знаходяться в стані абсолютного взаємовідчуження, взаємовідторгнення, вихідної несумісності, активного протиборства (а не просто протистояння. Саме протиБОРСТВА, а не боротьби. Це різні речі), супротивності, марного заперечення (типу - «немає!»), негачії. Сили антагоністів тут як би спрямовані не просто в різні боки, а в протилежні, але через подолання (придушення) іншої сторони (хто кого).

Це - супротивність, сила, яка викликається, ініціюється іншою, супротивною їй силою. І це (таке самовідтворення антагоністичного зіткнення) триватиме, поки не буде знищена одна або обидві сторони антагонізму.

В цьому відношенні ясно, що класифікація суперечностей на «антагоністичні» і «неантагоністичні» не має жодної підстави.

Точніше і правильніше було б говорити про антагонізм, а не про «антагоністичні суперечності». Відоме ленінське висловлювання: антагонізм і суперечність зовсім не одне і те ж. Перше зникає, друге залишається при соціалізмі», - має більш глибокий зміст, ніж це здається на перший погляд. І характерно, що йдеться не про те, що антагоністичні суперечності зникнуть, а неантагоністичні суперечності залишаться, а про те, що зникне саме антагонізм, а суперечності залишаться. Тобто те, що зветься антагонізмом, у діалектичному розумінні (понятті) не те, що суперечність.

Нагадаємо, як поняття «протилежність» і «суперечність» розмежовував Гегель у своїй «Науці логіки»: «у протилежності відношення двох сторін таке, що кожна з них визначається іншою і тому є тільки моментом, але в той же час кожна сторона визначається і сама собою, і це надає їй самостійності; у суперечності, навпаки, відношення таке, що кожна сторона у власній самостійності утримує іншу, і в зв'язку з цим виявляється виключеною самостійність обох» [8а, с. 113]. У понятті ж «антагонізм» відношення двох сторін таке, що кожна з них не тільки зовсім не визначається іншою і не має самостійності, не утримує в собі іншу, а абсолютно виключає її. Знаходиться в стані абсолютного марного заперечення, відчуження, активної протисили, несумісності, відторгнення.

Антагонізм (на відміну від суперечності, яка доходить до вирішення і стрибком забезпечує перехід на нову, вищу основу) сам безпосередньо нічого нового більш високорозвиненого не створює, а тільки руйнує, ламає, деструктурує, підриває. І в цьому відношенні можна сказати, що антагонізм - це нерозв'язні протилежності. Фіналом же антагонізму є те, що виражається поняттям «вибух». Він тільки знищує. Але вся річ в тому, що саме він знищує у кожному конкретному випадку. Якщо усуває застарілі, скам'янілі форми, що стали перепорою на шляху розгортання внутрішніх, рушійних суперечностей, то він робить такою негативною роботою найважливішу, позитивну для

розвитку справу. Якщо ж руйнує на півдорозі суперечність, яка сприяє розвитку, не давши їй дорозвинутися і отримати завершення стрибком, якщо губить, знищує паростки нового в необхідному розвитку, то це просто марне руйнування, знищення, загибель.

Знищується антагонізм антагонізмом же, вибухом. Повчальний приклад складного переплетення внутрішніх суперечностей, зовнішніх і антагонізму ми отримуємо з книги Маркса і Енгельса «Святе сімейство».

«Пролетаріат і багатство - це протилежності. Як такі, вони утворюють деяке єдине ціле. І пролетаріат і багатство породжені світом приватної власності. Все питання в тому, яке певне становище кожен із цих двох елементів займає всередині протилежності. Недостатньо оголосити їх двома сторонами єдиного цілого.

Приватна власність як приватна власність, як багатство, змушена зберігати своє власне існування, а тим самим і існування своєї протилежності - пролетаріату. Це - позитивна сторона антагонізму, задоволена в собі самій приватна власність.

Навпаки, пролетаріат як пролетаріат змушений скасувати самого себе, а тим самим і протилежність, яка обумовлює його, - приватну власність, - робить його пролетаріатом. Це - негативна сторона антагонізму, його занепокоєння всередині нього самого, скасована і така, що скасовує себе, приватна власність.

Заможний клас і клас пролетаріату представляють одне і те ж людське самовідчуження. Але перший клас почувається в цьому самовідчуженні задоволеним і ствердженим, сприймає відчуження як свідчення своєї власної могутності і володіє в ньому видимістю людського існування. Другий же клас відчуває себе в цьому відчуженні знищеним, бачить в ньому своє безсилля і дійсність нелюдського існування. Клас цей, вживаючи вислів Гегеля, є в рамках знедоленої людини обуренням проти цієї знедоленої людини, обуренням, яке в цьому класі необхідно викликається суперечністю між його людською природою і його

життєвим становищем, що є відвертим, рішучим і всеосяжним запереченням цієї самої природи.

Таким чином, в межах всього антагонізму приватний власник є консервативною стороною, пролетар - руйнівною. Від першого походить дія, спрямована на збереження антагонізму, від другого - дія, спрямована на його знищення.

Правда, приватна власність у своєму економічному русі сама штовхає себе до свого власного скасування, але вона робить це тільки шляхом розвитку, котрий не залежить від неї, несвідомим, проти її волі і природою самого об'єкта обумовленим, тільки шляхом породження пролетаріату як пролетаріату, - тих злиднів, що пізнають свою духовну і фізичну убогість, цієї знелюдненості, що пізнає свою знелюдненість і тому такої, що сама себе скасовує. Пролетаріат виконує вирок, який приватна власність, породжуючи пролетаріат, виносить собі самій, точно так само, як він виконує вирок, який наймана праця виносить самій собі, виробляючи чуже багатство і власну убогість. Здобувши перемогу, пролетаріат жодним чином не стає абсолютною стороною суспільства, бо він здобуває перемогу, тільки скасовуючи самого себе і свою протилежність. З перемогою пролетаріату зникає як сам пролетаріат, так і протилежність, що обумовлює його - приватна власність.

Якщо соціалістичні письменники визнають за пролетаріатом цю всесвітньо-історичну роль, то це аж ніяк не походить від того, що вони, як запевняє нас критична критика, вважають пролетарів богами. Скоріше навпаки. Оскільки у сформованому пролетаріаті практично закінчене відчуження від усього людського, навіть від видимості людського; оскільки в життєвих умовах пролетаріату всі життєві умови сучасного суспільства досягли вищої точки нелюдяності; оскільки серед пролетаріату людина втратила саму себе, проте, разом з тим, не тільки знайшла теоретичну свідомість цієї втрати, але і безпосередньо змушена до обурення проти цієї нелюдяності велінням невідворотної, яка не піддається вже ніякому прикрашанню, абсолютно владної потреби цього

практичного вираження необхідності, - то зважаючи на все це, пролетаріат може і повинен сам себе звільнити. Але він не може звільнити себе, не знищивши свої власні життєві умови. Він не може знищити свої власні життєві умови, не знищивши всі нелюдські життєві умови сучасного суспільства, сконцентровані у його власному становищі. Він не дарма проходить сувору, але, таку, що загартовує, школу праці» [4, с.38-40].

«У чому ж, отже, полягає позитивна можливість німецької емансипації?

Відповідь: в утворенні класу, скутого радикальними ланцюгами, такого класу громадянського суспільства, який не є класом громадянського суспільства; такого суспільного стану, який являє собою розкладання всіх класів; такої сфери, яка має універсальний характер внаслідок її універсальних страждань і не претендує ні на яке особливе право, бо над нею тяжіє не особливе безправ'я, а безправ'я взагалі, яке вже не може посилатися на історичне право, а тільки лише на людське право, яке знаходиться не в односторонньому протиріччі з наслідками, що впливають з німецького державного ладу, а у всебічному протиріччі з його передумовами; такої сфери, зрештою, яка не може себе емансипувати, не емансипуючи себе від всіх інших сфер суспільства і не емансипуючи, разом з цим, всі інші сфери суспільства, - одним словом, такої сфери, яка представляє собою повну втрату людини і, отже, може відродити себе лише шляхом повного відродження людини. Цей результат розкладання суспільства, як особливий суспільний стан, є пролетаріат ...

Сповідуючи розкладання існуючого світопорядку, пролетаріат розкриває лише таємницю свого власного буття, бо він і є фактичним розкладанням цього світопорядку. Вимагаючи заперечення приватної власності, пролетаріат лише зводить у принцип суспільства те, що суспільство звело в його принцип, що втілене вже у ньому, у пролетаріаті, поза його сприяння, як негативний результат суспільства» [За, с.427-428].

На всіх цих питаннях ми тут не будемо зупинятися (докладно це розглянуто автором у монографії «До питання про діалектику взаємовідношення «стрибка» і «вибуху» в процесі руху» (Босенко В.О. До питання про діалектику взаємовідношення «стрибка» і «вибуху» в процесі руху. К., Видавництво Київського університету, 1961, 132 с). Зауважимо лише, що, оскільки в дійсності і, відповідно, в діяльності, у логіці справи існують зовнішня суперечливість як певна взаємодія між різними (внутрішньо суперечливими в собі сутностями), а також така форма (продукт) зовнішньої протилежності, як антагонізм, то не дивно, що існують і логічні закономірності справи логіки і мислення, в яких відображаються об'єктивні закономірності цих сторін дійсності у вигляді відповідних логічних форм - формального заперечення, абсолютного абстрактного взаємовиключення тощо.

Відповідно до того, з якими з суперечностей має справу пізнання, існує (виробився) і відповідний спосіб логічного вираження в мисленні. Протилежності зовнішнього порядку як різні сутності отримують вираження у вигляді різних собі рівних, в собі тотожних ( $a = a$ ) визначень. Зовнішні протилежності, доведені до несумісності, до антагоністичного взаємовиключення, знаходять вираз у відомому «або - або».

Внутрішня суперечливість, в якій протилежності передбачають одна одну, взаємопроникають тощо, повинна мати відповідний внутрішньо суперечливий вираз у формі рухливих, суперечливих понять. Формальна ж логіка є логікою зовнішніх суперечностей, зовнішніх відношень, суперечностей у так званих різних відношеннях, невідповідностях, формальних взаємовиключеннях. У свою чергу, діалектичну логіку можна назвати логікою внутрішніх суперечностей (що доводяться до вирішення), логікою розвитку.

Положення традиційної формальної логіки, схоплюючи в основному зовнішні суперечності, зовнішні відмінності між сутностями, будуються фактично на тому, що в дійсності справді існує в сфері зовнішньої суперечливості у вигляді невідповідності,



взаємовиключення, марного заперечення<sup>18</sup>. Але точно так само, як такі явища та їх закономірності в дійсності знаходяться в підлеглому стані по відношенню до діалектики внутрішніх суперечностей, що володіє істинною дійсністю, і знімаються в останній, виступаючи лише моментом, так і згадані положення старої логіки виступають як лише моменти в діалектичній логіці. Справжньою дійсністю володіє одна діалектика.

Отже, в світі крім форм руху матерії нічого іншого немає. Сутність руху - суперечності. Сутність суперечності - боротьба. Боротьба - абсолютна. Боротьба - це живе життя, рушій суперечності. Найвища точка боротьби - розв'язання суперечності, завершення одного циклу заперечення заперечення і формування нового. Розгортання суперечностей за її внутрішніми визначеннями (відповідно до діалектичних законів) і є тим, що зветься розвитком.

### **Глава 3. Діалектичний зміст принципу розвитку.**

***Рух - завжди розвиток.***

***"Рух" - "розвиток" у плані двох концепцій розвитку.***

***Теоретико-пізнавальний аспект понять "рух" і "розвиток".***

Найбільш повне і чітке формулювання суті діалектичного принципу розвитку ми знаходимо в роботі В. І. Леніна "Карл Маркс". Тут В. І. Ленін, підкреслюючи, що ідея розвитку "в тому формулюванні, яку дали Маркс і Енгельс, спираючись на Гегеля,

набагато більш всебічна, значно багатша змістом, ніж звична ідея еволюції", розкриває зміст діалектичного розуміння розвитку. "Розвиток, ніби повторює пройдені вже ступені, але повторює їх інакше, на вищій базі ("заперечення заперечення"), розвиток, так би мовити, по спіралі, а не по прямій лінії; - розвиток стрибкоподібний, катастрофічний, революційний; - "перерив поступовості"; ... - взаємозалежність і найтісніший, нерозривний зв'язок всіх сторін кожного явища (причому історія відкриває все нові і нові сторони), зв'язок, що дає єдиний, закономірний світовий процес руху, - такі деякі риси діалектики, як більш змістовного (ніж звичайне) вчення про розвиток ", - робить висновок В. І. Ленін [11, с.55]. В іншому місці, як би підсумовуючи і узагальнюючи всі ці риси розвитку, В.І.Ленін каже: "розвиток є "боротьбою" протилежностей" [12, с. 317] <sup>19</sup>.

Боротьба протилежностей - ядро, суть діалектики як теорії розвитку включає в себе всі риси діалектики розвитку і знімає їх, утримує в собі. Ми можемо сказати не тільки, що кожна зі згаданих рис є суперечністю, формою вираження протиріч або, що в них міститься суперечливість, але і навпаки, що всі вони полягають у суперечливості і неминуче впливають і розгортаються з неї. Ні перехід кількості в якість, ні стрибковидність, ні заперечення заперечення тощо немислимі без суперечностей і навпаки, де суперечність, там неминуче заперечення і, отже, потім (з вирішенням суперечностей) заперечення заперечення, перехід кількості в якість і назад, стрибки тощо. Розглядати всі ці риси і закони розвитку в діалектиці потрібно в їх єдності, взаємопроникненні, взаємовираженні, в єдиній системі, а не у вигляді певної суми рис, що співіснують. Тільки в такий цілісності вони виступають в ролі загального принципу розвитку і розкривають останній у всій його повноті і всебічності. Забігаючи трохи наперед, можна сказати, що внутрішній зв'язок усіх рис згаданої єдності відповідає тому, як вони є вираженням моментів (етапів) однієї і тієї ж системи іманентного саморозгортання суперечностей, від

зародження до вирішення, завершення. Внутрішня логіка, закони цього саморозгортання, власне, і є тим, що називається розвитком.

Таким чином, якщо всі ці риси діалектики як вчення про розвиток є, по суті, особливостями розвитку, характеристикою розвитку, змістом того, що називається розвитком, то розкрити суть розвитку - значить розкрити суть цих рис його, але в такому вигляді, в якому вони виражені в гранично загальній формі у вченні про розвиток, в теорії розвитку - діалектиці, а не як демонстраційний приклад, факт, взятий з природи, або суспільства, або мислення. Сказати «розвиток» або сказати «діалектика» (яка є теорією розвитку), по суті, буде тим самим. І в цьому відношенні намагатися розглядати будь-яке явище поза розвитком - це все одно, що намагатися поставити його поза діалектики та її законами.

Нижче ми розглянемо деякі проблеми, що стосуються змісту діалектичного принципу розвитку і його риси.

Як відомо, в нашій філософській літературі велика увага приділяється питанню співвідношення понять «рух» і «розвиток». Багато зусиль витрачається на встановлення критеріїв і ознак, за якими можна було б розпізнавати і розрізняти рух і розвиток, на пошуки в навколишньому світі процесів, що відповідають уявленням, пов'язаним з цими поняттями, на поділ явищ дійсності у відповідності з тим, як відмінності між цими поняттями уявляються. При всьому різноманітті пропонованих варіантів рішень майже безроздільно панівною є точка зору, згідно з якою розвиток - це окремий випадок руху. Разом з тим стверджується, що розвиток - це більш складний рух, ніж просто рух, особлива форма його. У свою чергу поняття "рух" вважається більш широким, тому що охоплює собою більш широке коло процесів, ніж "розвиток"<sup>20</sup>.

Сюди входить і рух, який є розвитком (більш рідкісний), і рух, який є просто рухом, тобто весь інший рух, що не є розвитком. У цьому плані про всякий розвиток можна сказати, що він є рухом,

тоді як не про всякий рух (а тільки вибірково) можна сказати, що він -- розвиток. Питання про те, що вважати розвитком, а що просто рухом, вирішується на основі наявності в явищах дійсності тих ознак, які утвердилися в уявленні того чи іншого автора як визначальні. Єдиної думки у філософів щодо такого критерію не існує. Нерідко кожен автор сам на свій розсуд вирішує, які процеси, які з власних фізичних зусиль і за якими ознаками звести у вищий ранг - розвитку, а які - ні. Не сумніваючись, що саме у самій дійсності, в природі самій по собі існують такі два різні "сорти" руху (нижчий і вищий), деякі філософи бачать своє завдання в тому, щоб впорядкувати явища дійсності на розвитки і просто рухи (не розвитки). Кожен із розглянутих процесів, явищ отримує відповідне звання (свого роду клеймо), і в подальшому одні з них називають рухом, інші - розвитком.

Ми не згодні з таким розподілом процесів дійсності. І джерело помилки, на наш погляд, у нерозумінні суті розвитку як категорії, як діалектичного принципу і зведенні його до епізодів з різних областей дійсності, в пошуках ознак, на підставі яких слід розрізняти поняття "рух" і "розвиток". На наш погляд, не існує в самій дійсності рухів і розвитків, немає якихось таких процесів в світі, які були б тільки рухом, нерозвитком, і поряд з ними інших, які були б ще й розвитком.

Нагадаємо, що коли йдеться про діалектику руху, то завжди мається на увазі рух як зміна взагалі, а не якісь певні специфічні картини, структури руху. Рух, який філософом може розглядатися не інакше як такий, що охоплюється категорією "рух", тобто у граничної загальності, абсолютності, що виступає формою буття матерії взагалі, - діалектикою розглядається тільки як розвиток. Зі слів В. І. Леніна про те, що "... абсолютний розвиток, рух" [12, с. 317], ясно, що для нього рух і розвиток в плані абсолютності є одне і те ж. Розгляд розвитку як окремого випадку руху поставив би його в розряд відносного, що минає, а не абсолютного. Абсолютність того і іншого ясно вказує на граничну загальність

обох понять і на те, що одне не може перебувати по відношенню до іншого у підпорядкованості.

Діалектика єдина. І вона завжди є теорією розвитку. Діалектики руху і окремо діалектики розвитку не існує. Сказати: діалектика ... є "наукою про загальні закони руху як зовнішнього світу, так і людського мислення" [11, с. 54] або діалектика "найбільш всебічне, багате вмістом і глибоке вчення про розвиток" [11, с. 53] або "діалектика ... вчення про розвиток у його найбільш повному, глибокому і вільному від односторонності вигляді" [10, с. 43-44] - буде одним і тим же. Якщо виходити з наведеного вище лєнінського діалектико-матеріалістичного розуміння змісту поняття розвитку, де переконливо показано, що розвиток - це і є зміст діалектики, що елементи діалектики, риси діалектичного розуміння розвитку є змістом концепції розвитку, то розподіл процесів дійсності на розвиток і рух, який не був би розвитком, взагалі не має сенсу. В такому випадку виходить, ніби в світі є такі явища (розвитку), які знаходяться в компетенції діалектики (як теорії розвитку), а поряд з ними існують і інші явища - просто руху, нерозвитку, яких діалектика не стосується, і в яких закони діалектики не виявляються.

При такому стані речей до недоречностей на кшталт нез'ясованості, як виникає, здійснюється (а також переривається) зв'язок і переходи між "рухом-нерозвитком" і "розвитком", і як взагалі може народжуватися з нерозвитку розвиток, додається ще одна нісенітниця - необхідність визнати, ніби може існувати бездіалектичний рух (тобто без єдності протилежностей, без стрибкоподібності, безперервності-дискретності, заперечення заперечення і всього того, що характеризує зміст діалектичного розуміння поняття розвитку), який потім, раптом, перетворюється на розвиток, якому вже притаманні всі діалектичні риси, елементи, закони.

З позицій діалектичного розуміння розвитку як загального принципу руху і розвитку, по суті, є одне і те ж. Насправді є одне: рух, який завжди розвиток. Власне розвитком називається той же

самий рух, але з боку його внутрішньої діалектичної сутності - суперечливості, стрибковидності, безперервності-дискретності, зв'язку всього з усім, заперечення заперечення.

Будь-який момент руху, будь-яка скінченна форма буття матерії пов'язана загальними універсальними зв'язками з усіма іншими і володіє саморухом, суперечливістю, властивістю взаємоперетворюватися з усіма іншими формами. І цього досить, щоб бути розвитком, який і є, відповідно до марксистської характеристики принципу розвитку, саморухом, "виникненням і знищенням всього, взаємопереходом" [12, с. 229], взаємодією "... між виникненням і зникненням ..." [7, с. 21-22].

Оскільки розгортання суперечностей як внутрішня логіка руху і є тим, що називається в ньому розвитком, а такого моменту в русі, який не був б охоплений цією "логікою", не існує (суть будь-якого руху - суперечність), то не існує і такого руху, який був би нерозвитком.

Оскільки всі риси діалектики в силу їх внутрішнього зв'язку необхідно впливають одна з одної, передбачають одна одну, бо займають певне місце в системі необхідного саморозгортання суперечностей, то виявлення хоча б однієї з цих рис діалектики вказує на наявність всіх інших. І, звичайно, такого виявлення цілком достатньо, щоб бачити тут розвиток. Наприклад, варто виявити в будь-якому явищі перехід кількості в якість, щоб бачити тут розв'язання суперечності, стрибок тощо, тобто розвиток у всій його повноті. Навіть якщо рух являє собою деяке додавання (підсумовування) однорідних форм, і то він, так чи інакше, при всій односторонності, поступовості, кількісності тощо з необхідністю призводить до появи (причому стрибкоподібно) абсолютно нової якості, яка не схожа на те, що складалося, нагромаджувалося. У цьому, як відомо, полягає суть того, що називається діалектикою стрибкоподібності руху. Цю зазначену неминучість стрибка в русі і включила як необхідний елемент в зміст своєї концепції діалектика як вчення про розвиток. Ми бачили, що В. І. Ленін в

роботі "Карл Маркс" вказує на стрибкоподібність руху як на показник розвитку.

Діалектична концепція руху розуміє рух як якісний рух, тобто в основі його як зміни взагалі бачить не кількісну зміну, а якісне перетворення і, отже, стрибкоподібний, безперервно-дискретний суперечливий рух і, отже, розвиток. Вже тому можна сказати, що будь-який рух, так чи інакше, є якісним рухом, він - завжди розвиток. Чисто кількісна зміна, що не переходить в іншу якість, не стає перетворенням і, таким чином, моментом вирішення суперечності, єдністю буття і небуття, становленням, була б "нерозвитком", але такого в природі не існує.

Правда, на таку "роль" могла б претендувати природа механічного руху. Він - рух кількісний за своєю природою і саморуху не має, не має своєї внутрішньої суперечливості і, таким чином, сам по собі є безплідним (одностороннім, абстрактним). Але власне механічного, чистого механічного руху в природі не існує. Чисту механічну форму його ми маємо тільки виділеною, абстрагованою в свідомості.

Відомо, що самого по собі переміщення в природі немає. Механічний рух як переміщення завжди має бути переміщенням чогось, якогось тіла, речі з її якостями, тілесністю, структурою, які самі, в свою чергу, завжди є чимось більш складним, ніж механічний рух (фізичним, хімічним тощо). Механічна форма руху якби "паразитує" на інших формах руху, які зазвичай, як більш складні, завжди включають до себе більш прості форми руху і звідси є внутрішньо суперечливими саморухними якісними рухами. Вона отримує від них імпульси до руху, поштовхи ззовні і має, таким чином, на відміну від якісного руху, джерело свого руху поза собою. Зовнішні суперечності виступають для неї як рушійні. Чи не це привело Ньютона до думки про необхідність першопоштовху в механічному світовому русі?

Якби існувала ця, кількісна в своїй суті, форма руху сама, вона ніколи не могла б з себе породити наявного навколо нас різноманіття якісних форм руху. Той факт, що таке різноманіття

все-таки є, свідчить також про те, що існування власне механічного руху в чистому вигляді неможливе. І Ф. Енгельс прямо говорить, що чисто механічний рух містить у собі тільки можливість перетворення в інші форми руху, наприклад, у фізичний (у теплоту, в електрику тощо), але він сам із себе не в змозі породити тих умов, за яких могли б бути викликані до життя протиріччя, і, таким чином, без інших форм руху можливість так і залишалася б не перетвореною в дійсність. Для добротності досить одного, - любив повторювати Енгельс, - а для гріха потрібні, мінімум, двоє. Лише тоді і виникає (народжується) в результаті цієї суперечності щось третє.

Як і все в природі, механічний рух як окремий рух прагне до себе-рівності, до утвердження себе, і, в той же час, сукупний рух постійно порушує його. У необхідній же взаємодії механічний рух перетворюється в інші форми руху, включається в більш складні форми і знімається в них. Практика знає багато таких фактів перетворення. Звідси, у загальних зв'язках механічний рух займає необхідне місце в системі саморуху необхідності і тому є невід'ємною частиною руху взагалі. Перебування матерії в русі взагалі, реалізуючись через конкретні форми руху, здійснює себе і через механічну форму руху як одну з форм загального руху. Недарма Ф. Енгельс, говорячи про рух як спосіб існування матерії і розкриваючи, що це означає, підкреслює: механічний рух, фізичний, хімічний, "органічне життя, аж до його вищого продукту, мислення, - ось ті форми руху, в яких - у тієї чи іншої з них - знаходиться кожен окремий атом речовини в кожен даний момент" [7а, с. 632]. (Вираз "кожен атом речовини" Енгельс вживає тут, мабуть, в сенсі кожного окремо взятого предмету, яким би він малим не був, у сенсі кожної окремої частинки взагалі, а не в сенсі певної фізичної частки, що має у фізиці назву "атом"). Більше того, всі інші форми так чи інакше перебувають у найпростішій, механічній формі руху. Жодна більш складна форма руху не обходиться без збереження при собі, без включення в себе механічної форми руху. (Як не залишається



поза перебуванням в системі світового кругообігу механічного руху космічних тіл всесвіту).

Таким чином, в загальних сукупних зв'язках механічна форма руху з розвитку не виключається. У ній також реалізуються всі закони діалектики. Останні не обходять її, оскільки вона не абсолютно тільки механічний рух, але і рух взагалі, а правильніше, лише окрема форма буття (існування) руху взагалі.

Діалектика, що не зводить рух до жодної з конкретних форм (якостей) і тим більше до механічного переміщення, а розглядає рух як зміну взагалі, в основу уявлення про такий рух кладе якісне перетворення, тобто перетворення якостей як їх заперечення. У цьому сенсі ми і говоримо про якісний рух. Неминучість же якісного перетворення вказує на неминучість розвитку.

І, як ми бачили, якою би кількісною не була зміна якості, вона так чи інакше веде до порушення міри (єдності кількості і якості) і до перетворення в іншу якість. Суть переходу в іншу якість завжди одна. У цьому універсальному перетворенні як єдності виникнення і зникнення - суть розвитку. Незалежно від того, чи буде ця зміна відносним ускладненням або спрощенням у порівнянні з попередньою формою, воно буде протікати суперечливо, стрибкоподібно, з появою принципово нових форм у відповідності з усіма законами діалектики. А це є розвиток. Байдуже також, чи буде це якісне перетворення результатом кількісного збільшення або зменшення, головне, що неминуче з'являється (стрибкоподібно) таке нове третє, яке вже не те, що збільшувалося (або меншало), не те, у чому додавалося (або меншало), а абсолютно нове. І в цьому теж полягає сенс розвитку. Вся суть в неминучості зміни, в зміні взагалі як необхідності. А в цьому - необхідність розвитку в русі як у розвитку необхідності. Як бачимо, суть розвитку в тому ж, у чому й руху. У цьому сенсі рух як саморух і є розвитком.

Які форми, в якому з конкретних випадків перетворення зникнуть і які нові з'являться, це не має значення. У кожному конкретному випадку вони будуть різні (і предмет власне форм

руху та їх конкретних перетворень - це предмет конкретних наук), а зміна взагалі - його загальна необхідна тенденція, закони, "механізми" зміни одні, і знаходяться вони в сфері загального світового процесу і принципу розвитку (що перебуває, до речі, в компетенції діалектики як теорії розвитку, тобто в компетенції філософії). Конкретних переходів окремих форм руху безліч, а діалектика переходів одна, єдина, "байдужа" до відмінності всіх цих конкретних форм. Звідси варто зробити і такий висновок, що конкретні науки про конкретні форми руху не в змозі досягнути розвитку без звернення до філософії.

\*\*\*\*\*

На якій підставі тоді існують два поняття: "рух" і "розвиток", якщо будь-яка форма буття матерії (рух) - по суті завжди розвиток. В яких випадках все ж можна було б говорити про рух чи розвиток, про рух, але не про розвиток тощо?

Найпростіше було б не називати розвитком порушення якоїсь певної системи розвитку. Вихоплене з деякої певної системи зв'язку явище, виступаючи як частина, "шматок", фрагмент якогось цілого, єдиного, але таким чином порушеного процесу, системи, зв'язку, в ізолюваному від єдиного процесу логічного розгортання даної системи вигляді, не дозволяє в даному конкретному відношенні називати його розвитком.

Але нас в плані загальної діалектики цікавить не та чи інша конкретна система в її цілісності або порушенні (цим займаються спеціальні конкретні науки), а розвиток у сфері граничної загальності і, таким чином, у загальному принципі. У цьому ж філософському плані, коли ми з необхідністю відволікаємося від особливості досліджуваного явища (процесу, речі), а розглядаємо його у всезагальності, тобто як рух взагалі, це питання виступає дещо по-іншому. Тут мова про розвиток чи нерозвиток могла б йти в залежності від порушення або непорушення тільки загальних зв'язків. Але в самій дійсності яке б то не було

порушення загальних універсальних зв'язків всього з усім виключено. Точніше, це питання не може бути поставлене стосовно дійсності у цілому. Порушення зв'язку в такому масштабі є по суті способом існування дійсності, способом існування самого зв'язку. У будь-якому випадку взаємодія, взаємоперетворення, а, значить, не тільки виникнення, а й руйнування, загибель різних форм були і залишаються. Розвиток, власне, і є, за словами Ф. Енгельса і В. І. Леніна, єдністю виникнення і зникнення [7, с. 21; 11, с. 54-55; 12, с. 228-229].

Отже, якщо мова і може йти про порушення загальних зв'язків, то лише про порушення в результаті обмеженості або вторгнення пізнання до дійсності. І це дійсно має місце. Природа пізнання така, що дійсність пізнається нами не відразу, не цілою, не вичерпно, а частинами. Пізнанням ми неодмінно вириваємо з загальних зв'язків всього з усім ті чи інші явища і вже цим самим неминуче порушуємо загальний зв'язок. Інша річ, що наш апарат пізнання у змозі відновити ці зв'язки, подолати обмеженість початкового ступеню пізнання, розкрити сутність речей і таким чином докопатися до розвитку в русі (який завжди по суті є розвитком). Саме виривання є природним процесом, і спотворення воно в кінцевому рахунку, по суті, не дає. Як побачимо нижче, його обмеженість необхідна і грає дуже важливу роль в безмежному пізнанні речей. Але це за умови, якщо процес пізнання як процес проникнення в сутність доходить до пізнання сутності (в теоретичному мисленні). Якщо ж обмежуватися вириванням, не піддаючи отримані таким чином уявлення зняттю і раціональній обробці теоретичним мисленням (при тому, що поставлена мета пізнання сутності, а не зовнішніх відносин, форм, доступних безпосередньому чуттєвому пізнанню), то результат вийде спотвореним. Бо зовнішні форми і відносини можуть бути абсолютизовані і поширені на сферу сутності. Оскільки шлях до сутності як безмежності, що пізнається, завжди лежить через обмеженість, встановлення загальних зв'язків, через порушення їх і потім відновлення,

остільки неминуче існує (і саме в цій теоретико-пізнавальній сфері руху поглиблення) проблема взаємин понять "рух" і "розвиток". І в цьому відношенні питання не в тому, що в дійсності поряд з рухом є і розвиток, а в тому, чи зможемо ми проникнути, подолати зовнішню форму руху і досягнути внутрішню сутність руху (= розвиток), чи доходимо ми нашим знанням до розкриття в дійсному процесі еволюції, до розкриття сутності руху (взагалі), до доведення розуміння руху до розуміння розвитку.

Ось тут-то, під час сходження в мисленні від окремого, одиничного до загального і, таким чином, заглиблення в сутність речей виникає проблема співвідношення руху і розвитку як проблема пізнання в процесі еволюції. Коли ми вириваємо практичною діяльністю і разом з тим знанням те чи інше явище із загальних зв'язків, із необхідності, що саморозвивається, то в такому ізольованому від логічного розгортання саморозвитку стані цей вирваний шматок дійсності може залишитись невідомим розвитком, щонайменше, до відновлення порушених зв'язків і встановлення місця даного явища в системі саморозвитку необхідності.

Розглянуте таким чином, воно є дійсним в його однобічності (= абстрактності) виступає перед нами не як розвиток. Хоча при цьому ми не забуваємо, що в інших конкретних зв'язках, в іншій системі зв'язків і тим більше в загальних універсальних зв'язках, воно зрештою є розвитком. Розвиток взагалі у ньому незнищений за будь-яких обставин, бо у природі в цілому будь-яке явище, при всьому випадковому характері свого становища в тих чи інших розглянутих зв'язках і відносинах, займає певне своє необхідне місце в системі саморозвитку необхідності в цілому і, таким чином, неодмінно є розвитком, тобто у живому житті воно все одно - розвиток. Нерозвитком воно виявилось в межах даної основи. І справа тут, коли ми говоримо про виривання, не просто в нас, (сутність руху (розвиток) завжди у самому русі), а в тому, виявляє чи воно нам її (сутність) об'єктивно існуючу (завжди як розвиток), чи ні. Справа також і не в залежності від обмеженості

можливостей пізнання, а в тому, що сама дійсність суперечлива в своєму способі існування і розкриває себе перед нашим пізнанням перш за все однією своєю стороною. Будь-яка окрема форма дійсності є в кожен даний момент і вона, і не вона, і окреме, і заперечення окремого — загальне, і скінченне, і заперечення скінченного - нескінченне, і буття, і небуття тощо. (Ця ж суперечливість обумовлює суперечливість пізнання). Тому саме дійсне явище, процес, взяте як деяке дане явище з боку його скінченності, окремості, форми (а тільки так воно і постає, перш за все, перед нами), саме з цього свого боку не може претендувати на розвиток. Сутність його поки ще прихована, внутрішнє джерело руху не виявляє себе, і постає перед нами в деякій однобічності, як деяка форма руху. Інша річ, що діалектик проникає теоретичним мисленням в сутність цієї форми руху, розкриває внутрішні закономірності її, встановлює загальні зв'язки і місце даної форми руху в системі необхідних зв'язків тощо. І таким чином виявляє іншу, об'єктивно існуючу сторону, приховану від безпосереднього чуттєвого пізнання і доступну лише теоретичному діалектичному мисленню. З цим розкривається в даному русі те, що у ньому є розвитком, або те, що воно є розвитком.

Але і до такого проникнення і розкриття сутнісної сторони розглянутого пізнаваного руху ми маємо справу з дійсністю, з властивою дійсності стороною (кінцеве, окреме, форма), яка в такій однобічності не є розвитком. У побуті, та й не тільки у побуті, іноді не обов'язково докопуватись до суті, і нам цілком достатньо для орієнтування розглянути річ з цього боку, з боку її собі рівності, скінченності, зовнішніх відносин, форми. І ми її при цьому не розглядаємо як розвиток. Тут беззастережно панує поняття "рух". І навіть якщо і вживають поняття "розвиток", то вся справа при цьому найчастіше зводиться до зовнішньої форми руху, до так званого «ходячого», - як говорив В. І. Ленін, - уявлення про розвиток.

Відволікаючись від загальних зв'язків, вирвавши деяке явище, ми дійсно маємо право його розглядати в деякому обмеженні, як щось окреме, собі рівне. І в цьому плані ми можемо сказати, що в такому вигляді, в такому конкретному відношенні, основі (однобічності, абстрактності) воно не розвиток (в тому сенсі, що недорозвивається, недорозкривається у ньому розвиток, або воно у розвитку). При цьому потрібно не забувати, що розгляд здійснюється в теоретико-пізнавальному плані. Якщо це ж явище "поставити", повернути у загальний зв'язок, то розвиток там моментально "з'являється". Єдність "є" і "немає" (буття і небуття) поширюється і на цю сферу. З точки зору матеріалістичної діалектики, будь-яке явище, яким би воно не здавалося незмінним, неживим, безперспективним, утримує у собі розвиток. Оскільки будь-яке явище завжди залишається рухомою матерією (матеріальним рухом) взагалі з її суперечливістю і всіма елементами діалектики, воно є (і в ньому є) розвиток.

Розглядаючи, наприклад, якесь явище з боку його кількісних змін, ми з повним правом можемо сказати, що в даному плані, в даному відношенні розкривається нам одностороннє щось, це ще не розвиток (недорозвиток). Цьому поки кількісному накопиченню або еволюційній зміні у даному вирваному і такому, що розглядається, відношенні ще належить отримати завершення у революційному стрибку, в результаті якого з'явиться нова якість. І поки це ще не сталося, ми, озброєні гнучкістю і релятивністю, суперечливістю понять, говоримо, що поки це те, що нами розглядається, в даному конкретному відношенні ще не є розвитком, хоча маємо на увазі, що цей вирваний нами і розглянутий момент руху є невіддільною частиною, найнеобхіднішим елементом розвитку, без якого неможливий розвиток і який включається у розвиток. Та й сам по собі узятий, він є у тому ж відношенні в собі розвиток, бо будь-яка кількісна зміна, як про це говорилося, неодмінно містить в собі нерозривну з нею якісну зміну. Тому по суті це все один розвиток. Лише в певному конкретному відношенні, у тих відносних

рамках, в яких це виступає як деяка сторона, він у цій однобічності не є розвитком.

Таким чином, говорити в даному випадку про нерозвиненість можна лише остільки, оскільки ми вирвали протягом пізнання і дещо ізолювали, абсолютизували в однобічності кількісність, відволікли, абстрагували <sup>21</sup>її від якості, що міститься у першій, "викорчували" з єдності в різноманітті.

Тому питання про відсутність розвитку - це питання, зрештою, про одностороннє (обмежене, "деформоване", огрублене) вираження суперечливості дійсного явища, про відображення однієї з його реально існуючих сторін - окремоті, скінченності, форми тощо. Це питання про необхідно одностороннє відображення в процесі пізнання і, в певному сенсі, про "неподолану" (до пори до часу) цю однобічність у пізнанні (незалежно від того, не зуміли ми це зробити чи не зробили, виходячи з практичної необхідності) <sup>22</sup>. Інша річ, чи завжди потрібно обов'язково долати цей момент необхідної обмеженості речей і, відповідно, обмеженості їх відображення. В даній, передбаченій нами основі (обмеженні) ми маємо право так говорити і називати явища нерозвитком, хоча ми-то якраз, якщо ми діалектики-матеріалісти, знаємо про цю обмеженість і однобічність і маємо її на увазі, як маємо, наприклад, на увазі, що цей же самий вирваний і такий, що виступає як тільки кількісний, процес у загальних зв'язках є, в той же час, і якісним.

Суперечливість, розгортання суперечностей - ось основна ознака і показник розвитку. Де є суперечливість, там є і розвиток. А оскільки такого місця, де б її не було - немає, то розвиток усюди. "Немає розвитку" можна умовно сказати тоді, коли береться одна сторона єдності протилежностей, що становить протріччя однієї і тієї ж сутності. В тому відношенні, в якому вона виступає стороною, ця ізолювано "взята" сторона, без зв'язку з іншою стороною, без того, що "мається на увазі" іншого боку, без суперечливої взаємодії з іншою своєю стороною, позбавлена

взаємопроникнення і взаємовираження, виступає як дійсно "нерозвиненість", бо цим порушується суперечність.

Але та ж сама вирвана сторона, взята як дана, але вже в тому плані, в якому вона виступає як самотійна сутність, а не сторона, і, отже, як своя єдність протилежностей, моментально виявляє розвиток у розгортанні цього свого суперечностей.

Але оскільки нас цікавить розвиток взагалі, то ми маємо справу не з речами в їх особливості, в їх відмінності, в окремішності, а з речами в гранично загальному плані, як форми буття, руху, у загальних зв'язках. Діалектика та її принцип розвитку має справу навіть не просто з окремими конкретними формами руху, а з рухомою матерією взагалі, рухом взагалі в цілому. А в такому плані рух тільки і є розвитком.

Правда, висловлюють зазвичай побоювання: а чи не буде поширення поняття розвитку на рух в цілому означати, що цим самим стверджується початок світу і, відповідно, кінець. Якщо такі побоювання і переконливі, то тільки в тому сенсі, що дійсно не можна поширювати на загальний рух те обмежене, спрощене уявлення про розвиток, з яким зазвичай підходять до цієї проблеми. Існуючі побоювання обумовлені обмеженим недіалектичним уявленням сутності розвитку, а також неправильним спрощеним розумінням виразу "рух в цілому", "світ в цілому" тощо, під яким мають на увазі охоплення всієї просторової безмежності, що віддаляється від нас на всі боки без кінця.

Винуватцем неправильного обмеженого розуміння суті розвитку є все те ж прагнення зводити суть справи до емпіричного перебирання явищ навколишньої природи. Розкриті явища, що представляються елементарному мисленню як менш складні і більш складні (що по суті відображає лише зовнішню сторону того, що має місце в розвитку, але котрого більш ніж достатньо, щоб могло сформуватися побутове спрощене уявлення про розвиток), розкладаються у певний ряд за ступенем складності. Цьому ряду і визначається виступати в ролі того, що



називають розвитком. Наприклад, С. Т. Мелюхін так прямо і ставить перед собою завдання: "Прийmemo елементарні частинки як вихідний "нуль-пункт" уявної шкали розвитку матерії, а мозок - як кінцевий продукт розвитку" [22, с. 204]. Іноді описують конкретні явища формування з так званої "дифузійної газопилової матерії" космічних об'єктів, утворення хімічних елементів тощо та роблять висновок, що це якраз і є те, що називається розвитком.

Ясно, що при такому підході зазвичай не виходять за межі певних скінченних систем і їх специфічних особливостей. Ці особливості розглядаються як ознаки, показники діалектики розвитку і, отже, діалектичного загального універсального розвитку. Вони видаються за критерій загального універсального розвитку. Після зведення "розвитку" до такого обмеженого уявлення у вигляді безперервної лінії ускладнення конкретних певних форм у просторі і часі часто потім лякаються нескінченності ускладнення і поспішають відправити "розвиток" до сфери скінченних систем.

"Руху", який не зв'язується з рядом ускладнення, залишають нескінченність, а "розвиток", зведений до такого ряду, але який ніяк не представляється у вигляді нескінченного ускладнення, переривають, прикінчують (низхідною гілкою тощо), позбавляють значення всезагальності та віддають у розпорядження кінцевих систем.

"Відмінність між рухом і розвитком, - пише С. Т. Мелюхін в іншій своїй книзі, на яку посилаються численні прихильники цієї точки зору, - проявляється і в тому, що рух, як спосіб існування матерії, абсолютний і охоплює всі зміни в усіх системах, між тим як розвиток відносний і залежить від характеру систем" [23, с. 9-10].

На наш погляд, обмеження розвитку конкретними системами є помилкою. При такому стані речей жодна із запропонованих характеристик розвитку не може претендувати на роль діалектичного загального методу, загального принципу розвитку,

бо характеризує розвиток лише в тій чи іншій визначеній системі. У кожної з них буде своя конкретна картина розвитку, обумовлена "характером систем". Цим принижується матеріалістична діалектика, суть якої як теорії розвитку, власне, і полягає в ролі загального принципу розвитку. Крім того, розвиток не можна зводити до ускладнення.

Таким чином, виходить, що прихильники цього погляду спершу обмежують, спрощують саме поняття розвитку, а потім виступають проти застосовності його до світу у цілому, до руху взагалі, боячись, що цим нібито буде допущено початок і кінець світу, Всесвіту.

Деяких трохи бентежить це "у цілому". І, на наш погляд, тому, що часто під цим розуміється Всесвіт (космос), якимось охоплений цілком у просторовому і часовому плані.

Ми не вважаємо, що від цього виразу обов'язково потрібно повністю відмовитися. Можливо, що просто треба не зводити його до недіалектичного уявлення, а в діалектичному його змісті він може послужити необхідну службу.

Не вдаючись допоки у подробиці (це питання добре розкривається в книзі П.В.Копніна "Діалектика як логіка"), потрібно зауважити, що "світ у цілому" в тому сенсі, в якому цей вираз фігурує в якості небезпеки обмеження Всесвіту, нічого спільного не має з тим, що в діалектичному матеріалізмі розглядається як матеріальний світ, як матерія взагалі, у цілому. Всесвіт, безліч форм буття в нескінченному просторі і часі, звичайно ж, як ціле неможливо ні уявити, ні охопити, ні пізнати. За межами досяжності наших органів почуттів питання про буття, як відомо, взагалі залишається відкритим. Нескінченна безліч форм конкретного буття, та ще таких, які нескінченно змінюються, перетворюються, нескінченно буде пізнаватися. "Які вони всі?", "Скільки їх всіх?", "Який у цьому сенсі весь світ, весь всесвіт в цілому?" - все це безглузді запитання. Але якщо під світом в цілому мати на увазі не Космос, не Всесвіт, а єдину матерію, і правильно розуміти єдність світу в матеріальності (не

зводячи доказ єдності світу до пошуків подібних структур в різних світах), то цей, скажімо, єдиний світ єдиної матерії, з єдиними гранично загальними універсальними (діалектичними) законами, тільки в цілому і має розглядатися у його абсолютності, загальності, нескінченності (вже в новому - діалектичному - розумінні). Діалектика, філософія тільки і має справу з матерією взагалі і, в цьому сенсі зі світом у цілому, а не з конкретними формами буття в їх нескінченній множинності і перетвореннях фізичного, хімічного тощо порядку. Вивівши з усіх цих форм і їх перетворень гранично загальні закони і виразивши їх у відповідній логічній категоріальній формі принципу розвитку, діалектика як логіка і теорія пізнання до жодної з них не зводиться. Загальний принцип розвитку виступає як принцип матерії в цілому, світу в цілому. Тут вже немає перетворення води в пару, одних певних хімічних речовин в інші певні речовини тощо, а є матеріальне перетворення взагалі, його загальний універсальний "механізм", його загальні закони.

При цьому характерно, що коли ми стверджуємо неможливість говорити про зникнення матерії або навіть про перетворення її, в сенсі перетворення в щось інше, в якусь нематерію, "антиматерію" тощо, виникає питання: як можна говорити про розвиток матерії взагалі, в цілому? Іншими словами, що можна сказати про розвиток по відношенню до матерії як об'єктивної реальності, незалежної від свідомості і даної нам у відчуттях?

Але це питання є "страшно" складним, якщо матерію зводити до певних форм буття, а суть розвитку - до структурного ускладнення їх. Розвиток по відношенню до рухомої матерії в цілому в сенсі як такої, як об'єктивної реальності, що не зведена до жодної із структурних конкретних форм, - це спосіб існування самої матерії в цілому (що включає заперечення кожної з форм), це реалізація діалектичних законів, це рух як зміна взагалі за загальними діалектичними законами і, в цьому сенсі, розвиток. Перебувати в розвитку, розвиватися - означає для матерії при

розумінні її в душі філософського матеріалізму перебувати в абсолютній зміні взагалі, в суперечливості, в перетворенні як способі існування. І якщо розглядати в цьому (філософському) плані не окремі форми руху, а рух взагалі як зміну взагалі, якщо не забувати, що суть розвитку - в боротьбі протилежностей, то взяте так "в цілому", воно все і є розвитком у цілому як способом існування матерії, за загальними законами, діалектичними.

Насправді, це той же самий рух, не окремий випадок, не одна з форм руху, а той же самий рух у всьому його обсязі і глибині, з усіма його гранично загальними законами. Всі елементи загального принципу розвитку (доведеного до з'єднання збігу, суміщення із загальним принципом єдності світу, руху матерії) притаманні матеріальному світу в цілому як такому (і в цьому відношенні носять атрибутивний, гранично загальний, необхідний характер). Звідси питання про розвиток у найширшому плані (що не зводиться до скінченних систем) для способу існування матерії взагалі - це питання про розгортання суперечностей у саморусі. У цьому - універсальний показник розвитку. Взявши його як метод пізнання, конкретні науки, якщо вони бажають осягати дійсність у розвитку, повинні розкривати конкретні суперечності.

\*\*\*\*\*

Таким чином, обидва поняття: і "рух", і "розвиток" є гранично всезагальними. Звідси, коли в питанні про зміст понять "рух" і "розвиток" намагаються вирішити проблему їх співвідношення неодмінно в плані з'ясування, яке з них ширше і, відповідно, поставити їх у відношення підрядності, ця спроба з самого початку приречена на невдачу. У сфері граничної загальності підведення одного поняття під інше з метою визначення не має сенсу.

І те, і інше поняття - рух взагалі і розвиток взагалі, будучи однаково гранично широкими, говорять, по суті, про одне й те ж, тільки розкривають вони це "одне і те ж" дещо з різних сторін. Одним з них - "рухом" - ми охоплюємо і виражаємо рух із тієї сторони, з якої він є способом існування, формою буття матерії, атрибутом матерії. На питання ж про те, як здійснюється рух, як він реалізується, ми говоримо: як розвиток (і завжди як розвиток). Таким чином, поняттям "розвиток" ми виражаємо характер руху, взаємодії, рух як би з боку законів, за якими він як рух взагалі (а не та чи інша форма руху) реалізується. І в цьому плані йдеться не про широту понять, а про глибину (в сенсі поглиблення у сутність руху) того, одного і того ж (руху), що виступає змістом цих понять. Коли ми, наприклад, розкриваючи сутність руху, говоримо, що ця сутність полягає в суперечливості, у виникненні суперечностей і їх вирішенні, то це ми вже говоримо про рух як про розвиток. У цьому сенсі можна сказати, що розвиток - це відповідь на питання (або розкриття руху з боку питання про те) "яким чином здійснюється рух?" І ця відповідь одна - "як розвиток" (завжди як розвиток, як розгортання протріччя за його внутрішніми визначеннями) і тільки так. Але ця відмінність зовсім не зачіпає суті справи і саме того, що, кажучи про рух і розвиток, мова про одне й те ж, але дещо з різних сторін, рівнів заглибленості, явища і сутності.

Ми можемо розглядати загальний рух як взаємодію і при цьому як би дещо відволікатися від того у ньому, що представляє внутрішній механізм руху, внутрішні закономірності, рушійні сили, мотиви руху. Перед нами зміна взагалі, зв'язок всього з усім взагалі, одним словом, рух взагалі, про внутрішній механізм якого ми поки нічого не знаємо (не цікавимося ним чи не виявляємо його). Але як тільки ми хочемо дізнатися (і дізнаємося, розкриваємо, виявляємо) те, як здійснюється ця взаємодія, як, за якими загальними законами здійснює себе рух (цей же самий рух у всьому його обсязі як загальний рух), і як реалізує себе зв'язок усього з усім як певна система зв'язку, якими є ті загальні

принципи, що впливають із цієї системи побудови зв'язку, і проникаємо в них, розкриваємо їх, то тоді це рух постає перед нами, розкривається і розкривається як розвиток. Відповідно, ми вдаємося до поняття "рух" або "розвиток". Те ж, що є об'єктивним змістом того чи іншого поняття, зрештою існує в дійсності як один, незалежний від нашої свідомості дійсний рух-розвиток.

Звідси, якщо і говорити, що зміст поняття "розвиток" відокремлюється від змісту поняття "рух", то потрібно мати на увазі те, що це різні самостійні сутності, що зустрічаються природі, і не те, що рух ширший, ніж розвиток і охоплює всі системи, а розвиток - тільки деякі і може бути чи не бути, а те, що, хоча йдеться про одне й те ж, але розкривається нам із різних своїх сторін. І ці різні сторони як вираження ступеню глибини проникнення в об'єктивні зв'язки дійсності (яка сама є рухом-розвитком) носять, можна сказати, теоретико-пізнавальний характер.

Відповідно, проблема співвідношення понять руху і розвитку вирішується в межах діалектики (теорії розвитку) як теорії пізнання, а не в межах так званої онтології.

Неважко помітити, що в рішенні даного питання ми залишаємося у сфері граничної загальності. Звідси, як і всі гранично широкі поняття, поняття "розвиток" і "рух", як було сказано, не співвідносяться як більш загальне і менш загальне (як вписане мале коло у велике коло), жодне з них не може претендувати на більшу загальність. Не можуть бути підведені вони і під якісь інші, більш широкі поняття, не знаходять вони свого вирішення і в чомусь третьому, а залишаються у вигляді певного відкритого суперечливого співвідношення в теоретико-пізнавальному плані.

Немає нічого дивного в тому, що дана проблема носить теоретико-пізнавальний характер. Теорія розвитку, діалектика як теорія розвитку, діалектична концепція розвитку є адже неодмінно теорією пізнання. Тому, коли постає питання про

розкриття суті руху, саморуху, суперечливості руху, тобто про розвиток, то цим самим ставиться питання в теоретико-пізнавальній площині - про поглиблення, проникнення у сутність руху. Коли В. І. Ленін пише, що "роздвоєння єдиного і пізнання суперечливих частин його ... є суть (одна з "сутностей", одна з основних, якщо не основна, особливостей або рис) "діалектики" [12, с. 316], то ми бачимо в цьому не тільки те, що діалектика як теорія розвитку, як вчення про розвиток розкриває (цікавиться, схоплює, бере, займається тощо) сутність руху як суперечливість, але і те, що В. І. Ленін, говорячи про роздвоєння єдиного, говорить про пізнання суперечливості. І це дуже важлива сторона справи в розглянутому нами питанні, яку ми ні в якому разі не повинні залишати поза увагою.

Тому, кажучи, що розвиток - це той же самий рух, але саме з боку його сутності, з боку його внутрішньої суперечливості, з боку його саморуху, з боку його "рушійної сили", з боку джерела саморуху в самому саморусі, нарешті, що розвиток - це рух в його стрибкоподібності, в його безперервності-дискретності (в перериві поступовості), в перетворенні на протилежність, в єдності загибелі і виникнення, ми разом з тим повинні мати на увазі, що при всьому тому, що під розвитком ми маємо на увазі той же самий рух дійсності, це такий рух, який доведено до відкриття, розкриття сутності, до заглиблення в сутність, до виявлення і розуміння його внутрішньої сутності, до схоплювання і розуміння його суперечливості, суперечливої природи, до відображення саморуху. Бачити явище в розвитку, значить досягнути в єдності, в тотожності протилежностей, це є розкриттям "суперечливих, взаємовиключних, протилежних тенденцій у всіх явищах і процесах природи (і духу, і суспільства в тому числі). Умовою пізнання всіх процесів світу в їх "саморусі", в їх спонтанному розвитку, в їх живому житті, є пізнання їх як єдності протилежностей" [12, с. 317].

"Саморух", "спонтанний розвиток", "живе життя" - це і є те, що називається розвитком, суттю розвитку як змісту діалектики,

як змісту теорії розвитку. Але, як бачимо, В. І. Ленін не випускав з уваги аспект осягнення, доведення до змісту понять при розгляді розвитку і, як відомо, критикував Г. В. Плеханова за нерозуміння теоретико-пізнавальної суті діалектики. Безпосередньо чуттєвим чином розвитку, суперечність ніхто ніколи не бачив і не сприймав. Його можна тільки зрозуміти. А це значить осягнути через рух понять і через рух понять за їх внутрішніми визначеннями отримати дійсний стан речей за їх внутрішніми протилежностями, тобто як суперечність, саморух розвитку.

Можна сказати, що лише той знає дійсний рух, хто в змозі довести розуміння його до розуміння розвитку, до розкриття в ньому (в русі) розвитку, а значить, до розкриття боротьби протилежностей, єдності протилежностей, до розгортання суперечності і доведення його до розв'язання.

У такому ж гносеологічному плані питання про співвідношення «руху» і «розвитку» знаходить своє вирішення також і в історії пізнання. Причому той факт, що це вирішення відбувається в історії пізнання, зайвий раз говорить про теоретико-пізнавальну природу цього питання.

Характерно, що відповідно до того, чи доведено було розуміння руху до розуміння розвитку, виробилися відповідні погляди на рух, концепції руху. Перша - метафізична концепція<sup>23</sup> - не дійшла до розкриття суті руху і, таким чином, розвитку. "При першій концепції руху, - говорить В. І. Ленін, - залишається в тіні сам рух, його рушійна сила, його джерело, його мотив (або це джерело переноситься назовні - бог, суб'єкт etc.). При другій концепції головна увага спрямовується саме на пізнання джерела "само" руху" [12, с. 317]. (І тут не можна не помітити, що йдеться про спрямованість уваги, про поглиблення пізнання суті руху).

Власне, тільки друга концепція руху по суті може бути названа концепцією розвитку, тільки вона є теорією дійсного розвитку, бо тільки вона розкриває суть руху (суперечність, тотожність протилежностей) і, таким чином, суть руху як розвитку.



Перша концепція руху не осягає сутності речей і єдності протилежностей, що закладена в них, вона має справу, як правило, з однією стороною такої єдності, із зовнішньою, доступною споглядально-чуттєвому пізнанню, схоплює лише зовнішню форму руху, в основному один із типів руху, наприклад механічний, і на його специфічних законах будує принцип, концепцію руху взагалі, зводячи, таким чином, у ранг загальних часткові закони, абсолютизуючи їх і поширюючи на всякий рух взагалі. Ця концепція, що претендує на пояснення руху взагалі, є бідною, односторонньою. Вона не розкриває внутрішнього джерела руху, внутрішньої сутності його - суперечливості тощо, її висновки залишаються правильними лише по відношенню до тієї особливої форми руху (і до того ж зовнішньої форми), або тієї сторони руху, з якої вона знята і виведена. Справжнього розвитку перша концепція не знає. Розвиток, що розуміється однобічно - "як зменшення і збільшення, як повторення" [12, с. 317], звичайно, ще не є розвитком.

Як бачимо, точно так же, як відмінність між рухом і розвитком існує в межах теоретико-пізнавального питання про ступінь поглиблення в сутність руху, так і історично, в історії пізнання ми спостерігаємо відмінності в розумінні руху як ступеню поглиблення і, відповідно до цього, виникнення й існування цих різних розумінь у вигляді двох концепцій. При цьому важливо зауважити, що дві концепції - це саме два погляди (два підходи) на суть руху. І якщо один з них (другий) відображає, схоплює, висловлює у відповідній формі (у вигляді принципу) дійсну внутрішню суть руху, то інший (перший) так і не доходить до справжньої суті.

Якщо мати на увазі, що справжня суть руху полягає у тому, що по суті рух і розвиток є одним і тим же, то зрозуміло, що перша концепція, яка не в змозі схопити єдності протилежностей і зазвичай має справу з однобічністю, так і не доходить до розуміння цього "одного", залишається на рівні однобічності і є відображенням одного боку - в даному випадку тільки руху.

Розвиток від першої концепції прихований, завішений. Вона знає тільки абстрактний односторонній рух. У цьому відношенні перша концепція, строго кажучи, не стільки концепція розвитку, скільки - руху. У той же час друга концепція відображає і виражає сутність руху в його внутрішній суперечливості, схоплює внутрішній "механізм" саморуху, розкриває "рушійні сили", осягає тотожність протилежностей, в тому числі і таку, яка виступає сутністю цього "одного", яке можна назвати і рухом, і розвитком, або рухом-розвитком, байдуже, аби в змісті такого поняття зберігалася вищеописана суть - єдність протилежностей. Другу концепцію можна назвати концепцією суті руху - розвитку.

У цій проблемі теоретико-пізнавального розгляду руху ми явно бачимо розвиток, сходження від абстрактного до конкретного - від абстрактного "руху" до конкретного, до внутрішньої сутності його як всезагального, як боротьби протилежностей (як тотожності протилежностей) і, таким чином, - до розвитку. Подібне ж сходження ми спостерігаємо і в історичному плані, як рух від однієї концепції (концепції руху) до іншої (до концепції розвитку). Тут явно розкриває себе сходження від абстрактного (абстрактно одностороннє схопленого першою концепцією руху як тільки руху) до конкретного (до розкритої у вигляді тотожності протилежностей суті руху як розвитку). Неважко помітити, що таким чином відбувається тут сходження в русі осягнення самого сходження пізнання від розуміння "руху" (абстрактного) до розуміння "розвитку" та їх єдності (конкретного). В історичному плані можна говорити про перехід від абстрактної концепції розвитку (метафізичної) до конкретної (діалектичної).

На підставі згаданого у другому розділі положення Маркса про те, що у сутності єдності протилежностей істинність, дійсність притаманна фактично одній стороні, яка має перевагу над другою і знімає її в собі, ми можемо сказати, що істинність і дійсність притаманна тільки розвитку і, відповідно, так званій другій - діалектичній революційній концепції розвитку. Лише друга

концепція усвідомлює сутність свого змісту (і не тільки свого, але і першої концепції, яка сама не усвідомлює своєї сутності), завдяки чому є універсальним методом.

Справжній, діалектичний матеріаліст повинен мати на увазі, що точно так само, як питання матерії і матеріалізму вирішується в гносеологічному аспекті філософського матеріалізму<sup>24</sup>, так і питання про спосіб існування матерії - про рух-розвиток - знаходиться в компетенції теорії пізнання і вирішується матеріалістичною діалектикою як теорією розвитку і теорією пізнання (без двох слів).

Такий теоретико-пізнавальний підхід до даної проблеми співвідношення понять "рух" і "розвиток" змушує нас (коли ми говоримо про те, що рух по суті є розвиток, що розвиток це той же самий рух, тільки з боку його сутності, це внутрішня логіка руху тощо) постійно враховувати, що рух, будучи завжди розвитком в самій дійсності, постає перед нами як розвиток лише в якості такої, що розкриває і виявляє себе, сутності. Сутність же інакше про себе не дає знати, крім як через явище, крім як являючись в зміст мислення, знання, перетворюючись на істину.

Принципової різниці між тим рухом (річчю, формою руху тощо), сутність якого (саморух, суперечливість і т.п.) залишається річчю у собі, коли він для нас залишався тільки рухом (хоча він все одно розвиток), і тим, що явився нам, розкривши, виявивши свою внутрішню сутність, став змістом знань, істиною і, таким чином, став розвитком для нас, - не існує. Одне з гносеологічних положень діалектики як теорії пізнання так і говорить, що між річчю в собі і явищем принципової різниці немає. Але деяка, непринципова різниця все ж є. Вона обумовлена тим, що об'єктивний зміст думки, об'єктивна істина є певним результатом розвитку, сходження вже в процесі самого пізнання руху дійсності і переходу його у факт свідомості, розвитку як продовження розвитку дійсності (з включенням у визначення надбання практики ("того, що потрібно людині")). Результат цей як результат шляху руху (розвитку) дійсності в істину не

абсолютно збігається з вихідним пунктом, з якого він почався. Ми знаємо, наприклад, що неминуче сходження в мисленні від одиничного через особливе до загального є розвитком, і що результат цього сходження є чимось іншим, ніж вихідний пункт. У цьому плані, при всій правильності відображення дійсності свідомістю, останнє не просто дзеркально відображає дійсність, а й в деякому сенсі "творить її", перетворює. Те, що піддається відображенню, обов'язково переробляється практично. (Хоча вже те, що ми знаємо про це, є показником можливості враховувати ці зміни і робити поправки на "зміщення"). Не змінивши річ, що стала предметом пізнання, про неї нічого сказати, вона не може бути правильно відображеною<sup>25</sup>. Пізнання не залишає її недоторканою як саму по собі при перенесенні в зміст знання, думки. Точно так же, як і розвиток самих речей є знищенням їх, перетворенням, так і в пізнанні як розвитку річ, що стала вихідним пунктом (об'єктом) пізнання, піддається знищенню, зміні, перетворенню. Речі повинні перестати бути собою, щоб стати собою в змісті думки, щоб розвинутися в істину. Причому річ не тільки в тому, що поняття за формою ідеальне і цим становить відмінність і нетотожність буття та свідомості. Зміст власне поняття дещо відрізняється від дійсної речі. При всьому тому, що в ролі об'єктивного змісту, кінець-кінцем, виступають самі речі й їхні відношення, останні, ставши змістом, не перестаючи в принципі бути собою, виступають у думці як "заражені" загальністю, мають наліт істини. Поняття за своїм змістом завжди загальне, і, завдяки цьому, воно і глибше, і повніше, і ширше, і бідніше, і менш глибоке, і вужче, ніж дійсність.

Ця загальність, яка неодмінно отримується в змісті поняття, забезпечується, зрештою, порушенням суспільною практикою незайманості речі, запереченням, руйнуванням її собі рівності, знищенням її як такої, перетворенням і, таким чином, ототожненням всіх відмінностей, як лише окремих форм єдиного загального руху матерії. І робить все це людська практична

діяльність. Саме в ході перетворення в діяльності одного окремого в інше окреме проявляється те загальне, на підставі чого можливе таке перетворення, а початковий і кінцевий пункти при цьому виступають як лише окремі форми одного і того ж. Діяльність забезпечує не тільки таке перетворення і з цим виявлення загальності, а й "перенесення" її в зміст загальних понять. Таким чином, у питанні розкриття суті руху-розвитку практичній суспільній діяльності належить особлива роль. Одна з основних причин, через яку домарксівський матеріалізм не знав розвитку, - нерозуміння суті і місця революційної практичної діяльності. У сфері предметної цільової діяльності і суспільних відносин зрештою і відбувається розвиток руху в розвиток. Саме вона розкриває в дійсному русі його внутрішню сутність (розвиток), "переводить" у зміст знання, в істину і робить її надбанням поняття. Тут, в межах діяльності, відбувається перетворення розвитку в собі (рух) в розвиток для нас (пізнаний, збагнений, освоєний, відтворений розвиток).

Не випадково також і те, що таке перетворення відбувається в сфері суспільної форми руху, суть якої полягає в предметній практичній діяльності. Суспільна форма руху, будучи сама рухом (розвитком), але таким типом його, такої високої розвиненості, що є не тільки продовженням історичного саморозвитку необхідності, а й деяким підсумком, що включає в себе всі попередні форми на шляху до себе, виступає як рух в цілому, що розкриває свою сутність. Причому тут через розкриття суспільною формою руху своєї власної сутності відбувається виявлення внутрішньої сутності руху взагалі як руху, що осягає себе. І ця сутність руху виявляється в тому, що він є розвитком.

Така сутність руху як самоусвідомленого руху знаходить своє вираження у формі принципу розвитку діалектики як теорії розвитку. Звідси суттю діалектики, головним її завданням, безпосереднім предметом і змістом як теорії розвитку і теорії пізнання є власне те, що відбувається в сфері суспільної виробничої діяльності, історії діяльності - розкриття сутності руху

(суперечливості, саморуху), вираження її в логіці понять, перетворення світу за типом розвитку.

Відомо, що дійсність постає перед нами перш за все безпосередньо у вигляді тих чи інших форм руху. Отримати, розкрити розвиток, це означає осягнути суперечливість, проникнути в сам рух, в тотожність протилежностей тощо і, як уже говорилося, саме проникнути, відкрити, знайти, розкрити. В. І. Ленін так і пише: "... тотожність протилежностей ... є визнанням (відкриттям) суперечливих, взаємовиключних протилежних тенденцій" [12, с. 316-317]. Крім іншого, це говорить про необхідність "провести" зазначену суперечність у зміст знання, в істину, у зміст категорій. Не торкаючись тут всього "механізму" руху суперечностей руху дійсності у факт свідомості, нагадаємо тільки, що цей рух за таким "проведенням" є теж розвитком і свого роду подальшим продовженням розвитку даної дійсності. В результаті вже цього розвитку ми отримуємо істину і з цим, можна сказати, істинний розвиток у всій його повноті і всебічності. У відомому сенсі тут виходить здійснення того, що полягає в гегелівському виразі "істина є відповідністю предмета його поняттю", якщо його перевернути на матеріалістичний лад. У цьому плані самі протилежності в дійсних речах, у русі (кількість, якість, безперервність, дискретність тощо), взяті як належні, як факт, як "існуючі" в дійсності, ще не виступають для нас розвитком. Для цього суперечливості потрібно стати істиною і отримати вираження у категоріальній формі, у формі необхідності, всезагальності і при цьому зберегти свою об'єктивність, що розкривається таким чином (справжню об'єктивність = об'єктивну істинність).

Коли ми маємо справу з одиничністю, суперечливість, джерело руху, саморух, сутність залишається не схопленою, і в цьому відношенні рух залишається рухом (у тій чи іншій формі). Поняття "розвиток" до одиничності не застосовується. Точніше, одиничність не викликає потреби в понятті "розвиток". Загальне

ж - це суспільне. Туди і слід звертатися з проблеми, яка нас цікавить.

Звертає на себе увагу ще одна сторона проблеми, що розглядається.

Справжній розвиток як принцип, з усіма його рисами, законами, складовими його змісту, розкривається в сфері категорій і їх руху. Тільки категоріальне вираження розвитку може виступати вираженням розвитку взагалі матерії взагалі.

Для розуміння всього цього велике значення має відоме зауваження В.І.Леніна: "Перед людиною мережа явищ природи. Інстинктивна людина, дикун, не виділяє себе з природи. Свідома людина виділяє, категорії суть сходинки виділення, тобто пізнання світу, вузлові пункти в мережі, що допомагають пізнавати її та опановувати" [12, с. 85].

При цьому важливо зрозуміти, що в самій дійсності в русі як зміні взагалі існує свого роду мережа явищ. Якщо вона не виділяється людиною, то залишається непізнаним рухом. Свідома людина, що виділяє себе з природи (саме це виділення вже є пізнанням мережі явищ), не розпорошується в нескінченно різноманітному матеріалі, а вичленяє за допомогою свідомої дії "зміст рушійного "мотиву" [12, с. 85] (але саме дії, а не споглядання), вичленяє вузлові пункти, які допомагають пізнавати цю мережу і опановувати нею. Так ось ця, охоплена категоріями існуюча мережа явищ об'єктивної дійсності, на шляху перетворення в деяку систему (мережу) категорій, розкриває себе як розвиток, як закони розвитку. У категоріях вона набуває форму деякої системи зв'язків із вузлових пунктів дійсної мережі явищ. Ця система вузлових пунктів допомагає пізнавати всю мережу, взаємозв'язок явищ як розвиток.

Через встановлення системи взаємозв'язку категорій ми розкриваємо гранично загальний (систематизований) зв'язок - розвиток взагалі і "зводимо" його до загального принципу. Система категорій виступає як система дійсності (за об'єктивним змістом). Завдання філософів полягає в тому, щоб встановити цю

систему згідно із систематичним зв'язком у дійсності. Цей внутрішній зв'язок у русі взагалі, який дає об'єктивний зміст для побудови категоріальної системи в його (зв'язку) розкритому вигляді, є по суті саморозвитком (як розвитком взагалі в його загальному вигляді). У цьому сенсі і говориться, що, по суті, із справжнім розвитком знайоме тільки діалектичне мислення. Лише ставши змістом категорій у результаті сходження в мисленні від одиничного до загального, дійсний рух розкриває свої закони і риси та виступає як розвиток.

Діалектика тому і називається теорією розвитку, що вона за рухом у природі самій по собі, за формами руху, за речами бачить розвиток, виокремлює закони руху, порядок руху, систему його здійснення, відкидає несуттєве, часткове, розкриває необхідне. Ця мережа вже як деяка система законів, система вузлових пунктів, яка виділена людиною, що протиставила себе всьому цьому, виступає вже не як просто рух, а як рух-розвиток (рух, який є розвитком), як "зв'язок, що дає єдиний, закономірний світовий процес руху" [11, с. 55].

Підводячи деякі підсумки розгляду проблеми співвідношення "руху" і "розвитку", потрібно ще раз підкреслити, що коли йдеться про теоретико-пізнавальну природу і "службу" цих понять, то це не означає, що їх хочуть відлучити від об'єктивної дійсності, позбавити об'єктивного змісту. І рух, і розвиток, а точніше те, що виступає об'єктивним змістом цих понять, без сумніву існує в самій дійсності. Ми хочемо тільки сказати, що існує воно без "і", тобто в цій ролі змісту виступає щось одне, а не два різні сутності. Не можна на тій підставі, що виникли різні поняття ("рух" і "розвиток"), шукати їх об'єктивний зміст неодмінно у вигляді чуттєво існуючих в природі різних речей, явищ, процесів, одні з яких були б рухами, інші - розвитком. Хіба не можуть виникнути різні поняття для позначення відмінностей (різних відтінків, рівнів глибини і т.п.) в такому явищі, як сам процес пізнання, або в такому процесі, як рух осягнення самої суті руху (руху-розвитку). Безумовно, що такий процес має свої



щаблі і ступені поглиблення. Вихідний пункт (або початковий щабель) і кінцевий, безумовно, відрізняються, як і відрізняються, не є тотожними сама дійсність і об'єктивний зміст знання про неї (об'єктивна істина). Чому ж не можна сказати, що тут, у тіні цього процесу самого відображення, поглиблення, народжуються різні поняття, що відповідають щаблям і ступеням поглиблення цього процесу. Є ж такі поняття, як «сутність» і «явище», що відображають поглиблення пізнання. На наш погляд, і поняття, пристосовані до відображення руху пізнання (руху осягнення) в сутність самого руху, теж можуть мати відмінності, відповідно до ступеня поглиблення в сутність. Історично склалися два поняття "рух" і потім "розвиток", що відображають, охоплюють об'єктивний рух-розвиток дещо в різних глибинах. Існуючу в природі зміну без розкриття її внутрішніх законів, джерел руху, системи зв'язків, необхідності ми називаємо рухом; якщо ж розкриваються внутрішні мотиви руху, саморух, закони, система зв'язків, необхідності тощо, ми говоримо про розвиток, маючи на увазі, що постає перед нами як розвиток той же саме рух, в якому всі перераховані елементи були завжди, але залишалися невиявленими. Рух, який виявив свою сутність, викликає потребу в більш багатому визначеннями понятті - "розвиток".

Ясно, що ми не ставимо зміст цих понять у залежність від суб'єкта. Дійсно об'єктивний рух, який ми назвали "рух-розвиток", бажаючи цим підкреслити його нерозчленованість, дійсно існує як такий єдиний і розчленовується лише в процесі цього об'єктивного (нерозчленованого) руху в зміст знання про нього.

Перш за все (в тому числі й історично) він постає перед нами в односторонності, яка отримує закріплення в абстрактному понятті руху. Потім воно зазнає сходження до конкретної тотожності протилежностей (розвитку). Протягом сходження відбувається роздвоєння поняття руху на рух і розвиток. Але тут же відбувається і доведення цих відмінностей до тотожності (в сфері категоріальності) і з цим до тотожності цього результату з дійсним станом речей в об'єктивній дійсності. У дійсному ж стані

речей, як ми знаємо, - нерозчленоване одне: рух, який завжди розвиток. Вище описаним чином ми проникаємо до суті розглянутого чогось і отримуємо розкриття його. По суті ж, як відомо, все відносне, в тому числі і відмінність руху і розвитку.

Відомо, наприклад, що коли ми вириваємо з універсальної взаємодії як системи зв'язків окремі форми руху і досліджуємо їх, то з встановленням певної підстави ми отримуємо ланцюг причин і наслідків тощо. При цьому ми бачимо, що причина і наслідок суть уявлення, які мають значення як такі тільки в застосуванні до даного окремого вирваного нами випадку. "Але як тільки ми будемо розглядати цей окремий випадок у його загальному зв'язку з усім світовим цілим, ці уявлення сходяться і переплітаються в уявленні універсальної взаємодії" [7, с. 22].

Нікого не бентежить, що тут об'єктивний сам по собі процес, не перестаючи бути об'єктивним, постає перед нами з різних сторін у залежності від того, яку зі сторін єдності в різноманітті розкриває, розкриває суспільна практика в процесі зміни, перетворення світу. Фізики, наприклад, вже не ставлять під сумнів об'єктивність руху в його єдності різноманіття, коли розкриваються реальні відмінності моментів цієї єдності в "залежності" від т.зв. "системи відліку". Ніхто також не сумнівається, що такий підхід не підриває матеріалістичного розв'язання гносеологічного питання. І разом з тим, уявити щось подібне з рухом взагалі в цілому, який і є власне взаємодією, але який, лише виявляючи свої внутрішні гранично загальні закони, виступає як розвиток, - чомусь важко.

#### **Глава 4. Причина та сутність постійного виникнення і формування поступовості в процесі розвитку.**

**Прогрес - це не зовсім те, а регрес - зовсім не те, що представляється розсудковому мисленню.**

**Прогрес і регрес як діалектична суперечність.**

**Все існуюче гідне загибелі, безсмертна одна смерть.**

**Проблема "початку" і "кінця" в поступальності.**

**Скінченне – значить таке, що рухається до свого кінця; жити - це вмирати, і не потім вмирати, не з-часом, а з самого початку; саме "вмирання" є основою життя.**

**Стрибкоподібність у розвитку. Природа без стрибків, тому що вона складається суцільно зі стрибків.**

Перш ніж приступити до аналізу феномену поступальності, слід нагадати, що поступальність нами розглядається не в межах скінченних систем і їх особливостей, а як невід'ємна риса загального принципу розвитку. І в цьому сенсі - не як той чи інший поступальний рух, властивий деяким із форм буття, а як поступальність взагалі. У плані принципу розвитку (категорії) питання про наявність або ненаявність поступальності в тих чи інших формах (випадках, кінцевих системах тощо) руху - взагалі не стоїть.

Якби поступальність була властива, як стверджують деякі філософи, тільки деяким скінченним системам, скінченним формам, то її потрібно було б вивести за межі компетенції філософії як науки про гранично загальні закони руху (розвитку) взагалі і передати у розпорядження конкретних наук про скінченні системи, конкретні форми, структури, окремі рухи, певні розвитку.

На наш погляд, поступальність виступає як необхідна тенденція, яка панує в русі взагалі як у способі існування матерії. У цьому сенсі можна сказати, що розвитку у цілому притаманна поступальність і, таким чином, питання про те, чи може існувати якийсь непоступальний рух поряд з поступальним, взагалі не має

сенсу. У русі взагалі (який завжди - розвиток) постійно панує поступальність як одна з рис його, як атрибут розвитку.

Можна сказати, що поступальність є долею загального розвитку; це, в певному сенсі, спосіб існування розвитку; це одна з необхідних сторін, особливостей розвитку; це один з елементів діалектики розвитку. Вона займає необхідне місце в принципі розвитку і, відповідно, в діалектиці як теорії розвитку. Вона сама є вираженням власне необхідності в розвитку.

Точно так же, як інші елементи діалектики розкривають зміст і сутність руху взагалі, але з різних сторін, категорія поступальності розкриває той же самий загальний рух зі свого боку.

Відволіктися від такої сторони в розвитку, як поступальність, або не помічати її в русі ми можемо, допоки не ставляться питання, як формується напрямок руху, яка внутрішня форма руху суперечностей, як вибудовується зв'язок у розвитку, який порядок побудови зв'язку, яка система, "механізм", здійснення взаємозчеплення в розвитку, яким чином реалізує себе рух як загальний універсальний зв'язок усього з усім, яка форма (не зовнішня) цього загального зв'язку, яким є "зв'язок, що дає єдиний, закономірний світовий процес руху" [11, с. 55] та ін.

Невміння досліджувати власне категоріальну суть тієї чи іншої риси діалектики розвитку, а також неодмінне звернення до прикладів із конкретних областей природи і до аналізу натуралістичного боку природничих процесів (навіть за необхідності охарактеризувати категорію), призводить до того, що багато хто так і не знають, що таке поступальність (як категорія). Одна річ - поступальний процес у розвитку організмів, інша - поступальність взагалі. Уміння описати картину того чи іншого поступального явища (по типу: "це, наприклад, коли ..." тощо) ще не дає загального методу пізнання, але зате дозволяє звести загальний принцип до окремого випадку.

І це не тільки в питанні про поступальність. Дехто знає, що таке сукупність метрів і годин, але не знає, що таке простір і час (і з легкістю зводять друге до першого); знають, що таке атом,

елементарні частинки, маса, поле і т.п. та думають, що це і є матерія. Оскільки в своєму оточенні всюди знаходять (поки що) саме ці речі, явища, то загальність матерії (яку вони звели до цих форм) під сумнів не ставиться. (Зате у разі зникнення такої форми виникають розмови про зникнення матерії.)

Не ставиться під сумнів, наприклад, загальність якості, хоча це відбувається зовсім не тому, що розглядають її як категорію. Її так само, як і поступальність, шукають у вигляді "як такої", існуючої в реальності, не підозрюючи, що як такої якості в природі, власне, і немає. А є, кажучи словами Ф. Енгельса, речі, що мають якості. Але саме тому, що якість ототожнюється з річчю, думають, дивлячись на безліч речей навколо, що якість взагалі як таку знайшли існуючим чуттєвим чином у дійсності; і що нескінченною безліччю навколишніх речей забезпечується і доводиться її загальність, в якій завдяки цьому можна, мовляв, не сумніватися. І взагалі усезагальне представляється як скрізь бути, існувати, перебувати в кожному шматку дійсності.

Поступальність же не дозволяє себе звести і ототожнити з чимось таким у самій конкретній дійсності, в природі, яке б "валялося" навколо на кожному кроці, існувало в безпосередньо чуттєвому вигляді і демонструвало якісь відповідні ознаки, тому її і не хочуть називати загальною. До того ж набагато простіше і легше для мислення здорового глузду, не обтяжуючи себе і не подужавши сферу категоріальності, просто "скасувати" загальність поступальності та замінити переліком і описом процесів, де вона є (подивіться, мовляв, самі, будь ласка) і де її немає. Щонайменше, оголошення її властивою скінченним системам зручно надає можливість кожному бажаному повправлятися в пошуках її в кожній з таких систем. Шукайте і переконуйтеся самі. Знайдете - добре, не знайдете - теж все в порядку, на те вона і притаманна скінченним системам, щоб десь бути, а десь і не бути, в одних процесах мати місце, а в інших - ні. З тієї ж самої причини відмовляють часто у загальності і законові заперечення заперечення. Адже він теж не особливо дозволяє

себе звести до доступних споглядань, прикладів, які є завжди під рукою. До того ж, представляючи собою складну систему певним чином спрямованих зв'язків (що вже само по собі ускладнює встановлення справжніх елементів кожної даної системи заперечення заперечення і таїть небезпеку помилкового підбору таких елементів), цикл заперечення заперечення часто піддається руйнуванню з боку тих чи інших явищ із сукупного руху, які вторгаються у межі даного процесу заперечення заперечення і порушують логіку його формування. Цикл може залишитися незавершеним. Цей факт, мабуть, теж відіграє певну роль у тому, що дехто зарахує закон заперечення заперечення до розряду таких, що "нечасто зустрічаються", а з цим і до не загальних.

Характерно, що в мисленні, де цей закон проявляється в чистому вигляді, він виявляється легко.

Але зв'язок поступальності і закону заперечення заперечення не просто в схожості доль, а в набагато більшому.

На початку попереднього розділу вже говорилося, що під розвитком мається на увазі дія всіх законів і рис діалектики. І не в тому річ, що ці закони якимось діють поряд один з одним, а мається на увазі єдиний внутрішній зв'язок, що робить кожного з них таким, що впливає з іншого, що доповнює тощо. Цей же внутрішній зв'язок усіх законів, що панує в усіх масштабах, обумовлює єдиний загальний універсальний закономірний світовий зв'язок всього сущого, який виступає як певна система саморозвитку, як необхідність саморозвитку, здійснювана за цими законами, за системою цих законів.

Рух в принципі ніяк не може обминути жоден із законів, жодну з рис діалектики, він з необхідністю реалізує себе так, що завжди мають місце всі ці риси, в тому числі і поступальність. І не поряд одна з однією, а в єдності як одне, як єдиний зв'язок, що не розчленовується на складові частини. Виявлення будь-якого із законів діалектики є показником того, що тут одночасного діють і всі інші, як одне в іншому, через інше і для іншого.

Сама суперечливість розгортає себе в своєму русі до вичерпання таким чином, що неодмінно в цьому процесі відбувається розкриття всіх законів і рис діалектики. Суперечність (яка є внутрішнім запереченням річчю самої себе) обов'язково доходить до вирішення. Останнє виступає другим запереченням (запереченням заперечення з поверненнями тощо), а з цим - перехід до нової якості, перерив у поступовості (стрибок), порушення однієї міри і створення (творення) нової тощо.

Як бачимо, тут розгортаються риси діалектичного розвитку. І якось відірвати одну з них від іншої немислимо. Причому жоден із законів якби не виходить за межі руху суперечностей, який розкриває свої різні сторони. Але нас зараз менше цікавлять інші риси, а більше суперечність і заперечення заперечення, бо через них найбільш чітко розкривається суть поступальності.

Необхідність заперечення заперечення впливає з самої природи суперечливості. Заперечення заперечення - це, власне, і є рухом суперечностей до свого завершення, включаючи і розв'язання, це - таке живе життя суперечностей на шляху до вичерпання себе, до завершення, це внутрішня форма саморуху суперечностей до свого розв'язання. Тут єдність протилежностей - вихідний пункт, роздвоєння єдиного, боротьба протилежностей - перше заперечення (заперечення вихідного пункту). Завершується цей шлях розв'язанням суперечностей і створенням нової єдності протилежностей. Цей результат, підсумок, синтез буде результатом другого заперечення (заперечення заперечення). Причому завершення розв'язання суперечностей є одночасно завершенням циклу заперечення заперечення. Неважко помітити, що суперечність і заперечення заперечення невіддільні, а також непохитні в їх загальності та універсальності.

Важливо звернути увагу, що не тільки заперечення заперечення неможливе, немислиме без суперечності, а й суперечність - без заперечення заперечення, а розвиток - без того і іншого. "... Розвиток шляхом суперечності або заперечення заперечення" [8, с. 343] Ф. Енгельс вважав законом. Тут розвиток

шляхом суперечності і заперечення заперечення виступає по суті як один і той же. Виходить, що вони реалізуються один через одного.

Вся ця вищенаведена форма саморуху суперечностей разом з тим виступає змістом формування поступальності. У суперечностях, таким чином, як би "закодований" "план" ("схема") розгортання поступальності. Остання з усіма її атрибутами (на зразок "начала", кругообігів тощо) закладена вже в самій суперечливості, як в клітинці і неодмінно, з необхідністю, розгортає себе усюди (у будь-якому масштабі), де є суперечність. Все це говорить також і про те, що розвиток в принципі не може не бути поступальним. При всій насиченості коливаннями, зигзагами, відкатами, відступами в ході розвитку, вона нездоланна.

Кожне «щось» протягом своєї реалізації (утвердження себе) разом з тим "розкладає" себе і має своїм результатом своє власне заперечення. Але цим самим воно не переходить у нуль, в абсолютне ніщо, а - в заперечення свого власного змісту і, таким чином, - в деяку вищу форму, бо при скиданні певної скінченної форми, запереченні певної речі (і через нього), - відбувається ствердження більш глибокого, сутнісного, протилежного цим скінченим формам - руху взагалі, матерії взагалі. Цей результат є вищим, багатшим, він збагачений своєю протилежністю і містить в собі і те, що було до заперечення і - після заперечення, тобто деякий синтез протилежностей. Сама ж система такого руху до нового синтезу і отримання більш високого і є тим, що в принципі називається поступальністю. "Механізм" у неї один (ми про нього говорили у другому розділі) - це заперечення заперечення. До речі, тільки отримання нового синтезу в результаті завершення кожного такого циклу є тим, що можна називати більш високорозвиненим, більш складним, новим (маючи на увазі по відношенню до вихідного пункту). У філософському розумінні інше значення навряд чи має сенс. Принаймні структурні складності тут ні до чого. Можна сказати, що поступальність - це



необхідна тенденція суперечливості (як заперечення) "переростати" ("переливатися") у заперечення заперечення і, таким чином, у спрямований рух, це необхідний зв'язок, який народжується і реалізується в процесі руху і вирішення суперечностей як спрямованість руху, як рух за законом заперечення заперечення з усіма його особливостями. Закон заперечення заперечення виступає тут як саме живе життя поступальності.

Так, у суперечливості, кінець-кінцем, закладено те, що можна назвати спрямованістю руху. Отримувані цикли самі розгортаються в нові цикли, які розв'язують суперечності різних масштабів і формують, а точніше, реалізують таким чином єдиний закономірний зв'язок усього з усім, що виступає як би спрямованим. Зрозуміло, що йдеться не про певний напрямок у нескінченному космічному світі, а саме про спрямованість як деяку тенденцію, реалізацію руху за системою розгортання законів діалектики, тенденції, яку "вказує", "диктує", зрештою, природа суперечливості. До речі, якщо в якомусь гігантському масштабі і не менш грандіозному циклі наша ділянка Всесвіту знаходиться (в якомусь відношенні) тільки на шляху до завершення цього циклу і, таким чином, "направлено" рухається в цьому своєму напрямку, то нічого дивного і в цьому немає.

Відомо, що в принципі всі форми руху переходять в усі інші, але відомо також, що будь-яка форма руху не може безпосередньо перетворитися в будь-яку іншу і тим більше в усі відразу, а здійснюється це лише в якомусь певному "порядку". Мабуть, фізична форма руху ніяк не може безпосередньо породити суспільну форму руху тощо. Така суперечність між можливістю кожної форми руху стати всім іншим і неможливістю це зробити безпосередньо і відразу, власне, і породжує неминучість принципової спрямованості.

Народжується ця спрямованість у момент якісного перетворення. Тут, у самому перебігу перетворення, щось минуше виступає і вже не тим, що було, але ще й не тим, що буде

(єдність буття й небуття). "Невизначеність" такого стану є по суті показником загального зв'язку даної форми, що перетворюється, з усім іншим. У такий момент якби демонструється на якусь мить можливість даної форми стати всім іншим, перетворитися в усе інше («не це», "ніщо" і значить "все"). Через нього як би просвічує в цей час закладене в ньому все інше, яке, поки не зроблений крок в певному напрямку, виступає в деякій невизначеній формі. Але можливість стати всім іншим, перетворитися в усе інше може реалізуватися лише в результаті кроку в певному напрямку, по шляху до цього всього іншого. А це значить, що знову виникає все те ж згадана суперечність.

Знову і знову кожна форма руху, яка знову з'явилася, готова стати всім іншим, але робить кроки тільки в певному напрямку тощо, і, таким чином, стверджується всезагальне через заперечення.

З цим ми підійшли впритул до проблеми, що має велике значення для розкриття розвитку взагалі та поступальності зокрема. Лише познайомившись з деякими сторонами її, можна буде продовжувати розгляд поступальності. Йдеться про діалектику взаємовідношення прогресу і регресу в розвитку.

\*\*\*\*\*

Складність в розкритті проблеми взаємовідношення прогресу і регресу обумовлена тим, що ці поняття в своєму значенні несуть на собі слід звичного розуміння розвитку, розуміння, яке ставить ці поняття, як і всякі протилежності, в абсолютне протиставлення і взаємовиключення, або, в кращому випадку, у відношення координатії. Можна зустріти різні варіанти тлумачення цих понять. Наприклад, прогрес ототожнюють з висхідною лінією розвитку, а регрес - з низхідною; деякі прогрес тільки і вважають розвитком взагалі, а регрес, на їхню думку, взагалі не є розвитком; інші прогрес ототожнюють з поступальністю, маючи

на увазі, що поступальність пов'язана неодмінно з лінією сходження, регрес ж представляють як зворотній рух тощо. Але при всіх розбіжностях залишається незмінним у таких уявленнях одне: внутрішнього зв'язку регресу з прогресом, тобто такого типу зв'язку, який має місце в єдності протилежностей між цими поняттями, не вбачають. У кращому випадку допускають поряд з прогресом існування чогось протилежного сходженню вгору, але воно розглядається як щось саме по собі існуюче і таке, що зустрічається в дійсності, як щось самостійне, незалежне від прогресу, як інший різновид руху, який є антиподом розвитку. Регрес завжди залишається в такому уявленні чимось абсолютно протилежним прогресу, оберненим до нього, якимось злом, прокляттям, яке, бачте, на жаль, існує поряд з таким "хорошим" явищем, як прогрес, і від якого бажано було б позбутися. Не в кращому становищі опиняється поняття "прогрес", яке розглядається окремо від регресу.

Однією з бід багатьох авторів у питанні про прогрес є те, що вони відмовляють цій категорії у загальності і, по суті, в значенні діалектичної категорії. Прогрес для них не є необхідністю, а є справою випадку. Так, наприклад, С. Т. Мелюхін (з ним погоджуються й інші наші філософи) вважає, що для неорганічної природи поняття прогресу "здебільшого виявляється недоречним" [23, с. 8]. Неважко помітити, що для автора цих слів прогрес - справа випадку, на всезагальність претендувати не може і в неорганічній природі або буває, або - ні. Зустрічається, звичайно, іноді, але рідко. Але чи може "прогрес" претендувати на роль діалектичної категорії, якщо він не займає певного місця в загальному принципі саморозвитку і не є необхідністю?

Приблизно таким же є погляд на це поняття М. М. Руткевича. На його думку, прогрес - "найважливіший варіант розвитку" [29, с. 3]. "Варіант", не більше, один з можливих варіантів розвитку, один із різновидів розвитку, що існує поряд із можливими іншими різновидами, варіантами, які не є прогресом. Маючи на увазі під прогресом процес ускладнення "від нижчих форм

організації і руху матерії до вищих" [29, с. 7], автор заперечує тільки проти визнання "прогресу єдиним напрямком розвитку тої частини Всесвіту, яку ми спостерігаємо" [29, с. 5].

Не зупиняючись зараз на неправомірності розгляду даної діалектичної категорії у зв'язку з "частинами Всесвіту", а також на зведенні суті справи до розгляду процесів тих чи інших ділянок природи, космосу і т. п., про що вже йшлося, не обгрутовуючи поки заперечення проти зведення прогресу до ускладнення в організації, хочеться зауважити, що така постановка питання не передбачає діалектичної єдності прогресу з його протилежністю - регресом. У кращому випадку - допускає останній порядок з прогресом.

Майже в будь-якому виданні прогрес і регрес розглядаються окремо, як щось співіснуюче. Ось це прогресивний рух, а ото, поряд з ним, - регресивний, спрямований у зворотню сторону; один - вгору, а інший - вниз. Звідси виходять подальші помилки.

Але, хоча в принципі таке уявлення (протипоставлене) про прогрес і регрес для діалектичного розуміння розвитку є неправильним, живучим воно залишається не без підстави. Бо для скінченних обмежених систем, процесів, ізольованих від загальних зв'язків і дещо абсолютизованих в їх відносності і односторонності, таке розуміння прогресу і регресу цілком застосовне і справедливе, є істинним і відповідним даній підставі.

Якщо ми згадаємо, що діалектичному способу мислення і оперування поняттями історично передувало (і небезпідставно панувало) елементарне мислення з його знаменитим "або - або", яке і зараз має свою область застосування, то стане зрозумілим не тільки походження змісту уявлень про взаємовиключення і протиставлення прогресу і регресу, не тільки те, як вони переносяться до сфери теоретичного мислення, яке намагається дати діалектичний аналіз взаємовідношенням цих понять, не тільки те, що самі ці поняття формувалися в межах розгляду скінченних систем, але і те, що безперечно виявлявся відповідний об'єктивний зміст кожного з цих понять (поставлених в

протиставлення і навіть взаємовиключення) у самій дійсності. Оскільки далі аналізу скінченної системи та її зовнішніх зв'язків і відносин справа не йшла, то, мабуть, в цих межах те, що, наприклад, вважалося прогресом, дійсно протистояло регресу, було несумісним із регресом (і навпаки), щонайменше, у тій основі, в якій вони так (у протиставленні і зіткненні) були поставлені. Виробнича практика ще не давала зразків доведення до тотожності цих протилежностей, звідки ж взятися взаємопроникненню в поняттях.

Відповідно і зараз ми можемо в межах розгляду тієї чи іншої скінченної системи або з боку скінченності в даній системі, в її ізолюваності, обмеженості, без встановлення загальних зв'язків, із повним правом у сфері зовнішніх відносин між цими протилежностями ставити "або - або", тобто можемо виділити і розглядати одну або іншу сторону в певній основі. Ми, наприклад, можемо говорити про те, що те явище є прогресивним, а те, навпаки, регресивним. Або прогресивним у даному відношенні. Але воно ж є регресивним в іншому відношенні або в інший час<sup>26</sup>. Для цього досить встановити певну основу і постійно мати на увазі її протягом розгляду певного явища. Ми це робимо в побуті на кожному кроці. І не тільки в побуті, але і в сфері наук, які задовольняються пізнанням зовнішніх форм і відносин. Нерідкі, наприклад, спроби з'ясувати - прогресивні або регресивні ті чи інші заходи тощо. Але необхідно не залишитися, не зупинитися на такому рівні розгляду в дослідженні даного явища, а продовжити проникнення далі вглиб, у сутність. Варто нам ці самі явища, які тільки що представлялися як тільки одне або тільки інше, розглянути в загальних універсальних зв'язках, як вони моментально переходять одне в одне, взаємовиражаються одне через одне. І тут на зміну формальній основі приходить основа діалектична.

Існуюче уявлення про прогрес і регрес взяте з області скінченних систем, де вони і справді так проявляються і закріплені в розсудкових поняттях як судження наявного буття.

Оскільки прихильники такого розуміння прогресу і регресу свідомо заявляють, що вони хочуть мати справу зі скінченними системами з різних областей дійсності, то їм начебто і не можна дорікнути в непослідовності. Все було б правильно, якби не вважали це філософією, не називали діалектикою. Якщо ж хочеш мати справу зі справжньою діалектикою взагалі і діалектикою взаємовідношення прогресу і регресу зокрема, то зводити справу до скінченних систем не можна, неможливо. Для цього необхідно звернутися до гранично загальної теоретико-пізнавальної сфери, сфери діалектичних категорій. А тут наведене вище уявлення прогресу і регресу та таке їх співвідношення - фактично лише зовнішня форма. Саме цю зовнішню форму схоплює розсудок, закріплює в протипокладанні, в однобічності, обриваючи загальні світові зв'язки і зупиняється на цьому, не намагаючись (і не вмюючи) проникнути до суті і відновити згадані обірвані зв'язки. І це не дивно, оскільки практика, яка повинна увійти в повне визначення предмета, ще не знає доведення цих протилежностей до тотожності.

Нас же насамперед цікавлять ці категорії в плані загальних зв'язків, місця і ролі їх у принципі розвитку в діалектиці взагалі. Саме в діалектиці взагалі вони "живуть" і несуть свою діалектико-логіко-теоретико-пізнавальну службу. Але "життя" їх дещо відмінне від того, що малює елементарне мислення уявлення. Тут, в діалектиці, вони не існують як прогрес і регрес, вони не поруч, не поряд одне з одним, не в протиставленні. Їх взаємовідношення - це діалектична єдність протилежностей, де вони не просто протилежні самотійні сутності, а щось одне, що протиставляє себе самому себе. Як це не парадоксально звучить, але це насправді так і є: прогрес сам по собі і в собі є в той же час і регресом.

Питання стоїть так: якщо "прогрес" і "регрес" - це діалектичні категорії, то вони повинні розглядатися, як і всі інші діалектичні гранично загальні категорії.

Що не буває категорії якості без кількості, форми без змісту тощо, це розуміють усі. Що немає окремо і навіть просто поряд випадковості і необхідності, а що випадковість в собі необхідна, є формою вираження необхідності, як і необхідність виражається тільки через випадковість тощо - сьогодні ясно всім. Категорії прогресу і регресу ніяк не отримують такі ж права. Ніхто не скаже про розподіл явищ в діалектиці на випадкові та необхідні, а розподіл на прогресивні і регресивні - звичайна справа.

Складність у розумінні всього цього в тому і полягає, що його не можна уявити. Воно тільки може бути вираженим у формі руху понять теоретичного мислення діалектичного типу. А наше мислення здорового глузду за звичкою прагне все це втілити в оболонку уявлення, звести до рівня (до можливості) уявлення.

Єдність, тотожність прогресу і регресу при розгляді їх як самостійних сутностей, кожна з яких отримує своє визначення, дійсно звучить по-блюзнірськи, бо зв'язок їх після цього і справді виступає (мимоволі) як зовнішній, як зв'язок між різними сутностями. В межах цих формальних визначень прогрес і регрес дійсно знаходяться у взаємовиключенні, в абстрактній заперечності.

Але наше завдання в тому й полягає, щоб вийти за межі абстрактних протилежностей. А по суті протилежності відносні.

Ще довгий час може мати місце плутанина, оскільки поняття "прогрес" і "регрес" в їх змісті як розсудкових понять (та ще й таких, які виникли історично першими) дійсно і з повним правом висловлюють різні напрямки в розвитку (одне по лінії відносного вдосконалення, ускладнення, інше - відносного спрощення і т.п.). Зміст цих же понять як понять розуму, взятих на озброєння теоретичним діалектичним мисленням у вигляді діалектичних категорій, зовсім інший. Тут не різні напрямки в розвитку, а лише моменти однієї і тієї ж сутності, одного і того ж напрямку розвитку, яке як напрям в одну з протилежних сторін не має сенсу. Сторони знімаються. До такого роду відмінностей і тонкощів потрібно ще буде звикати.

Якщо ж подолати розрив і спробувати виразити в діалектичній єдності прогрес і регрес, які за численними заявами класиків марксизму є суттю розвитку, і саме в єдності, а не тільки один прогрес, як іноді вважають, то вийде зовсім інша, хоча і дещо незвичайна картина.

Нерозуміння справжньої суті розвитку найчастіше відбувається не стільки від нерозуміння суті прогресу, скільки від нерозуміння місця регресу в розвитку і його зв'язку з прогресом, їх взаємопроникнення.

Вище вже говорилося, що в ході розвитку в кожен даний момент абсолютного, нескінченного руху при можливості розвиватися в різні сторони неминучий крок (відносний, конкретний, скінченний) в певному напрямку. Тепер же потрібно звернути увагу, що цим самим неминучим кроком лише в певному напрямку виключається можливість розвитку в усі сторони, виключається перетворення в усе інше, відпадає реалізація перетворення у всіх інших можливих напрямках. Абсолютний нескінченний рух може реалізуватися тільки через протилежне - окремі скінченні форми руху. Таке обмеження самим рухом себе і є тим, що називається регресом у розвитку, а саме такий суперечливий рух виступає як єдність протилежностей прогресу і регресу, а значить, як прогресивно-регресивний. Ця вимушеність абсолютного, нескінченного, загального руху реалізуватися через конкретні, певні, скінченні, відносні форми руху як моменти "регресу" в русі є консервативним моментом діалектики. Без нього про рух взагалі нічого сказати.

В цьому плані очевидна неприпустимість зведення розвитку до прогресу без включення до нього регресу. І мова йде про включення саме до нього, а не про допущення існування поряд з ним.

Розвиток виглядає безперервним створенням і розв'язанням суперечностей між можливістю стати всім іншим, перетворитися в усе інше і неможливістю все це зробити інакше, як через заперечення цієї революційної можливості, - реалізацією руху в



певному напрямку, через певні конкретні форми (які заперечують таку можливість).

Протягом кожного такого окремого кроку в певному напрямку, що диктується конкретними умовами, обставинами, рух здійснює себе в ту чи іншу сторону. Але саме таке приведення себе деяким чимось у відповідність з конкретними обставинами, хоча і є кроком вперед і в цьому сенсі прогресом (бо це щось таким чином змінює себе, переробляє, розвиває тощо), але разом з тим те, що воно саме пристосовується до обставин, - є регресом. Той же самий крок є не тільки прогресивним по відношенню до руху в цілому, але і регресивним. Необхідний непереборний рух, перетворення, яке завжди зрештою є, в даному разі, рухом "вперед", здійснюється завжди як прогрес, але неодмінно через регрес. І це, за словами Енгельса, основний закон.

Головне тут те, що кожен прогрес у розвитку, як каже Ф. Енгельс, "є разом з тим і регресом, бо він закріплює однобічний розвиток і виключає можливість розвитку в багатьох інших напрямках" [8, с. 621]. І хоча цю думку Ф. Енгельс висловлює в зв'язку з органічним розвитком, але це стосується будь-якого розвитку взагалі. Він каже, що "це основний закон" [8, с. 621].

Так само, відповідно до принципу розвитку взагалі, відбувається рух пізнання як розвиток пізнання. Він виступає як процес створення і вирішення суперечності між можливістю все пізнати і неможливістю зробити це відразу цілком. Рух пізнання, таким чином, йде як єдність суперечностей, як відносна абсолютна істина. У цьому виражено продовження розвитку в тій же прогресивно-регресивній формі в сфері знання і одночасно відображення в свідомості в її загальності загального "механізму" розвитку взагалі з його суперечливим прогресивно-регресивним змістом.

Говорячи про розвиток, ми не можемо віддати перевагу жодній зі сторін протилежностей, а повинні розглядати рух тільки в єдності протилежностей, в єдності протилежностей, які

борються і вирішуються, і повинні не випускати з уваги, що у вищенаведеній суперечливості полягає основний закон розвитку. Ні до прогресу, ні до регресу розвиток зводити не можна.

Звідси, крім іншого, впливає і те, що прогрес і розвиток зовсім не синоніми, як думають деякі і, зокрема, А. Шафф [30], розвиток має справу тільки з єдністю прогресу і регресу.

Потрібно зрозуміти також, що консервативний момент діалектики розвитку - регрес - виступає як необхідність, без якої неможливий саморозвиток взагалі. Це не якась перешкода в розвитку, а навпаки, необхідна умова існування самого розвитку.

Більше того, можна навіть сказати, що регрес - це внутрішня умова змісту прогресу.

Щоб це усвідомити, потрібно мати на увазі існування справжньої діалектичної нерозривності прогресу і регресу, суть якої, однак, не в тому, ніби прогресивний рух з часом змінюється або стає регресивним, застаріває і т. п., або, за певних умов, прогресивний рух може перейти в регресивний. Не в тому також справа, що прогрес може містити в собі деякі елементи регресу; не маються на увазі тимчасові відступи і зигзаги (то само собою); невірно було б думати, що мається на увазі, ніби щось, що є прогресивним в одному відношенні, виступає регресивним в іншому відношенні і т. п. Вся справа в тому, що сам факт руху вперед, кожен його крок як деякий момент прогресу, тим же самим, що це саме крок вперед, виступає і як регрес, тобто один і той же крок тим, що він крок у певному напрямку, є прогресом; і цим же самим, тим, що він крок у тому ж самому певному напрямку (що заперечує всі інші), є регресом.

Без того, щоб не бути кроком вперед в певному напрямку, руху взагалі не може бути. Без кроку вперед не може бути мови про прогрес. Але як тільки такий крок зроблено, і з цим можна говорити про прогрес, то відразу ж потрібно говорити і про регрес, бо якраз цим самим кроком затверджується лише один з нескінченної кількості можливих напрямків і виключаються інші. Як бачимо, сам же прогрес виступає регресом. Виходить, що він

просто не може бути прогресом, без того щоб не бути регресом, і що прогрес - це по суті і регрес (в собі). Він тільки і може реалізуватися через регрес, і в цій реалізації знімаються їх відмінності, вони обидва як би зникають в ній і вирішуються в деякому одному, про яке тільки і можна сказати, що це суперечність (рух, розвиток, становлення).

В сутності протилежності - відносні. А прогрес і регрес - це не дві самостійні сутності, а сторони однієї і тієї ж сутності. Можна навіть сказати, що це не дві категорії, а одна, але внутрішньо суперечлива.

Таким чином, йдеться про перегляд погляду не тільки на регрес і його роль, але і на сам прогрес, про вимогу діалектики мислити прогрес як суперечність, як єдність суперечностей і, звичайно, про неприпустимість протиставлення і тим більше взаємовиключення і різноскерованості прогресу і регресу.

Неважко помітити, що в плані розглянутої в розділі про суперечність "нерівноправності" сторін у сутності тотожності протилежностей, істинність і дійсність з даної єдності протилежностей притаманна, як і необхідність (розумність), по суті тільки прогресу, а регрес виступає як його інше, як момент самого прогресу. Тією стороною, що перемагає (що заперечує), зрештою є прогрес, але тільки для того, щоб знятися у вищому знятті обох сторін.

Щоб зрозуміти суть діалектичної єдності того ж прогресу і регресу в розвитку, потрібно мати на увазі, що абсолютизоване протиставлення сторін єдності протилежностей (типу "або сходження або занепад" тощо) робимо ми розсудком. Завдання діалектика полягає в тому, щоб не зупинитися на цьому етапі пізнання, піти далі, проникнути в суть, за допомогою теоретичного мислення "подолати" однобічність розсудку, в думці довести до тотожності протилежності і утримувати їх в єдності. Тут прогрес мислиться як діалектичне (а не марне) заперечення регресу, а регрес як момент прогресу.

Замість цього найчастіше облюбовується певний процес як прогресивний і абсолютизується в однобічності. Іншому процесу, який уявляють таким, що здійснюється в протилежному напрямку, належить називатися регресом.

При цьому звертаються зазвичай до прикладів. Такі протилежності, як правило, ставляться в протиставлення, в співіснування у вигляді самотійних сутностей; допускається навіть зв'язок їх як неодмінне передбачення одного іншим (де одне, там і інше), одне поряд з іншим - але тільки не взаємопроникнення як одне в іншому і через інше; єдність їх як протилежностей далі встановлення парності не йде, не припускається їх тотожність. Без цього ж ніякої діалектичної суперечності, розв'язання суперечностей тут ще немає. Вони так і залишаються приреченими на вічне співіснування (зовнішнє). За кожною з таких самотійних і, таким чином, зовні зіставлених сторін закріплюють певні властивості, які потім як би опускають в дійсність, прикладають до дійсності у вигляді мірок і починають шукати в природі і в суспільстві за цими ознаками явища, одні з яких були б прогресивними, інші - регресивними. Ось це - прогрес, а ось те - регрес, одне "відбирай" наліво, інше "відкладай" направо.

Виходячи з цього, багато авторів бачать своє завдання в сумлінних пошуках, виявленні в навколишньої дійсності і демонструванні такого роду прикладів того і іншого сорту, взятих із різних областей природи і суспільства, у застереженні від змішання між собою цих двох (таких "різних") явищ. І найбільш "переконливим" критерієм тут вважається наочність, очевидність, відповідність здоровому глузду. Дивись навколо і переконуйся. Он смерть, загибель ... Хіба не очевидно, що такий жах є регресом, а життя це інша річ - прогрес. Отримали нову породу наджирної свині (яка, до речі, й дня не прожила б в природних умовах) - прогрес; народження нових зірок - це прогрес, загасання зірок - це регрес; розкладання складних хімічних

сполук, розпад ядер важких елементів і тому подібні спрощення структур - це, безумовно, регрес тощо.

\*\*\*\*\*

Поділ регресу і прогресу і навіть виключення регресу з розвитку і протиставлення його розвитку дуже поширене. Так, наприклад, польський філософ А. Шафф, будучи прихильником цієї точки зору, для більшої переконливості ототожнює регрес із загибеллю, зі смертю, будучи впевненим, що загибель напевно є щось абсолютно протилежне розвитку і несумісне з ним. Представлена як щось жахливе, як якийсь антирозвиток, загибель повинна вселяти відповідну думку і про регрес.

Але, на наш погляд, навіть таке порівняння регресу з загибеллю не в змозі кинути на нього тінь. По-перше, ми не можемо погодитися з ототожненням загибелі неодмінно з регресом. На кожному кроці можна бачити факти, що не відповідають цьому. І ми знаємо, що, наприклад, "в історії прогрес виступає у вигляді заперечення існуючих порядків" [8, с. 526]. У біології прогресивне пристосування видів, на думку Енгельса, краще розглядати як негативну діяльність. По-друге, не можемо ми також погодитися і з спрощеним, недіалектичним уявленням про загибель.

Не торкаючись допоки питання про ототожнення регресу із загибеллю, із запереченням, зі смертю, сам факт загибелі і ставлення його до розвитку варто розглянути. Тим більше, що суть розвитку, за Леніним, як раз і полягає в єдності виникнення і загибелі, зникнення. В цьому плані правильніше було б ставити питання не про ставлення загибелі до розвитку, а про місце і роль загибелі в розвитку. Для діалектики це не те, що звикли уявляти.

Помилки в цьому питанні допускаються, мабуть, тому що як загибель, так і регрес вважають чимось абсолютно негативним. Мисленню здорового глузду важко зрозуміти, що загибель не випадковість, а необхідність у процесі розвитку - невід'ємний елемент розвитку, без якого останній немислимий.

Правда, А. Шафф говорить про смерть у результаті нещасного випадку, тобто загибель береться як випадковість. Однак так взята сама по собі як випадковість не тільки загибель, але і що завгодно інше не є розвитком. Випадковість, взята сама по собі окремо, абстрактно, взагалі не характеризує розвиток, не представляє собою розвиток. Вона включається в розвиток, є моментом розвитку лише як форма вираження необхідності, тобто в єдності з необхідністю, виступаючи як необхідність, а не як чиста випадковість. І знову-таки, не у зовнішньому зв'язку, зовнішній протилежності випадковості і необхідності, а у внутрішній суперечності, що доводиться до тотожності. Випадкове має підставу тому, що воно випадкове і не має підстави - тому що воно ... випадкове. Ось в цій внутрішньої суперечливості вся справа.

Мабуть, автор для більшої переконливості підібрав явну, абсолютну випадковість, якесь "марне" заперечення, випадкову безглузду загибель, та ще від нещасного випадку, що не є формою прояву необхідності, без чого це не може претендувати ні на статус розвитку, ні на регрес. Але діалектику найменше цікавить ця випадкова "марна" сторона справи сама по собі й окремо, коли йдеться про розвиток взагалі, про загальний рух як зміну взагалі.

Загибель (сам факт загибелі) носить "марний", нищівний, випадковий (оскільки А. Шафф пропонує розглядати саме нещасний випадок) характер лише як деяка особливість і лише стосовно тієї чи іншої конкретної форми. У загальному ж плані загальних необхідних зв'язків загибель виступає як необхідність, як найнеобхідніший момент у розвитку <sup>27</sup>. Не потрібно спрощувати суті цього поняття.

Звідси, якщо загибель взагалі розуміти не на обивательському рівні, а в масштабі загальних зв'язків (а нас у розкритті суті діалектичних категорій цікавить саме рівень граничної всезагальності - способу існування матерії), то вона не поза розвитком, не за межами його, а в ньому, є необхіднішим

моментом розвитку, без якого останній взагалі неможливий. Матерія, як відомо, не зникає. Навпаки, зникання всіх скінченних (які рухаються до свого кінця) форм і є способом її існування. Форми руху приходять і відходять, миготять, безсмертною є одна смерть. З діалектичної точки зору це природне явище; таке ж, як і виникнення, народження. Без того й іншого неможливий розвиток. І самого виникнення немає без знищення. Якщо не зникають, наприклад, окремі організми, ніякий розвиток життя не був би можливим. Точно так же біологічний вид стверджує себе через загибель окремих представників виду. Це було вже відомо Гегелю, який говорив, що "рід зберігається тільки через загибель істот, які в процесі запліднення виконують своє призначення і, оскільки у них немає іншого, вищого, йдуть потім назустріч смерті" [15, с. 513].

Творча, стверджуюча роль знищення виявляється і в суспільній сфері. "Суспільний робочий час існує в ... товарах, так би мовити, в прихованому вигляді і виявляється тільки в процесі їх обміну. Вихідним пунктом є не праця індивідуумів як суспільна праця, а, навпаки, особливий труд приватних індивідуумів, праця, яка тільки в процесі обміну, через знищення її первісного характеру, виявляє себе як всезагальна суспільна праця. Отже, всезагальна суспільна праця є не готовою передумовою, а стає результатом" [2, с. 32]. Як бачимо, загальний робочий час виявляє себе через рух, перетворення в процесі обміну, через знищення його початкового характеру.

І хоча проявляється, скажімо, творча роль знищення іноді в дуже складній і прихованій формі, але в її такій суті сумніватися не доводиться, яку б область дійсності ми не взяли. Характерно, наприклад, що для утвердження такої спільності, якою є поняття, теж необхідне "руйнування", "знищення", заперечення дійсних речей, що йдуть у зміст думки, в істину. Вони повинні перестати бути собою в дійсності, щоб стати собою у думці. Недарма Гегель говорить, що найрозумніше, що може зробити дитина, так це

зламати іграшку. Але про це все буде детально сказано в наступному розділі.

Необхідний саморозвиток взагалі немислимий без актів загибелі на його шляху. Те, що вичерпує себе, те, що застаріває, поступається дорогою новому. Старе як би на своїй загибелі вирощує нове.

Вирвавши деякий момент з поступальності, з єдиного ладу необхідності, ми можемо побачити момент загибелі в даній основі. Таке, що розглядається нами, «щось», дійсно може гинути в звичному сенсі слова, деградувати, руйнуватися.

Але потрібно ще встановити, яке місце займає дане щось, яке руйнується, по відношенню до необхідного саморозвитку. Одна річ, якщо це результат зовнішнього вторгнення у перебіг внутрішньо саморозгортаючої себе (свої внутрішні суперечності) системи і руйнування її внутрішньої логіки поступального необхідного саморозвитку, і інша річ, якщо це руйнування застарілої, такої, що зжила, вичерпала себе, форми, що стала на заваді на шляху розвитку необхідності, і скидання останньої. Перше, за влучним висловом В. І. Леніна, є "марним" запереченням. Друге - необхідним моментом у розвитку.

Загибель гідного загибелі розумна і необхідна на шляху поступального розвитку.

Найрозумніше і прогресивне, наприклад, що міг би зробити капіталізм на сучасній стадії його розвитку, на стадії свого вичерпання, постаріння, так це загинути. Для нього і, таким чином, для загального суспільного розвитку саме цей крок є кроком вперед. Його загибель - це необхідність, це його подальший розвиток. Ця його доля є продовженням розвитку необхідності. Всі свої можливості він вичерпав і, вичерпавши себе, повинен дати дорогу новому. І немає ніякої трагедії в загибелі ладу, що вичерпав сам себе. Ця розумна загибель повинна вселяти оптимізм і надії. Навіть апологети такого ладу, що гине, вже не в змозі закривати очі на цю неминучість, тим паче запобігти їй. Вони можуть тільки оплакувати старі порядки,



але бажаючи, щоб це робили всі, представляють загибель застарілого класу як загибель всього людства, всього світу. Вони ще чинять опір, роблять відчайдушні спроби врятувати існуючий уклад, але вже живуть у світі ілюзій. Невблаганна необхідність робить свою справу, і шлях її лежить через загибель суспільних відносин, які вичерпали себе. Таке суспільство вже і само не вірить у свою життєздатність. Воно як би соромиться самого себе, ховає свою сутність, шукає порятунку, придумуючи собі назви, непритаманні його сутності (на кшталт "народний капіталізм" і навіть "соціалізм з людським обличчям"). Зрозуміло, що все це є жалюгідним і разом з тим комічним видовищем. Кривляння бабусі, яка відчайдушно молодиться, вже ніким не приймаються всерйоз. Навіть ті, хто, живучи з її милостині і щиро бажаючи їй довгих років життя, вдягають її в наймодніший одяг, не можуть не бачити всієї протиприродності і комізму такого становища. Найприродніше, що відповідає становищу безнадійно застарілого (капіталістичного) ладу, - зникнути, поступитися дорогу новому.

Становище сучасного світового капіталізму можна було б виразити словами К.Маркса, сказаними ним на адресу німецького так званого "старого порядку" в роботі "До критики гегелівської філософії права. Вступ". "Трагічною була історія старого порядку, допоки він був існуючою споконвіку владою світу, свобода ж, навпаки, була ідеєю, що осіняє окремих осіб, - іншими словами, допоки старий порядок сам вірив, і повинен був вірити, в свою правомірність. Поки *ancien regime* (старий лад - ред.), як існуючий світопорядок боровся зі світом, який ще тільки народжується, на стороні цього *ancien regime* стояла не особиста, а всесвітньо-історична помилка. Тому його загибель і була трагічною.

Навпаки, сучасний німецький режим, - цей анахронізм, це кричуще протиріччя загальноновизнаним аксіомам, це виставлена на показ усьому світу нікчемність *ancien regime*, - тільки уявляє, що вірить у себе, і вимагає від світу, щоб і той уявляв це. Якби він дійсно вірив у свою власну сутність, хіба він став би ховати її під

видимістю чужої сутності і шукати свого порятунку в лицемірстві і софізмах? Сучасний ancien regime - скоріше лише комедіант такого світопорядку, дійсні герої якого вже померли. Історія діє ґрунтовно і проходить через безліч фазисів, коли забирає в могилу застарілу форму життя. Останній фазис всесвітньо-історичної форми є її комедія ... Чому такий перебіг історії? Це потрібно для того, щоб людство весело розлучалося зі своїм минулим. Такої веселої історичної розв'язки ми і добиваємося для політичної влади Німеччини" [За, с. 418].

Місце дійсності, яка відмирає, займає нова, життєздатна дійсність, займає мирно, якщо старе досить розважливе, щоб померти без опору, - насильно, якщо воно опирається цій необхідності" [6, с. 275].

Необхідність знищення як необхідний елемент розвитку, як сторона єдності протилежностей, яка полягає в суперечливій сутності розвитку, неминуха в будь-якому випадку. Положення "все існуюче гідне загибелі" має всезагальне значення. Якою б досконалою не була б та чи інша реальність, вона не може обійтися без моменту загибелі в собі. Виключити загибель з тієї чи іншої сфери, не виключивши розвитку, не можна.

Навіть, наприклад, таке високорозвинене суспільство, як комунізм, не зможе обійтися без зазначеної функції знищення. Лише примітивне розуміння знищення як "марного", типу "ні" і т.п., викликає у деяких побоювання і заперечення проти поширення цього положення на комуністичне суспільство. Але ж це суспільство, як ніяке інше, буде суспільством, що розвивається, безперервно розвивається і, отже, безперервно містить в собі момент знищення, безперервно усуває все застаріле, безперервно оновлюється і завдяки цьому - виключно життєвим. Таке, що не терпить ні найменшого застою, постійно перетворюється, воно скидає застарілі елементи в ході свого розвитку. Усвідомивши необхідні закони свого розвитку як єдності виникнення і знищення, воно буде свідомо, планомірно, зі знанням справи, вільно, вчасно усувати, скидати застарілі

форми, елементи, допомагати зникнути формам, які вичерпали себе. І це завдання значно спроститься, коли соціальні, власницькі інтереси і політичні, ідеологічні проблеми відпадуть, втративши своє об'єктивне підґрунтя (форми власності тощо). У суспільному розвитку, за словами Маркса зникнуть політичні революції, відімре держава і взагалі управління людьми, а залишиться управління речами і процесами (вже саме все це показує, яку роль у розвитку грає відмирання), і залишаться господарські, технічні, тобто конкретно економічні (а не політекономічні) проблеми. Усунення ж віджилих, таких, що вичерпали себе, форм господарювання, організації виробництва, застарілих фізично або морально технічних комплексів тощо буде проводитися безперервно, планомірно, відповідно до пізнаних законів розвитку.

Розвиток соціалістичного суспільства вимагає на кожному кроці своєчасного усунення застарілих форм господарювання, освіти, управління і т. п. (зрозуміло, йдеться про обґрунтоване усунення та оновлення, зумовлене логікою розвитку даного явища, а не про таке, коли та чи інша форма ще не вичерпала себе і не дозріла до необхідності в усуненні, тобто про марне).

"Досконале суспільство, досконала "держава", - на думку Ф. Енгельса, - це - речі, які можуть існувати тільки у фантазії" [6, с. 275]. Комунізм тому і є найбільш досконалим суспільством, що він не претендує на абсолютну, остаточну досконалість, а є суспільством, що постійно вдосконалюється. "... Діалектична філософія руйнує всі уявлення про остаточну абсолютну істину і про відповідні їй абсолютні стани людства ... Для діалектичної філософії немає нічого раз назавжди встановленого, безумовного, святого. На всьому і в усьому бачить вона знак неминучого падіння, і ніщо не може встояти перед нею, крім безперервного процесу виникнення і знищення ... " [6, с. 276].

Безперервне, поступове відмирання (смерть) клітин організму обумовлює життя останнього. А відсутність своєчасної загибелі клітин є загрозою життю організму в цілому і онкологи шукають

способу відновлення цього життєво важливого смертельного процесу.

Загибель, смерть - це тільки з позиції розсудкового мислення абсолютне знищення, марне заперечення. Для діалектика, що стоїть на точці зору загального діалектичного принципу розвитку, взагалі не повинно існувати якогось марного заперечення для матерії, яка не виникає і не зникає. Тому в плані такої всезагальності зникнення може розглядатися тільки по відношенню до певних скінченних форм, через заперечення яких матерія здійснює свій спосіб існування, тобто через зникання окремих форм буття забезпечується продовження розвитку роду, гранично загального, усезагального, вічного і нескінченного, абсолютного.

Для всезагального принципу розвитку такого роду заперечення виступає як лише момент, включений до розвитку, відносний момент, що знімається в єдності виникнення і загибелі, момент скидання застарілої форми в процесі розвитку.

Таким чином, марне заперечення по відношенню до рухомої матерії взагалі (для якої заперечення певних форм є способом її існування) в принципі неможливе<sup>28</sup>.

Відомо, що В. І. Ленін марне заперечення називав суб'єктивізмом. Це можна зрозуміти, якщо враховувати, що для матерії в цілому і відповідно, для діалектики дійсно марного (типу абсолютного "ні") не існує. У загальних зв'язках воно знімається в діалектиці розвитку як єдність знищення і виникнення. Діалектичне заперечення завжди містить в собі зв'язок, творення. Заперечення - це форма зв'язку, а не розриву зв'язку. Виходячи з такого діалектичного уявлення про принципіву неможливість для діалектики розвитку абсолютного марного заперечення, будь-яка спроба спиратися в практиці, в політиці на акції марно-негативного порядку є типовим суб'єктивізмом і анархізмом (типу Пролеткульту тощо).

Марність як деяка абсолютність заперечення повністю вичерпує себе в межах і в ставленні до скінченності форми, яку

піддають такому запереченню і потім скиданню. Але ця марність своєю згубною роботою не зачіпає суті змісту матерії, яка, як відомо, до форм існування, буття матерії не зводиться.

Матерія, стверджуючи свою абсолютність через заперечення абсолютності конкретних форм свого прояву, через абсолютизацію їх відносності, минущості, стверджує себе як абсолютну рухливість. Це і є тим єдино абсолютним, з визнанням чого пов'язана матеріалістична діалектика, тобто абсолютний рух, зникнення. Єдине вічне в світі - це вічність зміни, перетворення, тобто заперечення вічності окремих форм буття і таким чином утвердження її. Цілком зрозуміло, що якщо перетворення, зникнення (= рух) є способом існування матерії взагалі, питання про абсолютну загибель, абсолютизований регрес тощо не має сенсу.

Для діалектика-матеріаліста поняття "небуття", "загибель", «ніщо» означають зовсім не те, що для обивателя. Знаючи, що в світі, де матерія зникає (як і не з'являється), абсолютне ніщо, небуття не існує в дійсності, і, разом з тим, знаючи, що ця абсолютна незнищенність матерії взагалі "тримається" на постійному знищенні окремих скінчених форм, на їх відносності, діалектик не зводить "ніщо" до нуля<sup>29</sup>, до марного заперечення типу "ні", до беззмістовності, а бачить у ньому глибоко об'єктивний зміст сутнісного порядку. Для нього небуття речей є їх натурою (небуття є їхнім буттям) [12, с. 98]. Завдяки цьому і в цьому сенсі річ, власне, і виступає як рух, як форма руху, як процес. Ніщо в русі (який тільки переходить з однієї форми в іншу, а не зникає), виступаючи як конкретне певне ніщо, як ніщо певної конкретної форми руху і по відношенню до неї, є, таким чином, завжди певним "ніщо", і цим самим є відразу ж і деяким іншим "чимось"<sup>30</sup>, виступає найнеобхідним моментом руху. Перестаючи бути собою, та чи інша форма вже цим самим робить крок в певному напрямку, тобто відразу ж стає іншою. "Ніщо" в цьому становленні, перетворенні, переході встигає як би "промайнути" як деяке «не-це» по відношенню до різних "щось"

(конкретних форм буття), які перетворюється одна в одну. Зрозуміло, що воно при цьому не є абсолютним ніщо, а виступає в єдності, нерозривності з буттям, у вигляді деякої єдності буття і "ніщо" (= становлення), у вигляді деякої форми сутності, що виявляє себе, спільності, закономірності, необхідності, у вигляді деякого зв'язку, що встановлює єдність, спільність різних щось, які переходять одне в одне. Поняття "ніщо" як раз і схоплює цю, що встигає "майнути", протягом перетворення однієї конкретної форми буття в іншу, тенденцію стати всім іншим, схоплює внутрішній зв'язок із загальністю. Оскільки питання про абсолютне ніщо для матеріаліста відпадає, то всю увагу слід приділити питанню діалектики взаємовідношення буття і ніщо, буття і небуття, їх взаємопроникнення, неминучого взаємовираження. Одне повинно розглядатися не окремо від іншого і не поруч, а припускати в собі інше, міститися в іншому, "жити" в іншому. Своє вирішення ця суперечність знаходить у категорії становлення.

Що стосується того, щоб у небутті передбачати буття, то це в світлі незникнення руху і матерії видається більш-менш ясным. І ми бачили, що наявність буття в категорії "ніщо" передбачається вже в тому, що будь-яке ніщо є певним ніщо, і вже цим самим деяким щось, буттям.

Дещо складніше з припущенням небуття в бутті. (Тут уява майже безсила). Разом з тим і будь-яке буття містить у собі ніщо (в його діалектичному розумінні). Будь-яка форма буття має в собі ніщо. І річ не тільки в тому, що з часом данній формі належить перестати бути тим, чим вона є, і навіть не тільки в тому, що вона є якістю, якою вона є, і одночасно чимось певно іншим (в іншому відношенні), а й в тому, що вона і "є", і "не є" одночасно в одному і тому ж відношенні, і з цим є і собою, і в той же час всім іншим, не зведеним до жодного певного іншого, ні до їх суми. Саме в цьому сенсі вона виступає як єдність буття і ніщо, де поняття "ніщо" обіймає, охоплює собою все інше, з чим дана річ обов'язково має зв'язок. Це становить деяку внутрішню

суперечливість речі в одному і тому ж відношенні в її загальному зв'язку, що дозволяє їй бути одночасно і певною формою руху, даною річчю, і запереченням цієї форми - матерією взагалі (не зведеною до конкретних форм)<sup>31</sup>. Саме завдяки тому, що будь-яка річ як деяке буття є завжди нічим, вона є усім і, отже, - матерією взагалі, що не зводиться до жодної з конкретних форм. "Ніщо", взяте в матеріалістичному розумінні (а це значить не порожнє, не абстрактне, не абсолютне ніщо, а таке, що завжди містить в собі "щось", буття), є поняттям, яке має глибокий зміст сутнісного порядку. Воно по суті виступає як негативна форма вираження "всього". Навіть є багатшими, ніж "все", тому що не обмежує собою світ, як це робить поняття "все". Останнє як би збирає, охоплює собою світ "у цілому", в тому самому сенсі, в якому світ виступає як охоплений думкою весь Всесвіт, Космос, як деяке нескінченне додавання світів, узятих у нескінченному просторі і часі. Поняття "ніщо" не претендує на такого роду роль, а в матеріалістичному його розумінні може мати в своєму змісті все ("світ в цілому") у тому всезагальному зв'язку, який охоплює (через заперечення) собою всі можливі форми буття і знімає їх в єдності, яка не зводиться до жодної з них. Цей спосіб не бути жодною з них, але бути всім, що не зводиться до певних форм буття і бути світом в цілому, що охоплює всіх їх, заперечувати скінченність кожної з них і цим стверджувати нескінченність, є способом існування матерії, що знаходиться в постійному зникненні таких форм, перетворенні, русі.

Тому, розглядаючи будь-яке явище в діалектико-матеріалістичному плані, а значить, усі речі не стільки як деякі різні форми буття, скільки як матерію (маючи на увазі загальні зв'язки), ми повинні розглядати їх як єдність буття і ніщо. Саме ця категорія "ніщо", з її діалектичним проникненням в буття і єдністю з ним, найбільш відповідає тому в дійсності, що міститься в сутності розвитку як в єдності загибелі і виникнення.

Не випадково і те, що ця сутність зв'язку і взаємопроникнення розглянутих категорій розкривається в процесі перетворення

речей. Саме перетворення, перехід є єдністю буття і небуття. І не в сенсі те й інше, а в сенсі, що зникнення і виникнення є єдністю буття і небуття кожне і разом. У період переходу, буття протилежностей, які переходять одна в одну (тобто того, що переходить і у що переходить) здійснюється у формі небуття. Це і є тим ніщо, яке виступає відразу ж як деяке щось (стрибок).

Відомо, що протилежності - буття і небуття - свою єдність і вирішення знаходять у становленні. Саме в становленні реалізує себе і виявляє безперервність руху. Коли йдеться про те, що деяке "це" як таке стверджує себе, своє буття через небуття, то ми маємо на увазі заперечення у вигляді "ні те, ні інше, ні третє" тощо. Цим ще не затверджується якесь певне інше, яке виступало б «не-цим» по відношенню до попередньої (зникаючої) форми. Тому воно і виступає в цьому плані як деяке невизначене "ніщо". І якщо своїм буттям деяке "це" стверджує небуття того, чим воно не є, то цим самим стверджується воно як те, чим воно є, але вже на більш високому рівні - через заперечення. Саме це мається на увазі, коли ми говоримо про безперервність-дискретність руху. У процесі ж якісного перетворення відбувається виявлення сутності цього моменту. Тут ми маємо одночасно не тільки деяке це і не це (де через останнє виражається певним іншим, в яке відбувається перехід), а й це, і водночас не-це (але тепер уже без вказівки на конкретну визначеність, що ховається за не-це).

Або, якщо йдеться про механічний рух, то в такій єдності виявляється не і тут (тепер), і там (тоді), а одночасно і тут, і не тут (без вказівки, де саме). Таким чином, в одному і тому ж відношенні одночасно виступає як і воно, і не воно, як деяке це, але і не-це, яке з "це" (як його запереченням себе) знаходиться в єдності протилежностей (= суперечність).

У цій суперечливості полягає весь сенс змісту внутрішнього зв'язку кожної окремої форми руху з рухом як зміною взагалі, загальний зв'язок даної форми з усім світом, зв'язок дискретного існування речей з їх безперервністю.



У самому становленні, яким є перехід, полягає не просто і не тільки утвердження чогось, але і заперечення, а точніше, утвердження через заперечення. Перетворення, становлення, це означає подолання себе як даної форми, зникнення як такого, заперечення себе і тільки таким чином становлення іншим. Звідси: жити - це вмирати, суть стійкості - в нестійкості, спокою - в русі, єдності - в боротьбі, одиничного - в загальному, особистого - в суспільному, суть Івана в тому, що він людина тощо (тобто суть всього, в зрештою, - в русі, перетворенні - в способі існування загальної матерії).

Зауважимо, що при вищезгаданому становленні певним іншим відбувається і "встановлення" "виявлення" загального зв'язку з усім іншим, а не тільки з тим, в яке здійснюється перехід; і схоплюється ця сторона категорією "ніщо" у всій її невизначеній визначеності.

(Згадаймо, що цей додаток має істотне значення для розуміння суті поступальності в плані включення даного моменту до нового синтезу, який претендує на більшу високорозвиненість. Нагадаємо також, що здійснюється все це в період якісного перетворення.)

Збереження річчю себе є постійною зміною нею себе, рухом, оновленням. Для того, щоб деяке щось зберегло себе як рід, як деяку загальність (а загальність є вираженням сутності), воно повинно заперечувати себе ж як деяке окреме це, через яке зазначена загальність реалізує себе. Щоб утвердити себе як собаку (як рід), як загальне, певна дана собака повинна себе заперечувати як дану і таким чином як би "звільнити місце" для затвердження собаки взагалі, для затвердження роду. Одна собака ще не собака (не собака взагалі). Одна тварина - не тварина. Це була б кішка, мавпа, риба, але ще не тварина. Лише в зміні істот у поколіннях, яка передбачає не тільки появу, а й зникнення останніх, зникнення певних їх різновидів, затверджується тварина взагалі.

Загальновідомо, що артист може затвердити себе як артиста лише через заперечення себе як даної особистості. Чим він менше схожий на себе, чим більше він володіє умінням перевтілюватися, бути не собою, тим більше він стверджує себе як артиста, а з цим і як особистість.

Ще раз нагадаємо, що Ленін розумів розвиток "як виникнення і знищення всього ..." [12, с. 229]<sup>32</sup>і, як бачимо, знищення, загибель не виключав з розвитку і не протиставляв розвитку, як це часто роблять. Те ж саме ми читаємо і у Ф. Енгельса, який вважає, що уявлення про розвиток "може бути отримано тільки діалектичним шляхом, при постійній увазі до загальної взаємодії між виникненням і зникненням" [7, с. 22] (аж до доведення цих взаємовиключних протилежностей до тотожності. Це закон). Може бути, з тих пір з'явилися якісь нові наукові факти, які не підтверджують це? Але таких немає.

Звичайно, якщо бачити тільки зовнішню суперечливість і результати зіткнення таких самостійних сутностей, які вступають в абстрактне заперечення, то від картини марного заперечення не позбутися. Якщо ж виходити з розуміння суті внутрішньої суперечливості, що становить сутність будь-якої речі, будь-якого процесу і полягає в тому, що річ є єдністю буття і небуття, то виходить, що таке "...що суперечить собі вирішується не в нуль, не в абстрактне ніщо, а в заперечення свого певного змісту" [8, с. 536], і, відповідно, питання про марне заперечення відпадає або відходить на другий план, подібно до того, як саме марне заперечення відходить до сфери конкретних форм, до сфери випадковості, піддається запереченню і зняттю в діалектичному запереченні.

\*\*\*\*\*

Оскільки мова зайшла про місце "загибелі" в розвитку, то слід підкреслити, що тут справа зовсім не в тому, що щось рано чи пізно з часом загине. Суть діалектичної єдності виникнення і

зникнення як єдності буття і небуття в тому, що щось в кожен даний момент зникає. Наприклад, сутність органічного життя - у вмиранні, в "загибелі" (в діалектичному розумінні останньої). Це його такий спосіб існування, утвердження через заперечення.

Заперечення скінченних форм, перетворення їх (миготіння) є утвердженням руху взагалі (і утвердженням даної форми руху як руху взагалі). У цьому сенсі можна сказати, що способом існування кожної окремої форми руху є постійне перетворення її ("прагнення" перетворитися) у загальний рух взагалі. Лише зникаючи, річ як би пристосовує себе, тримає себе у відповідності з сукупним рухом, з яким вона взаємодіє і яким обумовлена як така в своєму виникненні і існуванні. Лише перетворюючись у щось, річ здійснює з ним зв'язок, єдність. Щоб уціліти, залишитися собою в світовому кругообігу, дана річ, форма сама повинна "обертатися по колу", перетворювати себе, тобто, щоб не зникнути, вона повинна постійно зникати. Організм, як відомо, так і робить. Він, помираючи, живе. І як тільки перестане вмирати, він не живе більше як певна цілісність. Як вид він повинен постійно змінюватися, пристосовуватися, переставати бути собою, інакше він приходить у невідповідність із середовищем і вмирає. Характерно, що чим складніша система (що включає в себе інші форми руху), тим інтенсивнішим повинен бути цей процес оновлення, руху, нестійкості для збереження стійкості. І це природно, що більш складні форми руху для збереження своєї стійкості повинні бути більш рухливими. Більш складні форми руху, включаючи в себе попередні - більш прості (наприклад, хімічна форма руху включає фізичну і механічну, органічна включає в себе хімічну, фізичну та механічну тощо). І цим самим, будучи такими окремими формами руху, які в своєму змісті складають сукупний рух, виступають як внутрішньо більш суперечливі. Цілком природно, що в більш складній формі більш безперервно повинні вирішуватися суперечності, і що ця сукупність розв'язуваних суперечностей створює більш безперервний потік перетворень у цілому. Відповідно виходить,

що стійкість більш складних систем як би вимагає від них більшої рухливості для збереження себе.

Саме ця закономірність помічена Енгельсом, коли він говорить, що в більш складних формах розвиток йде швидше<sup>33</sup>.

Можна було б розгорнути цілий ланцюг явищ від менш складних до більш складних, демонструючи на них так зване прискорення розвитку. Так зазвичай і роблять, показуючи в порівнянні, як наступні події розвиваються швидше, ніж попередні. (Наприклад, з трьох мільярдів років, що припадають на період існування життя на Землі, за одну десятину цього часу пройдений весь шлях від амфібій до людини; з мільйона років з моменту появи людини 97% часу пішло на формування виду *homo sapiens*. Кожна наступна суспільна формація мала значно більші темпи свого формування, становлення тощо). Але ми не будемо повторювати все це. І не тільки тому, що про це багато сказано. річ у тім, що в зображенні і особливо в тлумаченні цього явища "прискорення" звертають увагу більше на опис картини послідовного розташування різних форм за ступенем складності і порівняння тривалості їх формування. Нас же цікавить сутність руху взагалі, в тому числі і сутність такого "прискорення". А сутність, як ми бачили, в суперечливості та вирішенні суперечностей.

Більш складні форми руху менш довговічні. І це зрозуміло, якщо враховувати те, що сукупний рух, що міститься і знімається в такій формі, більш інтенсивно порушує єдність більш складної форми. Така частіша зміна форм і, відповідно, розв'язання суперечностей і уявляється нами як все більше прискорення розвитку. З цим частіше вичерпують себе цикли в поступальності.

Ті ж суспільно-економічні формації не тільки і не просто швидше формуються в послідовності, але і більш швидко зникають. Вони менш довговічні.

Більш складні форми руху більш інтенсивно вирішують сукупність внутрішніх суперечностей. Вони якби "мусять" більш інтенсивно це робити, щоб забезпечити стійкість даної форми,

зберегти себе, залишитися собою. Ті, які не забезпечують такого вирішення, просто не існують, оскільки таке вирішення є способом їх існування, внутрішньою умовою існування, суттю їх існування. Вони якби змушені більш інтенсивно переставати бути собою, перетворюватися, щоб бути взагалі. Але з цим вони в більш короткі терміни вичерпують себе в цілому (в циклі заперечення), забезпечують перехід до нової форми.

Якщо, не випускаючи з уваги суть діалектичного розуміння розвитку (яка полягає в суперечливості, в єдності появи і зникнення, прогресу і регресу), розглянути саморозвиток необхідності як розвиток самого розвитку, то можна сказати, що його інтенсивність (як перетворюваність, здійснювана за одиницю часу) збільшується в міру наближення необхідності до свободи. При цьому безперервність і переривчастість як би "прагнуть" до тотожності. Спосіб існування матерії в розвитку як знищення, зникнення, оновлення, становлення, перетворення стає все більш явним. І з перетворенням необхідності в свободу і продовженням розвитку в такій формі ця єдність досягає вищого вираження – стану суперечності, яка безперервно розв'язується.

Характерно в цьому відношенні зауваження Ф. Енгельса про те, що в більш складних формах, наприклад, "в межах сфери життя стрибки стають потім все більш рідкісними і непомітними" [7, с. 66]. І це теж говорить на користь того, що в міру наближення до свободи необхідність отримує форму все більш інтенсивного саморозв'язання своєї внутрішньої суперечливості. Чим складніша форма (як це не дивно здається мисленню здорового глузду), тим вона ближче до стану матерії взагалі, тим вона ближча до форми явної єдності (тотожності) буття і небуття. І ця єдність виступає як такий стан, коли матерія являється як така є в своєму способі існування, що не зводиться ні до якої певної форми свого існування. Такий її стан виступає як безперервно розв'язувана суперечність, як створення суперечності і моментальне її розв'язання, і в цьому сенсі, можна сказати - як безперервне переривання, перетворення (переривання) у

безперервній формі (зміна взагалі). В цьому плані стосовно матерії можна сказати, що вона без стрибків тому, що складається суцільно із стрибків (Енгельс), що вона є суцільним перетворенням, суцільним стрибком, суцільним становленням (наче не встигає стати чим-небудь певним і моментально перетворюється в інше). Зрозуміло, що під "тотожністю" безперервності і дискретності зовсім не мається на увазі якесь зрівнювання того і іншого тощо. Йдеться про інше. Зростаюча інтенсивність перетворення форм, здійснювана через переривання, стрибок, починає ясно демонструвати, що рух в будь-який даний момент є перетворенням, свого роду суцільним безперервним перериванням, тобто наче перериванням у безперервній формі.

Наочно це постає перед нами в цілому ряді таких явищ, де інтенсивність руху настільки велика, що не встигає утворитися деяка форма, рівновага, як вона моментально порушується тощо. (Щось подібне має місце на Сонці, в плазмовому стані речовини тощо. У цьому сенсі ми можемо, слідом за Енгельсом, сказати, що на Сонці стан близький до матерії як такої). Тут безперервність переривання чітко демонструє тотожність безперервності і переривчастості як би в чистому вигляді.

Але те, що в інтенсивному русі деяких конкретних форм тільки яскраво себе виявляє, виявляється, притаманним руху взагалі в цілому, і в цьому полягає суть останнього. Тотожність безперервності і дискретності і є природою його як способу існування матерії. У масштабі граничної всезагальності рух є суцільним перетворенням, суцільним перериванням (стрибком). У цьому сенсі "в природі немає стрибків саме тому, що вона складається суцільно з стрибків" [8, с. 217]. Така тотожність безперервності і переривності характерна для вираження способу існування матерії як такої.

Чим складніша та чи інша форма, тип руху матерії, чим більшу сукупність форм руху менш загального порядку вона вміщує, включає і знімає в собі, чим ближче необхідність у своєму

саморозвитку до свободи, тим інтенсивніше і безперервно відбувається вирішення суперечностей, тим ближче ця революційна безперервність до стану матерії як такої. І ми бачимо, як в органічній формі руху, де розв'язання суперечностей має більш безперервний характер, перетворення, оновлення є більш інтенсивним і перебуває ніби ближче до свого прояву і, відповідно, до форми вираження матерії взагалі. Неважко побачити в явній тотожності протилежностей спосіб існування органічної форми руху, вираженої у формулі Енгельса "жити це вмирати", і разом з тим також вираження способу існування матерії як суперечності, як руху.

В цьому сенсі так зване прискорення розвитку, будучи по суті більш інтенсивним вирішенням суперечностей, перетворень, в більш складних формах руху виступає як більш ефективна форма виявлення сутності (суперечливості) не тільки власне способу існування даної форми руху (в її особливості), а й руху взагалі.

Ще ближче до суті матерії взагалі розкриває себе суспільна форма руху матерії. Суперечності тут вирішуються більш безперервно не тільки в порівнянні з тим, як це здійснювалося у попередніх, до-суспільних формах. Протягом саморозвитку самої власне цієї суспільної форми руху розв'язання суперечностей стає все більш безперервно-дискретним.

Можна було б показати безліч прикладів, що підтверджують це. Але ми хочемо звернути увагу на одну особливість. Річ у тім, що в процесі переходу саморозвитку об'єктивної необхідності в свободу (а ми якраз і живемо в переддень такого періоду революційного переходу людства з царства необхідності до царства свободи) в період освоєння необхідності (самопізнання матерією своєї сутності) відбувається розуміння сутності матерії взагалі й її внутрішніх (діалектичних) законів. І ось, з поглибленням в сутність (а воно йде через практичну зміну, пізнання складних форм і їх взаємозв'язку) прискорюється не тільки саморозвиток, але, відповідно, і осягнення його. А через пізнання сутності дійсного розвитку здійснюється зворотний

вплив пізнання і суб'єкта, що пізнає, на внутрішню сутність розвитку. Через вільну діяльність людини, яка усвідомила необхідність, відбувається прискорення самого розвитку, яке продовжує себе як необхідність у формі усвідомленої необхідності, у формі свободи, у формі вільної людської діяльності. Зрозуміло, що при такому положенні розвиток як розв'язання суперечностей (тепер уже неодмінно усвідомлене розв'язання, зі знанням справи) відбувається більш безперервно, інтенсивно, своєчасно тощо.

Зрозуміло, що розвиток у таких умовах буде більш прискореним, ніж тоді, коли сліпій необхідності доводилося пробивати собі дорогу через хаос випадковостей [6]. Жоден цикл поступального розвитку так і не досяг свого завершення, будучи порушеним сукупністю сил і тенденцій, що стикаються. Така доля необхідності, яка здійснює свій розвиток у формі випадковості. Зовсім інший перебіг розвитку необхідності у формі свободи. Здійснюючи своє продовження через діяльність людей, які освоїли закони розвитку, розвиток необхідності реалізується безперешкодно й інтенсивно. Але для цього люди повинні бути ансамблем безкласових суспільних відносин, безпосередньо суспільного характеру праці.

Комуністичне суспільство буде суспільством, що безперервно само себе породжує, безперервно революційним (в діалектичному сенсі цього слова). Політичні революції відійдуть у минуле (разом з політикою взагалі), революційні соціальні перевороти у вигляді періодичних змін формацій у певних інтервалах теж зникнуть. Вільне суспільство і через нього необхідність у формі свободи буде розвиватися у вигляді безперервного революційного перетворення, поновлення, у формі, якщо так можна висловитися, безперервної творчості, творіння (тим більше, що йдеться про самоусвідомлений саморозвиток). Це буде суспільство, що безперервно удосконалюється, змінюється на краще, оновлюється, яке реалізується якби у вигляді суцільного переривання, де останнє



набуває форму безперервності і, отже, безперервність і перервність знаходять свою діалектичну тотожність протилежностей. Такий стан буде близьким до способу існування матерії взагалі. І, як ми побачимо далі, ставлення буття і свідомості, що становить основу у визначенні матерії взагалі, ставлення, що розкриваються у визначенні матерії, тут, у вільному суспільстві, яке усвідомило необхідність, отримує вираження діалектичної тотожності протилежностей у чистому вигляді, як і в самому визначенні матерії. Та й сама свобода як усвідомлення необхідності є по суті вираженням відношення свідомості (свободи) до буття (необхідності), а продовження розвитку необхідності у формі свободи (у формі усвідомлення необхідності) є продовженням розвитку у формі тотожності протилежностей - мислення і буття.

Те, що існування є зникненням, у принципі відноситься до будь-якої форми. І це зрозуміти не важко, якщо не забувати, що в світі немає абсолютного спокою, і що будь-яка річ, форма є рух, форма руху, лише окрема форма руху в світовому русі як зміни взагалі. І щоб їй бути, залишатися собою (цим рухом) як окремим рухом, потрібно кожен даний момент відповідати зміні взагалі, а це значить, зникати як окремій даній формі, заперечувати себе як дану форму, заперечувати свою скінченність, відносність, окремість і цим як би стверджувати абсолютність, нескінченність, загальність, нескінченне, абсолютний зміст зміни взагалі.

У світлі сказаного перед нами постають два питання. Одне про те, яке місце в поступальності як направленому русі займає єдність прогресу і регресу в його діалектичному розумінні; і друге - проблема про місце "початку" і "кінця" в поступальності.

\*\*\*\*\*

Розглянемо, яке місце в поступальності займає прогрес і регрес.

Будь-яка річ, будучи в кожен даний момент внутрішньо суперечливою як єдність того, чим вона є, і того, чим вона не є, має можливість стати всім іншим (і цим реалізувати закладене в ній те, чим вона не є). Але тільки можливість, вирішити яку їй тільки належить. А поки - ця можливість полягає в речі у вигляді деякої невизначеності, у формі невизначеного «не-це», існуючого як нерозривна сторона, протилежність деякого "це" (того, чим річ є), що містить своє заперечення як своє інше.

Невизначеністю (можливістю стати всім іншим) їй належить бути до тих пір, поки не буде вирішена ця внутрішня суперечність речі, і вона не перетвориться на "щось". Але таке перетворення і при цьому розв'язання даних суперечностей, що належать даній формі, може бути перетворенням тільки у певне щось, як в деяке інше "це", а не в усе інше відразу. У своєму русі, перетворення речі, форма може зробити крок тільки в певному напрямку, що виключає всі інші можливі напрямки. Цим як би "пригнічується" нескінченне різноманіття і всебічність, які полягають у можливості і невизначеності сторони, розглянутої речі і виключається можливість стати всім іншим. Такий результат кроку вперед у певному напрямку є, як ми знаємо, моментом регресу в розвитку. Саме цей крок (прогрес) у певному напрямку, оскільки він є кроком у певному напрямку, а не у всіх напрямках, і є регресом. Але разом з тим, момент загального як момент загального зв'язку заперечується як те, що саме є продуктом заперечення окремоті (що ми бачили в попередніх розділах), і виступає, таким чином, як заперечення заперечення. А це значить, що він не просто відкидається, а включається як момент загального зв'язку до нового синтезу, що в свою чергу дозволяє новоутворенню вважатися більш високорозвиненим, збагаченим. Після цього згаданий крок-регрес представляється, в той же час, і не без прогресу.

Такий прогресивно-регресивний крок у певному напрямку і є тим, що визначає формування, реалізацію, розгортання, напрямком поступального руху.

Єдність прогресу і регресу виступає при цьому як вираз внутрішньої суперечливості, як форма вираження останньої в поступальному спрямованому русі. Поступальний рух, ще тільки передбачуваний у внутрішній суперечливості, в суперечливій природі речі, тепер розгортає себе і реалізує у формі єдності прогресу і регресу. Весь подальший розвиток у поступальності неодмінно містить у собі цю суперечливість, постійно супроводжує її, а точніше, міститься в ній як в спрямованому русі. Іншими словами, якщо внутрішня суперечливість будь-якої речі як певної форми руху виступає як єдність того, чим вона є, і того, чим вона не є ("і те, і не те"), то в спрямованому русі, який передбачає вихід за межі даної внутрішньо суперечливої форми в результаті заперечення заперечення, і, отже, в поступальному русі ця внутрішня суперечливість як вираження все тієї ж вищезгаданої єдності протилежностей, але поширена на форму поступальності, здійснюється вже у вигляді єдності прогресу і регресу (в одному і тому ж відношенні). Важливо зауважити, що, по суті, і те, і інше (обидві форми суперечливості) є тим самим. Недарма і Ф. Енгельс, і В. І. Ленін, говорячи про суперечливий зміст розвитку і вказуючи на єдність і боротьбу протилежностей, на єдність виникнення і знищення, додають: і "єдність прогресу і регресу".

Ми знаємо, що внутрішня суперечливість всіх речей є загальним законом, але характерно, що Енгельс, як ми бачили в "Діалектиці природи", єдність прогресу і регресу теж називає загальним законом. І це не інший закон, а той же самий, тільки виражений у формі взаємин прогресу і регресу.

Поступальність, будучи закладеною у внутрішній суперечливості як у єдності протилежностей і народжуючись із неї, потім реалізує себе і в собі внутрішню суперечливість вже у формі єдності прогресу і регресу, які виступають як суперечливість спрямованого руху.

І саме в єдності прогресу і регресу як би розгортаються, "розшифровуються" "закодовані" у внутрішній суперечливості всі

елементи поступальності, починаючи від єдності "вперед-назад", "вгору-вниз" і закінчуючи "поверненнями" і кругообігом.

У внутрішній суперечливості закладений тільки початок поступальності, початок її становлення, а не поступальність у повній формі. Тут всі ознаки поступальності, всі її риси (повторюваність, сходження, початок і т. п.), укладені як би в зародковій (недорозвиненій) формі, як в клітинці. Сам цей зародок відповідно до природи поступальності є як би "початком" поступальності, з якої вона потім розгортається за своїм власним "планом", за своїм власним визначенням.

З внутрішньої суперечливості будь-якого розвитку, що полягає, кажучи словами В. І. Леніна, в єдності виникнення і зникнення, впливає і така проблема, що займає важливе місце в поступальності, як початок і кінець.

Розсудковому мисленню, яке не розуміє природи категорій і їх місця в принципі розвитку, здається, що під визнанням якого б то не було "початку", та ще в поступальності, мається на увазі якийсь початок світу.

Визнання "початку" лякає насамперед тих, хто суть поступальності в її загальності схильний звести до уявлення у вигляді охоплення якоюсь однією лінією поступальності - всього Всесвіту, всього Космосу цілком. Приписавши марксизму подібне розуміння початку, буржуазні філософи (наприклад Г. Веттер і ін.) накидаються на нього з критикою.

Для діалектика, що розглядає розвиток і, зокрема, поступальність як принцип, проблема "початку" не викликає ускладнень. Точно так же, як визнання загальності категорії "скінченності" не дає підстави підозрювати під цим твердженням кінця світу, так і під визнанням категорії "початку" - початок світу, початок Всесвіту тощо. Це, по суті, проблема початку циклу поступальності як принципу. Оскільки будь-який рух є завжди безперервно-дискретним, стрибкоподібним, суперечливим, кількісно-якісним, і всякі скінченні форми дійсності - тимчасовими, минуцями, невічними, такі, через які реалізується

нескінченність, абсолютність, вічність і т. п., то від проблеми "початку" і "кінця" в діалектичному принципі розвитку звільнитися неможливо. Це, зрештою, диктується самою природою нескінченно-скінченного способу існування руху. І вся проблема, як уже говорилося, у тій же суперечливості руху. Де є суперечності, там є їх вирішення, вичерпання та створення нових суперечностей, а це значить, що є початок, виникнення і кінець, завершення. Все це ми бачили в самій природі поступальності. Проблема "початку" в поступальності тісно пов'язана з природою циклічності і законом заперечення заперечення. Без "початку" і "кінця" в поступальності немає сенсу, як і немає сенсу без них у запереченні заперечення тощо, без яких взагалі немає розвитку.

"Коли про речі говорять, що вони скінченні, то цим визнають, що їх небуття є їх натурою ("небуття є їхнім буттям"). "Вони "(речі)" суть, але істина цього буття є їх кінець" [12, с. 98]. Можна сказати не тільки, що небуття є буттям речі, не тільки, що перетворення в небуття є способом її існування як даної, а й те, що спосіб існування речі є перетворенням її в кінець, прагнення до кінця, що кінець є з самого початку суттю буття речі.

Але коли ми говоримо, що на самому початку будь-якої форми буття вміщує її небуття, то мається на увазі не те, що воно "вміщене" в ній і якимось приховується до пори до часу, щоб потім прикінчити, доконати, добити його, а те, що саме процвітанню даної форми буття та утвердження її саме тим, чим вона є, здійснюється з самого початку завдяки тому, що вона зникає як така, в кожен даний момент перестає бути собою. Сам початок є кінцем, є початком кінця, є ствердженням через заперечення. При цьому потрібно не випускати з уваги, що під початком мається на увазі не просто починання, "старт" і т. п., а початок як основа розгортання руху речі за її власними визначеннями.

Відношення між початком і кінцем, що розглядається за принципом координації, в розриві, долається нелегко. Зв'язок між початком і кінцем у побутовому мисленні зберігається фактично тільки як зв'язок зовнішнього порядку. Спершу початок,

потім кінець; тут, тепер початок, там, тоді кінець. У кращому випадку кінець однієї системи є початком іншої (тобто тією самою єдністю початку і кінця в різних відношеннях). Уявити, що початок цієї системи є її ж і кінцем, майже неможливо. Та й не на уявлення покладає надії діалектика, коли стверджує принцип такої єдності.

Зв'язок початку і кінця як протилежностей, які взаємно приникають і виражають одна одну, що становлять собою внутрішню суперечливість розвитку в його поступальності, виражається надскладним чином. У будь-якому процесі, яким би він розтягнутим не здавався, ці протилежності перебувають в єдності, у взаємопроникненні. Вони передбачають, припускають одна одну завжди у своїй конкретності: кожний свій початок - свій кінець. При всій розтягнутості в часі проміжку (у зовнішній формі прояву) між початком і кінцем, кожен з них у собі містить інше. Кінець фактично починається на самому початку процесу.

Така єдність початку і кінця (яким би великим нам не здавався проміжок між ними в тому чи іншому процесі) реалізується одночасно. Незалежно від розтягнутості явища, процесу початок і кінець в їх взаємопроникненні знімаються в одночасності виникнення і зникнення.

І річ тут, мабуть, не тільки в тому, щоб думкою охопити ці протилежності в одночасності з метою довести їх до тотожності протилежностей, до розв'язання суперечностей, що ми зазвичай робимо в діалектиці мислення. Дані природознавства наших днів і, зокрема, теорія відносності, дозволяють думати, що це можливо і в самій дійсності. Адже відомо, що дві події, які є різночасними, разом з тим можуть бути і одночасними в різних системах відліку. Ці одні й ті ж події як би виступають одночасно-різночасно. Наявних даних в теорії відносності цілком достатньо, щоб припустити, що в плані такої єдності одночасності і різночасності, в свою чергу, початок будь-якого процесу, події і кінець не тільки різночасові (що спроможне помітити навіть

елементарне мислення), а й одночасні (для досягнення чого потрібно теоретичне діалектичне мислення).

Різночасність легше виявляється тому, що дискретність простору і, разом з цим, дискретність у відношеннях початку і кінця є легко доступною для уявлення. Якщо ж виходити з єдності безперервності простору і часу і дискретності простору і часу, то все стає на свої місця, особливо, якщо встановити єдність безперервності-дискретності самого часу і безперервності-дискретності простору і не абсолютизувати в односторонності кожну зі сторін такої єдності. Такий безперервно-дискретний зв'язок початку події і кінця робить її такою, що початок і кінець виступають як деяке одне (тобто як взаємопроникнуті і такі, що знімаються в "одному" протилежності, і разом з цим як одночасно-різночасові).

Якщо деяке "тут" і "не тут" (або "те" і "не те") у русі розглядається як одночасне, при тому, що ніхто не може вказати на визначеність розриву в часі або на межі розтягнутості в просторі між цими "тут" і "там"<sup>34</sup>, то немає підстави не розглядати початок події і його кінець також одночасними. "Очевидність" різночасності тут нітрохи не спростовує це положення, як і не доводить, що "тут" і "там" неодноразові (або одночасні). До речі, вона не може довести (або спростувати) і те, що початок і кінець не одночасні. Сутність цього процесу знаходиться в компетенції теоретичного діалектичного мислення.

Якщо щось може перебувати одночасно і "тут" і "не тут", то чому так само частина єдиного процесу (руху), яка знаходиться "не тут" (кінець процесу), не може перебувати разом з тим і "тут" (на його початку) і, відповідно, в одночасності з цим деяким "тут" (з початком). Іншими словами, сам початок і кінець одного явища (події, процесу) можуть, в силу просторово-часової безперервності-дискретності природи руху, розглядатися разом з тим як різні події, які в такому плані виступають різночасно-одночасними.

Події можуть перебувати одна від одної на значному просторовому віддаленні, мати внутрішній генетичний зв'язок, зберігати одночасність у певному відношенні і бути разом з тим різночасними. Деяка "дистанція" в часі, що має місце між ними, в силу неоднорідності і абсолютно-відносної природи часу, не виключає і того, що вони разом з тим і одночасні. Існуючий між початком і кінцем генетичний зв'язок події (речі, явища), що йде до свого кінця, уже сам початок існування цієї речі робить обумовленим його одночасним кінцем. З самого початку на запереченні себе річ тільки і живе як дана. Як вже було сказано, "жити - це вмирати" означає не потім вмирати, а саме в "жити" і для "жити" вмирати.

Ця одночасність початку і кінця "супроводжує" весь період такого суперечливого існування речі, незалежно від того, як довго це відбувається за нашими годинниками. Розтягнутий цей процес або сконцентрований, він залишається єдиним процесом з внутрішнім зв'язком початку і кінця, які реалізуються різночасно-одночасно.

Такі незвичні положення не повинні бентежити діалектика, який знає, що рух, зрештою, є суперечність. І оскільки формою буття матеріального руху є простір і час, то природно, що суперечності стосуються всієї суті руху, а це значить - у повній мірі і до просторово-часової суті. В. І. Ленін, говорячи про суперечливість руху, прямо вказує на безперервність-дискретність часу, як і безперервність-дискретність простору. "Рух є єдністю безперервності (часу і простору) і дискретності (часу і простору). Рух є суперечністю, є єдністю суперечностей" [12, с. 231].

\*\*\*\*\*

Ми вже бачили, що в розвитку зникнення, загибель - це найнеобхідніший елемент утвердження розвитку як необхідності. Саме зникнення є неминучою умовою для збереження якості



руху у вигляді деяких типів (форм) руху, які виступають атрибутами руху, обов'язково з необхідністю знову і знову виникають в світовому кругообігу. Існування кожного такого типу руху обумовлено "загибеллю", зникненням форм, складових його змісту. Сама їх "загибель" і є способом існування такого типу.

І так само, як для забезпечення своєї стійкості в даній формі рух має бути нестійким і, щоб зберегти себе як даний тип (вид), має змінювати, знищувати себе, перетворюватися і таким чином залишатися у відповідності з існуючими безперервно мінливими, такими, що перетворюються, умовами, так і в гранично широкому масштабі поступальності розвитку такі типи руху, як хімізм, органічна форма руху тощо, повинні зникати, щоб з'являтися знову і знову і цим стверджувати закон збереження якості руху в цілому (Так само як повинні, наприклад, зникати в онтогенезі окремі організми для утвердження органічної форми руху в цілому).

У цій єдності виникнення і зникнення в такому всезагальному масштабі полягає суть руху як способу існування матерії. Жодна з таких форм руху не може зникнути безслідно, тому що вони як раз у нескінченному зникненні зберігають і нескінченно стверджують себе як спосіб існування матерії.

Навіть така форма руху, як життя взагалі, не зникає абсолютно, хоча і робить це неодмінно через зникнення конкретних форм. Рухом матерія як матеріальний рух не втрачає жодного зі своїх атрибутів.

Нагадаємо вже висловлене вище застереження, що на "знищення", "загибель" взагалі не можна дивитися з побутової точки зору. Остання неминуче домішує моральний відтінок до цього поняття, містить у собі наліт моральної оцінки, набуває форми людяності, надає гуманістичного забарвлення і т. п. До самої природи всі ці оцінки ніякого стосунку не мають. Це просто спосіб її існування. Є рух як нескінченне оновлення. Назвати його нескінченним зникненням існуючих форм, або виникненням нових, або єдністю виникнення та зникнення - по суті одне і те ж.

На відміну від побутового мислення, яке бачить у знищенні одну сторону, бо абсолютизує в односторонності, діалектичне мислення в це поняття відразу ж вкладає його інше - протилежне. Діалектику вже немає потреби розшифровувати, що ось, мовляв, не треба абсолютизувати односторонність, а потрібно передбачати в розглянутому протилежне тощо, для нього все це мається на увазі відразу ж. Тому, кажучи про знищення, він має на увазі і його творчий момент, а не розглядає як якусь прокляту суцільно негативну загибель. З урахуванням же діалектики одночасності-різночасності проміжок між моментом загибелі і творення в масштабі загальних світових зв'язків в принципі не має істотного значення, при будь-якому уявному (з побутової точки зору людських уявлень про тривалість і швидкість) розриві між загибеллю і творенням в часі. Вони як протилежності, що знаходяться в єдності, у взаємопроникненні-взаємовираженні, у тотожності, перебувають в одночасності.

Якщо можливе одночасне перебування в даному місці простору і в іншому, тобто "різнопросторовість", то чому не припустити одночасну різночасовість. Спостережуване нами із Землі сьогодні народження далекої зірки, виявляється, сталося тоді, коли на Землі жили динозаври. Чи це не приклад тотожності сьогодення і минулого?

У світлі вищенаведеного погляду на одночасність і діалектичну тотожність зникнення і виникнення зрозумілим стає і питання про те, що такі форми буття матерії, як життя і т. п. не зникають абсолютно в нескінченному матеріальному світі, а виникають знову і знову з необхідністю. Причому точно так же, як суть кожного окремого життя, кожного організму, виду полягає все в тому ж "жити це вмирати", так це ж стосується і життя взагалі. Воно як життя взагалі, як властивість матерії існує через зникнення, вмирання конкретних форм життя. У такій своїй граничній загальності в світі в цілому воно тільки так і може існувати через зникнення в окремих світах (і необхідне

виникнення в інших), подібно до того як вид може існувати через загибель індивідів.

Уже в самому необхідному зникненні життя в одному світі можна бачити необхідне виникнення в іншому<sup>35</sup>. Зробити такий висновок дозволяє сама суть логіки розвитку взагалі та універсальність, загальність логіки руху.

Подолавши існуючий в уявленні розрив між виникненням і зникненням (і особливо навпаки), а також спрощене розуміння природи одночасності і різночасності, можна сказати, що одночасно в нескінченному матеріальному світі взагалі існує безліч життів (світів, де є органічна форма руху), як і різночасно - в принципі одна. І це не має значення, що в кожному з різних конкретних умов різних світів вона буде в своїй особливій (і з земної точки зору неймовірній) формі. По суті ж вона як деякий атрибут матерії, як одна з форм її існування (руху), залишається тією самою, що займає певне місце в системі основних форм руху (між хімічної та суспільною формами).

Таким чином, в плані єдності виникнення і зникнення, а також відносності часу і одночасності-різночасності подій виходить, що не тільки виникнення деякого щось передбачає з необхідністю його зникнення, бо воно внутрішньо суперечливе, вичерпує себе і т. п., а й зникнення тієї або іншої форми руху в загальних зв'язках з необхідністю передбачає (обумовлює) її виникнення. Саме це впливає з діалектики суперечливості руху, єдності виникнення і зникнення тощо. Тим більше, що марного заперечення фактично немає.

Знаючи, що ця єдність залишається в будь-якому випадку, незалежно від того, чи відбувається в даній конкретній формі її знищення як даної форми або виникнення, і не розглядаючи те й інше як окремі сутності, а бачачи в одному інше тощо, можна зрозуміти, що не тільки виникнення веде з необхідністю до його знищення, а й знищення - до необхідного виникнення.

Звідси будь-яка з п'яти форм руху, в тому числі і органічна та суспільна, з необхідністю гинуть, з необхідністю ж і виникають.

Такий їх спосіб існування. Такий спосіб існування матерії взагалі, що існує через їх виникнення і знищення і таким чином (через суперечність), в розвитку. Ф. Енгельс часто говорив, що з такою ж необхідністю, з якою живе зникне на Землі, воно виникає в іншому місці. Матерія жоден зі своїх атрибутів не втрачає, як не втрачає вона того атрибуту, який характеризує сам спосіб існування матерії - рух, суть якого в єдності виникнення і зникнення, в суперечності, в тотожності протилежностей.

У плані єдності, тотожності одночасності і різночасності, в тому числі одночасності-різночасності початку і кінця, а також того, що початок містить в собі свій кінець, і в той же час кінець містить у собі початок (причому початок того ж самого, кінцем чого він є), стає зрозуміло, яким чином забезпечується момент "повернення", "зараженість" "колом" в поступальному розвитку і світовому кругообігу і, отже, життя або розум з такою ж необхідністю, з якою вони гинуть, виникають знову і знову.

\*\*\*\*\*

Той факт, що не тільки кінець міститься на початку, а й навпаки, початок у кінці, і що початок як би переносить себе в кінець і "несе" себе протягом усього періоду існування явища, дозволяє розкрити деякі інші риси поступального розвитку.

Ця особливість діалектики взаємовідношення, взаємопроникнення початку і кінця дозволяє нам, незалежно від того, на якій дистанції в часі ми перебуваємо від початку аналізованої події, маючи в своєму розпорядженні лише наявність кінця її, форму завершення деякого процесу, відновити початкову його форму, розкрити картину його зародження. Наприклад, вивчаючи капіталізм, можна розкрити закономірності і картину необхідності соціально-економічного розвитку всього попереднього експлуататорського суспільства, вінцем, кінцем, вичерпанням якого і є капіталістична формація. Як говорить Маркс у "До критики політичної економії", будова організму

мавпи розкривається через пізнання будови організму людини. До речі, це можна мати на увазі не тільки в переносному сенсі, а й у прямому. Через вивчення складних організмів ми дійсно можемо знати будову давно вимерлих простих організмів.

Разом з тим, оскільки початок містить в собі свій кінець, пізнання закономірності цього зв'язку дозволило б нам, маючи тільки початкову стадію розвитку певного явища, події, бачити в перспективі форму його завершення в майбутньому, яким би далеким воно нам не здавалося б. Маючи, наприклад, перед собою тільки початок становлення пролетаріату як самостійного класу, К. Маркс і Ф. Енгельс могли знати вже необхідний кінцевий результат цього початку, його завершення (в тому числі і кінець пролетаріату як класу). Знання законів поступального розвитку і конкретний аналіз класового суспільства дозволили їм точно сказати, що класова боротьба неминуче веде до диктатури пролетаріату, а диктатура пролетаріату - до ліквідації будь-якої диктатури і класів взагалі. Розкривши необхідність виникнення експлуататорських відносин, К.Маркс і Ф.Енгельс побачили й їх кінець.

У найпростішому зародку поступального розвитку певного явища, як в клітинці, закладені всі передумови всього різноманіття і складності того, що буде результатом і завершенням розвитку цієї первинної, початкової, вихідної форми даного циклу розвитку. І все це можливо тому, що початок як би містить у собі у вигляді нерозгорнутої ще суперечливості всю перспективу свого майбутнього розвитку як розвитку суперечностей за їх власним визначенням, і буде подальший перебіг розвитку відповідно до цієї "закодованої" перспективи даного циклу розвитку від і до. Вона - той початковий крок, який буде розгортати свій розвиток у певному напрямку до свого певного кінця, що міститься в цьому початку. Початок як би посилає проєкцію зв'язку початку і кінця в майбутнє і формує поступальний розвиток відповідно до цього своїм "планом".

Зрозуміло, що йдеться не про якусь містичну мету і т. п. Все пояснюється природою суперечностей і "механізмом" їх розгортання за законом заперечення заперечення. Можливість перспектування на початку поступальності міститься у необхідному зародженні спрямованості руху. Знаючи закономірність саморуху суперечностей і його внутрішнього зв'язку, можна на підставі наявності деяких лише конкретних даних елементів циклу розвитку розкрити інші, незалежно від того, початок це буде чи кінець циклу.

Ф. Енгельс не випадково вважав, що вже в першій грудочці білку у вигляді можливості "вміщалися" всі форми майбутніх найскладніших організмів. Відомо, що в найпростіших формах товарних відносин, як в клітинці, в зародку міститься вся перспектива розвитку капіталістичних відносин. Ми можемо сказати, що поява людських суспільних відносин з необхідністю передбачає розвиток їх до неминучої появи справжніх людських вільних суспільних відносин. Мало того, навіть в наявності найпростіших форм руху передбачається неминучість появи складних форм і навіть необхідна поява свідомості.

Щоб виразити явище такого перспектування, яке ми зараз розглядаємо, так і напрошується поняття "потенція" в сенсі можливості переходу на вищий щабель. Утримує нас від вживання цього поняття гегелівське ідеалістичне тлумачення його як можливості втілення ідеї. Правда, сам термін можна, мабуть, відібрати у ідеалістів і, наповнивши його матеріалістичним змістом, поставити на службу матеріалістичній діалектиці. Маркс у "Капіталі" і в інших роботах використовує це поняття в діалектико-матеріалістичному значенні - *dinamis*, тобто як реальну можливість, обумовлену розвитком дійсності (*actus* - виробництво).

Цей момент потенції як реальної можливості, зумовленої даним розвитком, міститься у моменті початку поступальності як свого роду "перспективний план" розгортання необхідності в її поступальному саморозвитку. Подальший розвиток даної

поступальності відбувається вже як би відповідно до цієї "програми", яка диктується "початком". Останній диктує і напрямок руху. Причому дається такий напрямок, така перспектива того самого зв'язку між початком і кінцем, яка виступає протягом усього циклу розвитку єдності початку і кінця. В цьому плані те, що називається поступальним в русі (або поступальним рухом у розвитку), виступає як вимога реалізації поступальності форми руху (предмета) у ній же самій згідно її власної необхідності.

Зв'язок початку і кінця настільки міцний, і спільна діалектична основа їх така, що річ, яка сама себе вичерпала, приходячи до свого кінця, завершує себе у формі початку. Вона в кінці якби "повертається" до початку, принаймні, за зовнішньою формою. Важко сказати, чого тут більше - повернення кінця до початку чи "виносу" початку в кінець. Так звані "нібито повернення" до початку на більш високому рівні є, разом з тим, перенесенням початку в кінець у вигляді деякої форми. При цьому ми маємо перетворення в результаті розв'язання суперечності і заперечення заперечення деякої внутрішньої форми в зовнішню, а змісту в форму (внутрішню). Тут же має місце те, що називається "збереженням позитивного з попереднього в наступному". Причому під "позитивним" мається на увазі не щось "цінне", "важливе", "потрібне", ледь не "добре", як іноді думають, а той же момент консерватизму, який у вигляді найпершого кроку в певному напрямі до даного свого кінця як би супроводжує рух (як момент регресу) як його внутрішня форма, яка прагне зберегти рух у даній формі і розгортати його тільки в "обтяженому" цим моментом напрямку.

У міру реалізації поступальності розвитку, початок не зникає безслідно. Він включається в наступні форми, які розвиваються, знімається в них і зберігає себе як щось просте в більш складному. Початок постійно переносить себе в майбутнє, в кінець, він безперервно несе себе в кінець. Будь-яка дана форма руху, власне, і є рухом, оскільки вона є перетворенням початку в

кінець, вирішенням суперечностей між початком і кінцем, прагненням початку стати кінцем і постійним становлення ним. Сама річ як щось дане скінченне є процесом, який рухається до кінця.

І саме діалектика взаємопроникнення (і взаємовираження початку і кінця як одного через інше і для іншого), складова діалектичної єдності в одному і тому ж відношенні, дозволяє бачити в "кінці" як би збережений, включений і знятий у собі "початок". "Поступальний рух від того, що становить початок, має бути розглянутий як подальше його визначення, так що початок продовжує лежати в основі всього подальшого і не зникає з нього" [16, с. 55]. І це властиво в принципі процесу поступального розвитку взагалі, який в своєму завершенні містить у концентрованому і знятому вигляді весь шлях до себе. При цьому початок якби переносить себе в поступальності таким чином, що весь філогенез початку на його шляху до кінця включається до онтогенезу деякого результату цього шляху в кінці. Філогенез як би тягне себе разом зі своїм розвитком у кінець свого завершення і знімається в ньому, реалізуючись по тих же самих ("закодованих") принципах в онтогенетичних актах виникнення і зникнення.

Якщо ми проаналізуємо будь-яку поступальність, то побачимо, що її початок продовжує залишатися на всіх подальших етапах розвитку і не просто є в наявності, а зберігається як деяке виникнення знову, як деяка іманентність. Він як би тягнеться за перебігом саморозвитку в поступальності разом із своєю функцією початку. У кожен даний момент такого руху в ході поступальності відбуваються виникнення, і через виникнення - продовження. Наочно це видно в процесі, який ми називаємо проявом філогенезу в онтогенезі, але, по суті, це має місце у всякому поступальному розвитку. Подібно до того як ембріон повторює в ущільненому вигляді поетапно історію розвитку на шляху до себе, всякий розвиток в підсумковому ступені в онтогенезі відтворює в ущільненому вигляді філогенез.



Раз виникнувши щось (наприклад живе) буде відтворювати постійно (згідно із законом заперечення заперечення) своє походження і зробить це способом свого існування.

Так само хімічний рух, будучи в даному разі початком по відношенню до органічної форми руху, не пропадає, не зникає з появою більш складної форми руху, він обов'язково переносить себе до більш складної форми, включається в неї, знімається в ній. Але цього мало, він не тільки продовжує бути в основі органічного руху, але і продовжує залишатися в ролі, в "функції" початку вже в даній подальшій формі. І хоча цей хімізм в організмі як початок існує в знятому і перетвореному вигляді, але якщо він припинить свою функцію, органічна форма руху перестане існувати. Не потрібен особливий аналіз життя організмів, щоб бачити, що вони, здійснюючи необхідний для свого існування обмін речовин, у кожен даний момент засвоюють хімічні речовини і перетворюють їх в органічні (і навпаки), як би повторюючи (хоча і в абсолютно перетвореному вигляді) процес співвідношення початку і кінця, який був здійснений в історичному початку появи організму взагалі, включився до його розвитку і залишився в ньому як його життєва основа.

Те ж саме ми можемо бачити, якщо розглянемо поступальність іншого масштабу. Механічний рух, наприклад, будучи в даному разі початком деякої поступальності, з появою наступних форм - фізичної та хімічної не зникає, не пропадає. У будь-якій іншій формі, що виникла, механічна форма руху залишається, хоча і в знятому вигляді, відставленою як би на другий план і т. п., але залишається і продовжує перебувати в основі всіх наступних форм. "Вибити" її, якось вичленити з цих більш складних форм так, щоб її зовсім не було в цих формах - неможливо. Ці форми просто не існують без неї. Всі більш складні форми, в які вона включається, можуть зникнути у взаємоперетвореннях, а механічна - залишається. У цьому сенсі можна сказати, що вона виступає як основна форма руху.

Точно так само і інші форми руху, оскільки вони виникли, - не зникають з появою інших форм в поступальному розвитку. Всі попередні включаються в наступні і продовжують у них себе.

При цьому, як бачимо, поступальність як "рух вперед полягає не в тому, що виводиться лише якесь інше або відбувається перехід в якесь істинно інше, а, оскільки такий перехід має місце, він разом з тим знову знімає себе" [16, с. 55].

Завдяки такому поступальному руху початок, в ході того як він "тягнеться" в продовженні руху, втрачає те, що в ньому є одностороннього, і що в моменті істинного початку виражалось у вигляді простоти і абстрактності.

Слід зазначити ще одну особливість, яка властива початковому пункту поступовості. Це простота. Зародку, з якого розвивається поступальність руху, повинна бути притаманна простота, бо в ньому як в безпосередньому немає ще переходу від одного до іншого.

"... Перш за все цей поступальний рух характеризується тим, що він починається з простих визначень ..." - виписує В.І.Ленін з "Науки логіки" Гегеля [12, с. 212].

Найбільш чітко це дійсно розкривається, як і слід було очікувати, в поступальності процесу пізнання від незнання до знання, від меншого знання до більшого знання. Початком поступального розвитку руху знання є перш за все найбільш просте, масове, нерозчленоване, яке приховує в собі внутрішню суперечливість і потенцію всього подальшого напрямку розвитку знання від одностороннього, абстрактного, одиничного до загального, конкретного. Але порушена проблема простоти початку не є привілеєм поступального руху пізнання або будь-якої із форм руху в природі. Це, мабуть, риса поступальності розвитку взагалі. Простота, нерозвиненість, нерозчленованість, недиференційованість - доля будь-якого початку, будь-якої поступальності. Це і перша недиференційована грудочка білка, з якого потім розвинуться найскладніші органічні форми, це і туманність, де недиференційованість речовини знаходиться в

абстрактній формі, близької до стану матерії як такої тощо. Це і абстрактність початку поступальності процесу пізнання, який, як відомо, відбувається у вигляді сходження від абстрактного до конкретного.

Так, на роль деякого початку цілком може претендувати механічний рух у поступальності системи форм руху, що забезпечують світовий кругообіг. У ньому можна бачити всі ті ознаки, які притаманні кожному початку будь-якої поступальності.

В системі даної поступальності механічна форма руху є найпростішою, масовою і безпосередньою. Енгельс її прямо називає першою і найпростішою формою. Але вона не тільки початок, але в той же час початок-основа системи поступальності і її внутрішньої субординації. Саме вона продовжує себе і в наступних формах руху, більш складних, ніж механічна. Вона переносить себе в них і "пронизує" собою всі наступні форми в їх поступальних субординаційних взаємовідносинах, зв'язку. Якщо, як каже Гегель, першим виступає деякий просте, і "в простому немає нічого більше, крім чистого початку; тільки безпосереднє просте, бо лише в безпосередньому немає ще переходу від одного до іншого" [16, с. 63], то все це притаманне і механічному руху. У ньому самому таки немає переходу в інше. Нагадаємо, що він безплідний, нічого з себе породити не може, бо позбавлений своєї власної внутрішньої суперечливості, позбавлений опосередкування і, як каже Енгельс, якщо б ця форма руху існувала одна в одній з ділянок Всесвіту, вона ніколи не породила б з себе більш складні форми руху. Перехід у собі, як відомо, можливий там, де є внутрішня суперечливість і опосередкування. У механічній формі руху немає своєї внутрішньої суперечливості. Разом з тим механічна форма руху відповідає і такій вимозі, висунутій до всякого початку - бути деяким "ніщо". І дійсно, адже власне механічної форми руху, яка існує як така в чистому вигляді, - немає. Це переміщення, яке може бути лише переміщенням чогось, а не саме по собі, в ньому немає свого

іншого, або, як говорилося вище, немає опосередкування. А це означає, що воно в цьому відношенні виступає як "ніщо". Саме по собі, безвідносно до інших форм руху, воно нічого не передбачає. У той же час у стосунках з іншими формами руху, які виступають по відношенню до нього вже як реалізація поступальності і у взаємодії з ними (в системі взаємодії), воно обов'язково передбачає себе у всьому іншому, у всіх інших формах, що складають систему зв'язку поступальності. Але не просто перебуває як таке в цих більш складних формах, а виступає "зараженим" цим більш складним, в якому механічна знімається.

Нарешті, вимозі, яка зазвичай висувається до початку - бути цілком формою без всякого змісту, бути абсолютно абстрактним<sup>36</sup>, абсолютно загальним - механічна форма руху теж цілком відповідає. Вона, якщо розглядати її саму по собі, абстрактна і, будучи лише чисто (і часто-) кількісним в собі рухом (вона знає тільки кількості) [8, с. 567], в цьому сенсі є якби односторонньою формою, позбавленою свого власного змісту. В цьому відношенні механічна форма руху виступає як суцільна форма.

Не випадково Ф. Енгельс вважає, що пізнання механічного руху, який, як і будь-яка початкова форма, закладений у будь-якому більш складному русі, "є першим завданням науки, однак лише першим її завданням" [8, с. 567]<sup>37</sup>.

Все це зрозуміло, якщо не випускати з уваги, що "те, що є першим у науці, повинно було виявитися і історично першим" [12, с. 95].

Для Енгельса "само собою зрозуміло, що вивчення природи руху мало починатися з нижчих, найпростіших форм його і мало навчитися розуміти їх перш, ніж могло дати що-небудь для пояснення вищих і складніших форм його. І дійсно, ми бачимо, - говорить Енгельс, - що в історичному розвитку природознавства раніше всього розробляється теорія простого переміщення ..." [8, с.391].

Характерно, що побудова наукової системи наукового знання, здійснюючись як деяка поступальність, як і будь-яка поступальність, знаходиться у відповідному відношенні до свого початку. При формуванні такої системи як системи наук конкретного знання остання виступає в своїй поступальності як аналог поступальності системи саморозвитку форм матеріального руху і разом з цим як продовження саморозвитку все тих же форм руху і їх поступальності. І точно так само, як першим, найпростішим, початковим рухом в дійсності є механічний рух, який повністю відповідає всім вимогам початку, першою і початком в історії пізнання, в його поступальності в плані розвитку філогенезу конкретних наук і побудови системи наук виступає наука механіка. Подальша побудова і класифікація всієї системи наук здійснюється поступально, відповідно до поступального співвідношення відомих форм руху. Перше в науці повинно було бути першим в історії дійсності, друге, третє тощо в науці (фізика, хімія і т. і.) - аналогом поступальності розвитку форм руху в їх субординації (фізичної форми руху, хімічної тощо). Це обумовлено тим, що наука як ідеальна форма суспільної свідомості не маючи власного розвитку, виступає відображенням розвитку матеріального виробництва, яке на перших порах ґрунтується на дії найпростіших знарядь і механічного їх застосування. Звідси і знаходження законів механіки насамперед. Для розкриття фізичних, хімічних законів потрібен був більш розвинений рівень виробництва.

\*\*\*\*\*

Цікаво, що поступальність розвитку мислення як філогенезу способів мислення, виступаючи зрештою як відображення дійсного розвитку, як шлях через всі форми відношення свідомості до об'єкта теж починається з найпростіших форм мислення, до яких можна застосувати всі вимоги, що висувуються до всякої поступальності і, зокрема, до початку. Будується таке

початкове мислення, такий спосіб мислення і його закономірності, його форми все на тому ж об'єктивному матеріалі, який надається все тією ж найпростішою в дійсності формою руху - механічною, яка панує в основі способу виробництва<sup>38</sup>. Спосіб мислення, який будує рух своїх абстрактних форм за законами, що знайшли своє вираження в традиційній формальній логіці, побудований кінець-кінцем на зовнішніх відносинах зовнішнього (абстрактного) руху в його закономірностях, які панують в основному в межах механічної форми руху. Тож не дивно, що за часів панування механіки такий механістичний спосіб мислення цілком відповідав відкритим наукою явищам і міг виконувати навіть роль методу. Таким чином, точно так же, як і початок будь-якої поступальності, початок поступальності розвитку зміни способів мислення від одного способу мислення до іншого в історичному плані починається з елементарного способу мислення, з елементарної логіки, що повністю відповідає вимогам початку (і, разом з тим, повністю відповідає як спосіб мислення пізнанню елементарних зовнішніх закономірностей, що виявляються найпростішими формами практичної діяльності в простій формі руху). Всі ці ознаки і має традиційна формальна логіка. Вона і абстрактна, і виступає як чиста форма. У ній немає внутрішнього переходу і опосередкування, немає внутрішнього необхідного зв'язку, вона позбавлена іманентних відмінностей в собі тощо. Щонайменше, вона сама не в змозі виражати поступальність у дійсності, бо сама в собі не має її. "У старій логіці переходу немає, розвитку (понять і мислення), немає "внутрішнього, необхідного зв'язку" всіх частин і "Übergang'a" ("переходу") одних в інші" [12, с. 88].

Цілком зрозуміло, що цей спосіб мислення не може претендувати на завершеність у розвитку мислення. Він може бути тільки початком, першим щаблем у поступальності розвитку мислення і потім, як і у всякій поступальності, з виникненням нового, більш високорозвиненого способу мислення - діалектичного - бути включеним у нього і знятим у ньому. Цей

елементарний спосіб мислення, як і будь-який "початок", в поступальності "тягне" себе до свого продовження, до більш складної форми мислення, де він хоча і відходить на другий план, але не зникає, а включивши себе як момент, продовжує своє існування і виконання своїх функцій "початку" пізнання вже в онтогенетичному плані. У кожному акті пізнання в онтогенезі знову і знову з цієї її функції починається, зазвичай, поступальність процесу пізнання як поглиблення в сутність. Приблизно те ж саме ми спостерігаємо в історичному розвитку самого погляду на розвиток як рух від однієї концепції до іншої. Друга "поглинає" першу, знімає її в собі тощо.

Неважко помітити, що принципи діалектики розвитку (і, зокрема, принцип поступальності) поширені і на саму концепцію розвитку. До речі, таке поширення необхідне, бо тільки ті принципи мають сенс, які "працюють", будучи поширеними на утримання самого принципу.

Виходячи з цього, становлення справжнього принципу розвитку, правильної концепції розвитку має здійснюватися не інакше, як поступальність з усіма її атрибутами, включаючи і проблему початку, завершення.

Нарешті, поступальна побудова системи категорій, яка як деякий принцип розвитку, система розвитку, повинна бути аналогом (якби в застиглому вигляді) системи саморозвитку взагалі, в тому числі і поступальності взагалі, висуває все ті ж загальні вимоги до свого початку, до початку своєї побудови.

Не торкаючись поки питання про побудову системи категорій відповідно до вимог поступальності, а також питання про те, як саме розгортається і відбувається сама поступальність розвитку цього процесу, який її перебіг тощо, не відхиляючись від даної проблеми початку поступальності взагалі, зупинимось на проблемі початку системи категорій у плані тих вимог, які висуваються до початку в поступальному розвитку.

В.І. Ленін не випадково віддає перевагу для виведення системи категорій у філогенетичному плані категоріям, які

відповідають вищенаведеним вимогам "початку". Саме такими категоріями В.І.Ленін вважав запропоновані Гегелем: "буття, ніщо, становлення (не беручи інших)". В онтогенетичному плані вони незамінні в процесі початку пізнання. Зрозуміло, що при цьому потрібно відкинути всі ідеалістичні нашірування в гегелівському трактуванні цих понять. Але власне діалектика їх взаємин у процесі початку пізнання в його матеріалістичному розгляді повинна послужити хорошу службу матеріалістичній діалектиці.

Говорячи про ""розвиток" мислення в його необхідності" [12, с. 86] В.І. Ленін вказує: "категорії треба вивести ... виходячи з найпростіших основних (буття, ніщо, становлення (das Werden)) (без урахування інших) - тут, у них "увесь розвиток у цьому зародку" [12, с. 86].

Мабуть, подальший розвиток поступальності всієї системи категорій розгортає себе з цього початкового зародка у вигляді найпростіших категорій, які виступають як основні вихідні - початок. Мабуть, це і є та найпростіша клітинка, з якої розвивається вся поступальність. В.І. Ленін не дарма підкреслює, що потрібно саме виводити всю систему, весь ланцюг категорій з цієї основи. Потрібно виводити, розгортати, "витягати" весь ланцюг їх з цих початкових, відповідно до логіки розвитку, що диктується ними, їх стосунками. Вивівши категорії (форми людської діяльності) і встановивши певну систему взаємозв'язку (ступені виділення людини з природи), ми отримуємо і мислення в його необхідності, в поступальному розвитку, в поступальному розгорненні.

Як і у всіх інших випадках розвитку поступальності з суперечливого зародка, і в цьому розглянутому зараз зародку ми бачимо те ж саме. Перше поняття - буття, друге - небуття. Друге, заперечуючи найперше, забезпечує роздвоєння, загострення суперечливості, але разом з тим і зв'язок і, таким чином, саморух першого, ствердження в першому його іншого, прагнення до вирішення.



Вирішенням цих суперечностей і встановленням тотожності протилежностей забезпечується саморух і початок поступальності.

Всі інші категорії розгортаються в певному порядку і послідовності вже з цих початкових. І відбувається це, мабуть, відповідно до того, як виявляють себе в дійсності різні сторони того, що ці категорії відображають, і в підставі чого лежить те, що відображається вищезгаданими початковими категоріями. Гегель не дарма каже, що перше для мислення мусить бути першим протягом руху мислення [16, с. 50]. Точніше, перше для мислення має бути попередньо першим в ході руху практики.

Ці початкові категорії в подальшому розвитку всієї системи категорій будуть незримо присутні у кожній з наступних категорій у знятому вигляді. Якість - кількість, міра - безмірне, явище - сутність тощо. Категорії розкривають себе і свою взаємодію за певною системою (в певному порядку), що виражає собою розвиток як висхідну систему, виходячи з цих основних, початкових. Разом з тим наступні категорії так чи інакше будуть містити і знімати в собі ті категорії, які послужили початком всієї системи категорій. Більше того, вони продовжують виконувати свою функцію, навіть перебуваючи як зниклий момент в наступних категоріях.

Безсумнівно, що у всіх категоріях (а не тільки "кількість-якість") ця єдність буття і ніщо (становлення) лежить в основі, як перша істина, від якої бере початок розвиток інших категорій.

У цих категоріях як в основних і основних полягає суть і початок не тільки розвитку системи власне категорій, але перш за все відображення безпосередньо розвитку ступенів практичного виходження людини з природи. Мова йде не тільки про те, що через ці три категорії можна виразити розвиток категорій у вигляді системи або відобразити розвиток дійсності в свідомості, а й про те, що зміст цих трьох категорій лежить в основі саморозвитку дійсності, опосередкованої формами практичної перетворювальної діяльності і, таким чином, в основі дійсного

розвитку взагалі, що включає і розвиток практики, виробництва, свідомості і пізнання. У них, напевно, слід шукати "механізм" джерела саморуху, суперечливості руху, в тому числі і руху руху в знання. Вони - вираження тієї найпростішої клітинки, в якій міститься основа і сутність саморуху як руху взагалі, який виступає змістом діалектики взагалі - "без трьох слів". Тут, мабуть, закладений в зародку весь принцип розвитку взагалі. І це зрозуміло, якщо згадати, що мета діалектики як теорії пізнання і логіки - пізнання суперечливості руху і вираження цієї суперечливості в логіці понять. Суперечливість же руху в тому і полягає, що будь-яка взята форма буття як форма руху є одночасно і нею, і не нею, єдністю буття й небуття, становленням.

Зазначені категорії своєю "простотою" найкращим чином здійснюють зв'язок (перехід) саморозвитку об'єктивної дійсності і розвитку пізнання, перелив першого в друге. Вони самі є якби єдністю буття і небуття у відношеннях буття і свідомості. Вони як би опосередковують зв'язок, перехід вже цих протилежностей. Вони виступають як такі найпростіші категорії, які можуть претендувати на роль категорії як такої, що існує майже разом з об'єктивним, не виокремлено, не диференційовано, майже повністю "зануреною" в об'єктивне, що здійснює тотожність (відмінностей) буття і свідомості, що забезпечує об'єктивність змісту останнього.

Коли В.І. Ленін підкреслює, що потрібно саме виводити категорії, всю систему, весь ланцюг категорій з цієї основи, то вже цим він вказує на існування об'єктивної підстави для побудови системи категорій, яка не допускає свавілля у виборі послідовності категорій при викладі системи розвитку. Потрібно виводити, розгортати, "витягати" весь ланцюг категорій, що складають систему в цілому (всю поступальність), з цих найпростіших категорій, відповідно до логіки розвитку, що диктується ними, їх відношенням, що являє собою початок поступальності. Ці категорії дають цілком певний напрям подальшого розгортання поступальної системи категорій,

отримуючи для такого поступального розвитку по висхідній об'єктивну підставу від предметно-практичної діяльності людської<sup>39</sup>.

Для вираження суперечливості руху з того чи іншого її боку можна брати ті чи інші поняття, що знаходяться в єдності протилежностей (наприклад, випадковість - необхідність, безперервність - дискретність, кількість - якість тощо). Такими самими категоріями, які можуть виразити суть, початок і ядро саморозвитку, її найпростішу вихідну "схему", є названі Леніним буття - небуття - становлення. Всі інші, в деякому роді, - ускладнена форма суперечливого "механізму", закладеного в цих найпростіших і найперших.

І те, що така єдність буття і небуття знаходить своє вирішення в становленні, вказує на активність такого початку, на те, що внутрішня суперечливість його породжує подальший рух, перетворення в якомусь напрямку і, таким чином, передбачає рух у чомусь третьому, що, як ми вже бачили, характеризує поступальність, вказує на зародження останньої.

У плані розглянутої проблеми "початку", його місця і ролі в поступальності можна було б розглянути найрізноманітніші області дійсності, в тому числі, наприклад, простежити перебіг розгортання поступального розвитку в сфері діяльності, яка виступає як "клітинка", як "гранично абстрактна конкретність всіх соціальних процесів, всієї суспільної форми руху" (Ленін). З цієї "клітинки" належить розгорнутися всієї сукупності суспільних відносин, всій матеріальній і духовній культурі як соціальному явищу, як змісту суспільної форми руху (форми існування) матерії. Але це не входить в завдання запропонованого дослідження.

\*\*\*\*\*

Однією з рис принципу розвитку є стрибкоподібність розвитку. До неї вже довелось кілька разів звертатися в ході розкриття суті розвитку. Не торкаючись всіх проблем, пов'язаних

зі стрибками, зупинимось на деяких сторонах цього питання і перш за все на тих, навколо яких концентруються суперечки.

Великою перешкодою для правильного розуміння того, що називається у філософії стрибком, є те, що саме поняття "стрибок", будучи взятим у діалектику з арсеналу понять здорового глузду, продовжує тягнути за собою звичайний сенс і зовнішні ознаки, властиві його побутовому змісту. Багатьом стрибок видається чимось схожим на "стрибок" з усіма його особливостями, на кшталт різкості, швидкості, короткочасності тощо.

Підходячи з такими критеріями до розгляду процесів дійсності, але не зустрічаючи часто наочного прояву різкості або короткочасності в якісних переходах тих чи інших явищ (наприклад, в біологічному розвитку), дослідники доходять висновку, що в цій галузі немає місця стрибкам.

Інші, знаючи положення матеріалістичної діалектики про те, що будь-який перехід від одного якісного стану до іншого обов'язково стрибкоподібний, але уявляючи стрибки спрощено і не вміючи пояснити відсутність наочних прикладів таких різких перетворень, які б задовольняли уяву, намагаються врятувати становище, висуваючи твердження про так звані "поступові стрибки", які нібито існують в природі поряд з "разовими", а то навіть і про еволюційний перехід від однієї якості до іншої.

Помилка багатьох у тому і полягає, що, вивчивши діалектику процесу якісного перетворення на сумі конкретних прикладів (типу перетворення води в пару), вони прагнуть побачити щось аналогічне, відповідне цій моделі, і в інших областях. Засвоєння декількох із нескінченного різноманіття конкретних форм прояву стрибків з боку їх окремоті, специфічності часто перетворюється в ті дерева, за якими лісу не видно, бо в такому випадку за специфічністю прояву стрибка не береться до уваги загальний "механізм" дискретності і абсолютизується той чи інший окремий випадок його, який підноситься таким чином до рівня всезагальності.

Для того щоб розібратися в стрибкоподібності тих чи інших певних процесів, потрібно перш за все правильно зрозуміти, що таке стрибок і стрибкоподібність розвитку взагалі, у всезагальній формі. І тільки застосувавши виражену в гранично всезагальній формі діалектику стрибкоподібності до будь-якого конкретного випадку, можна буде отримати вірний конкретно науковий результат.

В граничній же всезагальності суть стрибка не полягає ні в короткочасності цього моменту, ні в різкості і т. і., як іноді думають. Стрибки в сенсі різкості або швидкості протікання процесу можуть визнавати і метафізики. Всі ці якості, звичайно, можуть мати місце в процесі стрибка, але це стосується більше зовнішніх форм його протікання, яких незліченна кількість і які таким чином проявляють як лише різні форми одного і того ж - стрибка (в загальному значенні).

Захоплення розглядом форм стрибків породжує розподіл стрибків на так звані разові, або вибухи, і поступові стрибки. Одним з показників першого виду стрибка вважають швидкість його реалізації.

Не торкаючись зараз проблеми, пов'язаної з поняттям "вибух", про що нами висловлені міркування в книзі "До питання про діалектику взаємовідношення "стрибка" і "вибуху" в процесі руху", зауважимо, що незалежно від того, як називають той чи інший вид стрибка, якщо його характеристика будується на показнику тривалості, швидкості і т.п., помилки не уникнути. Обумовлено це, зрештою, відносною природою того, що називається швидким, тривалим.

Ніхто не може вказати на той об'єктивний критерій, за допомогою якого можна було б розподілити процеси на швидкі і повільні і, відповідно, разові стрибки і поступові. Де та межа тривалості, перейшовши яку стрибок не може вважатися швидким, і, з цим, разовим, і навпаки?

Як приклад такого типу (швидкої дії, разового) стрибка завжди приводять Жовтневу революцію. Ми не будемо зараз

розбиратися в тому, що автори, які звертаються до цього прикладу, нерідко допускають неточності в характеристиці Жовтневої революції, зводять її здійснення до кількох днів тощо, а обмежимося тільки одним питанням: якщо Жовтневий переворот вважають разовим стрибком, який, як пишуть в деяких роботах, проходив десять днів, і це, вважається, настільки швидко, скільки потрібно, щоб віднести цей стрибок до типу "разового", "вибуху", то залишався б цей стрибок стрибком такого типу, якби процес тривав двадцять днів, місяць, або рік, або десять років тощо? І де та межа тривалості, після якої так званий разовий стрибок перестає бути разовим і стає поступовим? До того ж, що змінюється в самій сутності стрибка, революції від того, що він протікає трохи швидше або повільніше?

Нічого. Головне ж те, що це - розв'язання суперечностей, завершення їх поступового розгортання, дискретність руху в одній якості і перетворення в інше, протилежне. А в цьому плані такий розподіл за тривалістю взагалі нічого не дає. Так воно, як бачимо, і неможливо.

Роль процесу якісного перетворення, з боку якого він виступає як стрибок (переривання), абсолютно нейтральна, байдужа до форми його протікання, а є переривання, - і тільки. І незалежно від того, як проходить цей процес - повільно або швидше, відразу, цілком або частинами, сконцентрований він або дещо розтягнутий, - від цього його роль переривання певної поступальності не перестає бути тією ж, і якісний результат таких переходів буде принципово тим самим.

Мабуть, жодна інша риса розвитку не користується такою масовою увагою, як "стрибок". І в цьому, мабуть, її біда. В результаті частого вживання з будь-якого приводу "стрибок" отримав дещо абсолютизоване вираження. Звичка до емпіричного розгляду і невміння довести розуміння "стрибка" до категоріального рівня виробляє уявлення, ніби існують якісь

процеси, що існують в дійсності, які є самі по собі стрибками як такими.

Насправді ж існують якісні перетворення, розв'язання суперечностей, одна з характеристик, особливостей яких полягає в тому, що такий момент якісного перетворення перериває поступовість. У тому відношенні, в якому здійснюється це переривання, тобто по відношенню до певної поступовості, він і виступає як переривання, "стрибок". У зв'язку з цим можна сказати, що якісне перетворення можна розглядати з різних сторін. Якісне перетворення як вирішення суперечностей, як єдність буття й небуття, як переривання певної поступовості (стрибок).

Оскільки рух здійснюється не як нескінченне поступове збільшення або зменшення, а суперечливо, з розгортанням суперечностей, вирішенням їх і створенням нової єдності протилежностей і, завдяки цьому, пульсуюче, циклічне, з перериваннями поступовості протягом саморозвитку (коли рух, вичерпуючи себе в одній формі, припиняється в цій формі і триває в іншій і потім знову переривається і продовжується тощо), то ми говоримо, що рух має стрибкоподібний характер і являє собою вузлову лінію мір. І дійсно, якщо реалізується рух у тій чи іншій формі як єдність кількості і якості (міра), то зміна форм руху є нескінченним руйнуванням і створенням мір (єдностей кількості і якості).

Таким чином, стрибок - це характеристика якісного перетворення, з однієї зі сторін і саме з тієї, що це переривання поступальності. Сенс же цього не в тривалості, не в різкості і тому подібних ефектах зовнішнього порядку, а в тому, що щось, кількісно змінюючись в результаті додавання або зменшення кількості певних якостей, що складають своєю єдністю міру даної якості, раптом перериває цю зміну і перетворюється на щось зовсім інше, не схоже ні на те, що нагромаджувалося, ні на те, у чому нагромаджувалося. Незалежно від того, яка тривалість цього процесу, суть його в одному - руйнування однієї єдності

кількості і якості (міри) і створення іншої єдності кількості і якості. Нічого іншого в діалектичному розумінні "стрибок" не означає. Як уже згадувалося, навіть накопичення або зменшення однорідних якостей веде до порушення єдності кількості таких якостей і стрибком породжує абсолютно нову якість. (Згадаймо відомий приклад Ф. Енгельса про солдатів Наполеона і мамлюків. Різні кількісні об'єднання тих самих солдатів приводили до прояву різних якостей.) В цьому плані поняттям "стрибок" характеризується саме та сторона якісного перетворення, яка виступає показником того моменту, що внаслідок ще одного кроку в певному (тому ж самому) напрямку відбувається перехід у протилежність.

Щоб зрозуміти цю суть стрибка і не зводити його до жодних так званих форм тощо, потрібно чітко усвідомити суть міри як єдності кількості і якості і перш за все те, що кожне «щось» зумовлено своєю мірою, своєю єдністю певної якості і кількості. При цьому потрібно мати на увазі, що якості, які включаються в єдність з певною кількістю, і якість, мірою якої є дана єдність - не одне й те саме. Наприклад, певна кількість таких якостей, як натрій і хлор, становить собою міру такої зовсім іншої якості, як кухонна сіль. Остання не просто сума натрію і хлору. Неважко також переконатися, що така якість, як вода, відрізняється від якостей водню і кисню, які в певній кількості включаються в міру якості "вода". І хоча крім водню і кисню в складі води нічого іншого немає, але остання не зводиться до суми водню і кисню (ні втамовувати спрагу, ні поливати рослини воднем і киснем неможливо), між цими якостями переривання (стрибок) <sup>40</sup>.

Звідси і виходить так, що накопичується одне - в іншому, яке до пори до часу не перестає бути собою, а потім з'являється щось третє, не схоже ні на те, що накопичувалося, ні на те, в чому накопичувалося (новий синтез). Наприклад, відбувається кількісне зростання продуктивності праці, а в результаті виходить якісна зміна (стрибок) соціальних, виробничих відносин людей. У



цьому весь сенс того, що називається стрибком, а не в швидкості тощо.

Таке розуміння стрибка не залишає місця примітивному плоско-еволюційному уявленню про розвиток, як про появу в старому "крупинок", "елементів" нового, які нібито з часом починають переважати над старим і витісняють його. Характерно, що при такому метафізичному підході залишається незрозумілим питання, звідки беруться ці "крупинки". Виходить, - в свою чергу, з ще дрібніших крупинок, ті теж з ще дрібніших і т. п. по лінії аналітичного зменшення. Це стара давно відома еволюціоністська метафізична картина розвитку, розкритикована К. Марксом, Ф. Енгельсом, В. І. Леніним, Г. В. Плехановим ще в минулому столітті. Відомо, що такий погляд є наслідком того, що розсудкове мислення не справляється з діалектикою єдності буття і небуття. Діалектичний перехід, який, за словами В. І. Леніна, характеризується стрибком, суперечливістю, перериванням поступовості, єдністю (тотожністю) буття і небуття [12, с. 256] залишається йому невідомим.

Саме те, що називається стрибком, характеризує якісне перетворення, розв'язання суперечностей, перехід до протилежності як розкритої єдності буття і небуття. Суть такого стану в тому, що це і вже не те, що було, але ще й не те, що буде. Такого роду моменти В.І. Ленін називав періодами інтенсивної вирішальної боротьби між вмираючим старим і, що народжується, новим, між переможеним, але не знищеним старим і, таким, що вже народилося, але зовсім ще слабким новим. Цей момент здійснює через таке переривання і якісне перетворення (перебудову), перенесення руху (яке не може продовжуватися в тому ж самому, у якості, що вичерпала себе) в нову форму і забезпечує продовження його (через переривання) в іншій формі, в іншій якості. Виступаючи як деяке певне ніщо, він вже цим відразу ж є деяким певним іншим щось. У чому і полягає суть цього моменту як стрибка. Перериваючи конкретну форму руху, стрибок забезпечує продовження руху взагалі. Не

випадково останнє з найбільшою яскравістю розкривається саме в такі періоди якісних перетворень. У ці ж моменти найкращим чином здійснюється пізнання сутнісних закономірностей загального руху.

Неважко помітити, що такий погляд на стрибок і стрибкоподібність розвитку несумісний з уявленням про стрибок як про вже наявний у дійсності спеціальний процес-стрибок як такий.

Не перериваючи руху взагалі, стрибок виступає як відносний. Це і в тому сенсі, що він не абсолютно перериває рух, а здійснює неодмінний перехід, перенесення руху через дискретність, і в тому сенсі, що він має значення дискретності лише по відношенню до тієї форми руху (яка вичерпала себе), яку він перериває.

Він перериває певну конкретну, в кожному конкретному випадку свою поступовість (еволюцію), яка підготувала і породила його з себе для переривання себе. По відношенню до неї він тільки і є дискретністю, тільки і має сенс стрибка, а не сам по собі. Сам же по собі він ніякий не стрибок. Він не може бути дискретністю інакше як будучи перериванням чогось. По відношенню і в зв'язку з цим, що переривається, ми тільки і можемо його розглядати. Сам по собі це не спеціальний процес, а найзвичайнісінький, який, крім іншого, і лише в певному відношенні, а точніше, по відношенню до того процесу, поступальність якого він перериває, виступає стрибком, дискретністю. У цьому сенсі, подібно до того, як в світі "існують не якості, а тільки речі, яким притаманні якості" [8, с. 547], так немає і стрибків самих по собі, стрибків як таких, таких, що раз і назавжди існують в дійсності, і на які можна вказати пальцем, а є процеси, яким притаманні стрибки, які якби виступають в ролі стрибка. Ця роль стрибка властива моменту вирішення суперечностей і виступає таким лише по відношенню до тих суперечностей, які отримують тут вирішення.

В інших відношеннях цей же самий процес може виступати в ролі поступовості, яка з часом, протягом свого розгортання, зажадає своєї дискретності, яка завершує вже цю поступовість. Ще в іншому, він же може виступати як частина поступовості, або складова частина ще якогось переривання в іншому масштабі, або, нарешті, сам складатися весь з цілого ряду поступовостей, які завершуються своїми проривами.

Взятий у загальних універсальних зв'язках, будь-який такий момент, як будь-який процес дійсності, є завжди єдністю дискретності (стрибка) і поступовості. Всі об'єктивні процеси, в тому числі і ті, які в певному відношенні виступають перериваннями, стрибками, являють собою не просто розділені на тільки поступові або тільки перериви, а є єдностями того і іншого.

Але такою єдністю того і іншого певний процес, який несе на собі характеристику стрибка, виступає тільки у всезагальних зв'язках. Як тільки ми будемо розглядати його в його власній системі розгортання і розв'язання суперечностей в іманентному саморозвитку певного явища, то такий конкретний стрибок (а точніше те, що виступає власне стрибком), по відношенню до того, що його породжує і що він перериває, і має сенс як певний стрибок, він виступає як тільки дискретність, при всій поступовості, тому що не продовжує поступовість і, відповідно, суперечності, які підготували і породили його, а тільки перериває, припиняє їх. "... При всій поступовості, перехід від однієї форми руху до іншої завжди залишається стрибком, вирішальним поворотом" [7, с. 66]. (Те ж саме стосується і поступовості, яка має сенс такої тільки по відношенню до свого переривання).

Тут, незважаючи на єдність поступовості і стрибка, ці протилежності якби взаємно виключають одна одну. В тому відношенні, в якому цей (безперервно-дискретний) процес виступає в ролі дискретності, тобто по відношенню до того процесу, поступовість якого він перериває, - це тільки дискретність (при всій своїй поступовості), в тому ж відношенні, в

якому він виступає як поступовість, - він тільки поступовість, яку б дискретну роль він не грав в останньому.

Коли йдеться про конкретне відношення, то в даному випадку мається на увазі не те, що зазвичай протиставляється розгляду протилежностей в одному і тому ж відношенні. Останнє тут спрацьовує з такою ж необхідністю, як і в будь-якому іншому випадку єдності протилежностей. І будь-який розглянутий процес виступає як саме така єдність поступовості і дискретності в тому самому відношенні. Разом з тим природа розгортання суперечностей така, що останні свій рух і розв'язання здійснюють за етапами, кожен з яких як такий має сенс тільки по відношенню до іншого. Тому, при всій єдності поступовості і дискретності в одному і тому ж відношенні, будь-який з таких моментів у системі саморозвитку має сенс по відношенню лише до іншого - свого протилежного. І поступовість, яка полягає в процесі, який виступає в ролі стрибка, не можна плутати з попередньою поступовістю, яка підготувала і породила дану дискретність себе. При всій поступовості в цьому, одному і тому ж, відношенні вона ж не є поступовістю до тієї поступовості, яку даний процес перериває. Вона не продовження тієї поступовості, а тільки переривання, припинення її. А ця своя, скажімо, внутрішня поступовість (в стрибку) відходить на другий план.

Якщо ж ми відірвемо одну зі сторін - поступовість або дискретність - від іншої, то це означає, що ми руйнуємо якийсь конкретний процес, розриваємо його етапи розвитку. Цим порушується дана єдність, і такий відірваний процес (одна сторона) без конкретної протилежності втрачає сенс як те чи інше, як безперервність або дискретність. Він стає відразу і тим, і іншим - єдністю своїх протилежностей, перестає бути стороною і разом з цим втрачає ту роль, в якій він виступав, будучи стороною, - роль дискретності або безперервності.

У категоріальному плані стрибок і поступовість знаходяться у взаємопроникненні. Варто нам розглянути будь-який момент дійсності у всезагальних універсальних зв'язках, і він справді буде

одночасно і поступовим, і дискретним. Разом з тим, оскільки в світі немає якихось таких явищ, які були б тільки дискретними, стрибками самими по собі, а інші - тільки поступовими, а в цій ролі виступає звичайний безперервно-поступовий процес, то щось, що виступає дискретністю якоїсь поступовості, по відношенню до цієї поступовості є тільки дискретністю, але не поступовістю. Як і навпаки, поступовість по відношенню до того свого стрибка, який її перериває, може бути тільки поступовістю при всьому тому, що цей поступовий процес може містити в собі дискретність або бути поступовим складанням ряду якихось дискретностей. Тобто точно так же, як будь-який якісний перехід при всій поступовості завжди є стрибком, так і поступовість при всій переривності завжди є поступовість. Та дискретність, яка в ній міститься, є дискретністю зовсім не в тому відношенні, в якому вона виступає поступовістю, і вона не перериває даної поступовості, як і поступовість, яка полягає в стрибку, зовсім не є продовженням тієї поступовості, яка його породила для переривання себе. Іншими словами, оскільки кожен конкретний стрибок перериває завжди певну поступовість, що породила його, по відношенню до якої він, власне, і має сенс переривання чогось, то він ніяк не може бути в цьому ж відношенні ще і поступовістю, тобто якоюсь поступовістю поступовості. Відношення дискретності і безперервності аналогічне відношенню батька і сина. Та сама людина не може бути в одному і тому ж відношенні і батьком, і сином. По відношенню до свого сина вона є тільки батьком і не може бути ще і сином. І, навпаки, в тому відношенні, в якому вона є сином, тобто по відношенню до свого батька, не може бути одночасно батьком. Протилежності, як ми бачимо, знайшли свою єдність в одній і той ж людині, яка виступає в протилежних ролях, будучи одночасно і тим, і іншим (і батьком, і сином), але одним - в одному конкретному відношенні, іншим - в іншому.

Якщо не враховувати таке взаємовиключення, так само, як і не брати до уваги вищезазначену відносність стрибка, то це

приведе до плутанини. Спершу певні процеси називають стрибком - раз і назавжди, безвідносно, а потім, виявивши, що цей процес є також і поступовим, називають його "поступовим стрибком", наївно намагаючись в такому понятті виразити нерозривність переривності і поступовості. При цьому, як правило, забувають, що в тому відношенні, в якому він - стрибок, переривання поступовості, він не поступовість, а в тому, в якому він поступовість - НЕ стрибок. Вираз "поступовий стрибок" безглуздий. Коли з'єднують "стрибок" і "поступовість" в один вираз "поступовий стрибок", або "еволюційний перехід", то виходить формальне зовнішнє еkleктичне поєднання, ототожнення самостійних і взаємовиключних сутностей. Зовсім інша річ, коли йдеться про те, що "при всій поступовості перехід є завжди стрибком" (Енгельс). Тут не змішується та поступовість, яка підготовляє своє переривання, заперечення - стрибок і тяжіє до нього, з тією, яка полягає в стрибку, але знімається і йде на другий план.

Від того, наприклад, що в період революційного стрибка 1917-1936 рр. у нашій країні мав місце цілий ряд своїх поступовостей і їх переривань, революція не перестає бути революцією, стрибком, тому що не продовжує поступовий розвиток капіталістичного способу виробництва в цілому, а перериває його, припиняє. При всій поступовості процесів, що мають місце в період революційного стрибка і являють собою заходи революційного періоду, будь то поступова індустріалізація, поступове кооперування селян або поступове навчання населення грамоті тощо, - все це, звичайно, не є продовженням (кількісним) тієї поступовості, яка передувала революції і, підготувавши її, породила цей революційний період, а - революційні заходи, змістом яких є переривання, викорінення, подолання попереднього ладу (якості) і його залишків; і в такому зв'язку всі ці заходи, разом узяті, складають тільки дискретність. Хоча те, що вони складають революційний зміст дискретності в суспільних відносинах, зовсім не заперечує їх своєї поступовості.

Відомо, наприклад, що кожна зі згаданих поступовостей завершується перериванням свого масштабу у вигляді промислової революції, аграрної революції, культурної революції тощо. Більше того, з цілого ряду таких поступовостей разом з їх завершеннями, в свою чергу, складається поступовість, що охоплює весь революційний перехідний період, підсумком якого також є нова якість: повна перемога соціалізму. Але оскільки все це входить до змісту революційного періоду переходу від капіталізму до соціалізму, весь цей період цілком є тільки дискретність, стрибок, але не поступовість, не еволюція<sup>41</sup>. Усілякі розмови про те, ніби якісні переходи бувають двох видів - революційні або еволюційні - верх неграмотності. Якщо це дійсно якісний перехід, то тільки революційний стрибок, якщо ж процес еволюційний - то це ніякий не перехід, а продовження кількісного зростання того, що було, на колишній основі, яка нічого нового не несе.

\*\*\*\*\*

Саме нерозуміння діалектики взаємовідношення дискретності і поступовості привело деяких філософів до поширеної формули: "стрибки, які здійснюються шляхом поступового накопичення елементів нової якості і поступового відмирання старої якості". Це формулювання стало широко розповсюдженим, хоча воно не вносить ніякої ясності в дійсний стан речей. Тож не дивно, що про те, чим відрізняється так звана якісна поступовість шляхом накопичення елементів тощо від звичайної еволюційної кількісної поступовості, ніхто нічого зрозумілого сказати не може. Існуюча в навчальній літературі застережлива фраза про те, що перехід від старого якісного стану до нового шляхом поступового накопичення елементів нової якості і відмирання старої якості не можна змішувати з еволюційною формою руху, зовсім не показує цієї відмінності.

Якщо ж проаналізувати численні факти, то неважко помітити, що, хоча процес якісного перетворення (стрибка) і здійснюється часто через певний ряд переривань, у результаті яких з'являються окремі якості, цей ряд таких накопичень по відношенню до якості, що переходить через неї (і, відповідно, ті суперечності, які через неї вирішуються) не є поступовим накопиченням якості ("елементів") нового, того нового, в яке при цьому відбувається перехід. І те, що буде після закінчення цього безперервного ряду переривань, які опосередковують перехід, тобто дійсно нове по відношенню до попереднього, не буде схоже на жоден із членів цього ряду, ні на всю їх суму разом. Воно буде абсолютно новим і по відношенню до того, з чого воно з'явилося, і по відношенню до того, за допомогою чого здійснювався перехід до цієї нової якості. Те ж, що є в цьому ряду поступовим, як поступовість проявляється в іншому відношенні, в якому вона зовсім не є стрибком, а виступає лише кількісним накопиченням, яке призведе вже до своєї нової якості, зажадавши для цього свого переривання вже цієї поступовості. Отже, якщо йдеться про накопичення елементів, та ще й поступове, то це не може бути накопиченням нового, яке як нове можливе тільки після переривання і настане, в даному випадку, лише після того, як це поступове накопичення досягне певної своєї вузлової точки і буде перерване своїм перериванням. Звичайно, навіть протягом кількісного накопичення накопичується не якась абстрактна кількість, а неодмінно кількість якихось якостей, кожна з яких виникає в свою чергу, в своєму масштабі в результаті стрибка. Але при всьому тому, що з'являються у своєму ставленні нові якості, - вони не нове в тому відношенні, в якому накопичуються. Тобто вони не те, що буде новим в результаті накопичення і завершення стрибком.

І так в будь-якому випадку, нове завжди до своєї появи має переривання і є безпосереднім результатом, продуктом такого моменту переривання. А це робить несумісними поняття "поступове накопичення елементів" і "нове", бо в тому



відношенні, в якому це нове, воно не поступове накопичення, а в тому, в якому це поступове накопичення, - воно ще не нове (до переривання). Між тим і іншим завжди переривання, яке розділяє собою поступове накопичення і нову якість, а також опосередковує перехід першого в друге. Чи не змінюється положення, якщо накопичуються в подібних випадках навіть однорідні якості, кожна з яких з'являється, в свою чергу, безперервно, стрибкоподібно. Річ у тім, що будь-яке кількісне поступове накопичення або зменшення є зменшенням або накопиченням завжди певної (в кожному конкретному випадку своєї) кількості певних (в кожному конкретному випадку своїх) якостей. З'явившись кожне окремо за допомогою свого стрибка в результаті розв'язання своїх суперечностей у своєму масштабі і відношенні, в іншому відношенні, в якому вони є частиною чогось, - залишаються лише кількісним накопиченням. Цілком зрозуміло, що жодна з якостей, що складають таке накопичення, ще не є тим, що буде після переходу цього накопичення за кордони міри і переривання вже цієї поступовості. Точно так же це буде і не те, чим є проста сума їх, бо на певному етапі цього кількісного накопичення, що завершується перериванням, відбувається перебудова взаємодії навіть однорідних якостей, що накопичуються, і - поява абсолютно нової якості. У свою чергу, і ця нова якість при всьому тому, що вона з'явилася дискретно в даному своєму масштабі і основі, залишається лише кількісною одиницею в іншому масштабі і основі. І в цьому плані певне поступове накопичення цих якостей призведе до порушення своєї конкретної міри, своєї єдності певної кількості таких якостей і до переходу через цю дискретність ще в іншу якість. І так до нескінченності в світовому кругообігу.

При цьому у кожній з нескінченної кількості якостей своя міра (як своя єдність якості і кількості), яка обумовлює існування певної якості як даного. У той же час кожна з цих якостей є складовою частиною якоїсь кількості таких певних якостей, що складають міру іншої якості. Частина в цьому випадку

залишаються до пори до часу кількістю по відношенню до речі в цілому. І хоча якості складових частин входять в міру якості даної речі в цілому, в ній вони виступають з кількісного боку, як би знімаючи при цьому свій якісний стан. Між такою якістю частини і якістю цілого існує завжди дискретність, через яку вони переходять одна в одну, як кількість (старої якості) в якість (нову).

Звідси і виходить, що додаток певної кількості якихось певних якостей завжди веде до свого іншого якості, яка зовсім не те, що нагромаджувалося.

Розглядаючи те чи інше явище об'єктивної дійсності, ми бачимо, що, наприклад, організм складається з клітин, тобто з певної кількості певної якості, але він не просто сума клітин, а зовсім інше, ніж їх сума і, тим більше, ніж кожна з них. Клітини, в свою чергу, складаються з певної кількості певних якостей (різних хімічних елементів). Але жодна з цих якостей, які складають дану кількість, ні їх сума не є тією якістю, яка характеризує клітину як дану якість. Точно так же не можна сказати, що атоми, складові молекули, схожі на те, що вони складають тощо. Між усіма цими якостями завжди дискретність, яка й обумовлює якісні визначеності існування речей, їх відмінності між собою і опосередковує їх переходи одну в другу.

Щоб не заплутатися в такому складному переплетенні кількостей і якостей, що взаємно проникають і безперервно переходять одна в одну, потрібно з багатьох суперечностей, які обумовлюють якості, що переплітаються і взаємно проникають, вміти виокремити саме ті, які обумовлюють кожну дану якість. Так, розв'язання суперечностей масштабу клітини дає через стрибок новий якісний стан саме щодо клітини. Але ця ж зміна залишається лише кількісною по відношенню до суперечностей організму в цілому, який від такої зміни не перестав бути тим самим організмом. Для якісної ж зміни організму необхідне розв'язання своїх суперечностей тощо.

Таким чином, те, що є новою якістю стосовно клітини, - зовсім не нове (бо знімає себе в кількості) стосовно того, в міру чого ці

якості включаються, тобто стосовно такої якості, як організм в цілому. Важливо при цьому точно знати, в якому конкретному відношенні даний процес виступає кількісним, а в якому - якісним. І в цьому відношенні, в якому він перериває певну свою поступовість, - ця зміна не нове, а залишається в рамках старого, як кількісна зміна самого старого.

Якщо не враховується конкретний масштаб, як і конкретне відношення, в якому здійснюється якісна дискретність або поступовість, то це нерідко призводить до підміни однієї іншою. Прикладом подібної підміни якраз і є твердження деяких авторів, особливо серед біологів, ніби в старій якості зароджуються крупинки нової якості, яка, поступово нагромаджуючись, якби витісняє стару якість і стверджує себе.

Насправді ж те, що зароджується в старому (ще не народилося), - ще не те, що буде після народження, після розв'язання суперечностей, після стрибка. (А між старим і новим завжди дискретність). Нове ж не з'являється в старому як нове, а існує в ньому лише як тенденція нового, прагнення до нового, як одна з протилежних сторін внутрішніх суперечностей старого, суперечностей, що обумовлюють існування найстарішого, що рухає це найстаріше аж до дискретності. Між новим і старим завжди дискретність, яка опосередковує перехід.

Отже, всі згадані крупинки, або елементи, про зародження яких йдеться, перебуваючи по той бік дискретності (до дискретності), не можуть претендувати на нове, а створюються старим для самого старого і залишаються в його сфері аж до стрибка.

Наприклад, "капіталізм, - пише В. І. Ленін, - сам створює свого могильника, сам творить елементи нового ладу, і в той же час, без "стрибка", ці окремі елементи нічого не змінюють у загальному стані речей, не зачіпають панування капіталу" [13, с. 65-66].

Пролетаріат, будучи могильником капіталізму, породжений самим капіталізмом як потрібний йому клас, без якого капіталізм не може існувати.

Для існування такої якості, якою є капіталізм, потрібно, за словами Маркса<sup>42</sup>, щоб зустрілися двоє людей, один з яких мав би капітал, а другий не мав би нічого, ніякої власності, крім робочих рук, які він змушений продавати першому. І саме він, як змінний капітал (група V) створює додаткову вартість і багатство капіталісту.

Таким чином, пролетаріат з'являється разом з появою капіталізму як його "невід'ємна частина", як протилежність буржуазії, як його власне внутрішнє заперечення. Єдність цих протилежностей і становить внутрішні суперечності, що зумовлюють якість - капіталізм. Але єдність цих протилежностей відносна. Це означає, що з самого початку появи якості капіталізм вона роздвоєна, і в міру його розвитку посилюється і роздвоєння єдиного. Чим більше капіталізм прагне до утвердження себе, до процвітання, тим ближче він до своєї загибелі, оскільки для отримання прибутку буржуазія повинна збільшувати армію пролетаріату і цим посилювати протилежну буржуазії сторону, що заперечує даний лад, що веде до переривання капіталістичного розвитку.

Саме в подібній суперечливості, а вона властива будь-якій якості, і полягає джерело руху як руху стрибкоподібного, безперервно-дискретного. У боротьбі протилежностей таке роздвоєння єдиного, нарешті, доходить до вищої точки - соціалістичної революції (стрибок), яка перериває поступовий розвиток капіталізму, призводить до перемоги сторони, що заперечує, до перемоги пролетаріату, який, в свою чергу, протягом соціалістичної революції ліквідує себе як пролетаріат і переходить в свою протилежність, як і все старе суспільство в цілому.

На основі такого ґрунтового революційного переформування ми й говоримо, що нове не схоже на те, що нагромаджувалося в

старому, і навпаки, те, що з'являється і накопичується в старому, не схоже на нове, а між першим і другим відбувається дискретність, стрибок, революція і перехід у протилежність. Це "ревізіоністи вважають фразами усі міркування про "стрибки"... вони приймають реформи за часткове здійснення соціалізму" [13, с. 66].

Реформізм вважає, наприклад, можливим перетворення муніципалітетів в острівці, частини соціалізму в надрах капіталізму тощо.

Звичайно, ні про які елементи, крупинки нової соціалістичної якості в надрах старого - капіталізму - не може бути й мови. Як і надії соціал-демократів досягти результату шляхом вдосконалення складових частин капіталізму - безнадійна справа. Це буде удосконалення диктатури буржуазії.

Лише соціалістична революція, яка перериває поступовість розвитку капіталістичного способу виробництва, всю історію товарного виробництва, увесь безперервний розвиток форм відносин панування і покори, встановлює якісно нову форму відносин, протилежну всім попереднім. Цим закінчується передісторія людства і починається справжня його історія.

Можливість такого внутрішньо суперечливого існування зміни, коли вона виступає одночасно і якісною, і кількісною, пояснюється самою такою відносною природою кількості і якості. Між тим і іншим немає якоїсь такої відмінності, яка б робила їх самостійними сутностями.

Ф. Енгельс застерігав від протиставлення кількості і якості і називав беззастережно метафізичним погляд, згідно якому "...якість і кількість є абсолютно різними категоріями" [8, с. 548]. На його думку, таке уявлення нав'язано панівною механістичною точкою зору. Оскільки в основі механічного руху лежить кількість, то погляд на всі явища дійсності з таких позицій зводиться до переконання, що якісні відмінності піддаються поясненню лише остільки, оскільки вони можуть бути зведені до кількісних відмінностей, до вимірюваних величин тощо. Між іншим, така

думка набула широкого розповсюдження і в наш час. Правда, сьогодні підігривають це переконання вже не успіхи механіки, а математики.

Але, як уже згадувалося, навіть числа не залишаються тільки кількісними, а є і якісно різними сутностями. Розглядати сьогодні категорію кількості і якості окремо і поза взаємопроникненням, не як тотожність відмінностей було б великою помилкою. Кількість це якість, що заперечує себе.

І ми бачили, що саме якість, включається в міру певного чогось, знімається в кількості і залишається лише кількісною відносно якості, в міру якої вона входить. (Тому якість цілого ніколи не зводиться до якостей, що становлять її як деякі частини. Наприклад, якість атома не зводиться до якостей або суми якостей електронів, протонів, нейтронів.)

Завдяки такому внутрішньому проникненню кількості і якості, найменша зміна того чи іншого чогось в якому-небудь зв'язку неодмінно є якісною зміною.

Якщо при цьому згадати, що в ролі стрибка виступає не якийсь спеціальний процес, а звичайний "рядовий" безперервно-дискретний, то виходить, що будь-який процес в нескінченних світових зв'язках, в якомусь відношенні, виступає як стрибок, як переривання якої-небудь поступовості. І в цьому сенсі стає зрозумілим вираз Ф. Енгельса: "в природі немає стрибків саме тому, що вона складається суцільно з стрибків" [8, с. 586].

Часто це положення коментують як вираження того, що великі стрибки складаються з більш дрібних стрибків, ті в свою чергу з ще більш дрібних і т. і. до нескінченності. З нашої точки зору, це - шлях пояснення з позицій метафізичного аналітизму, який прагне скласти стрибки в чисто кількісному плані. Іноді намагаються уявити справу так, ніби мається на увазі розпад якісного переходу на величезну кількість якісних змін меншого масштабу (щось на зразок матрьошки) і перебіг його у вигляді так званого поступового переходу. Наше ставлення до такого роду псевдострибків вже було висловлено.

Зовсім по-іншому розкривається світ "суцільно із стрибків", якщо кожне явище розглядати як рух, перетворення (крім якого в світі нічого, іншого немає) і, отже, як постійне становлення. З точки зору діалектики всяке щось є єдністю буття і небуття. А отже саме так характеризує В.І.Ленін діалектичний перехід, коли говорить, що діалектичний перехід від недіалектичного відрізняється: "Стрибком. Суперечливістю. Перервностію поступовості. Єдністю (тотожністю) буття і небуття" [12, с. 256].

Розглянута в загальних зв'язках будь-яка форма руху містить в собі саме такий зміст. Суперечливу, безперервно-дискретну в своїй суті, в своєму способі існування природу інакше і не можна мислити. І в цьому відношенні вона складається суцільно з стрибків.

Справжня істинність в таких світових зв'язках притаманна перетворенню, революції. Саме це є тим єдино абсолютним, з визнанням чого пов'язана матеріалістична діалектика, діалектичне розуміння розвитку. Поступовість, еволюція - це лише певний момент (відносний) розвитку.

Лише зрозумівши суть відносності кількості і якості, можна правильно усвідомити формулу Ф. Енгельса про "перехід кількості в якість і навпаки". Багато хто думає, що в такому формулюванні закону маються на увазі переходи кількості в якість і, окремо, поряд з цим, переходи якості в кількість. На підставі такого погляду починають шукати в природі приклади переходів того і іншого типу, ніби світ складається з цих двох варіантів переходів, і потрібно тільки знаходити ті чи інші з них - переходи кількості в якість і переходи якості в кількість.

На наш погляд, такий поділ помилковий. Є не переходи кількості в якість і, окремо, якості в кількість, а один перехід, який є переходом кількості в якість і навпаки. Тобто це одночасно двосторонній перехід. Інакше і не може бути, бо перехід здійснюється фактично від однієї міри (єдності певної кількості певної якості) до іншої міри (до іншої єдності кількості і якості). Сам момент переходу є руйнуванням однієї єдності кількості і

якості і творення, формування нової єдності кількості і якості на новій основі. Тому казати, що відбувається перехід тільки кількості в якість, а в іншому випадку тільки якості в кількість, не можна. Вихід бачать іноді в тому, що замінюють Енгельсове (і гегелівське) формулювання закону "переходу кількості в якість і навпаки" виразом: "перехід від одного якісного стану до іншого якісного стану шляхом кількісних змін". Але цим вбивається, на наш погляд, сама суть закону. І річ тут не тільки в тому, що при такому формулюванні створюється враження, ніби сам перехід здійснюється шляхом кількісних змін, але перш за все в тому, що усувається вказівка на те, що переходить у момент вирішення суперечностей саме кількість в якість і назад - якість в кількість. А суть діалектичного переходу саме в цьому.

Звичайно, легше виявляється те, що, до пори до часу, зміни йдуть поступово, як деяке накопичення, а потім, після стрибка, утворюється нова форма руху і триває рух вже в цій новій формі. Ця сторона справи і знайшла своє відображення у виразі: "перехід одного якісного стану в інший якісний стан". Але головне в законі якраз те, що якраз сама кількість переходить в якість і навпаки. Розуміння суті відносності і взаємопроникнення якості і кількості як раз і дозволяє правильно вирішувати це питання. І якщо в такому взаємопроникненні єдності цих протилежностей останні виступають як по суті одне, де кількість є негативністю якості, її своїм іншим, і в цьому сенсі в кожен даний момент є діалектичний "перехід", то тим більш зрозумілий цей перехід в період стрибка. Тут потрібно тільки простежити, як здійснюється перебудова однієї єдності (взаємопроникнення і взаємоперетворення) кількості та якості (міри) в іншу єдність, яка є таким же в собі переходом. Адже в період вирішення суперечностей (стрибка) відбувається ломка, руйнування однієї такої єдності і створення іншої, нової єдності, іншої міри. Утворення нової міри - це і є новою кількістю якостей і новою якістю кількостей, що дає абсолютно нову якість. Сам цей процес перебудови, перетворення відбувається так, що кількість першого



єдності кількості і якості переходить в якість, а якість - у кількість, тобто відбувається як би перелив.

Відомо, що про закон поза відношенням кількості і якості не може бути й мови, а відношення цих протилежностей - в їх взаємопереливах, перетвореннях. Таку свою єдність якість і кількість знаходить у мірі. Тут кількість постійно заперечує якістю, що включається до міри, і знімає їх. (На цьому запереченні, власне, і живе якість, про міру якої йде мова). Вище вже говорилося, що якість, включена у міру якості, якій належить перехід, являє собою те, що нагромаджується і залишається в цьому відношенні (в мірі) у знятому в кількості вигляді, відставляючи свою власну якісність на другий план. Тобто при всьому тому, що накопичуються певні якості, стосовно того, в міру чого входять ці якості, таке накопичення залишається лише кількісним. Із досягненням вузлової точки і потім в процесі стрибка, протягом здійснення переходу кількості в якість, піддається запереченню згадана кількість мір. Але таким чином виходить заперечення заперечення, бо цим піддається запереченню те, що в свою чергу виступило запереченням (кількість заперечувала якість, що включається в міру). В результаті такого другого заперечення відбувається як би повторення у вигляді деякого переходу якості в кількість, на зразок того, що мало місце під час заперечення кількістю, що входить в міру якості. Але тепер відбувається це на вищому рівні.

Переходи кількості в якість і навпаки як і "... кількість і якість відповідають тут одно одній взаємно." [8, с. 385]. Характерно, що спроби продемонструвати окремо перехід якості в кількість, який існував би в природі поряд і незалежно від переходу кількості в якість, викликає значні труднощі у авторів навчальних посібників. Це зазвичай декілька чергових прикладів, які кочують з одного підручника в інший. І це зрозуміло. Важко показати те, чого по суті немає. Може йтися про більш яскраве виявлення тієї чи іншої сторони такої єдності протилежностей. Сторона переходу кількості в якість, дійсно, більш наочно і доступно уявленню

розкриває себе в даному моменті переходу. Але не можна на цій підставі розривати ці сторони єдиного процесу, розглядати їх окремо або ставити в чергування.

Причина такого погляду криється, зрештою, в абсолютизації, розриві якості і кількості. В результаті їх взаємодія зводиться до зовнішніх стосунків. Звідси - пошуки різних варіантів переходів, що зустрічаються в природі. Вихід із цього становища - в зверненні до категоріального діалектичного розгляду кількості і якості. Тільки за допомогою діалектичних категорій можна усвідомити, що протягом будь-якого перетворення стрибком відбувається перехід кількості в якість і навпаки. Це по суті один перехід.

Вся плутанина в розумінні питання про діалектику якісного перетворення, стрибка виникає через те, що звертаються насамперед до форм стрибків. Зав'язнувши у формах, вже неможливо піднятися до рівня розуміння загальної категорії стрибка. Єдина форма стрибка, про яку може йтися у філософії, це гранично всезагальна форма, що не зведена до жодної з визначених форм прояву. Тільки так може бути схоплений і виражений загальний діалектичний "механізм" переходу. У такому ж загальному вигляді він не залежить від того, що переходить і у що переходить. Власне діалектика переходу "байдужа" до всіх певних речовин, їх якостей і кількостей. Вона віддає все це в розпорядження конкретних наук про конкретні області дійсності. Скільки, яка кількість і яких конкретних хімічних якостей треба взяти, щоб вийшла така хімічна сполука як нова якість - цим повинна займатися хімія; якостями і кількостями інших форм руху займаються інші конкретні науки. Кожна з них має справу з певними єдностями певних кількостей певних якостей і їх переходами, вимірює і висловлює їх своїми конкретними засобами вимірювання і поняттями, які належать цій науці; не підміняє конкретні кількісні і якісні дані філософськими загальними поняттями, які в такому випадку будуть просто порожнечою. Але зате оперувати натураліст має

своїм конкретним змістом відповідно до вимог загального діалектичного закону переходу кількості в якість і навпаки. Цей, виражений в гранично загальній формулі закон, знаходиться в компетенції філософії.

Діалектика як філософська наука якраз має справу з гранично загальним універсальним, вираженням у вигляді діалектичних категорій, принципом взаємовідношення кількості і якості, який "спрацьовує" незмінно в кожному випадку, де співвідносяться які б то не було кількості і якості. Без такої всезагальності він не міг би претендувати на роль методу. І в природі, і в суспільстві, і в мисленні логіка переходу одна незалежно від форм протікання процесів.

## **Глава 5. Розвиток як сходження.**

*Про природу "загального"; сходження як узагальнення.*

*Особлива роль людської діяльності в процесі сходження.*

*Сходження у пізнанні як поглиблення до сутності.*

*Місце і роль заперечення заперечення в сходженні.*

*Деякі особливості залежності простору і часу від форм руху в висхідному розвитку.*

*Про "межу" сходження.*

*Діалектика взаємовідношення скінченності і нескінченності в розвитку.*

*Атрибутивність свідомості.*

Приступаючи до аналізу проблеми сходження, не потрібно вкотре попереджати, це не часткове питання, що стосується якихось окремих систем або форм буття т. зв. "Загальної теорії буття" позитивістського толку, а питання принципу розвитку взагалі матерії взагалі.

А тут якраз дуже легко зісковзнути на шлях розташування різних форм навколишньої дійсності у певний ряд за ступенем ускладнення, подумки нескінченно продовжити такий ряд в обидві сторони і отримати в одну сторону лінію нескінченного ускладнення форм, структур, тобто деякий ланцюг речей, які до нескінченності ускладнюються, назвавши це "сходженням", а в іншу, протилежну сторону, - невичерпний ряд форм, які нескінченно спрощуються, що представляється як "сходженням вниз". При цьому ясно, що нескінченність такого "висхідного" і, відповідно, "низхідного" ряду, народжена елементарним уявленням, є типовою поганою нескінченністю.

Проблему "нескінченного сходження" неможливо вирішити, не подолавши повсякденного уявлення про сходження і житейського розуміння нескінченного. І, перш ніж говорити про нескінченне сходження, слід з'ясувати, у чому суть діалектичного розуміння того і іншого окремо.

Потрібно сказати, що сходження - не щось таке, що існує поряд з поступальністю. Воно не поза поступальністю, а в ній самій і через неї. Це одна зі сторін поступальності, її елемент, особливість. Ні в якому разі не слід розглядати сходження як деяку самотійну і незалежну від поступальності сутність. Вони невіддільні. Може йтися про деяку загальну, неминучу закономірну тенденцію, яка існує в поступальному розвитку, властиву поступальному розвитку, тенденції, закладеної в будь-якому прояві руху як способу існування матерії, про тип зв'язку, який неминуче панує в розвитку. Те, що зветься сходженням (як і поступальність) не залежить від того, кількісне збільшення відбувається, чи зменшення. Це дітище безпосередньо моменту якісного перетворення, розв'язання суперечності, стрибка.

Ми знаємо, що будь-яка форма руху внутрішньо суперечлива. Незалежно від того, як вона змінюється кількісно - як збільшення чи як зменшення, рано чи пізно неминуче настає перехід (стрибок) в інше, нову якість.

Уже в цьому переході в абсолютно нове, в нездоланності такого необхідного неминучого переходу ми можемо бачити основу і передумову тенденції нескінченного сходження як необхідність. Необхідність цієї тенденції полягає в самій природі суперечливості, в неминучості розгортання суперечностей у вигляді заперечення заперечення і вирішення, в результаті чого відбувається новоутворення як деякий новий синтез. Само собою зрозуміло, що тут реалізується все та ж поступальність. При цьому неважливо в питанні про нескінченне сходження, що якась річ, в якийсь даній, конкретній системі, що розглядається, формі руху (хімічній або органічній) буде в структурному відношенні дещо відносно складнішою (чи простішою), ніж попередня, головне (і це стосується способу існування матерії взагалі), що в результаті вирішення суперечностей у принципі народжуються (стрибкоподібно) все нові і нові якості, що знімають в собі попередні якості і включають їх в новий синтез. І так нескінченно.

Слід звернути увагу, що нас зараз цікавить не сам факт переходів кількості в якість або їх стрибкоподібність, а одна особливість, притаманна таким переходам і реалізована через них. Мається на увазі згадане синтезування, що відбувається в момент якісного перетворення і охоплює своєю "роботою" все більш широке коло відмінностей протягом продовження руху.

Вище вже говорилося про те, що в ході якісного перетворення відбувається розкриття загальних зв'язків протилежностей, які переходять одна в одну, і включення їх в новий синтез новоутворення, що робить останнє більш високорозвиненим. Неминучість, нескінченність і невичерпність цього моменту в розгортанні суперечностей і їх вирішенні, мабуть, і лежить в основі тенденції до неминучого нескінченного сходження.

Будь-яка форма існування матерії (і саме як форма буття матерії, а не просто та чи інша узята речовина визначеної структури), на якій би стадії розвитку ця форма у своїй певній скінченній системі не перебувала, вона все одно так чи інакше "прагне" стати іншим, стати всім іншим, перетворитися в усі інше.

І вона реалізує таку можливість перетворитися в усе інше, "узагальнити", ототожнити себе, інтегрувати з усім іншим протягом нескінченного ряду перетворень. Ця тенденція до узагальнення і є, власне, ознакою сходження. І панує ця тенденція, як необхідність. Як дана тенденція вона постає як необхідний рух вперед і вперед, далі і далі, незалежно від того, в який бік йде рух, що конкретно розглядається. Він, в цьому плані, все одно є рухом вперед, як реалізація руху в усі сторони через рух у певному напрямку. Не залежить це також і від того, чи відбувається при цьому кількісне поповнення або зменшення (і потім стрибок).

Навіть ті, хто пов'язує сходження з ускладненням структур, а так зване сходження вниз - зі спрощенням, повинні знати, що не обов'язково кількісні додавання, збільшення ведуть до вищого ступеня, або до ускладнення, а зменшення, розщеплення - до спрощення. До того ж якогось нескінченного безперервного зменшення, як і нескінченного безперервного сходження вниз, взагалі не буває. Воно обов'язково переривається стрибком. У свою чергу, в результаті переривання поступовості зменшення (стрибка) зовсім не обов'язково виникнення більш простої якості, ніж попередня, як і не обов'язково в результаті додавання виникнення більш складного. Неможливий також і такий стан, щоб зміна форм здійснювалася більш-менш тривалий час у вигляді все більшого спрощення. Тут, в свою чергу, кількість переходить в якість. Такий деякий ряд спрощень форм може раптом перериватися (стрибком) в цій своїй спадній поступовості і змінитися появою більш складної форми, а ряд після цього стрибка піти по лінії зростання (кількісного збільшення) ускладнення, поки його знову не спіткає переривання.

Більш складну форму або більш просту робить не кількісна зміна в ту чи іншу сторону, а момент дискретності кількісної поступовості. Нічого дивного в тому не буде, якщо ми, наприклад, дізнаємося, що, йдучи по лінії зниження температур і наближаючись до абсолютного нуля, можна отримати такий же

стан речовини або ті чи інші її властивості, як і при максимально високих температурах, і, таким чином, протилежності, що розглядаються, знайдуть своє вирішення в тотожності. Ще крок в тому ж напрямку і перехід ... у протилежність. Такий закон.

Щоб залишитися на правильних позиціях у розгляді сходження, потрібно не підмінювати питання про матерію питанням про конкретні форми її існування, про будову цих форм, про структури тощо. Але саме така помилка найчастіше допускається. Провівши таку підміну, вже неможливо позбутися хибного уявлення про сходження як про збудовані в певний ряд явища природи у вигляді зростаючого ряду речей, які ускладнюються. Протилежний зміст цього ряду має демонструвати те, що називається нішестям, і що представляється як "сходження" навпаки. Якщо сходження розглядають як структурне ускладнення, то нішестя - як структурне спрощення. Деяких бентежить слово "нескінченне", приставлене "сходженню" і "занепаду", і вони схильні визнати чергування того й іншого. Інші пропонують сміливо дивитися в нескінченність і впевнені, що немає меж сходженню і сходженню вниз в сенсі ускладнення і спрощення структур. Широку дорогу такому неправильному напрямку в даному питанні забезпечує помилкове зведення суті матерії до певних фізичних структур, підміна її гносеологічної сутності певними природничими формами. Великим лихом є, зокрема, не подоланий ще і в наш час аналітизм у розгляді матерії. Цей старий дитячий спосіб (в тому числі, і дитинства людства) шукати єдність світу у вигляді наявності спільної подібної "першоструктури для всієї природи, з якої все складається", зберігся до наших днів. Таку "структуру", від якої йде сходження до самих складних утворень, рекомендують шукати в мікросвіті. Для того, щоб в цьому переконатися, пропонується подумки пройти в напрямку, зворотному лінії ускладнення, і там знайти однакову початкову форму, "цеглинки" світобудови, які називають праматерією. Довгий час такою "цеглинкою" вважали атом. А факт його

розпаду сприйняли як "зникнення матерії". При цьому, мало того, що матерію зводять до мікроструктури, але і положення про її нескінченну невичерпність зводять до проблеми нескінченної структурної невичерпності.

Як тільки мова заходить про невичерпність того чи іншого явища, негайно звертаються до нескінченного дроблення структурних форм по лінії аналітизму і поганої нескінченності у порядку спадання. З цих позицій вважають, наприклад, що невичерпність атома полягає в тому, що він складається з більш дрібних частин, ті частини, в свою чергу, складаються з більш дрібних частинок тощо. Невичерпність електрона також бачать (власне ще не бачать, а припускають) на підставі того ж аналітизму в тому, що він повинен складатися з дрібніших структурних частинок. При цьому зовсім не бажають знати, що всі ці більш дрібні частини ніяк не будуть тим, чим є електрон, про невичерпність якого говорять.

При цьому грубо абсолютизується кількісність, і зовсім ігнорується обов'язковий перехід кількості в якість. Подібне структурне сходження вниз і, відповідно, сходження виступає у вигляді типового суцільного кількісного еволюційного ряду, якому притаманна дискретність.

У попередньому розділі цій стороні справи було приділено багато уваги, і ми не будемо повертатися до цих питань. Зауважимо тільки, що, як не дивно, але саме такий шлях аналітичного заглиблення в будову речей часто вважають шляхом розкриття суті матерії. Зрозуміло, що з цим не можна погодитися, як і не можна думати, що такий аналітичний підхід має якийсь стосунок до проблеми невичерпності.

Дехто наївно думає, ніби досить вважати, що дробленню речей вглиб немає кінця, і цим забезпечується нескінченність невичерпності, і, відповідно, навпаки, варто не визнати нескінченне аналітичне дроблення структур, і цим буде підірвана нескінченність невичерпності. Так, наглухо зв'язавши разом абсолютно різні проблеми, цим фактично тільки закривають шлях



до вирішення і тієї, і іншої. До того ж це дезорієнтує натуралістів, які сьогодні, активно вторглись до області мікросвіту і потребують як ніколи ясних методологічних перспектив. Їх дослідження як би заздальгідь скеровуються по невірному руслу, їм як би пропонується йти неодмінно по лінії нескінченного дроблення в пошуках нескінченного спрощення структур. І найгірше при цьому те, що це представляється як вимога матеріалізму і виставляється як показник приналежності до табору матеріалізму.

Насправді питання про структури - взагалі не справа філософії, а виключно конкретних наук. (Яка структура у електрона і чи має він взагалі будь-які складові частини - це вирішують конкретні позитивні науки.) У свою чергу, питання про матерію і матеріалізм є не природничо-науковим, а філософським, гносеологічним питанням.

Так само питання про невичерпність у філософському плані, в тому плані, в якому В. І. Ленін говорить в "Матеріалізмі і емпіріокритицизмі", це зовсім не питання про структури. Будь-яка форма виступає як єдність нескінченного різноманіття, як нескінченність, закладена в самій цій формі в її власних межах. Невичерпність того ж електрона, наприклад, не виходить за межі структури власне електрона і ніякого стосунку до питання про його подільність не має <sup>43</sup>. Більше того, питання про невичерпність взагалі, до власне будови, до структури відношення не має. До того ж невичерпність зовсім не пов'язана з певним напрямком в одну якусь сторону по лінії спрощення або ускладнення. Невичерпність має сенс як невичерпність у всі боки, де навіть сторона не має звичного значення. Це питання про перетворення в усе інше (всього в усе), про перебування у всьому іншому, про включення в себе всього іншого, це питання про нескінченність у скінченному, про нескінченність і всезагальність зв'язків, про єдність різноманіття. Тільки в такому плані можна говорити про зв'язок невичерпності з нескінченим сходженням.

Загальна основа для того й іншого полягає, мабуть, у самій природі спільного. Осягнення невичерпності є в якійсь мірі

процесом "вилучення" "накопиченого" в речах протягом нескінченного сходження узагальнення, зв'язку з усім світом.

Головним у розглянутому нами питанні про сходження є те, що при нескінченному взаємоперетворенні всього в усе (у кругообігу) у матерії (в будь-якій формі матерії, але як матерії взагалі) зберігається, а точніше, пробиває собі дорогу тенденція так чи інакше реалізувати всі свої нескінченні можливості. І на якому б ступені складності не перебувала та чи інша з конкретних форм, вона може рано чи пізно здійснити всі ці можливості, стати всім іншим, перетворитися в усі інше, "узагальнити" себе з усім іншим. І оскільки ця тенденція до такої реалізації нескінченна, остільки ми говоримо про нескінченність сходження.

При цьому слід пам'ятати, що коли йдеться про згадану тенденцію, мова йде не про натуралістичний розгляд просто форм, собі рівних речей. Розглядаються хоча і певні речі, але як форми буття матерії. У цьому ж плані вони виступають внутрішньо суперечливими, єдино-різноманітними, тотожно-різними, сукупно-окремими, необхідно-випадковими, безперервно-дискретними тощо. А це означає, що кожна річ, форма, незалежно від того, яка це конкретна форма (хімічна, органічна або навіть суспільна), як форма існування матерії в кожен даний момент є і всім іншим, тобто єдністю різноманіття, скінченністю, що вбирає в себе нескінченність і, таким чином, окремою формою матерії взагалі. Це "прагнення" будь-якої скінченної речі як форми існування матерії реалізувати всю укладену в ній можливу нескінченність і є тим, що по відношенню до матерії, до її способу існування можна розглядати як нескінченне сходження. І ніяка відсутність наочної картини сходження, прийнятної для уявлення, в тій чи іншій області (наприклад, у фізичному русі) не похитне необхідного панування його (як панування необхідності).

Взявши будь-яку конкретну форму існування матерії, незалежно від ступеню складності, ми можемо з упевненістю сказати, що їй як лише окремій формі існування матерії взагалі

(через заперечення окремоті, особливості, форми свого існування) рано чи пізно доведеться перетворитися в усі інше і реалізувати не тільки всі свої можливості, які вона якби містить у собі, а й спільність з усім іншим, тобто якби узагальнити себе з усім іншим, об'єднати, "ототожнити" в деякій спільності. У цьому сенсі ми і говоримо, що їй обов'язково належить здійснювати сходження. І якщо не випускати з уваги, що формою вираження нескінченності є загальність, то згадане узагальнення виступає як одна з характерних рис нескінченного сходження і показник його.

Перш ніж продовжувати аналіз нескінченного сходження, зупинимося більш детально на питанні про природу загального і сходженні як узагальненні.

\*\*\*\*\*

При розгляді сходження в русі (розвитку) пізнання, мислення, де проявляється його "механізм" якби в чистому вигляді, передбачається щось подібне і в самій дійсності, що існувало б поза і до появи руху пізнання і служило об'єктивною основою і змістом такого явища як сходження в мисленні. Зрозуміло, що йдеться не про якісь точні копії. Свідомість з її особливістю і в філогенетичному, і в онтогенетичному плані сама є результатом (продовженням), підсумком, продуктом деякого сходження в саморозвитку дійсності, а не просто копією. В онтогенетичному плані вона виступає як вираження філогенезу сходження на шляху до себе. Досягнувши такого рівня розвиненості, яким є рух (розвиток) мислення, це сходження в саморозвитку дійсності знаходить у сфері мислення своє концентроване, узагальнене вираження. У кожному даному випадку пізнання воно проявляється як укладений в онтогенезі філогенез. Тут як би в знятому вигляді працює "механізм" сходження, який мав місце в передісторії пізнання і представляє собою сходження по шляху до нього. Звідси сходження в пізнанні є деяким результатом і продовженням розвитку і сходження, в тому числі і сходження

від сходження в дійсності в сходження в пізнанні, в мисленні. Але це не два різних сходження, а одне в своєму розвитку як тотожність відмінностей, як лише різні вирази однієї сутності. (В русі мислення воно очищено від випадковостей і частковостей.) Своє продовження і ідеальну форму вираження воно отримує безпосередньо з сходження в формі суспільної практики по відтворенню сходження в суспільній формі руху.

Саме наше проникнення, заглиблення суть сходження є сходженням у розвитку в сфері та у формі практики і пізнання, мислення. Розкриття "механізму" сходження не може здійснюватися, якимось минаючи сходження в русі нашого мислення. Звідси пізнання шляху сходження, логіка мислення в русі пізнання в цьому напрямку повинна будуватися як сходження.

Питання про природу загального розглядається нами в розділі про розвиток і, зокрема, про сходження, не випадково. Річ у тім, що в такій же мірі, в якій без розкриття суті розвитку (в тому числі і сходження як узагальнення) не можна зрозуміти природу загального, не можна отримати повного вираження і самого розвитку в цілому, розкрити суть сходження і його місце в розвитку без з'ясування природи загального як продукту, результату узагальнення в процесі сходження в розвитку.

Яка ж природа загального?

Найпростіше піти шляхом пошуків загального, яке побутує безпосередньо чуттєвим чином у самій об'єктивній дійсності. Але такий шлях, хоча і створює ілюзію беззастережно матеріалістичного підходу, насправді не є беззастережно правильним. Вже сама постановка питання, що вимагає відповіді - є загальне в дійсності або ні, передбачає відповідь, який прирікає цю проблему на помилкове рішення. Тут це "або" не застосовується. Жоден з матеріалістів, не сходячи з ґрунту матеріалізму, не може категорично стверджувати, що загальне як таке існує в дійсності будь-яким чуттєвим чином, як-то поряд з окремим або разом з ним або навіть в окремих речах. Ніякого

будинку взагалі як такого немає в дійсності. Не існує і часу взагалі, і навіть руху взагалі, і матерії взагалі як таких у самій природі. Як вважав Л. Фейєрбах, визнання загального в об'єктивному світі є типовим об'єктивним ідеалізмом. Разом із тим, жодному справжньому матеріалісту не спаде на думку стверджувати, що загальне виникає в голові у вигляді якоїсь апіорної форми людського розуму, яка не має об'єктивної основи в самій дійсності поза людиною. Розумова форма загального неодмінно повинна отримувати свій зміст із сфери матеріального буття (в якому, як ми знаємо, цього загального як такого немає). Як бачимо, ситуація складається непроста, і без діалектики цього питання не вирішити. Щонайменше, буденному мисленню здорового глузду тут робити нічого. Звичне "або - або" тут тільки перешкода.

Як би зневажливо не ставилися до категорій "буття" і "ніщо", як би не обзивали їх гегельянщиною, але у вирішенні даної проблеми без діалектики єдності буття і небуття не обійтися. Саме в такий стан єдності буття і небуття впирається природа загального.

Марно було б шукати спільне, що існує в будь-якому чуттєвому вигляді, але, разом з тим, ми не можемо відмовити йому в об'єктивності.

А адже саме до цього і прагнуть ті, хто ставить питання про пізнання загального органами відчуттів [25]. При такій постановці питання існування загального в об'єктивності безсумнівне, як і безсумнівне чуттєве сприйняття його. Питання для них лише в тому, який "механізм" власне відображення, передачі цього загального до свідомості. На наш же погляд, якраз вихідні позиції такого роду постановки питання є неправильними. У самій основі така постановка питання таїть помилку, передбачає помилкове рішення. Така постановка питання про безпосередньо чуттєве пізнання загального, що припускає і передбачає неодмінно об'єктивне існування загального самого по собі (якому залишається тільки відобразити, пізнавати), і пошуки рішення на

цьому шляху є типовою споглядальною точкою зору і з самого початку видають наївно-споглядально-матеріалістичні вихідні позиції авторів. Ті, хто шукають загальне, як щось таке, що існує як таке в об'єктивному світі, думають, що вони послідовно стоять на позиціях матеріалізму. Ф. Енгельс застерігав від такого розуміння матеріалізму. Він не раз підкреслював, що шукати, наприклад, простір і час як такі в чуттєвому вигляді - безнадійна річ. Але якраз поняттям простору і часу найбільше потерпають від перекручень. Як говорить Ф. Енгельс: "Спершу створюють абстракції, відволікаючи їх від чуттєвих речей, а потім бажають ... бачити час і нюхати простір" [8, с. 550]. Насправді є речі, тіла, які здійснюють себе, свій рух, перетворення в просторі і часі. Пізнаючи речі, ми маємо справу (чуттєво) з певною сукупністю метрів і годин (сантиметрів і секунд тощо). Саме на цьому матеріалі будуються наші уявлення, знання, поняття простору і часу. Але останнє, маючи об'єктивний зміст в самій дійсності у вигляді вищезгаданої сукупності, виступає, разом з тим, як щось інше, ніж ця сукупність метрів і годин. Без них поняття часу і простору - ніщо, не існують, але і не зводяться до них. Але головне тут те, що маємо справу, а не споглядаємо. І саме в процесі практичної справи щодо зміни і відтворення речей з їх просторовими і часовими характеристиками формуються загальні поняття простору і часу. Загальні - значить - у суспільному перетворенні.

Така внутрішня суперечливість виступає основою даної проблеми. Від неї не слід прагнути позбутися. Тут так само, як і з усякою природою категорій. Ніхто не може сумніватися в об'єктивності змісту категорій. Разом з тим, вважати їх об'єктивно існуючими як такими в природі - значить робити непоправну помилку.

Звичайно, найлегше оголосити все суще об'єктивно існуючим і матеріальним. Це, звичайно, і робиться тими, хто задовольняється позицією наївного матеріалізму. Але через такий абстрактний матеріалізм легко прийти до ідеалізму.

Фейєрбах, наприклад, бачив цю небезпеку і застерігав від неї. Час, абстрактний, відокремлений від тимчасових речей, виступає, за словами Фейєрбаха, як абстрактний час. Оголошення його об'єктивно існуючим матеріаліст Фейєрбах вважав типовим ідеалізмом і підкреслював, що такий час поза тимчасовими речами - бог. Те ж саме виходить, на його думку, якщо мислити світ, сукупність всіх дійсних речей, зміст світу як такий, що виник в просторі і в часі [31, с. 613-628]. Це побоювання Фейєрбаха цілком зрозуміле. Якщо ми визнаємо існування загального об'єктивно існуючим як таким насправді, то назвемо ми це абсолютною об'єктивною ідеєю чи ні, - вже не матиме значення, суть залишається тією ж самою, ми виносимо в об'єктивне, незалежне від людської голови існування - абстракцію, і надаємо їй значення самостійної сутності.

Але Фейєрбах, як і всі споглядальні матеріалісти, не може подолати в цьому питанні уявлення, згідно якому загальне є просто предикатом окремих речей, лише загальною ознакою, властивою ряду речей, яка закріплюється в абстрактному мисленні індивідуума (абстрактної людини) [31, с. 626]. І цю односторонність неможливо подолати без діалектики як теорії пізнання і логіки, без розуміння суті практики, людської практичної діяльності, без з'ясування, що ця проблема стосується не просто сприйняття і понять людини (абстрактної), а діяльного людства.

Зауважимо, що нас цікавить не сама проблема простору і часу, а лише питання, що стосується природи загального. Зрозуміло, що об'єктивність простору і часу, об'єктивність істинності понять простору і часу безсумнівна. "Вчення про простір і час нерозривно пов'язане з вирішенням основного питання гносеології" [9, с. 185], і вирішується це питання матеріалістично. Разом з тим не можна випускати з уваги "відмінність між відносністю наших понять про час і простір - і абсолютним в межах гносеології протиставленням матеріалістичної і ідеалістичної лінії у даному питанні" [9, с. 193].

Плутати або підмінити одне іншим не можна. Ленін підкреслює, що "одна річ питання про те, як саме за допомогою різних органів чуття людина сприймає простір і як ... виробляються з цих сприйнять абстрактні поняття простору, - зовсім інша справа питання про те, чи відповідає цим сприйняттям і цим поняттям людства об'єктивна реальність, незалежна від людства" [9, с. 194]. Характерно, що В. І. Ленін у "Матеріалізмі і емпіріокритицизмі", борючись з махізмом у питанні про об'єктивність простору і часу, посилається на авторитетну думку Фейєрбаха. Тоді як Л. Фейєрбах, як ми знаємо, заперечував проти визнання об'єктивно існуючими простору і часу взагалі, як таких.

У плані ж розуміння проблеми загального як проблеми руху (розвитку, перетворення, заперечення), руху в дійсності у рух понять, проблема пізнання чуттєвим пізнанням загального, разом з її труднощами, відпадає. Тут питання про пізнання загального, яке передбачало існування загального в якомусь чуттєвому вигляді, просто знімається. Бо це зайве. Точніше, питання про здатність органів чуття осягати загальне в сенсі компетенції, суверенності чуттєвого моменту в апараті пізнання тут набуває зовсім іншого аспекту. Зникає при цьому і складність, яка виникає у вигляді нерозв'язної суперечності при показі того, як загальне потрапляє з дійсності у поняття, якщо чуттєве пізнання не в змозі схопити його, тоді як іншого способу пізнання крім органів почуттів взагалі не існує, і минути чуттєвий щабель у пізнанні неможливо.

Незалежно від того, що вищенаведена позиція про пізнання загального відпадає, сама проблема повинна все-таки вирішуватися. У тому числі потрібно вирішувати і питання про місце і роль чуттєвого пізнання в даній проблемі загального. Розглянемо все по порядку.

На наш погляд, якщо підходити до цього з позицій діалектичного принципу розвитку, то загальне, звичайно, не "живе" в дійсності як щось чуттєво існуюче як таке (якось поряд з одиничним), яке, мовляв, потрібно знайти і піддати чуттєвому



пізнанню на зразок того, як ми знаходимо ті чи інші речі і пізнаємо їх, робимо змістом наших знань. Не в тому також річ, щоб відшукувати в речах подібне, виявляти і відволікати свідомістю спільні ознаки або властивості і позначати їх загальними поняттями.

У самій природі дійсно є тільки речі, форми руху й їх перетворення. Крім речей, форм руху в світі нічого немає і пізнавати більше нічого. Але пізнаються речі лише в русі, в перетворенні, розвитку. І в цьому перетворенні, розвитку власне і полягає суть і, зрештою, таємниця питання, що розглядається. Бо якраз у перетворенні речей, у їх запереченні й існує ("живе") можливість, передумова утворення загального у змісті мислення, в змісті понять. Ця можливість перетворюється з необхідністю в дійсність, якщо з'являється такий тип перетворення, якою є суспільна людська діяльність, практика, яка забезпечує розвиток перетворення в дійсності в перетворення розумових форм (у факт свідомості, яка, зауважимо, власного розвитку не має) і, таким чином, опосередковує перехід передумови в розкриті чисту форму загальності.

Кожна річ, будучи внутрішньо суперечливою як єдність того, чим вона є, і того, чим вона не є, заперечує себе як дану. В процесі такого заперечення себе, своєї даності, окремішності, особливості, кожна така річ, форма, знищуючи себе (але разом з тим не знищуючись взагалі), якби наближається до протилежного своєї окремішності - до загального <sup>44</sup>. Останнє тільки так і існує в запереченні, як деякий безперервний результат, "продукт" заперечення, перетворення, воно ніби живе в зникненні кінцевих форм, у нескінченному зниканні нескінченної кількості конкретних форм, у перетворенні. Іншими словами, в ході перетворення речей однієї в іншу, коли при цьому зникає їх особливість, окремість, відбувається розкриття того, що робить їх лише різними формами того ж самого. Це і виступає, зрештою, свого роду матеріальною "сировиною", об'єктивною основою для утворення загальних понять відповідного ступеня загальності,

основою, що свідчить про матеріальне об'єктивне, а не апіорне походження змісту розумових форм, понять (які завжди загальні). Але якщо в цьому суть таємниці природи загального, то розкриття цієї таємниці знаходиться в "руках" діяльності (або діяльності рук). Без людської суспільної чуттєво-практичної діяльності, без суб'єктивної практики (в сенсі суб'єкта історичної дії), в сфері якої все це відбувається, ніяке загальне не виявляє себе. В тому і полягає вся складність у розкритті природи загального, що випадає з уваги роль суспільної революційної практики з її заперечною можливістю. А це головне в даній проблемі. Зводячи суть справи чисто до роботи мислення в пошуках загальних ознак, прирікають рішення цієї проблеми на невдачу. Поза суспільною перетворювальною діяльністю по зміні, перетворенню, запереченню в суспільній формі руху ні про яке загальне мови бути не може. Тут відбувається перетворення передумови ("сировини") в істинно загальне, діяльність буквально бере участь в народженні загального як такого, а не просто переносить його з об'єктивної дійсності цілком, де воно нібито існує в готовому вигляді, в зміст свідомості. У самій її сфері - матеріальній, людській, суспільній, цілеспрямованій діяльності по зміні речей, заперечення їх окремоті, особливості, якби формується загальність протягом мільйонного повторення перетворення і, таким чином, узагальнення речей. Разом з цим відбувається закріплення цієї загальності в понятті. (В самому цьому процесі слід бачити розвиток). Власне діяльність здійснює і перетворення речей, і виявлення (через останнє) передумов, і формування загального. А це найкращим чином здійснюється при перетворенні вищої форми суспільних відносин. Практика общинного землеволодіння зробила більше для формування самого поняття "загального", ніж мільйони абстрагуючих голів індивідуумів. У даному разі можна сказати, що і мислення, і здатність до нього відбувається в сфері діяльності. Логіка мислення є по суті лише іноформа логіки справи і власного розвитку не має. Свідомість фіксує у відповідній мірі загальності

понять лише одержувану в результаті перетворюючої функції діяльності загальність. Діяльність доставляє в поняття матеріал для формування поняття, забезпечує загальні поняття об'єктивним змістом.

Продовжуючи думку про природу загального як деякої єдності буття і небуття, можна сказати, що становлення спільності і розв'язання суперечності між буттям і небуттям відбувається саме в людській діяльності, яка опосередковує перехід дійсності в зміст ідеальних понять, в істину, в факт свідомості.

Існуюча до "втручання" діяльності передумова загального у вигляді взаємоперетворення, заперечення тощо сама ще не є загальним, але обов'язково передбачає своє дозрівання. Вона лише початок, простота, клітинка, зародок, що необхідно передбачає своє продовження, поступальність і дорозвиток, доформування. Відбувається це з такою ж необхідністю, з якою виникає протягом саморозвитку дійсності і така його форма, як матеріальна практична людська діяльність, в сфері якої відбувається доформування.

При цьому дуже важливо пам'ятати, що діяльність, у межах якої все це відбувається, виступає як матеріальний процес, як форма руху матерії, як один з типів матеріального руху, коли матерія починає відокремлювати себе від самої себе і протиставляти себе в формі ідеального (іншого себе матеріального). (Крім іншого, це дозволяє уберегтися від загрози апіоризму і суб'єктивізму.) Об'єктивність загального нітрохи не страждає, не знижується від визнання того, що воно "народжується", "оживає" в сфері преретворювальної діяльності (матеріальної, суспільної), а не до і поза нею - в природі самій по собі. Навпаки, тільки таке розуміння є стійко матеріалістичним, навідміну навіть від твердження, ніби загальне існує об'єктивно саме по собі (і, таким чином, загрожує об'єктивним ідеалізмом або навіть спіритуалізмом). Неважко помітити, що суть об'єктивності загального в такому плані виглядає не зовсім

звичайно. Щонайменше, з позицій споглядального матеріалізму і без діалектики це незбагненно і незрозуміло.

Домарксовський матеріалізм, який розглядав чуттєвість зведеною тільки до об'єкта, а не як чуттєву діяльність, не як суб'єктивну практику, з таких споглядальних позицій, безумовно, не міг вирішити проблеми загального. Не можуть її вирішити і в наші дні ті, хто не звільнився від споглядального розуміння пізнання як простого елементарного відображення, відбитка тощо, хто не розуміє, що пізнавати світ можна тільки роблячи його, переробляючи. Такому простому спогляданню саме тому недоступна природа загальності. Інша річ, живе споглядання. Але ж суть живого споглядання якраз і полягає в тому, що в його основі лежить, як його зміст, діяльність, суб'єктивна практика (навідміну від простого споглядання, яке розглядає чуттєвість поза діяльністю і бажає підглянути загальне як існуюче в навколишній природі). Просте споглядання не в змозі досягнути загального з тієї якраз причини, що воно, не знаючи активної ролі перетворювальної діяльності суспільної людини, не отримує тієї підстави, яка кладеться в зміст загального в ідеальній і, потім, уявній формі, і яке здатне викликати до життя поняття "загальне" як продовження себе, як розвиток себе.

Цим зводиться пізнання до рівня майже тваринного відображення дійсності. Тварини начебто теж бачать навколо все те, що і люди (але без перетворювальної справи їм властива дійсно чиста споглядальність, без найменшого нальоту розумності, і в цьому сенсі вони, за словами Гегеля, є "чистими фізиками"), але їм незнайомі закономірності речей, відповідно, їм недоступно загальне, яке є формою вираження закономірності, необхідності. І все тому, що вони не мають практичної суспільно-цілепокладальної перетворювальної діяльності, праці. Без матеріальної людської діяльності, без перетворення і створення речей (в спільно-розділеній діяльності з позицій суспільних відносин) не розкривається те, що є об'єктивною основою загального в мисленні, в загальних

поняттях. Тому ми і говоримо, що загальне знаходить свою дійсність не просто в природі, а в практиці, у діяльності з перетворення, зміни, заперечення її.

Слова, поняття (які, до речі, завжди загальні), мова в цілому, зобов'язані своїм походженням саме праці. В процесі перетворення речей у практиці, коли одне окреме перетворюється в інше окреме, розкривається те загальне, що робить всі ці речі лише окремими формами одного і того ж, що дозволяло здійснитися формуванню загальних понять.

В результаті практичної діяльності виникали абсолютно нові, небачені раніше в природі предмети, речі, яких до людини не було і не могло бути. У цих нових, зроблених речах отримує втілення у вигляді деякої речовності і те саме "загальне", що стало основою для перетворення і "промайнуло", "блиснуло" протягом перетворення в суб'єктивної практиці. Ці нові, небачені до людини речі, що містять у собі, крім іншого, частку опредмеченого людського духу, фантазії, і викликали до життя протягом розпредметнення потребу висловити, зафіксувати в мовній, понятійній формі відповідного ступеня загальності ту передумову загального, яка в них отримала вираз і втілення. Остання як би знаходить своє друге народження і другу матеріалізацію в мові (поряд з втіленням у зроблених речах).

Важливе місце в розглянутій проблемі загального займає правильне розуміння суспільної людської діяльності як суб'єктивної практики. Цього якраз ніяк і не могли зрозуміти до-марксівські матеріалісти. Звідси і беспорядність споглядального матеріалізму у вирішенні даного питання. "Діяльність" тварин, про "споглядальність" яких тільки що йшлося, не суб'єктивна. Вони не суб'єкти, не протиставляють себе дійсності. Їм не притаманний відліт від дійсності, без якого неможливо протиставлення і неможливе ніяке "я", ніякий суб'єкт. Характерно, що дитина приблизно до трирічного віку теж ще не говорить "я". Вона не виділяє себе з навколишньої природи, не протиставляє її собі і себе їй. Він ніби розглядає і себе частиною

природи, називаючи себе в третій особі: "Вітя хоче бігати", замість "я хочу бігати", "Вітя йде", замість "я йду", і навіть, "нехай Вітя візьме іграшку", замість "я хочу взяти іграшку" тощо (в якійсь мірі в цьому навіть можна углядіти стихійний матеріалістичний підхід до дійсності).

Все це говорить про те, що людина на перших порах ще не виділяв себе як суб'єкта, вона ще не була розвиненим суб'єктом, не мала свого "я", не протиставляла себе навколишній природі, не відривала себе від неї, не здійснювала відліт від дійсності. Це було обумовлено низьким рівнем діяльності, виробництва і відповідно незрілістю, нерозвиненістю відносин. Суб'єктивне є виразом відносин. На роль суб'єкта може претендувати не просто індивід (абстракт, властивий окремому індивіду), а лише суспільна людина, що виступає як сукупність конкретно-історичних суспільних відносин, і втілює собою ці відносини. Тварини не відносяться. Вони навіть не усвідомлюють свого інстинкту, не виділяють себе з природи. Вони не знають, хто вони (собака не знає, що він собака). Зрештою це пояснюється тим, що вони не мають суспільних виробничих відносин. Останні ж є там, де є матеріальна діяльність, виробництво. У суб'єктивному, у відношенні, в протиставленні його як деякого "я" до "не я", до навколишньої дійсності і, таким чином, у гносеологічній постановці питання, у гносеологічному відношенні містяться по суті суспільні людські виробничі відносини, народжені процесом праці, виробничою діяльністю.

Саме тут починається "відліт" від дійсності. Тут же народжується і загальне. І цей відліт людина починає робити в сфері самого матеріального виробництва речей (яких до неї не існувало, і в яких приховано міститься момент суспільних відносин). До діяння таких абсолютно нових, небачених раніше речей немає причин для відльоту від дійсності. У цих же зроблених речах, у тому, чого не було раніше, полягає вже щось таке, що є відльотом від дійсності, і що включається до синтезу новоутворення. Був камінь і була палиця, але не було каменю,

прив'язаного до палиці і, таким чином, знаряддя, у якого зовсім інші суспільні і навіть фізичні якості, ніж ті, що були у каменя і палиці, до яких не торкалася рука людини. Це і не просте кількісне підсумовування властивостей, які мали місце раніше, а зовсім нові якості і нові закономірності, яких до цього не було, і які виникли завдяки людській діяльності. Сама зроблена нова річ, як і форми мислення, змістом яких стають викликані діяльністю до життя (до речі, матеріальною життєвою потребою) закономірності, відносини, властивості - є відльотом від дійсності.

Те, що все це викликано саме життєвою матеріальною потребою суспільної людини, є показником об'єктивної необхідності таких виникнень. Крім того, сам спосіб виробництва якби включається до змісту і до суті зроблених речей і навіть є, в деякому сенсі, визначальним, як вираження об'єктивної необхідності в її розвитку. Зроблені речі й їх закономірності, в свою чергу, органічно "включаються" до розвитку необхідності і дозволяють останній продовжувати її розвиток через себе. Звідси, ми можемо, наприклад, по знайдених знаряддях минулого визначати і рівень продуктивних сил, і інтелекту, і суспільної свідомості, і навіть рівень розвитку суспільних відносин, що мали місце в ті далекі часи. Як кажуть Маркс і Енгельс, вітряк дає нам суспільство на чолі з феодалом, паровий млин - на чолі з капіталістом. Точно так само можна було б за знаряддям праці більш розвиненого рівня продуктивних сил, ніж наш, визначити суспільні відносини, які мали б місце при них. Коли письменники-фантасти змагаються в зображенні космічних війн у розумних спільнотах різних зоряних світів, які володіють колосальними виробничими досягненнями, то вони явно допускають нелогічність. Описуваний ними грандіозний рівень продуктивних сил з необхідністю викликав би до життя відповідні такому рівню виробництва виробничі відносини - співпраці і взаємодопомоги, тобто комуністичні відносини, які не знають експлуатації, а отже, воєн тощо. Ті суспільства, які такий перехід не здійснили б, просто загинули б, зникли. Подібна проблема

(дилема) вже постає перед земним людством. За рівнем розвиненості знарядь виробництва ми можемо говорити не тільки про рівень соціальної розвиненості спільнот різних часів, а й про рівень розвитку людської свідомості, яка знайшла своє втілення, матеріалізацію (за допомогою відповідного рівня діяльності) в зроблених знаряддях праці, тобто можемо судити про рівень культури в цілому. Вищеописаний висновок можливий завдяки тому, що в кожному акті діяльності протягом всієї історії відбувалося таке опредмечення, втілення, перетворення духу в тіло, а потім розпредметнення наступним поколінням. І це отримало деяке закріплення і вираження у філогенезі розвитку суспільства як розвитку історії виробничої діяльності, виробників матеріальних благ, способу виробництва, техніки, культури. Те ж саме відбувається в кожному акті діяльності та в онтогенезі в наші дні. У цьому сенсі ми маємо повторення "в стислому вигляді того ж, що історично виникло на початку даної поступальності і отримало розвиток в історії суспільства. Ми не будемо детально зупинятися на тому, що при цьому в кожному такому процесі діяльності відбувається не тільки деяке розкриття нового і його втілення, але одночасно і розкриття втіленого раніше, синтез його з новим і потім знову-таки втілення, а розглянемо лише деякі сторони, що стосуються природи становлення загального, що, в свою чергу, необхідно нам для розуміння суті у сходженні.

На відміну від споглядального матеріалізму, діалектичний матеріалізм вважає, що людина (суспільна людина як сукупність суспільних виробничих відносин, а не просто абстрактний індивід) не може пізнавати дійсність, не змінюючи її. Роблячи щось предметом свого пізнання, людина повинна зробити його предметом своєї діяльності з позицій і згідно потребам суспільного цілепокладання. Не будучи предметом діяльності суспільної людини, річ не виступає як об'єкт, як предмет. Просте споглядання навколишньої дійсності, що не зроблена предметом суб'єктивної суспільної практики, не дає ще справжнього пізнання дійсного стану речей. Споглядальність не знає справжньої



природи речей, крім іншого, тому, що не порушує їх, не ставить під заперечення, перетворення.

Але чому потрібно "руйнувати" самі речі, щоб отримати правильне їх відображення?

Річ в тому, що в процесі пізнання ми отримуємо істину. Принципової різниці між річчю в собі як самою по собі і явищем, тобто тим, що являється (виявляє себе) у змісті знання, в істині, як відомо, немає, але деяка, непринципова різниця все ж є. Сам рух дійсності у факт свідомості є розвитком, продовженням розвитку самої дійсності. Підсумок вже цього розвитку (відображене) не зовсім те ж саме, що було в вихідному пункті (те, що відображається). І в ході процесу розвитку, який називають відображенням (в діалектичному сенсі слова), відбувається як би "переробка" самої дійсності, і перш за все практична, під впливом якої річ перестає бути собою, без чого не може стати собою у змісті думки і в результаті чого у змісті знання виходить результат, який має наліт істини.

Йде процес перетворення речі в собі у річ для нас, для нашого масового споживання по суспільному цільовому і ідеальному плану. Це і є рух, перетворення об'єктивної реальності в об'єктивну істину, в об'єктивний зміст знання.

Зміст розумових форм виступає вже не просто як речі самі по собі, а як піддані запереченню, проявлені, зникаючі речі. Кожна з них стає олюдненою, усупільненою, такою, що заперечує себе, річчю. Відбувається віддокремлення її від самої себе і протиставлення у формі ідеального. Лише такі піддані запереченню і до того ж такі, що заперечують себе речі, можуть "перейти" у форму думки у вигляді її змісту як деякого загального. При цьому свою негативну суть вони не втрачають, перебуваючи в розумовій формі. Такий зміст продовжує зберігати себе у формі загального в кожен даний момент лише остільки, оскільки він є запереченням. Він існує як заперечення зникаючого окремого, більше того, - як подвійне зникання зникання. Забезпечення цього змісту в думках, що є іноформою ідеального,

суспільним моментом практики, здійснюється діяльністю. Вона опосередковує собою перехід, рух дійсності до істини і на цьому шляху формує загальне. Для цього речі, що йдуть до змісту думки, до істини в принципі повинні перестати бути собою в дійсності, щоб стати собою у думці.

Ми вже знаємо, що в самій дійсності речі як форми руху виступають як заперечення себе. В такому заперечувальному себе вигляді їм потрібно і увійти до змісту знання, навіть залишатися там у такому вигляді, інакше вірного відображення не буде. Але сам факт руху до істини теж є розвитком і, в свою чергу, запереченням - запереченням вже самої заперечуючої себе речі. Ось це заперечення у самій дійсності і потім заперечення цієї саморушної, самозаперечуючої себе речі і здійснюється діяльністю. Діяльність буквально "проробляє" все це, і до того ж в дуже короткі терміни, незрівнянні з природним перетворенням самих речей. Багаторазові перетворення речі в процесі праці, виробництва, швидко здійснюють перетворення, переходи від однієї одиничності до іншої і розкривають спільність різних форм, розкривають загальні зв'язки, єдність різноманіття, ототожнюють відмінності тощо. Заперечення самої речі дає передумову загального, а заперечення вже цього заперечення дає нам дійсний стан речей у самій дійсності, але вже у змісті знань, у формі істини, у формі спільного. Перестаючи бути собою під дією діяльності, річ, заперечуючи себе як дане окреме, цим виявляє свою спільність, "живе", як ми знаємо, на запереченні, зниканні речей. Оскільки разом з цим відбувається не тільки заперечення самої речі, а й піддається запереченню вже це заперечення, то одночасно починається і рух (спрямований) до змісту відповідної спільності поняття, до істини.

В цьому відношенні дуже цікавим є зауваження Гегеля про те, що найрозумніше, що може зробити дитина, так це зламати іграшку. І дійсно, для задоволення потреби у формуванні розуму дитині якраз і не вистачає об'єктивного змісту для утворення загальних понять. Відповідну загальність вона знаходить,

зламавши іграшку, переробивши її. Уламок іграшки (наприклад, пароплава), втративши свою жорстку визначеність, може в руках дитини стати і автомобілем, і літаком, і людиною тощо до нескінченності, тобто всім, але через ніщо, що не можна було зробити з цілим пароплавчиком, дуже схожим на справжній, який сковував своєю однозначністю розумову діяльність, не давав простору розумовій творчості, не розкривав тотожність відмінностей. Так дитина через знищення, перетворення розкриває дійсну єдність різноманіття речей, нескінченне в скінченому, встановлює зв'язки, ототожнює відмінності і таким чином наближається до суті речей. Своїм наполегливим прагненням (на подив дорослих) грати з якимись невизначеними уламками, залізяками тощо дитина як би рятує свій духовний розвиток. Для нас все це становить інтерес ще й тому, що дитина повторює приблизно те ж саме, що і первісна людина, яка протягом своєї діяльності здобувала "сировину" для утворення загальних понять, для розвитку розуму. Необхідною умовою для цього, а також для утворення мовних форм (які завжди загальні), для створення нових речей, творчості є порушення собі рівності речей, що оточують людину.

Але діяльність, як ми бачимо, не просто руйнує існуючі в природі речі, перетворює їх (як одне окреме в інше окреме) і цим прискорено розкриває загальність (не «марне» заперечення, звичайно, мається на увазі). Вона ж встановлює спільність, "тотожність" буття і мислення, забезпечує рух спільності дійсної (хоча не існуючої в чуттєвій формі як такої, але такої, що зароджується протягом зникнення, перетворення речей і потім поступально розвивається) у зміст знання, у істину, у загальність розумову, понятійну. Коли в ході діяльності створюються абсолютно нові речі, яких не було у самій дійсності до людини, але які, разом з тим, гармонійно "вписуються" у систему зв'язків, взаємодій і закономірностей речей в природі, яка існує поза нами, то ці зроблені людиною речі, будучи самі продуктом деякого синтезу свідомості (яка знайшла свою матеріалізацію в

даній речі) і природи (яка знайшла одухотворення у цій речі), своїм цим природним, нормальним включенням у весь універсальний світовий взаємозв'язок розкривають і виражають тим тотожністю (спільністю), що міститься в них, а також тотожністю їх самих, з одного боку, і природи, з іншого, - "тотожність", загальність, діалектичну єдність буття і свідомості. Гранична загальність, яка панує в дійсності у вигляді тотожності всіх речей, що реалізується через їх взаємоперетворення, зникання тощо, розкривається через встановлення (за допомогою діяльності) зв'язку, тотожності між самою загальністю і гранично загальним поняттям про неї. Іншими словами, в діяльності відбувається і ототожнення відмінностей самої дійсності, і ототожнення цієї, отриманої тотожності з мисленням про неї. Зрозуміло, що як і будь-яка діалектична тотожність, ця тотожність залишається тотожністю відмінностей, тобто залишається суперечністю, виступаючим цієї своєю суперечливістю способом існування даної суті. Істинність же встановлюється знову ж практичною можливістю відтворення речі за ідеальним планом.

У світлі розглянутої ролі діяльності у формуванні загального уже дещо по-іншому виступає і згадане раніше питання про місце чуттєвого пізнання. Стає ясно, що можна говорити про місце чуттєвого в пізнанні взагалі, про зв'язок чуттєвого і діяльності, але аж ніяк не "про чуттєве пізнання загального". Дійсно, те, з чим мають справу і тільки і можуть мати справу органи чуття - це речі, тіла, форми руху й їх перетворення. Але відбувається освоєння всього цього в межах діяльності як суб'єктивної суспільної практики. Це робить таке освоєння не просто спогляданням, а живим спогляданням. І як ми знаємо, перетворюючи речі, тіла одне в одне, діяльність, зрештою, забезпечує перетворення їх у зміст думки, в істину, у зміст знання. Забезпечуючи утворення понять (= форми людської діяльності), діяльність цим самим забезпечує рух дійсності (речей, які перетворюються) в рух розумових форм. Але цей рух являє собою складний процес. Він -

розвиток, і саме рухом розумових форм стає не відразу. Тому, що видобутому, вирваному з природи органами почуттів, ще тільки належить стати рухом форм думки. При цьому ми перш за все маємо одиничне, і вже потім і разом з цим відбувається сходження в загальне. Причому не слід думати, що у виразі "ми отримуємо" криється думка про те, як єдине існує саме по собі як таке в природі, на відміну від загального, яке, мовляв, "існує в свідомості". Таке розуміння було б не меншим збоченням. Ніякого такого поділу, звичайно, немає.

Самого по собі, існуючого в дійсності і чуттєво пізнаваного немає не тільки загального, але і одиничного. Речі, тіла, охоплюються нами, вихоплюються практикою суспільно-господарською спочатку як одиничні. А це зовсім не те ж саме, що й існування одиничності як такої в природі. У самій дійсності є речі, форми руху, які самі по собі до того як стали об'єктом пізнання (предметом перетворювальної діяльності і потім змістом поняття, істиною) - ніякі не одиничні, й не загальні, й не сума того й іншого. Лише вириваючи пізнанням, діяльністю річ з єдиного загального зв'язку, ми отримуємо її вже як деяке одиничне. Не без цього нашого втручання і роздвоєння річ постає в такій однобічності, обмеженості як одинична, хоча тепер якраз саме вона сама в її об'єктивному існуванні є одиничною. Важливо зрозуміти, що не ми своїм знанням робимо, створюємо одиничність, а виявляємо її в самій дійсності. Але неодмінно виявляємо. Тут справа аналогічна питанню про істину. Об'єктивна істина є не знанням, а змістом знання людини (людства), незалежно від свідомості. Цим змістом знань, зрештою, є об'єктивна дійсність, яка сама по собі без суб'єкта пізнання, перетворення практичного і таким чином відняття зовнішньої форми, позірності, ще не істина, а просто об'єктивна реальність. Будь-яка спроба позбутися такої суперечливості, віддати перевагу одній зі сторін - оголосити, що об'єктивна істина - це об'єктивна реальність чи: істина це знання, відображення (як пропонував Богданов), - буде непоправною помилкою.

Насправді є взаємодія речей, зв'язок, перетворення, рух, розвиток, суперечність. В процесі пізнання такої дійсності це пізнання як рух, розвиток йде таким чином, що ми отримуємо спершу деяку однобічність, абстрактність і тільки потім вже "вирівнюємо" її, і за допомогою логічного, теоретичного, понятійного мислення, за допомогою категорій "одиничне" і "загальне" приходимо до вирішення виниклих таким чином суперечностей і до осягнення через заперечення другої сторони єдності протилежностей і, нарешті, до осягнення єдності, тотожності протилежностей в цілому, відповідної дійсному стану речей. Отже, сама річ при всій своїй внутрішній суперечливості (єдність того, чим вона є, і того, чим вона не є) постає перед нами, перш за все, тільки як те, чим вона є. Уже цим ми отримуємо неминучу однобічність, бо від нас прихованим залишається те, чим вона "не-є", а з цим і загальний зв'язок. Іншими словами, це можна було б назвати вириванням речі з загальних зв'язків. При цьому ми отримуємо річ в деякій однобічності - з боку її скінченності, собі рівності, окремоті тощо, деяку одиничність. Сторона нескінченності, загальності залишається поки невідомою. Прагнучи отримати повне знання про речі і відновлюючи її зв'язки (в тому числі загальний зв'язок), ми разом з тим як би заповнюємо і "втрачене", в результаті нашого ж роздвоєння, в результаті виривання речі із загальних зв'язків в однобічності. І те, чого не вистачає до повного відображення, є якраз тим, що дає зміст категорії загального.

Неважко помітити, що, намагаючись розкрити особливості суті тієї ж одиничності, ми неминуче вдаємося до допомоги категоріального апарату. Це цілком природно, бо природа, місце і роль діалектичних категорій, якими є розглянуті нами "одиничне" і "загальне", більш ніж що б то не було інше, повинні розкриватися через самі діалектичні категорії. Адже ми торкнулися фактично сфери пізнання самого "механізму" процесу пізнання, а отже, і сходження, включаючи і утворення загальних категорій "одиничне" - "загальне". Відношення цих категорій і рух

однієї в іншу, переливи тощо буде аналогом і, разом з тим, підсумком, вираженням власне "механізму" сходження від одиничності до загальності в процесі пізнання взагалі. Тому ми без них не можемо обійтися при аналізі сутності сходження. Як тільки ми заговорили про одиничне, то відразу ж опинилися в сфері цих категорій, і до того ж обов'язково обох - "одиничного" і "загального". Кожна з них має сенс тільки по відношенню до іншої, а не сама по собі. Діалектична природа їх зв'язку така, що вони тільки й існують у взаємопроникненні і взаємовираженні. Ставши на шлях розкриття суті одиничності, ми моментально опиняємося втягнутими в суть загального, в процес розкриття сутності відношення і перетворення одиничного в загальне і вирішення їх суперечностей.

Цим же шляхом відбувається фактичне сходження, яке розгортає рух в загальне, а також розкриває суть природи загального. Ми отримуємо одиничне в результаті вищеописаного роздвоєння суперечливості речі і фіксування такої однобічності в понятті. Але на цьому процес сходження не припиняється. Одиничне - не самоціль, це тільки півшляху до розкриття внутрішньої сутності. Воно не має самостійного значення і з необхідністю продовжує свій розвиток і здійснення перетворення в свою протилежність - у загальне. Таке продовження руху на шляху до вирішення суперечностей і встановлення діалектичної тотожності протилежностей забезпечується роздвоєнням шляху заперечення тепер уже зафіксованої в понятті одиничності, встановленням за допомогою цього заперечення внутрішнього зв'язку між одиничним і загальним. Таким чином приходимо до розкриття не тільки суті загального, як її (одиничності) свого іншого, протилежного, але до встановлення відповідності змісту нашого знання із дійсною сутністю природи єдності одиничного і загального. І шлях до цього лежить тільки через сходження в сфері думки, через роздвоєння вже отриманого першого поняття.

Повторюємо, що саме сходження, що відбувається в процесі стихійного пізнання речей, виявлення загальних зв'язків і

фіксування в загальних поняттях відбувається незалежно від того, чи знають люди "механізм" цього процесу сходження, чи ні. Будь-який інший випадок пізнання, а не тільки спеціальне пізнання власне даної єдності протилежностей "окреме" - "загальне", виступає як сходження і встановлення єдності окремого і загального. Але ж нас цікавить пізнання самої природи загального, тобто сутнісна сторона справи і усвідомлення її, а це значить осягнення самого "механізму" сходження в загальне. Процес, "механізм" такого усвідомлення, власне, в свою чергу, є самим сходженням в загальне. Під час цього процесу відбувається розкриття і виявлення його внутрішньої сутності з одночасним фіксуванням його у формі руху усвідомлення. Виходить, що, коли таку ж операцію ми робимо зі сходженням у процесі пізнання, розкриттям самої природи загального і природи перетворення розвитку з єдності протилежностей у дійсності в тотожність протилежностей одиничного і загального в сфері свідомості, то цим самим ми розкриваємо сутність власне даного апарату сходження за допомогою самого цього апарату, поширеного на самого себе. Простежуючи перебіг сходження в процесі поглиблення пізнання в сутність самого процесу поглиблення як розкриття загального через окреме тощо, можна бачити, що цим самим здійснюється поглиблення до процесу самої сутності сходження як такого.

Незалежно від того, які категорії ми обрали для розкриття рухомої матерії з тієї чи іншої сторони, сам процес проникнення в сутність цієї сторони все одно буде рухом сходження від одиничного до загального. Те ж саме відбувається і тоді, коли завданням осягнення є сама природа одиничного і загального. Сходження здійснюється все по тому ж діалектичному принципу. Поняття, в якому зафіксована річ в одинічності, піддається розумовому роздвоєнню. Якщо ми мали в результаті виривання і закріплення в понятті деяке окреме (відповідно скінченне, окреме, спокій, форму, явище, дискретне тощо), деяку конкретну форму існування матерії, то, відповідно до його внутрішньої



суперечливості (однобічність якої нами схоплена в розглянутому понятті), для розкриття йому протилежного вводиться протилежне першому поняття. Зрозуміло, що вводиться, як ми вже знаємо, не просто інше поняття і не поруч з першим, а таке, яке по відношенню до першого було б його іншим, іншим першого, проникало б у нього, було таким, що знаходяться в ньому, що заперечує його, таким, що суперечить йому і таким чином стверджує його. Воно повинно заперечувати перше і таким чином стверджувати його, знімати його, але цим самим встановлювати зв'язок з ним, стверджувати тотожність протилежностей. Точно так же, як без заперечення немає руху в дійсності, так без заперечення цього, що заперечує себе, дійсного руху немає руху в істину, оскільки без цього не буде продовження руху дійсності в русі думки, не буде розумової відповідності дійсному стану об'єктивних речей. Так через процес заперечення речі встановлюється останньою відповідність самій собі у формі об'єктивної, абсолютної, відносної істини.

Таким протилежним поняттям стосовно деякого окремого, яке тут розглядається, є загальне. Це друга, протилежна сторона першого, але така, що знаходиться не поруч з нею, а в ній самій, у взаємопроникненні і взаємовираженні з нею. Завдання полягає в тому, щоб у думці довести до тотожності ці протилежності і отримати таке знання, яке не абсолютизувало б жодну зі сторін і містило в самому собі діалектичну єдність. Разом з цим ототожненням відбувається ототожнення, приведення у відповідність отриманого результату з дійсним, суперечливим за своєю суттю станом речей. Так ми приходимо до пізнання дійсної діалектичної (суперечливої) сутності даного явища. Тому, якщо нас, наприклад, цікавило питання, що собою являє матерія в плані взаємовідношення окремого і загального, то після такого теоретичного діалектичного логічного аналізу істина буде в тому, що "... окреме є загальним" ... ("адже ми не можемо прийняти, що є якийсь будинок (взагалі) поряд з окремими будинками"). Значить протилежності (окреме протилежно загальному) тотожні:

окреме не існує інакше як у тому зв'язку, який веде до загального. Загальне існує лише в окремому, через окреме. Будь-яке окреме є (так чи інакше) загальним. Будь-яке загальне є (частинкою або стороною або сутністю) окремого. Будь-яке загальне лише приблизно охоплює всі окремі предмети. Будь-яке окреме неповно входить у загальне тощо. Будь-яке окреме тисячами переходів пов'язано з іншого роду окремими (речами, явищами, процесами) тощо." [12, с. 318].

Саме таким чином ми отримуємо виражене в формі мислення відображення дійсності у всій її складності, в усьому багатстві - в суперечливості без якої б то не було односторонності, без найменшого зведення до однієї зі сторін, без якої б то не було абсолютизації<sup>45</sup>.

Таким же повинен бути метод діалектичного ("діалектика і є теорія пізнання ..." [12, с. 321]) розгляду будь-якого боку дійсності взагалі. Якщо рухома матерія цікавить нас зі сторони, наприклад, безперервності і переривчастості, то ми отримуємо приблизно ту ж діалектичну картину. Дискретне є безперервним (адже ми не можемо прийняти, що є якась безперервність поряд з дискретними речами). Значить, протилежності (дискретне протилежне безперервному) тотожні: дискретне не існує інакше, ніж у тому зв'язку, який веде до безперервного. Безперервне існує лише в дискретному, через дискретне, як дискретне, що заперечує себе. Будь-яке дискретне є (так чи інакше) безперервним ... тощо<sup>46</sup>. Як бачимо, цей результат є суперечливістю в діалектичному сенсі слова. Але саме так треба мислити, таким має бути зміст знання, істини. Істина не може не бути внутрішньо суперечливою. На те вона і процес. Завдання полягає в тому, щоб уміти мислити саме внутрішню діалектичну суперечливість, а не ставити протилежності у відношення взаємовиключення рядоположеності, зводячи їх до відмінностей, невідповідностей та інших відношень зовнішнього порядку, зафіксованих у різних, таких що не можуть бути тотожними, визначеннях понять. Ми в думці повинні утримувати цю

суперечливість доведених до тотожності протилежностей в її такому, як любив говорити В. І. Ленін, "живому житті", в його пульсації, у виникненні і одночасному зниканні, у взаємопроникненні протилежностей, взаємовираженні, у вирішенні. Взагалі, отримавши те чи інше поняття, діалектик не може інакше його сприймати, як внутрішньо суперечливе. Він ментально думкою "розсікає" його на взаємовиключні протилежності, які в своєму взаємовиключення доводяться до тотожності, піддає його внутрішньому запереченню, але так, що воно розкриває себе, "руйнує" себе, але разом з тим стверджує, зберігає як деяке позитивне (через заперечення) і виступає як більш збагачене. У нього поняття живе, що рухається, грає, перетворюється, вирішується, "страждає", "оновлюється". У цьому утриманні в думці суперечливості, тотожності, єдності і боротьби протилежностей, мабуть, і полягає суть того, що можна назвати діалектичним мисленням.

Зрозуміло, що елементарному побутовому мисленню, яке звикло до однозначного рішення, ретельно профільованого через "або-або", все це незвично. Воно вважає за краще зупинити те, що в дійсності є процесом (а то і сукупністю процесів), раз назавжди зафіксувати його у визначенні в такому зупиненому вигляді. Діалектика ж це не влаштовує. Він теж знає, що розумове відображення неминуче дещо призупиняє процес, омертвляє, обмежує його, схоплює в односторонності. Але він знає також, що це огрублення можна перебороти. За допомогою теоретичного мислення він виробляє діалектичну "обробку" отриманого поняття. Через роздвоєння вже цього поняття на протилежності і доведення останніх до тотожності відбувається проникнення в суперечливу природу понять. Їх як би "збуджують", змушують бути рухливими, релятивними і цієї рухливістю відображати рухливість, відносність дійсних процесів. Цим самим не тільки виробляється якби розковування, деабсолютизація того, що отримало обмежене вираження в змісті понять, але і відновлення у відображенні рухливості того, що існує в дійсності і що є, по суті,

процесом, але схопленим у процесі пізнання в нерухомості, а вірніше, з боку собі рівності. Таким чином, діалектик не «опускає руки» перед неминучим обмеженням, що накладається природою пізнання, не жахається його і знаходить спосіб виразити рух у логіці думки. Для цього він не боїться відмовитися від однозначного визначення і заміни його системою міркувань, суперечливих, релятивних, гнучких, обламаних, не чіпляються за канони елементарного способу мислення з його традиційною формально-логічною "ясністю", долає його обмеженість, не боїться визнати, що такий спосіб мислення має обмежену (не в кількісному сенсі, а в діалектичному) сферу застосування.

До речі, все необхідне для подолання вищезгаданої обмеженості існує в самій природі руху думки, а точніше, в природі руху взагалі, включаючи і рух думки, і навіть, як побачимо нижче, в тій самій природі обмеження, яке, виявляється, працює не стільки як просто обмежувач і деяка "перешкода" пізнання внутрішньої сутності руху, як це здається на перший погляд, скільки як необхідний елемент саморозкриття рухом своєї сутності, "передбачений" самою природою руху взагалі і його такою формою, в якій воно йде у форму істини, у форму знання.

Потрібно не забувати, що рух - це суперечність, і що в цьому суть руху. Суперечність - це все. У ньому полягає і таємниця обмеження, збідніння в такій його формі, яким є пізнання як рух (продовження) дійсного руху у рух розумових форм, і таємниця подолання і зняття цього обмеження. Останнє саме є суперечністю і власне обмеженням, огрубленням у звичному сенсі слова як щось небажане і "погане" тільки здається, як здаються мисленню здорового глузду зазвичай перешкодою і чимось абсолютно негативним всілякі суперечності взагалі. Іншими словами, якщо не зводити розглянуту суперечливість до зовнішньої суперечливості, до якоїсь невідповідності тощо, то в природі того, що виступає на поверхні як обмеження, можна

бачити глибокий сенс внутрішнього розгортання руху дійсності у рух думки.

\*\*\*\*\*

Тут доречно повернутися до питання про роль чуттєвого моменту в пізнанні у зв'язку з розкриттям природи загального. Нагадаємо, що його зазвичай ставлять у категоричній формі: пізнається загальне чуттєвим чином чи ні. Одні вважають, що так, інакше як же воно з дійсності потрапляє в мислення, яке завжди є тільки відображення і завжди - тільки дійсності. Самою такою постановкою питання передбачається беззастережне визнання існування загального в природі у чуттєвому вигляді як самостійної сутності, яку залишається тільки знаходити і пізнавати безпосередньо чуттєво, бо пізнання чого б то не було можливо тільки починаючи з чуттєвого його (пізнання) ступеню. Коли висловлюється впевненість, що чуттєва сутність пізнання в змозі безпосередньо осягнути загальне, то цим, на наш погляд, переоцінюються її можливості.

Інші вважають, що загальне не пізнається чуттєвим чином. У подібній категоричній формі, мабуть, таке твердження теж неправильне, неточне. Якщо ж при цьому мається на увазі неможливість безпосередньо чуттєвим чином осягнути загальне, у тому сенсі, що сам вихідний чуттєвий щабель пізнання без продовження і довершення у вигляді теоретичного абстрактного мислення не може дійти до вираження суті у формі загальності, необхідності речі, а не в сенсі принципової незбагненності загального, то з цим можна погодитися.

Пізнання завжди здійснюється за допомогою органів відчуттів. І якось оминувши їх, пізнавати неможливо. Разом з тим, якщо безпосередньо чуттєвим чином щось не засвоюється (наприклад загальне), не забезпечується його осягнення інакше як теоретичним мисленням, то як воно потрапляє до сфери

теоретичного абстрактного мислення, яке самотійно, якимось оминаючи органи чуття, контакту з дійсністю не має?

Ми вже наголошували про переоцінку ролі чуттєвого пізнання, але не менша загроза виникає і від його недооцінки. Надмірні нападки на односторонність одержуваного в початковому акті пізнання і обмеженість можливостей чуттєвого апарату можуть створити враження, що автори таких тверджень збираються сутнісну сторону речей пізнавати за допомогою теоретичного мислення, якимось оминаючи чуттєвий обмежений некомпетентний щабель, якому недоступна ця сутність. Але якщо все існуюче пізнається не інакше як за допомогою органів відчуттів, і чуттєвий щабель оминати неможливо, то виходить, що претензії, які часто лунають на адресу цього початкового ступеню пізнання виглядають як згода з тим, що через його обмеженості ми можемо так і не пізнати сутність речей. І дійсно, якщо, оминаючи його, ми пізнавати не можемо, а він дає неповноцінне відображення дійсності, то скептичні висновки напрошуються самі собою.

Тут якраз і необхідним є знання місця і ролі регресу в розвитку, щоб не тільки не абсолютизувати обмеженість чуттєвого моменту пізнання, а й бачити необхідність цієї обмеженості для повного глибокого пізнання сутності речей. Природність і необхідність цієї обмеженості неважко зрозуміти, якщо пізнання вважати не чимось самотійно і паралельно з дійсністю існуючим, таким, яке прикладається до буття збоку, і не чудесною випадковістю, що з'явилася поруч з розвитком природи або над нею, не результатом випадкової гри природи і поєднання виняткових обставин, а виходити з того, що воно народжене самою природою, в її саморозвитку, як її продовження, як її інше і для неї самої, як продукт самого розвитку природи, підсумок її і, разом з тим, продовження, нарешті, як такий рух (такий його тип), через який продовжує себе далі, реалізує рух взагалі як необхідність. В цьому плані пізнання як продовження руху знаходиться у внутрішній суперечливості з дійсним рухом

(продовженням якого воно є) і виступає з ним як тотожність протилежностей, у взаємопроникненні, взаємовираженні.

Треба сказати, що ця теоретико-пізнавальна, гносеологічна суперечливість, яка доходила до тотожності, якби переноситься в самопізнання, в його "спосіб існування" і залишається в ньому, в його "механізмі". Кожен акт пізнання є в даному разі перетворенням матеріального у факт свідомості (і вирішення гносеологічного питання відношення буття і свідомості). І історично, і в кожному даному процесі пізнання теоретичне мислення зобов'язане своїм "народженням" чуттєвому щаблю. Воно виникає тільки з нього, будується на ньому і спирається на нього. Причому зобов'язане воно своїм виникненням у не меншій мірі обмеженості чуттєвого пізнання, ніж досконалості його. Ця обмеженість продовжує свою необхідну функцію і в онтогенезі пізнання. Без цієї обмеженості, яка цілком відповідає суперечливій природі речей, природі прогресивно-регресивного розвитку, і породжена, зрештою, цією природою, неможливо було б розраховувати на розкриття самої такої природи речей. Яким би дивним це не здавалося, але саме без цієї обмеженості у вигляді недоступності органам почуттів сутнісної сторони речей неможливо проникнути в безмежну, невичерпну сутність речей. Цю обмеженість потрібно розглядати не як неминучість, гідну жалю, не як недолік, перешкоду на шляху пізнання сутності, а як необхідність і перевагу. Для того, хто знає суть і місце консервативної сторони діалектики, в цьому немає нічого дивного.

Якщо ж обмеженість початкового ступеню пізнання не вважати чимось шкідливим або сумною неминучістю, від якої бажано було б позбутися, а розглядати її як необхідність у пізнанні, яку разом з її результатом оминати неможливо, то вихід потрібно шукати в цьому результаті. Піддаючи аналізу отримувану чуттєвим пізнанням однобічність (скінченність, окремість тощо), ми повинні проникнути в недоступну йому загальність, нескінченність тощо. І, виявляється, дійсно можна

отримати сутність речей на тому обмеженому матеріалі, який дає це чуттєве пізнання. І, як ми знаємо, для цього потрібно піддати теоретичному аналізу вже саме поняття, в якому фіксується отримана в дійсності за допомогою органів почуттів сторона окремоті, частковості, скінченності тощо. Однобічність такого першого поняття для того і потрібна, щоб, піддавши її запереченню, висікти з нього іскру суті дійсної речі (її внутрішню суперечливість, доведену до розв'язання і, отже, до рухливості). Далі йде знайома картина. Однобічність, яка закладена в першому понятті і зафіксована визначенням у ньому, ми піддаємо роздвоєнню і приходимо до розкриття іншого боку, невідомого чуттєвому пізнанню. Але це ще не все. Потрібно довести вже ці, отримані роздвоєнням протилежності до розв'язання і, таким чином, до тотожності, і в результаті отримуємо думку про речі, яка відповідає дійсному стану речей у всій його суперечливості, рухливості. Цим встановленням тотожності, роздвоєної в поняттях, ми приходимо до тотожності – тотожності протилежностей у думці до тотожності протилежностей у дійсній речі, раніше роздвоєною діяльністю і зафіксованою чуттєвим чином в однобічності в понятті.

Це можливо завдяки тому, що зазначені протилежності, що складають єдність речі і схоплюються категоріями "скінченне - нескінченне", "окреме - загальне", "відносне - абсолютне", "дискретне - безперервне", "спокій - рух" тощо, є протилежностями, що складають собою внутрішню суперечливість, тобто не різними сутностями, а сторонами однієї і тієї ж сутності, сторонами єдності, тотожності протилежностей, що знаходяться у взаємопроникненні, взаємовираженні. Тому, коли ми говоримо, що "обмежене" чуттєве пізнання вириває з неподільної єдності протилежностей одну сторону, яка фіксується у відповідному понятті, і отримуємо цю сторону у вигляді деякої однобічності (наприклад, скінченність, окремість, випадковість тощо), то це зовсім не означає, ніби стався якийсь абсолютний



розрив цих сторін, одна з яких пішла до змісту знання, а інша залишилася в предметі окремо, поза пізнанням.

Чуттєве пізнання просто не знає іншого боку, не бачить його, не в змозі бачити, і, перш за все, тому, що його там немає в такому, звичному для чуттєвого пізнання "видимому" вигляді, воно не знає взаємопроникнення, тотожності протилежностей і задовольняється розкриттям одного боку, знайомством з однією стороною. Фактично ж у цій відомій їй стороні, що отримала фіксований вираз в понятті, міститься обов'язково її інша сторона. Вона прихована, недоступна чуттєвому, але вона вже є (в нерозвиненому вигляді, у вигляді зародка, можливості, передумови) в тій самій стороні, яка прийшла, завдяки чуттєвому пізнанню, в уявлення (ми вище розглядали, як це здійснюється у процесі діяльності) і знайшла одностороннє закріплення в понятті. Чуттєве пізнання саме не розкриває суті, але забезпечує все, що необхідно для осягнення її теоретичним мисленням. Воно здатне забезпечити для теоретичного логічного мислення зв'язки, що виступають для останнього свого роду "напівфабрикатом". Теоретичне мислення, маючи справу з тим, що йому "поставляє" чуттєве пізнання, піддаючи вже це перше поняття запереченню і роздвоєнню, "витягує" цю другу сторону з першої. Потім, встановивши тотожність цих роздвоєних протилежностей (що здійснюється тим же самим запереченням, яке в діалектичному сенсі є зв'язком, єдністю), воно приходять до ототожнення вже цього отриманого внутрішньо суперечливого знання, істини з дійсним станом речей у самій дійсності, з її внутрішньою тотожністю протилежностей.

Потрібно мати на увазі, що кожна зі сторін має значення сторони лише остільки, оскільки є інша її сторона, без іншої вона втрачає сенс сторони і стає сама єдністю протилежностей. Варто її лише вирвати з вищезгаданої єдності, і ми отримуємо її єдність протилежностей. Саме таку єдність протилежностей, вже як конкретну тотожність, ми і отримуємо, піддаючи запереченню

(роздвоєнню і доведенню до тотожності) однобічність першого поняття.

Але таке заперечення його і результат «розщеплення» буде вже другим запереченням, запереченням першого заперечення, здійсненого в результаті роздвоєння самого предмета дійсності і абсолютизації однієї зі сторін в понятті.

У першому роздвоєнні роль того, що роздвоювало єдине, зіграло чуттєве пізнання своєю обмеженістю, однобічністю. Цим воно підготувало продовження пізнання (розвиток пізнання, продовження розвитку) у сутність речі (поглиблення, сходження тощо). Цим же було здійснено "перенесення" в поняття заперечення самої змінної (такої, що заперечує себе) речі, заперечення, в якому або на якому як на зниканні речі "живе" момент загального зв'язку, передумова загального.

Друге заперечення виступає вже як заперечення поняття (його внутрішнє, а не зовнішнє заперечення), в якому таїться можливість загального. Роздвоєння поняття і потім доведення (у думці) до тотожності і цим до тотожності з дійсністю здійснюється за допомогою теоретичного мислення і знаходиться в сфері понятійного логічного осягнення суті.

Ця тотожність суперечностей - знання з дійсністю (= відображення) - виступає як свого роду "повернення" в дійсність, але вже з розкриттям сутності останньої як єдності протилежностей. Забезпечується воно запереченням заперечення, де друге заперечення, як ми бачили, полягає в роздвоєнні першого поняття та вирішенні у тотожності (що безпосередньо забезпечило це повернення), а перше заперечення - те, яке отримано було завдяки обмеженій природі чуттєвого пізнання, схоплює предмет в однобічності (з боку зовнішності, форми) і роздвоює його. Якби не було цієї роботи, яка роздвоює, з самого початку пізнання, що забезпечується чуттєвим пізнанням і його однобічністю, обмеженістю, - теоретичному мисленню нічого було б робити, бо не було б тієї передумови загального (сирого матеріалу), яку готує для

теоретичного логічного мислення чуттєвий щабель своїм першим запереченням, не було б заперечення заперечення, не було б розвитку пізнання. Та й саме теоретичне мислення не виникло б, сутність речей залишалася б непізнаною. Пізнаванність (принципова) природи дійсності укладена в самій природі пізнання і, в кінцевому рахунку, в самій природі, відображенням якої є не тільки все, що відображає пізнання, а й сама природа пізнання, яка є і самим своїм існуванням відображає також і цю здатність принципової можливості адекватного відображення.

Отже, коли говорять про негативну особливість розсудку, яка проявляється як нездатність осягнути предмет у всій його діалектичній складності, з цим можна погодитися, але із застереженням, що негативність розуміється в діалектичному сенсі, тобто не як скептичне, не як марне заперечення, а як таке, що містить в собі позитивний момент. З цих же позицій передбачається подолання обмеженості розуму.

Просто лаяти розсудкове мислення за його обмеженість не варто. Не має сенсу засуджувати щось за те, чим воно є за своєю природою, і в чому, власне, полягає його роль і призначення. Погано не те, що розсудок обмежений, а те, що на його обмеженому рівні зупиняють пізнання, бажаючи, між тим, проникнути в сутність речей.

Питання не стільки у визнанні або невизнанні обмеженості, скільки в тому, чи визнається те, що її можна подолати, чи вказується спосіб її подолання. Залежно від вирішення питання про те, чи можна в принципі подолати обмеженість чи не можна, вирішується питання про приналежність до того чи іншого з двох можливих філософських напрямків. Справжній діалектик-матеріаліст бачить цю можливість подолання обмеженості розсудку і притому бачить її в самій природі обмеженості. Пізнання може осягнути дійсність такою, яка вона є. Інша річ, що діалектичний матеріалізм зовсім не має на увазі під цим якусь копію дійсності у формі уявлення. Останнє якраз найменше може бути адекватним дійсному стану речей в його сутності.

Сутнісне відображення дійсності, що отримується в теоретичному мисленні, не претендує на схожість (зовнішню, звичну для уявлення) з тим, що відображається, але досягає справжню дійсність в її внутрішній закономірності, необхідності. Ми не можемо собі уявити якусь картину перебування абсолютності у відносності, нескінченності в скінченному; неможливо уявити єдність окремого і загального тощо. Коли йдеться про те, що отримана у думці тотожність роздвоєних протилежностей (те, що В. І. Ленін називає "доведенням до тотожності") відповідає єдності протилежностей, що має місце в дійсності, то це не означає, що ми починаємо бачити якусь картину єдності протилежностей у дійсності. У самій по собі дійсності немає протилежностей як деякого того і іншого, між якими здійснюється взаємодія, звана єдністю протилежностей. (Це розсудок починає розглядати пов'язані в дійсності моменти предмета в їх відокремленості один від одного.) Там існує така нерозчленована єдність протилежностей, про яку можна сказати, що це щось одне, яке себе заперечує і стверджує через це заперечення. Природно, що в теоретичному мисленні такий стан речей отримує складний, суперечливий, рухливий вираз, який аж ніяк не претендує на фотографічну картину, але, разом з тим, правильно схоплює суть дійсного стану речей.

Наприклад, з того боку, з якого деяку єдність протилежностей можуть схопити і відобразити категорії "окреме" і "загальне" в їх єдності, вона не є в об'єктивності ні загальним як таким, ні окремим, ні сумою, об'єднанням того й іншого. Вона повинна мислитися суперечливо, схоплюватися теоретичним мисленням, як єдність, тотожність протилежностей. І це буде відображенням дійсного стану речей.

Яким є шлях від справжньої єдності протилежностей (через роздвоєння єдиного тощо) до отримання його в мисленні, в знанні і цим встановлення тотожності між тим і іншим, вже говорилося. Виходить, що одна єдність протилежностей - насправді - знаходить вираз у єдності протилежностей у думці

через встановлення і вирішення єдності протилежностей між тим і іншим.

При цьому, торкаючись природи загального, слід звернути увагу ще на одну сторону справи. Коли ми говоримо про розкриття теоретичним мисленням внутрішньої суперечливості в дійсності шляхом роздвоєння єдиного, отримання другого заперечення, доведення до тотожності протилежностей і ототожнення не тільки протилежностей, що містяться у понятті, але цим самим і ототожнення (розв'язання) суперечностей між суперечностями від виривання і суперечностями від згаданого роздвоєння (завдяки чому це розв'язання виступає вже як відповідність нашого знання дійсному стану речей), то потрібно мати на увазі, що таке ототожнення відбувається в теоретико-пізнавальній сфері, і безпосереднім результатом такої відповідності (і з цим тотожності цих протилежностей) є істина. "Відтворення у свідомості завжди містить в собі наліт загальності та істини" [12, с. 236].

Виявляючи, розкриваючи себе тільки в сфері логіки понять, але не існуючи як щось чуттєве в речах або поряд з ними, загальне, про яке без понять нічого сказати (але яке разом з тим і не зводиться до поняття), демонструє, що воно має таку суперечливу природу існування і виявляє себе як таке тільки у формі істини. У цьому сенсі можна сказати, що воно існує як таке в істинному вигляді і має істинну об'єктивність, відповідну об'єктивній істині.

Тут (в істині) ми чітко бачимо, як те ж саме об'єктивне, не перестаючи бути об'єктивним, разом з тим не існує без того, щоб не бути змістом знання і, відповідно, змістом розумової форми. І це зрозуміло, якщо об'єктивну істину розуміти не як просто знання, зміст якого не залежить від людини і людства, а як зміст знання, незалежний від людини і людства [9, с. 123], і пам'ятати, що істина не стільки результат діяльності мислення, скільки результат мислення діяльності (з якої починається рух сходження до істини). Саме істина і є формою розв'язання суперечностей

(точніше, суперечностей, які нескінченно розв'язуються) між людиною (суспільною, діяльною людиною, людством) як суб'єктом дії і об'єктивною дійсністю. Істина тому і виступає як процес, що вона є суперечністю, що нескінченно розв'язується. Це останнє знайшло своє вираження в тому, що істина в кожен даний момент є відносно-абсолютною істиною, а не абсолютно абсолютною <sup>47</sup>. Але разом з тим (і це для нас зараз найбільш важливо) те, що постійне вирішення відбувається між суб'єктом і об'єктом, знаходить своє вираження в тому, що істина виступає як об'єктивна істина. Цим же пояснюється і абсолютність істини. (Не випадково невизнання абсолютної істини веде до невизнання об'єктивної.)

В цьому плані розглянута вище "негативність утворює собою поворотний пункт в русі поняття. Вона є ... внутрішнім джерелом будь-якої діяльності, живого і духовного саморуху ..." [12, с. 209-210]. Лише тут відбувається "... зняття протилежності між поняттям і реальністю і та єдність, яка є істина. - Друге негативне, негативне негативного ... є найтаємніший, найоб'єктивніший момент життя і духу ..." [12, с. 210].

В. І. Ленін з цього робить висновок: "Тут важливо: 1) характеристика діалектики: саморух, джерело діяльності, рух життя і духу; збіг понять суб'єкта (людини) з реальністю; 2) об'єктивізм надзвичайний ("das objektivste Moment") [12, с. 210]. Характерно, що проти цього виписаного місця з Гегеля В. І. Ленін зауважує: "Сіль діалектики".

Ми не випадково ще раз звертаємося до наведеного місця з "Філософських зошитів" В. І. Леніна. Тут, на наш погляд, міститься виключно важлива думка про особливу роль заперечення, в якому полягає і внутрішнє джерело саморуху, і розв'язання суперечностей, і зняття протилежності між поняттям і реальністю, і поворотний пункт у русі понять. І ми бачимо, яке місце все це займає в розкритті природи загального.

Мабуть, можна сказати, що природою загального в об'єктивній дійсності, передумовою і початком, зрештою, є

заперечення предметом самого себе (принаймні воно - продукт цього заперечення), відліт його від самого себе, відхід, перетворення, зникання, ствердження в собі того, чим він не є (з єдності того, чим він є, і того, чим він не є), розв'язання цих суперечностей (але не беззастережне визнання існування "загального в предметному вигляді"). У проблемі загального як ніде напрошується форма вираження у вигляді категорії єдності буття і небуття (в матеріалістичному їх тлумаченні), що знімає в собі розв'язання суперечності в самій речі між тим, чим вона є, і тим, чим вона не є. Якщо згадати, що у внутрішній суперечливості будь-якої речі сторона єдності протилежностей "те, чим вона не є" є вираженням загального зв'язку, то цілком зрозуміло, що тут категорія "небуття", "ніщо" з усією її невизначеністю найкращим чином відображає дійсний стан, бо найкращим чином відображає загальні зв'язки.

До того як стати змістом думки, воно, загальне, так і існує (як річ в собі) у вигляді перетворення, заперечення (на запереченні) скінченності речей, в їх зниканні, у вигляді зв'язку всього з усім, якому тільки ще належить як би дорозвинутися і виразитися у формі, відомій нам як "загальне", і яка виявляється, "витягується", "формується", "дооформлюється", "стає" в результаті "додавання" до неї (краще сказати "доведення до") відповідної категорії та виступає як одна з форм універсального зв'язку всього з усім. Іншими словами, в дійсності є загальні необхідні закономірні зв'язки, які в нашій голові не містяться, не охоплюються інакше як у формі, відомій нам як загальне (у вигляді загального). За допомогою категорії загального ми знаходимо спосіб вираження загальності зв'язку. (З інших сторінок ці ж загальні зв'язки охоплюються і знаходять вираження в інших категоріях.)

Коли ми говоримо, що загальне - це категорія, то цим все сказано. Вона як власне категорія не існує об'єктивно як така і, разом з тим, існує не без об'єктивного змісту. І в цьому відношенні про неї можна сказати, що вона - суперечність, на яку

поширюється все те, що відноситься до пізнання суперечності. Ніяке однозначне визначення загального за принципом "або-або" не в змозі відобразити такий суперечливий за своєю природою стан речей, дійсну його природу в його зв'язку з об'єктивним і суб'єктивним. Це можна зробити, лише піддавши ці протилежності такому ж діалектичному аналізу, якому було піддано співвідношення окремого і загального, процитоване з Леніна [12, с. 236]. До речі, вже там можна було помітити всю діалектичність взаємного зв'язку, переходів, переливів, гнучкість, відносність тощо і цих протилежностей - об'єктивного і суб'єктивного. Ніякий формальний логічний вираз не може з цим впоратися. Це можна виразити тільки суперечливо. "Людські поняття суб'єктивні в своїй абстрактності, відірваності, але об'єктивні в цілому, в процесі, в результаті, в тенденції, в джерелі" [12, с. 190]. Кого це не влаштовує, тому нічим допомогти.

Всього цього якраз не міг зрозуміти Гегель, і це допомагало йому, при всій діалектичності його мислення, залишатися об'єктивним ідеалістом і всю діалектику зробити ідеалістичною, приписавши діалектику розвитку містичній об'єктивній абсолютній ідеї. Тому ми і говоримо, що він лише вгадав у діалектиці понять діалектику дійсності. Те, що Гегель розглядає як діалектику ідеї (але що фактично є у нього об'єктивованою діалектикою понять), насправді є, за словами Ф. Енгельса, "загальною природою речі" (тобто це те, що, кажучи звичною мовою, можна було б назвати також "необхідністю"). До цієї "загальної природи речі" ми доходимо завдяки теоретичному діалектичному мисленню, але доходимо до неї (неіснуючої в безпосередньо чуттєвому вигляді і, відповідно, до такої, що безпосередньою чуттєвістю не сприймається) через ті чуттєві дані, які ми отримуємо своїм чуттєвим пізнанням. Останнє хоча і не в змозі само розкрити загальної природи речі (і, тим більше, природи загального) і, таким чином, дає нам одностороннє обмежене знання, але разом з тим дозволяє проникнути до



сфери необхідності. Ця явна суперечність є способом існування пізнання.

Характерно, що сходження, яке розглядається вище, є заглибленням у сутність, є рухом у сутність. І в тому, що сходження і поглиблення виступає як те ж саме, полягає глибокий сенс. Хоча ми спеціально не розкривали ту сторону процесу сходження, яка характеризується як сходження пізнання від абстрактного до конкретного, не бажаючи повторювати те, що фундаментально зроблено в роботах Е. В. Ільєнкова [17] і М. М Розенталя [27], але неважко помітити, що перед нами у процесі руху пізнання в загальне виявлялося саме таке сходження. Спершу ми маємо справу обов'язково з абстрактним, з односторонністю, з нерозчленованим, недиференційованим тощо, а потім через всю складність шляху сходження згідно закону заперечення заперечення завершуємо цикл сходження доведенням до тотожності протилежностей у мисленні і цим самим отримуємо відповідність змісту такого внутрішньо суперечливого, гнучкого, рухливого мислення із справжньою дійсною єдністю протилежностей, яка виступає тепер вже як справжнє і конкретне. Цим самим не тільки долається абстрактна односторонність, а й розкривається суть дійсного предмета як єдності протилежностей. Ми отримуємо конкретне знання, яке хоча і загальне, але конкретніше, як каже Енгельс, за будь-яку окремо проаналізовану форму руху. У цьому сенсі також зрозуміло, чому ми можемо сказати, що істина конкретна, і чому вона залишається незбагненою для формальних прийомів елементарного мислення, яке, не визнаючи, не знаючи, що не осягаючи внутрішню суперечливість, не може подолати односторонності абстрактної тотожності (і собі рівності речей), осягнути сутність речі, суперечливу за самою своєю природою, і таку, в змісті якої міститься саме тотожність протилежностей.

Вирвана в односторонності сторона справжньої єдності протилежностей речі, розглянута в собі рівність, виступає як абстрактна тотожність і може претендувати тільки на "початок" у

процесі сходження пізнання і поглиблення в сутність. Елементарна логіка зупиняється на цій абстрактній тотожності; діалектична логіка йде далі і має справу з тотожністю протилежностей, які борються. І це "далі" є сходженням, розвитком. Те, що ми бачили, розглядаючи сходження як узагальнення, є картиною розвитку в пізнанні з усіма його атрибутами, особливостями, рисами, сторонами. Тут і суперечливість, і поступальність, що з необхідністю розгортається з неї, з її прогресивно-регресивною формою реалізації, з початком і завершенням, тут і заперечення заперечення, з "поверненнями", циклами тощо.

\*\*\*\*\*

У розкритті суті такого сходження вирішальну роль відіграє циклічний зв'язок самих циклів, через які відбувається типізація. Але оскільки зв'язок циклів все рівно, в свою чергу, циклічний і будується за тим же самим законом заперечення заперечення, то так чи інакше доведеться мати справу з одним і тим же "механізмом" циклічності взагалі. Розглядаючи його, ми цим самим фактично розглядаємо поступальність і сходження будь-якого масштабу в граничній загальності. На деяких особливостях циклічності нам і доведеться зупинитися, щоб прояснилося згадане сходження як зростаюче узагальнення, як типізація. Як вже говорилося, на наш погляд, двох думок стосовно того, чи є цикли чи ні, бути не може. Де є речі, там є суперечності, де суперечності - там їх розвиток, розгортання, через роздвоєння і потім вичерпання і формування нових, а де є вичерпання суперечностей і формування нових, там є кінець одного циклу заперечення заперечення, початок нового тощо.

Але багатьох лякає троїчність у змісті циклу. Її перетворюють на опудало, коли мова заходить про циклічність. Не особливо прагнучи вникнути в саму суть процесу, для якого саме таке розгортання є законом його життя, багато хто і чути не хоче про

троїчність. Разом з тим без такого розгортання закон заперечення заперечення зовсім позбавляється будь-якого сенсу. Відбувається непорозуміння часто через те, що закон заперечення заперечення розуміють формально. А в такому випадку, звичайно, він виглядає як формальна трічність, як абстрактна схема.

Довгий час у нас до цього закону в цілому було нешанобливе ставлення, як до гегелівської вигадки. Зараз цей забобон подолано. Але в деяких моментах до нього ще залишається упередження і недовіра.

Примітно, що Гегель сам застерігає від формалізму в питаннях трічності схеми закону заперечення заперечення. У нас же стало модним ляяти і обзивати гегельянщиною якраз за той самий формалізм, проти якого виступав і сам Гегель, кажучи, що трічність є лише абсолютно поверхова зовнішня сторона. "Формалізм, - пише він, - правда, також засвоїв собі трічність і тримався її голої схеми, але поверховість, скандальність і порожнеча сучасного, філософського так званого конструювання, що полягає лише в тому, щоб всюди підсовувати цю формальну схему, без поняття та іманентного визначення, і вживати її для встановлення зовнішнього порядку, зробили цю форму нудною і надали їй поганій слави. Однак через вульгарності цього вживання вона не може ще втратити своєї внутрішньої цінності ..." [12, с. 211]. Одна річ - зуміти розкрити справжню трічність, що витікає із саморозвитку необхідності, з самої логіки розвитку, і зовсім інша - взяти довільно явища дійсності і упакувати їх разом за цією схемою. Такі різні підходи В. І. Ленін слідом за Гегелем називав, відповідно, внутрішньою і зовнішньою діалектикою. Внутрішня - впливає з іманентного саморозвитку і саморозкриття предмета, явища, і зовнішня - конструюється за зовнішніми визначеннями.

Подібна штучна операція з кількістю і якістю проходить непомітно, не кричуще, не впадаючи в очі, бо все є, так чи інакше, кількістю і якістю, і тому той факт, що з'єднують в єдність взяті з

дійсності різнорідні кількості і якості, а не ті, які становлять собою справжню дану єдність, міру (а це в кожному конкретному випадку єдність своєї певної кількості і своєї певної якості), не впадає різко в очі, "не кричить" про себе, не демонструє яскраво свою безглуздість, свою невідповідність і часто його приймають за те, що видається. У запереченні заперечення подібна помилка легко виявляє себе. Взаємопроникнення протилежностей кількості і якості ускладнює виділення кожної зі сторін, і за цим часто ховається, маскується порушення закону в його конкретній дії.

Штучне ж з'єднання елементів, які не впливають з внутрішнього саморозвитку, в схему (в упаковку) заперечення заперечення яскравіше виявляє порушення внутрішньої логіки саморозвитку і, зокрема, саморозвитку, розгортання самого закону. Воно чітко показує свою зовнішність, поверховість і порожнечу, яка в очах недосвідченої людини виступає як дискредитація самого закону заперечення заперечення.

Небезпека, корінь збочень таїться все в тому ж поширеному підході до аналізу діалектики розвитку, зведеному до вишукування прикладів діалектики взагалі і заперечення заперечення зокрема. Цей метод освоєння діалектики, зведений до виявлення ззовні в різних областях дійсності діалектичних картинок, є в своїй основі зовнішнім. Поверхове схоплювання зовнішнього виступає його вихідним принципом, позицією в його підході до дійсності, тому не дивно, що і зібрані, змонтовані таким чином явища дійсності за схемою заперечення заперечення залишаються в зовнішніх відносинах, не пов'язаними єдиною генетичною лінією внутрішньої логіки розвитку. Спроби ж встановити таку логіку після цього і на такій фактично зовнішньої основі призводять лише до штучної схеми, що "насильно" укомпонує за зовнішньою формою діалектичного закону розрізнені факти з їх зовнішніми ознаками.

Часто це вирвані з різних процесів, різних масштабів, різних циклів і зведені штучно воедино елементи, з яких складають дану систему, цей цикл заперечення заперечення. Цілком зрозуміло, що тут виходить лише видимість заперечення заперечення. Потрібно не забувати, що при запереченні заперечення заперечення має бути своїм іншим першого, а не просто іншим, узятим ззовні і пристебнутим як формальне заперечення. У свою чергу, перше має передбачати в собі друге заперечення і розгортати себе в ньому відповідно з внутрішньою логікою саморозвитку. В іншому випадку у нас буде імітація закону, бутафорія, неживий манекен, схема, але не закон. Поширена манера хапатися за безпосередньо емпіричні дані і поспішати їх ліпити (за допомогою вказівок розсудку, почувши "про деякі ознаки закону заперечення заперечення") за схемою, яка відповідає розсудковому уявленню, тільки вигідна противникам загальності закону заперечення заперечення взагалі і циклічності зокрема. Вам можуть назвати певні довільно взяті речі (наприклад, нижчі тварини, мавпи, людське суспільство) і запропонувати показати на них етапи розгортання системи заперечення заперечення, продемонструвати особливості, що характеризують цей закон. Невміння показати троїчність, повторюваність та інші елементи заперечення заперечення в першому-ліпшому або запропонованому вам окремо взятому випадку вважається "убивчим" аргументом проти загальності закону заперечення заперечення.

Але загальність закону зовсім не означає присутність його в будь-якому випадку дійсності, вирваному із загальних зв'язків. Взагалі вимога показати закон діалектики або зміст категорії діалектики в будь-якому явищі дійсності, на яке вказали пальцем, не можна назвати філософськи правильним.

Замість того, щоб розкрити недолугість самої постановки питання, в якій явно полягає неможливість відповісти на нього, деякі філософи потрапляють до такої пастки і марно прагнуть відповісти саме в такому плані. Невміння того, хто взявся, дати

відповідь розцінюється як чергове спростування положення, яке ним захищається.

Чи будемо ми називати етапи руху розгортання суперечностей "теза - антитеза - синтез" чи не будемо, але розвиток здійснюється саме таким чином. Рух реалізується не у вигляді нескінченно безперервного ряду перетворень. Це не суцільна лінія байдужих заперечень, які йдуть низкою одне за одним, а такий безперервно-дискретний процес, де вже сама поява деякого чогось є початком його кінця, і, таким чином, неминуче перше заперечення; а прихід до кінця є другим запереченням і вичерпанням даної внутрішньої суперечливості з переходом на вищий щабель. Менше ніж три етапи тут бути не може, оскільки розв'язання суперечностей і поява нового синтезу інакше не реалізується, крім як в результаті другого заперечення. Більше - теж в принципі не має сенсу, оскільки на цьому ж завершується процес розгортання і завершується цикл. В цьому відношенні сама постановка питання: "скільки?" і тим більше ажіотаж навколо нього втрачають будь-який сенс. Головний зміст закону розгортання (способу існування, життя) в суперечності. Все стає на свої місця, якщо не підміняти необхідні етапи "механізму" розгортання суперечностей речами, розташуванням і порівнянням готових скінчених речей, встановленням (підгонкою) між ними зв'язку з властивими запереченню заперечення ознаками. І це не важливо, яку ознаку ми візьмемо (припустимо, не троїчність, а повторюваність тощо) і будемо відповідно до цього будувати, конструювати з певних явищ деяку скінченну систему прояву заперечення заперечення, - результат буде неправильним. Вся біда в цьому конструюванні, а не в тому, яка характерна для заперечення заперечення риса береться, як принцип такого конструювання. У питанні про ставлення класиків марксизму до нещасливої тріади головною є саме ця сторона справи. І В. І. Ленін, і Ф. Енгельс заперечують проти штучних конструкцій дійсності за принципами, а не проти довіри до закону заперечення заперечення і всіляко підкреслюють, що

нічого не поробиш, якщо в дійсності відбувається розвиток саме так, а не інакше і "не тільки овес росте за Гегелем" (Ленін). Енгельс наводить цілий ряд фактів, що показують розгортання заперечення заперечення. Але у нього це не конструкції за типом: раз виявляється схожість, значить тут повторюваність тощо, а внутрішнє іманентне саморозгортання самих явищ за законом заперечення заперечення. Ось і "комунізм, - за словами Маркса, - є позитивним ствердженням як заперечення заперечення, і тому він є дійсним ..." [8а, с.127].

Але повернемося до питання про сходження і типізацію. Звернути увагу на троїчність довелося для того, щоб зрозуміти одну особливість в поступальності, яка виступає показником сходження.

Ми знаємо, що з появою нового синтезу завершується один цикл, і починається новий, якому належить своє розгортання і завершення. Але тут підстерігає небезпека уявити розвиток зведеним до ланцюжка якісних станів, що змінюють один одного і не помітити безперервно-дискретного зростання узагальнення. А воно характеризується циклічним формуванням циклів, кожен з яких проходить неодмінно все ті ж етапи, через які розгортає себе суперечливість будь-якого масштабу. При цьому відбувається не просто послідовна побудова ряду циклів і не просто включення і зняття кожним наступним попереднього, а побудова таким чином, що кожен новий синтез, незалежно від того, чи визнаємо ми троїчність, чи ні, є третім, завершальним, узагальнюючим і таким, що знімає два попередніх.

Якщо спробувати якось уявити те, на що ми хочемо звернути увагу, то виходить така картина. Щось внутрішньо суперечливе, що заперечує себе, виступає вихідним пунктом розгортання заперечення заперечення (назвемо його "А"). Воно все більше роздвоює себе і наче протиставляє себе самому собі (у вигляді деякої єдності "А" і "не-А"). Дійшовши до взаємовиключення, ці протилежності приходять до вирішення і дають стрибком новий синтез, який виступає безпосереднім результатом заперечення

вже цього заперечення. (Назвемо цей підсумок і, разом з тим, новий результат циклу деяким "Б"). Останнє виступає як внутрішньо суперечливе, що моментально починає своє роздвоєння тощо, аж до вичерпання вже цього циклу, це ясно і очевидно. Найважче побачити інше, а саме, що з цих циклів розгортання "А" і "Б" формується свій цикл, для якого "А" і "Б" є лише моментами його розгортання, а результатом буде синтез того й іншого в деякому абсолютно новому утворенні. (Тут також будуть проявлятися всі особливості заперечення заперечення, включаючи повторюваність тощо). Цей цикл, в свою чергу, виступає вихідним для формування нового циклу, нового ступеня спільності. Але зауважимо, що, по-перше, - саме цикл в цілому, а не просто кінцевий його результат, а по-друге, те, що в'яжуться до кожного чергового циклу три елементи (кожен з яких в свою чергу є цикл), які становлять собою деяку систему розгортання суперечностей і представляють певний рівень типізації та, відповідно, спільності. На цьому вичерпується даний тип, деяка типова єдність. Саме вона починає виступати лише початковим пунктом у формуванні (розгортанні) циклу і завершенні його. Але вона знову-таки розгортається в нову трійцю, яка є змістом нового циклу, нового ступеня спільності. Виходить свого роду поступальність поступальності. Вони як би стають все більшого масштабу, все більшою мірою спільності. Зростання узагальнення і типізації виступає як сходження. І, як бачимо, троїчність тут відіграє певну роль і є як узагальненням, реалізатором типізації та сходження, так і показником того, що процес зростання узагальнення, сходження здійснюється не у вигляді суцільної безперервної лінії, а являє собою дискретно-безперервний (пульсуючий), такий, що самопереривається і, можна сказати, "лавиноподібний" процес зростання типізації. Нескінченне сходження, завдяки тому, що цикли вступають до такого ж циклічного типу зв'язку, здійснюється у вигляді свого роду "ланцюгової реакції" зв'язків, де панує тенденція деякого постійного узагальнення, типізації. Остання реалізується як



єдність диференціації та інтеграції, здійснюючись через заперечення циклів, що заперечують себе.

У наведеній картині руху слід звернути увагу на те, що початком кожного нового циклу виступає вже не просто останній член попереднього циклу як щось окреме, а весь попередній цикл, що робить кожен наступний цикл не черговим елементам пунктом на лінії нескінченної низки заперечень, а деяким узагальнюючим і завершальним моментом, що включає до себе, інтегрує і знімає в собі попередні елементи даного циклу.

При такому підході розвиток в цьому плані вже не є простим рядом рівноправних якостей, що з'являються по черзі на безперервній траєкторії, це не ланцюжок форм, що змінюють і заперечують одна одну, чергуються. Він виступає як узагальнення, типізація, сходження, але сходження дискретне, циклічне, безперервне, з усе більшою узагальненістю кожного наступного циклу. Відбувається як би зростання масштабу і ступеню узагальнення, продовження самої типізації за тим же законом циклічності. Оскільки нові цикли заперечення заперечення не просто розташовані послідовно в нескінченному ряду, а між собою знову сформовані в цикли, то вони, охоплюючи собою, своєю об'єднуючою, такою, що ототожнює, роботою, типові єдності все більшої міри загальності, реалізують цей універсальний зв'язок усього з усім. Перед нами розкривається зв'язок (тип зв'язку), що дає єдиний закономірний світовий процес руху. Зі сказаного видно, що нескінченне сходження з узагальнюючою роботою кожного з циклів потрібно розуміти не в сенсі безперервного суцільного сходження. Навпаки, воно дискретне. Точніше воно дискретно-безперервне, де ця дискретність забезпечує і саме сходження, і його нескінченність. При цьому чітко видно взаємопроникнення безперервності і дискретності, яке реалізується у вигляді ствердження безперервності сходження, що здійснюється через дискретність. Саме тим, що першим для кожного нового циклу заперечення виступає весь кожен попередній цикл, а не просто останній його

член, і, таким чином, йде узагальнення, а не просто рядопокладене розташування циклів, здійснюється безперервність сходження. Тут ми бачимо органічне взаємопроникнення циклів, кожен з яких виступає, не перестаючи бути в певному зв'язку циклом в цілому і в той же час, одним з елементів якого іншого циклу іншого масштабу тощо. Але цим же самим здійснюється і ствердження дискретності, бо, як бачимо, безперервне сходження забезпечується тільки дискретністю, циклічністю, завершеністю циклів і формуванням циклів і циклів у цикли, а не у вигляді суцільного безперервного зростання.

Породжена самим безперервним рухом дискретність включається як необхідність, як необхідний елемент до безперервності сходження. Циклічність руху (з поверненнями тощо) виступає як рух, що перериває сам себе, перериває свою безперервність. Це переривання, а не сама безперервність, як це здається на перший погляд, обумовлює нескінченне сходження. Безперервність має сенс і реалізується не сама по собі, а лише як заперечення дискретності. У циклі відбувається типізація. Після кожного такого завершеного циклу новий починає себе з нового рівня узагальненості, типізації. Не будь циклічності, а отже! переривчастості, то і сходження як узагальнення не могло би бути.

Розуміння ролі циклічності в сходженні і суті заперечення заперечення, за яким здійснюється сходження, дозволяє подолати сформовану розсудком картину суцільного безперервного сходження і не зводити його до лінії послідовного чергування все більш ускладнених форм. Саме сходження самим своїм способом існування (циклічним, дискретно-безперервним) постійно руйнує безперервність лінії ускладнення. Воно саме за своєю природою таке, що не дає сформуватися недолугій нескінченності ускладнення і цим забезпечує собі справжню нескінченність. Остання знаходить своє існування в запереченні

скінченності, а не в нагромадженні (не в додаванні) все більшої складності (структурної тощо), кінця якої не видно.

Без всього цього уявлення сходження було б тривіально еволюційним і не відповідало б дійсності. Але до нього приходять на кожному кроці через нерозуміння суті циклічності. У результаті маємо або відмову від нескінченності сходження, або зведення суті справи до нескінченної лінії заперечень, що змінюються, чергуються без всяких циклів, де одне заперечується іншим, друге - третім, третє - четвертим, четверте - п'ятим тощо. Таким зведенням розвитку до суцільного ряду заперечень підривається будь-який сенс заперечення заперечення як закону, втрачається логіка закону як саме заперечення заперечення. (Зате набувається гарантія, що не вийде тріада). Той, хто стає на таку точку зору, фактично сходиться з позицій визнання і стрибкоподібності, і сходження в розвитку, оскільки без циклічності сходження, по-перше, позбавляється "апарату узагальнення", без якого воно не може існувати, а по-друге, підміняється поганою нескінченністю якостей, що чергуються, чужою діалектиці розвитку суцільністю, яка не містить в собі переривчастості. Тож не дивно, що при всьому прагненні побудувати нескінченність ряду заперечень фактично приходять до нудної повторюваності в замкнутому колі. Абсолютизація одного боку, як правило, призводить до абсолютизації іншого, протилежного. З таких позицій неможливо впоратися також і з проблемою справжньої повторюваності.

Справа доходить до найбезглуздіших положень. Наприклад, якщо на зміну форми співпраці і взаємодопомоги в розвитку суспільства, як відомо, приходять його заперечення - форма панування і підпорядкування, а на зміну цій - знову форма співпраці і взаємодопомоги, яка заперечує її, то у прихильників нескінченної низки заперечень, які не визнають циклічності і вичерпності циклів, в наступному, черговому запереченні на лінії заперечень, які чергуються, обов'язково на зміну форми співпраці і взаємодопомоги прийде знову панування і підпорядкування

тощо. (Замкнуті кола). Розмови про те, що кожна наступна форма є більш високорозвиненою, ніж попередні, не змінюють суті справи і не виводять з глухого кута. Вони залишаються просто фразою.

Щоб не припуститися подібних помилок, не стати на позиції вищенаведеної суцільності у розумінні заперечення заперечення, потрібно не випускати з уваги природу необхідного виникнення заперечення заперечення із самої внутрішньої суперечливості речей, а також необхідне вичерпання і завершення циклу (про що вже говорилося). Крім того потрібно чітко усвідомити суть дискретності, яка завершує один цикл і забезпечує початок нового циклу.

Переривання безперервності, яке виступає тут як те, що називається стрибком, як раз і є тим перериванням, яке забезпечується другим запереченням. Перше заперечення залишає якість (в якій воно відбувається) самою собою, не виводить дане щось за її межі, за межі даної міри, даної єдності боротьби протилежностей. Перше заперечення полягає у внутрішній суперечливості речі, яка заперечує себе, в межах однієї і тієї ж сутності, виступає як лише сторона даної єдності протилежностей, яка стверджує (через заперечення) єдність даного циклу, але не розрив з ним, не перехід до іншого, до вищого, не вичерпання циклу. Воно призводить до тих змін, які, якщо розглядати в плані категорій "кількість" - "якість", є лише кількісними (а в плані категорій "поступовість" - "дискретність" є поступовістю). Якими б "елементами" нового не здавалися ці зміни, вони є по суті саме старе, в ньому і для нього. І в цьому сенсі будь-які розмови про так звані крупинки нового, "елементи" тощо в старому - неспроможні. Між старим і новим - завжди дискретність.

Лише друге заперечення забезпечує вихід за межі даної міри, за межі даної суті, воно розв'язує існуючу єдність протилежностей і створює стрибком нову єдність кількості і якості (нову міру), перериває поступовість, формує нову єдність, тотожність

протилежностей, яка після цього як нова самостійна сутність вступає в зовнішню міжсутнісну суперечливість, у зовнішні зносини з попередньої сутністю. Воно як би "обриває пуповину" зі старим і забезпечує новоутворення, що народилося з нього, самостійне існування на новій, вищій підставі.

Але говорячи про те, що перехід до нової якості є завжди результатом, продуктом заперечення заперечення, не слід плутати це з твердженням деяких наших філософів, які вважають, що будь-яке заперечення є завжди заперечення заперечення на тій підставі, що йому, мовляв, обов'язково так чи інакше передує яке-небудь заперечення (і навіть нескінченний ряд заперечень).

Ми заперечуємо проти такої думки, бо при такому твердженні те заперечення, яке мається на увазі і передує другому запереченню, не є його своїм першим запереченням, не є запереченням, що належить даному циклу, що передбачає і породжує з себе своє друге заперечення, а є запереченням з іншого циклу, не пов'язаним з даною єдністю даного циклу і знаходиться з ним у зовнішніх відносинах. Між цими запереченнями - дискретність. При такому міркуванні розвиток представляється у вигляді нескінченності ряду зовнішніх заперечень, які йдуть одне за одним (про що вже говорилося вище).

З позицій вичерпності циклу просто вирішується і вищезгадане питання з формаціями.

У загальновідомому факті про те, що початком розвитку людського суспільства була форма відносин співробітництва і взаємодопомоги, потім - форма відносин панування і підпорядкування, яка заперечує його, і потім, в результаті заперечення заперечення, знову - співпраця і взаємодопомога на більш високому рівні, потрібно бачити, що на цьому завершується певний цикл розвитку цілком.

Ті суперечності, які викликали до життя саме такий розвиток за такими формами, тобто породили їх розвиток, вичерпують себе при досягненні суспільством вищої форми - співпраці і

взаємодопомоги. З цим і завершується взагалі такий тип суспільного розвитку – за формаціями. Цей тип розвитку був обумовлений, зрештою, низьким рівнем продуктивності праці, який цілий історичний період визначав розвиток за формаціями. З вирішенням же цієї ж суперечності завершується відповідний цикл і принцип суспільного розвитку за формаціями. Подальший розвиток суспільства буде йти теж за законом заперечення заперечення, відбудеться розгортання своїх циклів тощо, але вже не в формі соціальних формацій. Форма суспільного розвитку за формаціями, після приведення у відповідність до суспільного характеру виробництва суспільного присвоєння, на цьому вичерпує себе і втрачає сенс.

При цьому втрачають сенс і розвиток за соціальними формаціями, і розвиток за соціальними формаціями, тобто подальші зміни суспільства будуть тими змінами, які перестануть бути соціальними в сучасному розумінні цього слова. Від управління людьми суспільство переходить до управління речами і процесами. Суспільні відносини, які були соціальними, стабілізуються, досягнувши відносин свободи, що ґрунтується на суспільній загальнонародній власності. Подальший розвиток суспільства вже не буде зачіпати соціальну сторону справи (проблеми форм власності, розподілу) і буде йти по лінії зміни природи, вдосконалення господарства тощо. Питання, що стосуються місця, яке займають члени суспільства по відношенню до форм власності, питання соціального становища тощо просто зникнуть.

Питання про появу все нових і нових формацій взагалі відпадає, бо з встановленням безкласового суспільства економіка, яка дозволила це зробити, дає зовсім інше об'єктивне підґрунтя, ніж те, що породжує тип формацій. Нові умови породжують, викликають до життя принципово іншу, відповідно, абсолютно нову форму суспільного розвитку. Розвиток за формаціями припиняється. Він вичерпується у зв'язку з вичерпанням і зникненням в суспільному розвитку того, що

виступало підставою і причиною виникнення і існування такої сутності, якою є формація. Коли К. Маркс говорить, що комунізм - є останньою формацією, то це зовсім не суперечить принципам розвитку. Чому суспільство повинне вічно розвиватися у вигляді нескінченної зміни формацій? Подальший розвиток піде без них. Розвиток за формаціями характерний тільки для передісторії людства, де низький рівень виробництва і, перш за все, продуктивності праці (що цілком природно для людства, що виходить, за словами Енгельса, з тваринного стану і йде до цього людського, гідного його людській сутності стану) обумовлює розвиток за формаціями, що змінюють одна одну у формі соціальних і політичних потрясінь. З перемогою комунізму ця передісторія людства закінчується. Далі піде розвиток людства, звільненого від соціальних і політичних проблем. Це буде розвиток матеріальної і духовної культури, науки, господарства, економіки, де під економічним розвитком мається на увазі не те, що нині є предметом політекономії, а те, що виступає як предмет конкретної економіки, господарювання, які науково організовані. Відповідно наука політекономія втратить сенс і відімре, залишиться конкретна економіка як наука про господарювання, про управління виробничими процесами. (Але не людьми.)

Коли задають питання (а це роблять часто і без наміру поставити в глухий кут): "Якщо з такою ж необхідністю, з якою на зміну феодалізму приходить капіталізм, на зміну капіталістичній формації приходить комуністична формація, то яка формація прийде на зміну комунізму?", то можна без вагань відповідати: "Ніяка".

Так уже сам комунізм не є формацією в строгому сенсі слова. Це є заперечення формації як такої. Це свобода.

З цим вичерпує себе і завершується цикл розвитку, для якого типовим було розгортання за суспільно-економічними формаціями, у вигляді зміни укладів.

Після капіталістичної формації, яка піднімає рівень виробництва, продуктивності праці настільки, що вичерпують

себе не тільки капіталістичний тип відносин, а й всякі експлуататорські відносини взагалі, настає перерив поступовості і перехід до принципово іншого протилежного ладу, який є не просто черговим, що приходить на зміну капіталізму і протилежним капіталізму укладом, але протилежним всій формі панування і підпорядкування і навіть всьому типу такого розвитку за формаціями.

Відповідно і соціалістична соціальна революція є переходом не тільки і не стільки від капіталізму до комунізму, скільки від усіх форм панування-підпорядкування в цілому до форми співпраці і взаємодопомоги, більше того, від всієї передісторії людства - до справжньої його історії, що відповідає її людській сутності.

Тому в соціалістичній революції, як ми знаємо, відбувалася боротьба і розв'язання суперечностей не тільки між вмираючим капіталістичним укладом і народжуваним соціалістичним, а між новим соціалістичним, з одного боку, і чотирма укладами, з іншого, які є вираженням (залишками) всіх чотирьох попередніх формацій, що існували в період передісторії людства.

Після з'ясування суті механізму неминучого узагальнення і типізації в суспільній формі руху вищого розвитку дещо по-іншому розкривається поставлене раніше запитання, що собою являє в самій дійсності те, що є передумовою сходження в пізнанні.

Як уже не раз говорилося, вся таємниця, зрештою, - в запереченні, у внутрішньо суперечливій безперервно-дискретній природі руху.

В існуючому до людини і незалежно від неї запереченні, перетворенні, ототожненні речей, "загальність", яка розкривається при цьому, точніше, передумова загального, яка отримує своє найбільш повне і дорозвинуте вираження в сфері мислення, в поняттях, у тому випадку, коли вона залишається непоміченою, невідображеною, в сенсі, не зафіксованою в якійсь свідомості, яка не стала змістом знання суб'єкта, істиною, - разом з тим, не залишається невідображеною взагалі. Без втручання



людської діяльності і пізнання, яке могло б "згорнути" продовження розвитку речі (через мільйонне повторення в практиці) по лінії сходження у знання і потім забезпечити матеріалізацію у новостворених речах, ця передумова загального знаходить своє "відображення" (і теж через нескінченну безліч повторень у перетворенні) у вигляді деякої "типізації", інтегрування, синтезування в русі самої дійсності у формі деяких типових єдностей. Реалізуючись через заперечення заперечення в поступальності і знову формуючись в поступальності, в яких триває типізація, остання забезпечує, зрештою, рух як сходження (як самоузагальнення). Ця типізація закріплюється у вигляді певних форм руху як деяких типових єдностей в самому русі дійсності, в самому процесі руху, в процесі його продовження.

Будь-яка форма руху в своїй тенденції стати всім іншим нескінченно реалізує цю можливість, нескінченно наближаючись до загального. У нескінченному "ряді" перетворень відмінностей на шляху цього наближення і відбувається об'єднання в деякі типові єдності.

За допомогою цієї типізації, яка, в свою чергу, формується в деяку поступальність, що складається з типових єдностей, передумова, про яку йдеться, як би продовжує свій нескінченно великий шлях по лінії узагальнення до дооформлення. На цьому шляху сходження по зростаючій типізації рано чи пізно доведеться сформуватися такій типовій єдності, як суспільна форма руху і з цим - свідомість, в сфері якої загальне набуває вищого свого виразу<sup>48</sup>. Розкриті протягом взаємоперетворення речей те, що, зрештою, виступає об'єктивною основою загального в поняттях, в самому дійсному русі знаходить через типізацію за формами руху не тільки втілення у вигляді типової єдності, а й продовження зростання узагальнення і типізації у напрямку до мислення, до свободи. Звідси типізація, узагальнення в русі дійсності складається як таке сходження, яке виступає необхідною передумовою виникнення такого типу загальності, якою є свідомість і сходження вже в ній.

Можна сказати, що в цій реалізованій через взаємоперетворення всього в усе "загальності", мабуть, полягає те, що називається загальною властивістю відображення, властивою матерії взагалі, що полягає в її способі існування. Діапазон цієї загальної властивості охоплює всі конкретні форми, через рух (самозаперечення) яких здійснюється матерія взагалі. Це загальна властивість як би пронизує всі форми буття і забезпечує єдиний закономірний зв'язок усього з усім. І ми бачили, як завдяки тому, що цикли органічно вплетені один до одного, виходить не просте чергування форм, явищ, які нескінченно змінюють одне одне, а реалізація певного внутрішнього закономірного єдиного зв'язку.

Ясно, що при такому підході немає місця спробам шукати загальне шляхом вишукування спільних ознак, властивостей структур тощо у предметів, з тим, щоб, виділивши якусь властивість, що повторюється, звести її в абстрактну загальність. Від такого методу часто не можуть позбутися при рішенні проблеми матерії. Як не дивно в наш час, але загальність останньої іноді намагаються ствердити пошуками властивої всім речам структури або властивостей. Для чого, звичайно, звертаються до елементарних частинок, поля, маси тощо, які своєю присутністю у всіх речах повинні демонструвати загальність, грати роль першоцеглинок матерії, праматері тощо. Фактично результат такого аналітичного підходу дає зовсім не загальність, а просто абстрактно тотожне визначення. Відомо, що подібний метод ствердження загального Енгельс називав дитячим. "Форма загальності в природі - це закон" [8, с. 549].

У нескінченному зв'язку всього з усім, де зв'язок між поступальностями теж поступальний, і поступальності як би в'яжуться в нові поступальності, панує, пробиває собі дорогу нескінченне сходження як типізація, аж до такого рівня загальності, яким є поступальний субординаційний зв'язок зазначених Ф. Енгельсом п'яти форм руху.

Вони, в свою чергу, складають собою щаблі по висхідній, аж до суспільної форми руху і розглянутого нами вище сходження в мисленні, в якому узагальнення продовжується в поняттях до появи гранично загального вираження руху взагалі, матерії взагалі.

Кожна з наступних типових єдностей виникає з необхідністю з попередніх типових єдностей і продовжує складати в такій взаємодії цикли по лінії подальшої типізації, подальшого сходження. Хімізм, наприклад, як деяка типова єдність рано чи пізно породжує з себе організм, з органічної форми руху в свою чергу неодмінно народжується такий тип руху, яким є людська діяльність, суспільна форма руху і, з цим, - свідомість. Звичайно, потрібно враховувати, що на цьому шляху не одна із поступальностей буде піддана руйнуванню і не досягне свого дорозвитку, не в одній ділянці Всесвіту сукупний рух може порушити на півдорозі формування типових єдностей того чи іншого рівня сходження, перш ніж виникне така типова єдність як суспільна форма руху і свідомість. Але руйнуванням цим притаманна така ж необхідність, як і тенденції до сходження. Необхідне сходження реалізує себе через таку єдність виникнення і руйнування. Тому, скільки б не зруйнувалося поступальностей, які так і не сформувалися в хімічну типову єдність, або органічну, або суспільну форму руху, все одно, рано чи пізно в тому чи іншому місці нескінченного світу в той чи інший час (а для світу в цілому означає і одночасно) всі ці форми руху виникають знову і знову з необхідністю. Сходження робить свою справу.

Якою би низькою за ступенем розвиненості не була б та чи інша форма руху, вона моментально реалізує тенденцію до сходження. Це "прагнення" до узагальнення і типізації полягає в самому способі існування форми руху, в самій сутності руху. І ми знаємо, як відбувається розгортання суперечностей і створення нового синтезу, який втілює в новоутворенні "загальне", яке "промайнуло" в процесі перетворення протилежностей тощо.

Кожна форма руху як певний тип, як деяка загальність існує на тій підставі, що вона в кожен даний момент піддає запереченню те, що знаходиться в її змісті як щось менш загальне. Хімізм - на зниканні, перетворенні елементів, органічна форма руху - на відмиранні видів, види, як деякі типові єдності - на зниканні того, що складає їх зміст - індивідів тощо.

Межі кожної такої типової єдності визначаються деяким взаємоперетворенням відмінностей одна в одну, що інтегруються в тип. І як ми бачили, показником межі кожної такої типової єдності є друге заперечення і вихід у процесі цього взаємоперетворення за межі відмінностей, що його складають. Разом з цим відбувається вичерпання даної форми, даного ступеню, даного циклу. Наприклад, для тієї ж хімічної форми руху як хімічного типу руху таким виходом за його межі буде таке поєднання і такий зв'язок самих хімічних форм, де вони вже перестають в цій сукупності підкорятися власне хімічним законам. В складових частинах цього нового зв'язку нічого, крім хімізму, немає, але в той же час це вже і не хімізм, а нова форма руху, нова типова єдність, новий тип руху. Як результат розгортання поступальності і стрибкоподібного переходу на вищий щабель типізації, що включає в себе попередній тип і знімає його в собі, він може претендувати на становище більш вищої типової єдності.

Нове загальне поняття, створене для позначення цієї нової типової єдності - "організм", "органічна форма руху", в якому об'єднуються всі відмінності цього типу, є вже відображенням того, що існує в дійсності і виступає як об'єктивна основа змісту загального поняття, "що живе" в самому русі, в його такому способі існування.

Неважко помітити, що кожен крок на новий щабель типізації будується на запереченні попередньої форми. При цьому відбувається не тільки вичерпання попередньої форми як попереднього, такого, який завершив себе, циклу, але і перенесення попереднього до наступного, оскільки одна з таких

форм виступає елементом на шляху розгортання поступальності, а інша - завершенням і новоутворенням. Кожна наступна форма, заперечуючи попередню, включає в себе і знімає попередні, утримуючи їх в собі, в несамостійному вигляді, в пригніченому, у відсунутому на другий план стані.

Ми вже говорили, що в органічній формі руху немає нічого, крім хімічної форми руху. Але разом з тим хімізм в ній "пов'язаний" організмом і його власне органічними якісно своєрідними особливими закономірностями. Те ж саме відбувається і з фізичним і механічним рухом у змісті органічного. І фізичні, і хімічні процеси в організмі виступають не в чистому вигляді. Вони як би "заражені" організмом, пов'язані і "заломлені" типовою єдністю, зв'язками тієї форми руху, до якої вони включені. Рух крові в судинах начебто той же самий рух рідини, але закони руху крові зовсім не зводяться до законів механіки руху рідини. Рано чи пізно ми дізнаємося, каже Енгельс, які молекулярні процеси відбуваються в головному мозку, але хіба робота мозку зводиться до руху молекул. І це стосується не тільки організму і його взаємин з більш простими формами руху. Будь-які прості форми руху в процесі поступального руху отримують "пов'язаний" стан в більш складних. Хімізм, наприклад, містить в собі в пов'язаному вигляді фізичну і механічну форми руху.

Включаючись в більш складні форми руху і відходячи в них на другий план, більш прості, безумовно, проявляють себе і в більш складній формі руху, але не безумовно.

Навіть просторово-часові відношення, які так яскраво і ясно виражаються в простих формах руху (фізичній, механічній), в більш складних формах підлягають зняттю, відходять на другий план, тьмяніють, набувають дещо іншої форми, залишаючись лише по суті тими ж. Це, ймовірно, відбувається і з відносністю часу. Пануюча в механічному і фізичному русі відносність отримує подальше своєрідне вираження і в більш складних формах руху. Залежність часу від руху тим більше виражається у вигляді

залежності форми часу від форми руху. У більш складних формах руху вона реалізується дещо своєрідно.

На деяких питаннях, пов'язаних із цією проблемою, ми зупинимося, перш ніж продовжувати розгляд типізації.

\*\*\*\*\*

Загальновідомо, що час (разом з простором) є об'єктивною формою буття матерії. Але він не є якимось однорідним вмістилищем для речей. Реалізуючись через конкретні окремі відносні руху, форми руху, він відповідно виступає в кожному конкретному випадку як відносний час. Можливо, різні форми руху обумовлюють і породжують різні форми часу.

У дослідженні питання часу далі механічної і фізичної форми руху поки не йдуть. Всі відомості про природу часу черпаються на підставі аналізу цих простих форм руху. І це зрозуміло. Власне в цих формах руху час і простір найбільш яскраво виявляють себе (але не свою сутність). У механічній формі руху як швидкість, кількість руху і є в абстрактному, чистому вигляді виражене відношення простору до певного відтинку часу.

Не дивно також і те, що саме в механічному ж русі наочно розкривається явище часу, бо час як кількісне буття руху найбільш явно реалізується в механічному русі, який за своєю природою чисто кількісний.

Природно, що найбільше говорять про природу часу (і простору) представники відповідних наук. Ними ж зафіксована одна з найважливіших особливостей часу - відносність. Її виявили насамперед в механічній та фізичній формі руху.

Як розгортаються час і простір у більш складних формах руху, яке місце вони займають в них, якого перетворення вони зазнають у результаті зняття згаданих більш простих форм у більш складних, як виявляється відносність простору і часу, і взагалі, як конкретно взаємодіють час, простір, рух у цих складних формах,

має бути досліджено відповідними цим формам руху конкретними науками.

Так, наприклад, якщо в механічній формі руху визначальна роль руху по відношенню до часу і його відносності виступає у вигляді швидкості, то для більш складних форм (якісних) швидкість, яка є характеристикою власне механічного переміщення, втрачає значення, на перший план виступають інші форми вираження інтенсивності руху, які і визначають відносність протікання часу.

Неврахування цього призводить до певних помилок. Так, механічне перенесення законів перебігу часу (і, зокрема, відносності часу) з руху в механічних і фізичних формах на органічну форму руху призводить до поширеної помилки, що виражається в тому, що ніби в залежності від збільшення швидкості ракети, яка летить, сповільнюється час для пасажира в ній.

На наш погляд, потрібно розрізняти відносний час для ракети, яка летить, і окремо - для організму, що летить у ній. Це різні форми руху, кожна з яких реалізує свій час у відповідності зі своєю формою руху і його інтенсивністю. Навіть два різних організма, що летять у тій самій механічно рухомій системі (ракеті), при всьому тому, що швидкість переміщення у них однакова, реалізують свій час по-різному. Бо вони як власне органічні форми руху мають кожна рухи своєї інтенсивності і своєї якості, які і визначають для них час.

Якщо взяти організм як просте тіло, що переміщається та розглядається як придаток ракети, як єдине з ним, як одну рухому систему, з відволіканням від того, що це живий організм, або труп, або просто частина ракети, тобто з відволіканням від його власне органічної суті, то в такому плані і для нього час буде таким же, як і для ракети, залежним від швидкості руху ракети. Для організму же як для власне органічного руху часом буде разом з тим вже зовсім інше.

Тому все, що розроблено фізиками і являє найцінніші дані щодо відносності часу щодо ракети, що летить зі швидкістю, близькою до світлової, зовсім не зачіпає організм, який летить у ній, і його час.

Нерозуміння цього моменту відносності часу, суперечливості його, як і нерозуміння необхідності поширення відносності на саму відносність, не дозволяє багатьом зрозуміти, що розмови про те, ніби людина, що політає на ракеті в Космосі зі швидкістю, близькою швидкості світу, при всьому тому, що для ракети час у певному відношенні дійсно йшов повільніше (наприклад, пару років, тоді як на Землі минуло кілька тисяч років), не стане молодшою за своїх однолітків, які залишилися на Землі. Її власний, скажімо, "біологічний час" визначався власне органічної природою його руху, для збереження якої в ракеті були створені такі ж життєві умови, як і на Землі у його земляків-однолітків, які залишилися.

Безпідставними є і міркування про те, ніби зі збільшенням швидкості руху фізіологічні функції організму сповільнюються, і протікання всіх біологічних процесів у такій ракеті, що летить, повільніше, ніж на Землі.

До того ж інтенсивність руху органічної форми руху, здійснюючись як обмін речовин (за допомогою асиміляції і дисиміляції), має свої межі своєї міри, в рамках якої кожен даний організм залишається організмом, реалізує себе в певних своїх тимчасових характеристиках. Очевидно, в принципі деяке продовження існування організму може бути здійснено, але лише при впливі на те в ньому, що становить сутність власне органічної форми руху, чим і займаються біологія, медицина, тобто науки про органічну форму руху. Такого впливу на організм, що знаходиться в ракеті, що летить, швидкість останньої, мабуть, безпосередньо надати не може, як і не може передати йому як якісно зовсім іншій - органічній формі - свої закономірності механічна форма руху з тим, щоб вони повністю в такій самій формі функціонували і в організмі<sup>49</sup>.



Будь-який вплив швидкості як вираження суті механічного переміщення буде завжди тільки зовнішнім по відношенню до власне органічної форми руху і тому безпосередньо не буде грати внутрішньої вирішальної ролі в його функціонуванні, не стане визначальним для інтенсивності і взагалі характеристики внутрішньої сутності органічної форми руху. Між ними дискретність. Остання лише в собі містить вирішальні і визначальні причини для зміни своїх тимчасових характеристик як даного руху.

До того ж не слід випускати з уваги, що йдеться про власне механічний рух і його закономірності та просторово-часові особливості як саме переміщення, а не про власне дане тіло, яке при цьому переміщається, не про його якість і не про закономірності останнього як саме такого. У цьому випадку все одно, що переміщається - організм, камінь або просто точка.

І це зрозуміло. Ми вже знаємо, як органічна форма руху знімає в собі всі простіші форми руху, що включаються до неї і, не зводячись до них, робить їх як би побічними, які відсунуті на задній план. І особливо це стосується найбільш простої форми - механічної.

Такий принцип відношення органічного і механічного реалізується і в зворотному порядку. Тобто, коли організм здійснює рух у просторі відповідно до законів механіки (наприклад, як вільно падаюче тіло), то його органічна природа від цього переміщення як би відволікається, і в цьому відношенні дана річ реалізує себе просто як тіло, нітрохи не відмінна в своєму переміщенні від будь-якого іншого тіла, що розглядається механікою. Дослідження з боку механічних закономірностей руху (швидкість, прискорення, координати тощо) дозволяє відволіктися від того, що рухається - камінь, золотий злиток або організм, ссавець або земноводне і, навіть, - живий це організм або труп. Іншими словами, ми відволікаємося від якісної характеристики речі, що розглядається з боку механічного руху, висловлюючи це відволікання в понятті тіло. І це можливо тому,

що між власне механічною формою руху (до того ж по суті кількісної) і власне органічної формою руху (якісної) - розрив і зовнішні відносини. У генетичному розвитку між ними існує ще ряд форм, в яких механічна форма на своєму шляху до органічної отримує триразове зняття.

Зв'язок цих настільки віддалених форм так і залишається зовнішнім і опосередкованим. Механічний рух, який існує в організмі, повністю пов'язаний, поглинений і знаходиться в "безпросвітному" підпорядкуванні і залежності від органічної форми, "працює на неї" і "отримує команди" від неї, "підробляється" під неї і "загрожує" їй. Зрозуміло, що відповідно до того, що зв'язок органічної форми з механічними формами руху, оточуючими організм, є зовнішнім і опосередкованим (не кажучи вже про те, що жодна з них безпосередньо не перетворюється в організм), цілком зрозуміло, що визначальною у тимчасовому відношенні для органічного руху не є швидкість, яка характеризує кількісний рух механічної форми. Для нього слід шукати визначальне у суті самої органічної форми руху. Можливо, що воно полягає в сутності (і знову-таки не в сенсі швидкості протікання) обміну речовин, який грає в органічному русі настільки ж вирішальну роль, як і швидкість у суті механічного руху, і від цього залежить тривалість життя організму.

Але це завдання конкретних наук, які рано чи пізно вирішать його.

Одне ясно, що відмахуватися від проблем реалізації часу в різних формах руху і, зокрема, від проблеми відносності часу в органічній формі руху не варто.

Крім того, суть "тривалості" (точніше, якісної форми руху) життя організму зовсім не в уповільненні або прискоренні фізичних і біохімічних процесів. Зовсім не обов'язково повільніше плине час для тих тварин, у яких фізіологічні процеси протікають інтенсивніше, і навпаки. Та й взагалі суть життя організму від появи його і до вичерпання себе зовсім не в тривалості, не в "продовженості" тощо, а в самій реалізації своїх власне

органічних сутнісних життєвих функцій. І за який термін "за нашим годинником" ("механічним") проходить дозрівання організму, відтворення потомства (твердження роду) і вичерпання - не важливо. Головне - сама реалізація цього життєвого циклу. В цьому якраз і полягають їх свої "біологічні годинники", що реалізують у кожному конкретному випадку свій конкретний відносний час. І він може зовсім не збігатися з нашими звичними вимірами часу. Тому наші "довго" або "швидко", поширювані на протікання життєвих циклів різних організмів, видів тощо, не мають істотного значення для розкриття сутності часових характеристик організмів як власне органічного руху. Той факт, що і ті тварини, які за календарем живуть 300 років, і ті, які живуть за нашими годинами 20 хвилин<sup>50</sup>, встигають виконати весь комплекс своїх функцій, продовжити рід у нащадках і вичерпати себе як конкретну форму білкових тіл (якби встигають нажитися), ймовірно, може знаменувати собою відносність реалізації часу в сфері органічної форми руху.

По-іншому проявляється час в більш складній - суспільній формі руху.

Просторово-часові характеристики механічного руху тут відходять на задній план, але в той же час, з точки зору загальноновизнаної загальності простору і часу, характерної для будь-якої сфери матеріального буття, від них (як і від відносності часу) неможливо відмовитися і стосовно суспільної форми руху. Мабуть, сенс - у тій формі, яку вони отримують у цьому - суспільний характер руху. Думати, що в цьому русі справа полягає так само, як і в механічному, - у зміні місця з певною швидкістю тощо, - було б наївно.

При збереженні загального принципу відношення простору, часу і руху форма реалізації, прояву і взаємовідношення їх тут, мабуть, дещо своєрідна.

Цілком логічно шукати цю форму. І це завдання конкретних наук про суспільство і насамперед, на наш погляд, науки, що займається сферою матеріального виробництва, людською

діяльністю в гранично загальному можливому плані (хоча принцип вищезгаданого взаємовідношення залишається одним загальним, який ця конкретна наука отримує від філософії<sup>51</sup>).

Говорячи про особливості прояву часу в суспільній формі, слід мати на увазі, що, якщо час - це міра руху, то в суспільній формі руху час - це міра такого руху, як праця, діяльність. Результат праці - це, по суті, застиглий час, а сама праця, діяльність - це реалізація часу. Все це стає зрозумілим, якщо не випускати з уваги, що власне сутність суспільної форми руху, в кінцевому рахунку, і полягає у виробництві, в діяльності. У ній, у суспільній діяльності і "живе", і реалізується час. Суспільна форма руху не просто існує в часі, як в якомусь вмістилищі, де час йде собі, "тече" і "несе" разом з собою поряд з іншими явищами, подіями і суспільні. Вона реалізує через себе час. "Як кількісне буття руху є часом, точно так же кількісне буття праці є робочим часом" [2, с. 16]. Відповідно, робочий час є кількісним буттям праці. Праця в даному випадку - це і є формою руху, суспільною формою руху. У ній і через неї реалізується час.

Діапазон своєї відносності (своєї течії більш-менш швидкої) час реалізує у залежності від інтенсивності праці, вірніше, від продуктивності праці.

Продуктивність праці як ефективність виробничої діяльності, що виражається співвідношенням витрат праці до кількості вироблених матеріальних благ в одиницю часу, виступаючи як відношення часу і руху в суспільній формі, є реалізатором відносності часу. Відповідно і час тут відповідно до принципів відносності залежить від збільшення або зменшення продуктивності праці.

При цьому потрібно не випускати з уваги зв'язок діяльності кожної окремої людини і суспільної форми руху, що здійснюється через діяльність окремих людей. (Це нам крім іншого допоможе зрозуміти суть "неоднаковості" "тривалості життя" у часі окремих людей в плані відносної природи часу.)

Відомо, що робочий індивідуальний час опредметнюється у вироблених речах, але суспільним він стає лише тоді, коли ці речі виступають не як споживні, а як мінові вартості. Обмін ними (як застиглим робочим часом у речах) робить ці речі сукупностями суспільних відносин, а робочий час, вкладений у ці речі і виражений у товарах - суспільним робочим часом. "Суспільний робочий час існує в цих товарах, так би мовити, в прихованому вигляді і виявляється тільки в процесі їх обміну. Вихідним пунктом є не праця індивідуумів як суспільна праця, а, навпаки, особлива праця приватних індивідуумів, праця, яка тільки в процесі обміну, через знищення її первісного характеру, виявляє себе як загальна суспільна праця" [2, с. 32].

Але це в суспільстві періоду передісторії людства, у формі панування і підпорядкування. Що ж буде таким "інтегратором" і "узагальнювачем" індивідуального робочого часу в речах у комуністичному суспільстві, де не буде товарообміну, і вартість втратить роль деякої субстанції?

Мабуть, цю роль "узагальнювача" гратиме безпосередній (нетоварний) спосіб обміну діяльністю, коли суспільне буде завжди вже з самого початку закладене у вигляді суспільної форми власності в самій основі людської діяльності. Тут розкриється повною мірою суспільний характер праці. Він з самого початку буде безпосередньо суспільним (особливо після зникнення суспільного поділу праці та відмінностей між розумовою і фізичною працею, промисловою і сільськогосподарською). У цих умовах єдиною субстанцією, показником (і регулятором) буде час, витрачений на суспільно корисну працю, яка стане вільною, і з цим перестане бути власне працею. При цьому з таким же успіхом можна буде вважати показником і вільний час, який показує, в кінцевому рахунку, рівень продуктивності праці (і, таким чином, рівень розвиненості суспільства). Продуктивність праці як витрачена праця за одиницю часу, як орічевлений певний час і виступає, в кінцевому

рахунку, найголовнішим фактором в утвердженні вільного комуністичного суспільства.

Суспільство свободи тим і характерне, що в ньому отримує вираження чистий час, що вільно перетворюється на речі. У вільному суспільстві час і те, що виступає виразом простору, досягнуть свого тотожності.

"... В залежності від розвитку продуктивної сили праці додаткова праця<sup>52</sup> може бути великою при загальній невеликій тривалості робочого дня і відносно малою при загальній великій тривалості робочого дня. Якщо необхідний робочий час = 3 годинам і додаткова праця = 3 годинам, то весь робочий день = 6 годинам і норма додаткової праці = 100%. Якщо необхідна праця = 9 годинам і додаткова праця = 3 годинам, то весь робочий день = 12 годинам, а норма додаткової праці = тільки 33 73%. Таким чином, від продуктивності праці залежить, скільки споживної вартості здійснюється протягом певного часу, а отже, також і протягом певного додаткового робочого часу. Отже, дійсне багатство суспільства і можливість постійного розширення процесу його відтворення залежить не від тривалості додаткової праці, а від її продуктивності і від більшої або меншої забезпеченості тих умов виробництва, при яких вона відбувається" [1, с. 386].

В цьому плані зрозуміла суть справжньої свободи. Там, де існує робота, що диктується потребою і зовнішньої доцільністю - ще немає свободи. У цьому сенсі свобода, царство свободи за самою природою речей лежить по той бік власне матеріального виробництва. Поки людина (в будь-якій суспільній формації) незалежно від того, дикун це або цивілізована людина, повинна боротися з природою, щоб задовольнити свої потреби і відтворювати своє життя (а це і є показником низького рівня продуктивності праці), не може бути й мови про свободу. З розвитком людини розширюється царство природної необхідності, бо розширюються її потреби. Але разом з цим розширюються і продуктивні сили, які служать для задоволення

цих зростаючих потреб. Про свободу в таких умовах може йтися ще в тому сенсі, що "колективна людина, асоційовані виробники раціонально регулюють цей свій обмін речовин з природою, ставлять його під свій спільний контроль, замість того щоб він панував над ними як сліпа сила; здійснюють його з найменшою витратою сил і за умов, найбільш гідних їх людської природи і адекватних їй. Але тим не менше це все ж залишається царством необхідності" [1, с. 387].

Істинне ж царство свободи, розвиток людської сили, який є самоціллю, починається по той бік необхідності, хоча він може розквітнути лише на цьому царстві необхідності як своєму базисі. "Скорочення робочого дня - основна умова". А це може забезпечити лише величезна продуктивність праці. Тому суть свободи – не просто в усвідомленні необхідності, а в усвідомленій діяльності, спрямованій на осягнення, освоєння і реалізацію необхідності.

У суспільній формі руху, суть якої - в людській діяльності, суб'єктивній матеріальній практиці (в ході якої якої виробляються нові речі, здійснюється одухотворення речей і матеріалізація людського духу) час для соціального людини (а не біологічної істоти) як для сукупності всіх суспільних відносин, залежить від інтенсивності (а не екстенсивності, як це має місце в простому кількісному механічному русі, де він виражався у формі швидкості) суспільної форми руху. Ця інтенсивність у ставленні до кожної окремої людини полягає в інтенсивності її суспільно корисної, суспільно необхідної діяльності, в якій, власне, і полягає сутність суспільної форми руху і людини як сукупності суспільних виробничих відносин.

Звідси, грубо кажучи, той, хто більше зробив, більше пізнавав дійсність і матеріалізував ідеї, знання, проявляв творчість, хто більше втілював, опредметнював час, проявляв суспільну сутність людини, діяв зі знанням справи відповідно до вимог об'єктивної необхідності, той більше розпредметнював і, відповідно, більше прожив людським життям (а не біологічним) у людській якості. У

цьому сенсі можна сказати, що люди живуть неоднаково, навіть якщо проходить для них однакове число обертів Землі навколо Сонця. Чим ефективніше людина виражає свою суспільну сутність, чим інтенсивніше вирішує суперечності, тим вона повніше (і якби більше, інтенсивніше) живе у власне людській сутності. Хоча поняття "більше" як чисто кількісне, що панує в механічному русі, вже втрачає сенс.

Вільна людина, яка пізнала необхідність і діє відповідно до її вимог, живе повніше (більше). Час для неї "тече" по-іншому - повніше, результативніше, ніж для бездіяльної, пасивної, споглядально існуючої. Життя для соціальної сутності людини є вільною працею, рухом, боротьбою, розв'язанням суперечностей. У боротьбі, в діяльності за людським типом (суспільним) робиться їй підвладним час.

У цьому відношенні люди комуністичного суспільства, які усвідомили і розкрили свою суспільну сутність повною мірою і діють зі знанням справи, будуть жити "більше", повніше, людяніше, ніж люди попередніх формацій<sup>53</sup>.

Це пояснюється ще і тим, що комунізм - це суспільство небаченої продуктивності праці, а з підвищенням продуктивності праці і зниженням суспільно необхідного часу на виробництво одиниці суспільно необхідної продукції частка живого праці зменшується, а частка минулої (втіленої) праці збільшується. Відповідно, людина майбутнього буде не тільки більше опрідметнювати час, але буде небачено збільшуватися частка розпрідметненого часу, витягнутого нею з речей, в яких час опрідметнений попередніми поколіннями.

Відповідно до того, як відрізняється сутність суспільної людини від біологічної сутності тварини (яка полягає в способі існування білкових тіл, в обміні речовин, в пристосуванні тощо), відрізняється і форма реалізації часу для цих різних форм руху, в тому числі, по-різному реалізується відносність часу.

Отже, якщо повернутися до проблеми часу для людини, що летить у ракеті зі швидкістю, близькою до швидкості світла, то



ясно, що не враховувати суспільну сутність людини як суспільної форми руху, як сукупності суспільних виробничих відносин не можна. А вона навіть там перш за все людина з її своєю суспільною сутністю, яка акумульована у неї в її ставленні до дійсності (в тому числі і свідомому ставленні) в процесі її формування як суспільної людини. І нічого іншого вона як людина собою не являє. Навіть в тому плані, в якому вона існує остільки, оскільки вона мислить, усвідомлює дійсність і себе, вона існує остільки, оскільки її таке людське (таке, що усвідомлює) мислення є суспільним мисленням (і за історичним походженням, і за індивідуальним походженням, і за самою функціональною суттю кожного даного моменту). Тому можна було б, перефразувавши відомий вислів Декарта, сказати: "Я дію, змінюю природу, беру участь у суспільних відносинах і їх зміні, отже я існую" <sup>54</sup>. До речі це "я" існує тільки для людини і тільки завдяки вищезгаданим відносинам. Неважко уявити, що людський організм, який виявився з дня народження сплячим протягом усього життя, так і не стає людиною при всьому тому, що всі його біологічні органи функціонують нормально. Якби в космічному кораблі, наприклад, опинилася новонароджена дитина, яка роки життя провела би там одна поза суспільством, то вона так ніколи б не стала людиною. (Більше того, вона, будучи навіть повернутою на Землю, не сприймала би навколишнє. І не в тому сенсі, що не розуміла побачене, не бачила би. Людське око, як і мозок, формується суспільними відносинами, а не фізіологією.) Без суспільних відносин вона жила би за біологічними "годинниками". Якщо вбити в ній органічну форму руху, то відбувається перехід на існування за хімічними і фізичними "годинниками".

Все це поки не враховується при розгляді відносності часу. Людину, яка летить в ракеті, розглядають як якийсь механічний, фізичний агрегат (тіло), який тільки значно складніше, ніж будь-яке інше тіло.

Все сказане про відносність і відмінності протікання часу в різних формах руху знадобилося нам не тільки і не стільки для того, щоб звернути увагу на проблему залежності часу від форм руху, а й показати, що у відношеннях форм руху панує сходження, типізація, на що вказує і відмінність протікання часу в різних формах руху<sup>55</sup>.

\*\*\*\*\*

Продовжимо розгляд інших сторін сходження як типізації за формами руху.

У цьому процесі сходження за формами руху ми чітко бачимо і таку особливість його як вичерпання кожної попередньої форми. Вичерпує себе кожна з цих форм в її філогенезі. Ми знаємо, що, вичерпуючи себе як деяку типову єдність, вона віддає себе, переносить до більш складної форми в поступальному сходженні і піддається там зняттю. Але кожна наступна, яка знімає попередню, пригнічує її не тільки в онтогенезі (кожного даного моменту містить її в собі в пригніченому, "поневоленому" стані), але і в філогенезі. Знову і знову вона поглинає і знімає форму, яка історично передує, перетворює, переробляє її в себе (органічна хімічна, хімічна фізичну тощо), існуючи на цьому постійному поглинанні в онтогенезі<sup>56</sup>. Але знаходиться вона в такому ставленні до попередньої форми руху - як до типу. Вона пригнічує її, поневолює, пов'язує, сковує її розвиток як розвиток попереднього типу, що вичерпав себе в цілому, не дає йому розвиватися в принципі як цієї типової єдності. Вона якби позбавляє його можливості сходження і виходу за свої власні межі як даної типової єдності. І це для того, щоб затвердити свою типову єдність, яка будується як певний тип на запереченні менш загального. Оскільки стосовно кожної даної типової єдності попередні форми виступають як лише етапи на шляху до неї як більш загального, то така типова єдність існує на їх запереченні і в онтогенезі, і у філогенезі. Тут відбувається приблизно те ж саме,

що мається на увазі в наведеному висловлюванні Гегеля: "Рід зберігається тільки через загибель особин" [15, с. 513] тощо.

Така доля попередньої форми руху в процесі сходження зрозуміла, бо вона сама себе вичерпала і більше власного розвитку як сходження не має. Раз породивши щось принципово більш складне, ніж є вона сама, вона вже не в змозі породити нічого іншого, що було б більш високорозвиненим, ніж те, що нею вже було раз породжене, і що вийшло за межі її як даної типової єдності. Форма, яка вичерпала себе, переносить себе в знятому вигляді в наступну форму і постійно "живить" її собою.

Все це ми можемо спостерігати на кожному кроці. Не потрібно великої проникливості, щоб бачити, як організм забезпечує кожен даний момент свого існування за рахунок поглинання і зняття, перетворення в себе хімічних речовин.

Сам по собі хімізм не створює і не може створити нічого більш розвиненого, ніж організм. Більше того, вичерпавши себе, він сам навіть у своїх власних кордонах має межу, досягнувши якої починає зазнавати деградації, розпаду. І ми знаємо, що збільшення кількості хімічних елементів не нескінченне. Їх кількість вичерпується сотнею з хвостиком. Десь після 82 номера періодичної системи починається нестійкий стан елементів і потім самораспад.

У свою чергу, органічна форма руху, породивши принципово більш високорозвинене, ніж просто організм, і протилежне собі - людину як соціальну "істоту" і, разом з цим, істотну форму руху як принципово нову типову єдність, новий тип руху більш високого ступеню, нічого іншого, більш високорозвиненого більше створити не може. На цьому органічна форма руху вичерпує всі свої можливості. Можна сказати, що вона більше не розвивається в тому сенсі, що вичерпала своє сходження. У ній дійсно не відбувається подальша типізація. Питання, що виникають нові види організмів, при всьому різноманітті, в принципі залишаються в межах все тієї ж типової єдності, все того ж шаблю сходження - органічної форми руху. І нічого принципово нового,

що було б більш високорозвиненим, ніж те, що є передумовою для появи людини як суспільної сутності, вона не створює.

Вичерпавши себе, вона припиняє свій розвиток як тип. Неможливо і повторне виникнення людини. Органічна форма руху тут вичерпала цю можливість і вже більше на це не здатна. Вона для цього якби застаріла. Нинішні людиноподібні мавпи ніколи ні за яких умов не стануть людьми. Вони як би "проскочили" цю можливість (подібно до того як, наприклад, старий чоловік пропустив можливість стати спортсменом). Грубо кажучи, всі ті типи мавп, які могли стати людьми - стали, а ті, які не могли - не стали і ніколи вже не зможуть стати.

В принципі не розвивається далі і сучасна людина в біологічному відношенні. Не може виникнути на Землі і життя знову (природним шляхом). Певне значення в цьому має і те, що, раз виникнувши з простіших, більш складні форми руху будують себе, свій спосіб існування на постійному перетворенні в собі попередньої форми. Нові форми живуть на запереченні та на придушенні, обмеженні старих. Вони самі - продукт і показник вичерпання попередніх форм. І це не тільки в онтогенезі, а й у філогенезі. Тому попередні форми з появою нової не залишаються без зв'язку з нею, без її впливу. Вони стають деякою умовою існування нового, і зазнають придушення і в онтогенезі, і у філогенезі.

Не має висхідного розвитку і це вище досягнення біологічної форми руху (anthropos), включене до більш високої - суспільної форми руху. Біологічна сторона людини, що є, по суті, суспільною сутністю, що знаходиться повністю в залежності від соціальної форми руху і справжнього власного розвитку не має. У біологічному відношенні людини, організм людини більше не вдосконалюється сам по собі, як це роблять організми у процесі пристосування. Мова, звичайно, може йти про поліпшення здоров'я і навіть якесь вдосконалення і т. і., але все це, вся біологічна сторона справи знаходиться зрештою в залежності, "в руках" знову-таки суспільної сутності. Біологічне вдосконалення

людського організму все одно буде суспільним вдосконаленням, яке здійснюється свідомо-науково-планованим способом. Відомо, що для всебічного повного розвитку людини, перш за все, повинні бути проведені соціальні заходи, де поряд із політехнічним і інтелектуальним вихованням, що необхідно для правильного формування суспільної діяльної людини, К.Маркс ставить і фізичне виховання (фізичну культуру). Але всі ці, одержувані в результаті фізичної культури і розвитку медицини зміни і вдосконалення в біологічній природі людського організму, - не результат саморозвитку самої цієї природи, а продукт соціального розвитку, матеріальної і духовної культури і його вторгнення до області організму. Будь-яка зміна в організмі виступає вже, так чи інакше, як продукт суспільної цілеспрямованої трудової діяльності і носить на собі наліт суб'єктивної практики людини. Ці вдосконалення виступають як показник рівня розвитку суспільства, а не біологічного розвитку. З природно-біологічним розвитком, з виникненням нових біологічних функцій, що з'являються зазвичай у результаті пристосування організмів, все скінчено. Людина на відміну і на противагу тваринам не пристосовується до середовища, а змінює природу під себе. І джерелом розвитку тут є не суперечність організм - середовище, а спосіб такої зміни, спосіб виробництва і його внутрішня суперечність - між продуктивними силами і виробничими відносинами. Як тільки найвище досягнення органічного розвитку стало не пристосовувати себе, а пристосовувати за допомогою знарядь навколишню дійсність до себе, включатися в суспільні відносини в процесі промислової переробки природи тощо, то власне біологічний розвиток цього організму припиняється. Його суспільна сутність підпорядковує собі все, в тому числі і свою біологічну природу. І це відбувається як в онтогенезі, так і у філогенезі. На цьому вичерпує себе біологічна природа не тільки тієї істоти, яка перейшла і включило себе в суспільну форму руху, а й вся біологічна природа взагалі. З появою більш високорозвиненою форми руху органічна форма

руху припиняє своє сходження, завершує себе, вичерпує на цьому свої можливості. Та й породжена з неї суспільна форма руху, в свою чергу, якби не дає їй це зробити і - "поневолює" її як тип цілком в її філогенезу.

Суспільна форма не тільки виникла з органічної, і в кожний даний момент містить її в собі або використовує її для своїх цілей, споживає на кожному кроці, робить предметом своєї діяльності і цим якби переробляє в себе <sup>57</sup>, але самим своїм таким існуванням, суттю його, яка в тому і полягає, щоб піддавати переробці, виробничому промислового перетворенню навколишню природу (а це і є нічим іншим, як цими ж самими згаданими формами руху), порушує природний розвиток органічних (та інших) форм.

Людина вторгається в природу, в органічну в тому числі, і переробляє її. У тій же органічній сфері вона виводить нові небачені сорти рослин і породи тварин, яких не було і не могло бути без втручання людини. Ці організми добре пристосовані до господарських потреб людини, до виробництва, до служби для суспільної форми руху, але тільки не до природних умов. У природних умовах ці "виродки" довго не прожили б. Вони не витримали б таких умов. Якась надпродуктивна, але малорухлива порода худоби, виведена людиною і вважається верхом досягнення цього, не вижила б в природних, в нормальних для її біологічної сутності умовах пристосування і боротьби за існування і одного дня. Штучно виведені мальки риб, після того як їх випускають у природні водойми, точно в певний час підпливають до берега ближче до поверхні води в очікуванні корму (дотримуючись режиму, який був у риборозпліднику), завдяки чому вони легко стають здобиччю хижаків.

Людське суспільство, у міру того як вдосконалюється суспільне виробництво, спосіб виробництва, все більше і більше переробляє попередні форми руху, підпорядковує їх своїм потребам, змінює умови існування їх, тобто надає розвитку всіх цих форм такий напрямок, який відповідає його потребам. А з

цим, по-перше, всі новостворені речі, породи, сорти тощо вже більше не є власне продуктами природного саморозвитку своїх форм руху. У них вже закладена, матеріалізована частинка людського духу, творчості, цілеспрямованої діяльності. Це не стільки продукт, припустимо, хімічної або органічної форми руху, скільки суспільної, незалежно від того, полімери це чи хімічні добрива, чи відходи хімічного виробництва, що скидаються в річки. Вже по всьому цьому не можна говорити про подальший висхідний розвиток попередньої форми руху. По-друге, все це як би порушує природну взаємодію в навколишньому світі, відхиляє її від природного спрямування, яке було б в її саморозвитку без такого втручання. Тепер напрямок розвитку задає людина, суспільство, її потреби, її спосіб виробництва. Виходить, що цим формується напрямок розвитку не тільки самого суспільства, а й всієї доступної їй природи, перетворюється на т. зв. "другу природу", що забезпечує продовження розвитку природи в її світовому кругообігу. Суспільна форма руху займає своє необхідне місце в системі саморозвитку матерії. Вона атрибут матерії, як і інші форми руху, через які здійснюється світовий кругообіг.

Але виявляється, що такий напрямок, який диктується більш складною формою руху і порушує природний розвиток попередніх форм, не може бути довільним, хаотичним, він саме в такій своїй функції є вираженням необхідності. До того ж він не може вийти за межі тих самих законів тих самих форм руху й їх продовження. Навіть цілковита свобода, якщо говорити про суспільну форму руху, залишається хоча і усвідомленою, але необхідністю. Згадані вище відхилення тощо, виявляється, зовсім не порушують саморозвитку необхідності в цілому, а навпаки, роблять природну справу. Вони порушують, пригнічують і обмежують те, що і повинно бути обмежено, придушене після його самовичерпання, і таким чином забезпечують простір для продовження розвитку. (Порівняй єдність прогресу і регресу.) Це - природний стан розвитку, що виражає необхідність, відповідну

вимогу необхідності природи саморозвитку. Він для того і породив більш високорозвинене, ніж є сам, щоб останнє існувало ("жило") на запереченні того, що породило, на знятті його, на обмеженні, на вичерпанні його. У цьому полягає умова продовження розвитку вперед, умова поступального руху, спосіб його існування. Це та сама необхідна переривчастість, яка забезпечує безперервність сходження.

\*\*\*\*\*

Ми впритул підійшли до питання про те, до яких пір взагалі можливе сходження, і чи не настане коли-небудь кінець можливої типізації за формами руху матерії. Чи не закінчується типізація форм руху на суспільній формі руху. Якщо ні, то слід було б уже припустити якусь іншу, ще більш високорозвинену, ніж суспільна, форму руху. Якщо так, то як це узгоджується з положенням про нескінченність сходження.

Звичайно, в плані сказаного вище про те, що сходження і поступальність - це не особливість, притаманна певним окремим формам буття, а тенденція, закон, риса, притаманна кожному розвитку взагалі тощо, таке питання начебто дещо недоречне. Але в даному випадку йдеться про спостереження прояву цієї тенденції узагальнення в сфері такої міри типізації, яка існує на рівні типових єдностей, які називаються формами руху, і таких, що претендують на найбільш загальні дискретні форми руху, з яких складається гранично загальний рух як зміна взагалі. Тут це питання має сенс.

Ми знаємо, що безперервне сходження реалізується як узагальнення, типізація через дискретність циклів, де цикли в свою чергу в'яжуться у цикли, і кожен має своє вичерпання. Розглядаючи циклічність у сходженні, що дійшло до ступеня типізації та узагальнення, якими є такі типові єдності, як відомі форми руху, і простежуючи систему їх зв'язку, їх типізації та циклічності, ми приходимо до такого стану, коли і вони,



складаючи собою деякий цикл у граничній загальності, приходять до вичерпання себе як сходження по лінії утворення таких типових єдностей. Відбувається це на такому рівні розвитку, яким є суспільна форма руху.

І дійсно, ми маємо спочатку найпростішу механічну форму руху, яка виступає як вихідний, початковий пункт всієї системи сходження. Своє заперечення (внутрішню суперечливість) вона знаходить у взаємодії з іншою формою руху, оскільки, як ми знаємо, самотійністю не володіє і своєю внутрішньої суперечливості не має. Як любив повторювати Ф.Енгельс, для цноти досить одного, а для гріха потрібно мінімум двоє. Такою найбільш близькою до найпростішої є фізична форма руху, з якою вони знаходяться в найтісніших відношеннях і переливах, в постійному взаємопроникненні, взаємовираженні. У цій взаємодії укладена внутрішня суперечливість - самозаперечення, джерело руху. Відомо, що вони майже ототожнюються з механічним рухом, існуючи з ним як єдність протилежностей.

Результатом заперечення цієї єдності, яка заперечує себе, є хімічна форма руху. Але це один цикл і його результат. Наступний цикл складається так, що в результаті заперечення вже цієї, що сама заперечує себе внутрішньо суперечливої єдності, з'являється органічна форма руху, в якій знімаються всі попередні форми руху. Як говорить Ф. Енгельс, тут вже неможливо розділити цю трійцю в тій єдності, в якій вони знімаються. Разом із тим, ця єдність внутрішньо суперечлива і, отже, сама заперечує себе. Роздвоєння цих суперечностей і потім вирішення дає в результаті суспільну форму руху.

Ось тут і виникає питання, як піде сходження далі і чи піде воно?

Звертає на себе увагу той факт, що даний цикл, підсумком і завершенням якого стала суспільна форма руху, був у свою чергу третім у даній системі сходження за формами руху. І це дає привід думати, що на цьому повинен завершуватися деякий великий цикл, в який увійшли як елементи системи заперечення

заперечення всі попередні розглянуті цикли. У плані розглянутого раніше питання про взаємопроникнення циклів, які формуються з циклів за системою заперечення заперечення в процесі зростання типізації та сходження, розгортання даної циклічності здійснюється наступним чином:

I. 1 - механічна форма руху; 2 - фізична = 3 - хімічна.

II. 1 - механіко-фізична форма руху; 2 - хімічна = 3 - органічна.

Ш. 1 - увесь неорганічний рух; 2 - органічний = 3 - суспільна форма руху.

Результат такого великого циклу не тільки включає в себе і знімає в собі всі попередні цикли типізації та узагальнення, а й виступає як вичерпання всіх їх як деякого єдиного типу типізації в цілому. Можливо, що на цьому якби вичерпується в принципі сам принцип типізації, сам тип сходження у вигляді типізації за формами руху, і суспільна форма руху є останньою в процесі сходження за зростанням типів.

Якщо, як це виходить у даній системі циклічності за формами руху, таке вичерпання і завершення даного принципу типізації за формами руху має відбутися на рівні суспільної форми руху, то остання повинна як продукт дії закону заперечення заперечення відповідати всім вимогам цього закону і побудови циклічності. І суспільна форма руху дійсно виступає результатом другого заперечення і результатом розриву. У ній містяться в знятому вигляді всі попередні форми. Є тут і "повернення" до вихідного (хоча, як і завжди, за формою). Суть суспільної форми руху полягає в суспільному виробництві, у виробничій діяльності, у виробленні речей і т. і. І робить людина (та й у самому виробництві закладені) все ті ж у такому ж висхідному порядку механічні, фізичні, хімічні форми руху. І хоча вони як певні речі зроблені людиною, в них міститься матеріалізована частка людського духу, і вони не зовсім схожі на ті форми руху, які передували появі суспільної форми руху, але в принципі це ті ж самі форми руху з їх законами. Електрична енергія сучасної електростанції і блискавки по суті однакові;

радіовипромінювання наших станцій і далеких галактик в принципі однакові тощо. Що б не було зроблено людьми, це буде та чи інша, або сукупність тих чи інших із згаданих форм руху, тобто та ж сама Природа зі своїми законами.

Цікаво, що шлях освоєння суспільною формою руху (суспільним виробництвом, пізнанням) форм руху є "повторенням" на більш високому рівні того ж шляху, який пройшли самі форми руху в своєму розвитку до суспільної. Причому слід підкреслити, що головним винуватцем є виробництво і його розвиток (тобто розвиток самої суспільної форми руху). І ми знаємо, що в перших найпростіших формах діяльності, з виготовленням перших знарядь і дією з ними (важіль, камінь, прив'язаний до палиці, колесо і т. і.), людина і її діяльність мали справу з простою формою руху - механічною. Саме вона виявлялася насамперед. Оскільки це ж стає першим і найбільш доступним, у силу своєї простоти, предметом пізнання, то першою отримала розвиток наука (форма суспільної свідомості) про закони даної форми руху, що розкриваються при цьому, - механіка. Потім виробництво стало мати справу з фізичними процесами, виявляються закони фізичної форми руху. Народжується і наука фізика. Слідом за цим виробництво підійшло і до хімічної форми руху, оскільки воно викликало до життя потребу в хімічних процесах, необхідних для побутових і промислових цілей. Розвивається хімія. Чи це не відтворення в суспільній формі руху світового кругообігу в ущільненій формі? Виробництво - це той же світовий кругообіг і перетворення всього в усе.

Характерно, що "повернення" у суспільній формі руху здійснюються не просто до форми, що безпосередньо передувала їй, а до всіх форм її передісторії. І це, на наш погляд, вказує на завершальний характер суспільної форми по відношенню до цих форм в цілому, на те, що суспільна форма руху виступає як вичерпання по відношенню до всього сходження у формі типізації за формами руху в цілому. Коли інші форми руху

породжують щось принципово нове, більш високорозвинене, протилежне собі, то це вказує і на те, що така форма вичерпала себе і породити ще щось інше, більш високорозвинене, ніж сама, більше не зможе. Суспільна форма руху теж породжує щось протилежне: дух, ідеальне, свідомість. Але це вже виступає як протилежність матеріального в цілому, і це, мабуть, вказує на деяке вичерпання, підсумок сходження за формами руху матерії. З цим як би відбувається завершення сходження в такій формі типізації. Це також служить показником того, що форма руху більш складного, більш високорозвиненого типу, ніж суспільна, виникнути не може. Не може після суспільної форми руху виникнути такий новий рух, який не був би суспільним. Адже свідомість власного розвитку не має. Рух форм мислення зрештою є тільки відображенням форм руху матерії, але за допомогою відтворення практичного цих форм руху, які, будучи включеними до суспільних відносин, починають відокремлювати себе від самих себе і породжувати з себе щось протилежне матеріальному - ідеальне.

На цьому як би замикається кругообіг матерії за формами руху. Це замикання здійснюється у філогенетичному плані і знаходить своє вираження в онтогенезі. Свідомість, ідеальне при всій своїй протилежності не може відірватися від матеріального і моментально повертається до матеріального. (І все це в межах такої форми руху, яка називається суспільною практичною діяльністю.) У ньому вона знаходить і своє походження, і зміст (і в історичному плані і в кожен даний момент), і початок, і завершення (матеріалізуючись у зроблених людиною за суспільним цілепокладанням речах). І тут, раз виникнувши, свідомість, мислення продовжує постійно якби відтворювати своє походження в кожному акті пізнання.

Точно так само як і кожна з п'яти основних форм руху раз виникнувши, починає відтворювати в онтогенезі своє походження і цей процес виступає змістом і суттю цієї, більш складної форми руху.

У цих "поверненнях" до речей, які є в принципі тими ж формами руху, і полягає згаданий аналог онтогенезу і філогенезу. І те, і інше як би "зустрілися" в суспільній формі руху. Остання опосередковує суперечливе взаємовідношення, взаємопроникнення, взаємоперетворення протилежностей матеріального та ідеального і в онтогенетичному плані, і у філогенетичному.

Все створене суспільною людською діяльністю, суспільною формою руху буде, так чи інакше, тим, що вміщається у відомих п'яти формах руху, але, разом з тим, це і не зовсім ті ж самі форми. У них закладена частка ідеального, втіленого в матеріальну форму, частка людської фантазії. Але найголовніше, що в них закладені суспільні відносини. Будь-яка така річ виступає як знята в суспільній формі руху. Все зроблене людською практикою виступає вже як суспільна сутність. І в цьому відношенні можна сказати, що на зміну сходження як відображення у формі типізації за формами руху приходить його породження і продовження - сходження у формі вищого відображення (вироблення речей і мислення) і знову втілення, перетворення в тіло. У цьому полягає не тільки підсумок, але і продовження сходження, хоча і в дещо іншій формі. Все це тим більше зрозуміло, якщо згадати суть ленінського положення про те, що людська свідомість не тільки відображає світ, але в даному разі і творить його.

Звідси, якими б не були вже "колишніми" отримані в результаті діяльності форми руху, вони разом з тим не ті ж самі, що були раніше, а виступають в новій якості. Вони "заражені" соціальним, мають наліт суспільного, і звідси вищеописані "повернення" не є просто поверненнями назад, а є рухом вперед (через "назад"). І перед таким рухом, протягом якого відбувається постійне втілення, матеріалізація людського духу, відкривається простір нескінченного розвитку.

Як бачимо, побоюванню, ніби стверджується припинення розвитку, не залишається місця. Йдеться про вичерпання однієї з

форм сходження як типізації за формами руху, про припинення сходження за певним типом.

Суспільною формою не тільки "замикається" кругообіг матерії, але і забезпечується нескінченність світового кругообігу, забезпечується розвитку вихід до нескінченності. В цьому плані зрозумілим є положення про єдність кругообігу і сходження, де одне виступає у взаємовираженні з іншим і є лише моментом іншого, будучи, по суті, тим самим - тотожністю протилежностей. Їх жорстко поляризує більше розсудок.

У світлі викладеного, можливо, є сенс говорити і про нову форму руху, яка породжується суспільною формою. Це усвідомлена діяльність або, можна сказати, вільна діяльність (дія зі знанням справи, зі знанням законів розвитку, планомірна, згідно такому, що розвиває, цілеспрямованому управлінню речами, природою, але не людьми), через яку триває розвиток далі.

Не можна сказати, що вона "приходить на зміну" суспільній формі руху, вона залишається в межах суспільної, але, разом з тим, вона і не зводиться до неї. Вона не є тією власне і спеціально суспільною формою, яка з'явилася і сформувалася як така з попередніх форм, і де людина виступає безпосереднім агентом виробництва. Вона лише до пори до часу залишається суспільною, соціальною в сенсі вираження суспільних відносин, форми власності тощо. Але ця сторона має тимчасове значення, обумовлене певним, в кінцевому рахунку, низьким рівнем продуктивності праці. Пройшовши ряд циклів і революційних переходів у розвитку суспільних відносин, суспільний розвиток приходить до такого рівня розвиненості, коли вичерпуються не тільки певні форми соціальних відносин типу панування і підпорядкування (приватно-власницького типу), у формі капіталу тощо, але, як ми бачили, втрачає сенс і подальший розвиток того, що зветься соціальними суспільними відносинами взагалі. Після вирішення одвічних суперечностей між працею, яка була з самого початку завжди суспільною, і присвоєнням (яке стало приватним)

ця проблема форм власності, форм обміну тощо втратить свою необхідність, вичерпає себе історично. Зникнуть класи (великі групи людей, одна з яких привласнює працю іншої), соціальний поділ праці, від управління людьми суспільство переходить до управління речами і процесами. Подібно до того, як праця, ставши справді вільною, перестає бути власне працею в старому сенсі слова, так і суспільні соціальні відносини, ставши посправжньому людськими, вільними, втрачають будь-який сенс соціальних відносин. Приходить до панування вільна самодіяльність трудівників безкласового суспільства: праця без норми і винагороди.

А це і є та форма, в якій триває розвиток далі. Називати це суспільною формою руху, після того як ми зрозуміли його нову суть, або не називати, не має значення. Головне, що така форма має свою особливість. І полягає вона в тому, що розвиток триває, тільки і може тривати в формі свободи. І якщо врахувати, що свобода - це усвідомлена й освоєна та реалізована в дії необхідність, то зрозумілі ці деякі особливості такого розвитку. Одна з них - в тому, що їй притаманна єдність протилежностей буття і свідомості, які знаходять своє вирішення і "тотожність" (у діалектичному сенсі) в діяльності. Остання якби опосередковує взаємодію їх як протилежностей і вирішує в собі. Потрібно сказати, що вже найпростіша форма людської діяльності (праця) з самого початку включала в себе (на відміну від інстинктивної тваринної "діяльності") як цілеспрямована діяльність елемент свідомості, відліт від дійсності, фантазію (як момент). І дійсно, будь-які вироблені людиною речі містять частку людського духу і представляють єдність одухотвореною матерією і матеріалізованою свідомості, але це, виявляється, тільки початок, тільки зародкова форма її. Справжнього ж свого розвитку і масштабного розгортання і виразу у формі, через яку реалізується саморозвиток необхідності, вона досягає лише у вигляді самодіяльності, вільної планованої усвідомленої суспільної діяльності.

У міру розвитку суспільної форми руху мав місце розвиток і відносна самостійність духу у вигляді форм суспільної свідомості, що дещо роздвоювало буття і свідомість. Претензія другої на роль самостійної сутності виступає як те, що називається ідеологією. З переходом розвитку у форму свободи, яка є усвідомленням необхідності і перетворювальною дією зі знанням законів розвитку, відбувається якби "повернення" свідомості до матерії, до буття, в деякому сенсі "ототожнення" свідомості і буття, здійснюється вища їх єдність. Буття продовжує себе, свій розвиток далі у формі планомірної діяльності усвідомленого буття і суспільних відносин. І ця єдність реалізує себе у всьому. Це і ліквідація поділу праці на розумову і фізичну, і планований розвиток, і перетворення науки в безпосередню продуктивну силу тощо <sup>58</sup>. Тому, коли ми говоримо про комунізм, то в цьому понятті полягає більш глибокий зміст, ніж здається на перший погляд, - це необхідний розвиток дійсності матерії у формі свободи, а не просто певна форма соціальних відносин тощо.

Скажемо до цього, що вільна творча діяльність є тією особливою формою, через яку продовжує свій розвиток необхідність у формі свободи. І цим буде виражено ту єдність буття і свідомості, про яку йшлося вище. Саме в тому, що називається творчістю і неодмінно - діяльністю (вільних від односторонності тощо), матеріальне й ідеальне знаходять найбільш ефективно взаємопроникнення і взаємовираження. В отриманих у результаті абсолютно нових речах опредмечена ця суперечлива сутність <sup>59</sup>. У такому плані можна сказати, що творчість - це по суті, зрештою, розвиток у його найвищій формі, це - розвиток, який усвідомив себе, продовження розвитку у формі, яка усвідомила себе. Комунізм як суспільство, що безперервно удосконалюється, оновлюється, свідомо себе планує, є творчим суспільством. І лише індивіди, які є сукупністю таких суспільних відносин, можуть розраховувати на оволодіння творчістю.

Вище вже порушувалося питання про сходження до власне суспільної форми руху по циклах і, зокрема, про необхідний



перехід до комуністичної формації. І ми бачили, як з необхідністю суспільство приходить, припиняючи всі попередні форми в цілому, до форми співпраці і взаємодопомоги, яка є останньою формацією, Але характерно, що при цьому відбувається перехід не тільки суспільного розвитку від своєї передісторії, якій був притаманний рух у формі формацій, до цієї історії, але і перехід від розвитку у формі необхідності взагалі в цілому до розвитку у формі свободи. Тут відбувається революційний перехід з царства необхідності до царства свободи не тільки в соціальному сенсі, але в найширшому філософському сенсі. Комунізм виступає таким суспільним устроєм, який є найбільш сприятливою умовою для самого активного пізнання і перетворення дійсності, тобто це такий рівень розвитку (і не тільки розвитку суспільного, а й розвитку взагалі), на якому і "в особі" якого здійснюється прихід матерії до самосвідомості, відбувається усвідомлення необхідності своєї сутності. А це і є свобода. При цьому ми повинні звернути увагу саме на неминучу необхідність появи комунізму і, таким чином, свободи в цілому. Людське суспільство далі не може розвиватися, не перейшовши до соціалістичної, комуністичної безкласової організації, яка передбачає неодмінно свідоме планування, освітлене теорією, що усвідомило вимогу об'єктивних законів необхідності - розвиток. З цим і через це здійснюється неминучість перетворення не тільки передісторії розвитку власне суспільства до справжньої його історії, а й перехід свого роду передісторії! розвитку (за формами руху тощо) до справжнього розвитку, який охоплює собою єдність різноманіття як розвиток взагалі.

Розвиток взагалі не може тривати інакше, як у формі свободи. Це і є та форма руху, в якій тільки й можливий подальший розвиток. Можна навіть сказати, що необхідність досі здійснювала свій саморозвиток у формі випадковості, а потім продовжує себе у формі свободи. Вона просто не може далі розвиватися, не будучи усвідомленою і освоєною людською вільною діяльністю.

У плані всього сказаного категорія свободи носить загальний характер. І, на відміну від поширеної споглядально-недіалектичної думки (згідно якій загальність того чи іншого положення діалектичного матеріалізму розуміється як наявність, присутність його в будь-якій і кожній окремо взятій "формі" дійсності, або як можливість застосувати до будь-якого "шматка" речовини, до якого у них зведена матерія взагалі), діалектико-матеріалістичне розуміння загальності категорії або закону ґрунтується на тому, чи займає зміст даної категорії або закону певне необхідне місце в системі саморозвитку необхідності як способу існування матерії взагалі <sup>60</sup>. Про загальність категорії свободи не говорять, наприклад, на тій підставі, що вона "спрацьовує" тільки в сфері суспільного розвитку. Але чи варто на догоду буденному уявленню, яке, мовляв, може запідозрити, що свобода приписується всім речам тощо, закривати очі на дійсний стан цієї категорії? Хіба вона не займає необхідне місце в системі категорій, що охоплюють собою всю мережу зв'язку системи розвитку дійсності, хіба вона не з неминучою необхідністю виникає, як і суспільна форма руху, з простіших як форми людської діяльності й ідеальне вичленення суспільних відносин?

Свобода, комуністичність - не випадковість, не бажання хороших людей, не експеримент. Все це настає із залізною необхідністю. Сама необхідність у процесі свого саморозвитку неминуче рано чи пізно перетворюється на свободу. І від цього нікуди не дітися. Це впливає з самих закономірностей матерії, що розвивається, закономірностей самого існування матеріальної дійсності. Недарма В. І. Ленін говорить, що свобода як усвідомлена необхідність - "визнання об'єктивної закономірності природи і діалектичного перетворення необхідності в свободу ..." [11, с. 53]. Можна сказати, що свобода, комунізм це в кінцевому рахунку - атрибут, невід'ємна властивість матерії, способу існування останньої (яка з необхідністю проявляється на певному етапі світового кругообігу матерії). Недарма слово "комунізм" від латинського "communis" - спільний. Саме суспільність є форма

вираження необхідності. В особі суспільної комуністичності досягається вираження загальності матерії. Суспільна форма руху матерії - атрибут матерії. Комуністичність з її всезагальністю є атрибутом суспільної форми руху матерії. Загальне - це суспільне, загальне - всесуспільне, комуністичне.

Комунізм - це остання формація. Але не в тому сенсі, що вона є свого роду "дахом", кінцем розвитку людства, а в тому, що подальший розвиток людства (і взагалі матерії) триває на зовсім іншій підставі - не у вигляді чергової соціально-економічної формації. Тобто на відміну від того, як це було в передісторії людства, тут починається, нарешті, справжня людська історія (= розвиток) (усуспільнене людство (Маркс)), де людина в її саморозвитку є самоціллю, а не засобом виробництва, не агентом часткового знаряддя виробництва, головна продуктивна сила продуктивних сил тощо. Гряде безпосереднє виробництво людини.

І ще одна проблема, пов'язана з розглянутим вище питанням єдності буття і свідомості в розвитку у формі свободи.

Ми вже говорили про необхідне виникнення суспільної форми руху і підкреслювали, що саме її виникнення, сама поява найпростіших форм діяльності містить у собі принципову і необхідну можливість виникнення свободи, в якій, нагадаємо, відбувається усвідомлення необхідності. Ясно, що необхідне виникнення суспільної форми руху передбачає неминуче виникнення з матеріального ідеального, свідомості. Воно не менш неминуче, ніж виникнення самої цієї матеріальної форми руху, ніж виникнення життя тощо у рухомої матерії, яка ніколи не втрачає жодного зі своїх атрибутів. Важливо мати на увазі, що свідомість, як ідеальне, виступає не як якийсь відчужений, пасивний продукт, народжений матеріальним, що існує відірвано від нього у вигляді деякої самостійної сутності, а як щось, що органічно входить в спосіб існування матерії, як своє інше матеріального, як існуюче з нього, для нього і через нього<sup>61</sup>. І це ми бачили, коли розглядали суть суспільної матеріальної

діяльності. Породжена матеріальним свідомість не може претендувати на самотійну сутність, що знаходиться з буттям у зовнішніх відносинах. Вона перебуває з ним у внутрішній суперечливості, в тотожності протилежностей, що знаходяться у взаємопроникненні, як сторони однієї і тієї ж сутності<sup>62</sup>. Вираження цієї діалектичної тотожності протилежностей, які борються, (з одною - матеріальною - стороною в якості ведучої) ми і маємо в понятті матерії у вигляді закладеного в ньому гносеологічному відношенню між буттям і свідомістю. Протиставлення буття і свідомості, що має тут місце, зовсім не говорить про абсолютний розрив між тим і іншим. Навпаки, цим самим через необхідність гносеологічного протиставлення буття і мислення фактично встановлюється і необхідний зв'язок мислення і буття, зв'язок поняття матерії з самої матерією. І коли ми, розглядаючи природу, матерію, вказуємо на це гносеологічне відношення, то цим самим ми встановлюємо відповідність наших понять про неї з дійсним станом речей. В. І. Ленін не раз підкреслював, що протиставлення матерії духу "не повинно бути "надмірним", перебільшеним, метафізичним, це безперечно ... Межі абсолютної необхідності і абсолютної істинності цього відносного протиставлення суть саме ті межі, які визначають напрямок гносеологічних досліджень. За цими межами оперувати з протилежністю матерії і духу, фізичного і психічного, як з абсолютною протилежністю, було б величезною помилкою" [9, с. 259]. Ту ж думку ми зустрічаємо і у "Філософських зошитах" В. І. Леніна: "Відмінність ідеального від матеріального теж не безумовна, не *überschwenglich* (не надмірна - ред.)" [12, с. 104].

Звичайно, і мови не може бути про те, щоб думку, свідомість включати до поняття матерії. Та ж сама, наприклад, суспільна форма руху матерії, значне місце в якій займає суспільна свідомість, як тільки розглядається в гносеологічному плані, тобто як матерія, і, значить, доведена до розуміння матеріалізму, виступає як протиставлена свідомості, як первинна. Сама логіка суспільного буття розглядається тільки як незалежна від

свідомості. Відповідно з тим, що суспільна форма руху взагалі і діяльність зокрема виникає з необхідністю з самого способу існування матерії, все, що полягає в її змісті, в тому числі і свідомість, яку ця форма породжує з себе і як би містить у собі як необхідний момент способу свого існування (що ми бачимо, коли розглядаємо сутність праці, цілеспрямованість у діяльності і, нарешті, планомірність і свободу, як усвідомлену необхідність тощо, без чого суспільна форма руху матерії немислима), теж виступає як необхідність<sup>63</sup>.

Звідси і впевненість Ф. Енгельса, що мислячий дух з такою ж необхідністю, з якою гине в одному місці, виникає в іншому (разом з цим виникає і гносеологічна проблема відношення матерії і свідомості). У цьому сенсі можна говорити про атрибутивність свідомості в її відношенні до матерії взагалі, з її способом існування, який містить у собі необхідність.

Виходить, що атрибутивність мислення якби включена до атрибутивності руху взагалі, матерії взагалі. Коли ми читаємо у Ф.Енгельса, що "рух, який розглядається в найзагальнішому сенсі слова, тобто розуміється як форма буття матерії, як внутрішньо властивий матерії атрибут, обіймає собою всі, що відбуваються у всесвіті, зміни і процеси, починаючи від простого переміщення і закінчуючи мисленням" [8, с. 46], то зрозуміло, що, займаючи необхідне місце в русі, в найзагальнішому сенсі слова, а це значить, в русі взагалі як способі існування матерії і, таким чином, в атрибуті матерії, мислення саме як би претендує на атрибутивність (у філогенетичному плані) в світовому кругообігу.

Недарма Ф. Енгельс в бесіді з Г. В. Плехановим на його питання: "Так по-вашому, старий Спіноза мав рацію, кажучи, що думка і протяжність не що інше, як два атрибути однієї і тієї ж субстанції?" відповів: "Звичайно, старий Спіноза був цілком правий" [26, с. 36].

У самому способі існування матерії, в її саморозвитку міститься необхідна реалізація (краще здійснення) всіх її діалектичних можливостей, в тому числі і породження з

необхідністю духу. Зрозуміло, що йдеться не про те, що кожен "шматок" матерії породжує або містить в собі думку тощо, а про властивість, укладену в способі існування матерії взагалі в цілому, яку вона з необхідністю реалізує (за певних сприятливих умовах) в процесі саморозвитку необхідності, перетворюючи можливість в дійсність.

Матерія в світовому кругообігу - саморозвитку досягає такого рівня розвиненості (суспільної форми руху), що починає відокремлювати себе від самої себе і протиставляти себе у вигляді абсолютного протиставлення відносних протилежностей - матерії і духу, ідеального. Де дух, свідомість, мислення не має власного розвитку, самостійної сутності, субстанції, а є лише своїм іншим матеріального. Вирішення цієї суперечності здійснюється у формі свободи (усвідомленою необхідністю, усвідомлення матерією своєї сутності).

І точно так само, як в розглянутому вище плані свідомість, з необхідністю виникаючи з матеріального буття, в діяльності виступає як продовження матеріального і для нього, так і в світовому кругообігу вона виникає з необхідністю, як необхідність, і без неї розвиток просто не може продовжувати себе. Таке продовження в усвідомленому вигляді є тим, що називається свободою.

Для недіалектичного мислення, яке матерію зводить до структур, побудов, і для якого матерія - це поле, речовина, елементарні частинки, маса тощо твердження про атрибутивність свідомості звучить по-блюзнірськи. Йому так і бачиться в зв'язку з цим твердженням претензія на те, ніби будь-який шматок речовини здатний мислити або містить у собі дух тощо (це від нерозуміння суті того, що зветься матерією). Якщо ж матерію не зводити до конкретних форм її існування, форм буття, а розглядати як матерію взагалі (а значить, гносеологічно), то все стає на місце. І життя, і суспільна форма, і мислячий дух виступають як необхідність, як необхідне породження матерії, як неминуче породження, продукт способу існування матерії, як

одна з неминучих форм необхідного саморозвитку матерії в нескінченному кругообігу, без яких матерія не існує. Саме звідси у нас впевненість, що живе, а також суспільне і, відповідно, свідомість з необхідністю знову і знову виникають в різних частинах Всесвіту (на відміну від наївної думки, ніби раз випадково виникнувши в одному місці, життя переноситься в Космосі до різних світів).

Звичайно, розсудковому мисленню важко погодитися з твердженням про те, що панує в природі п'ять основних форм руху. І перше, що виникає в мисленні здорового глузду, це побоювання, що цим стверджується кінець розвитку. Ми не будемо знову аналізувати цю проблему, зауважимо лише, що тут відбувається приблизно те ж, і з органами відчуттів. Зазвичай людині здається, що чим їх було б більше, тим краще, тим, мовляв, досконаліше була б людина, і вона переконана, що їх і справді могло б бути більше. Насправді ж їх стільки і таких, скільки і яких досить для забезпечення досягнення певного рівня розвитку і переходу на вищий щабель відображення в ідеальній формі, розумовій, логічній, теоретичній. З появою цього вищого щаблю рух по лінії збільшення кількості органів почуттів вичерпує себе, припиняється. І навіть якби у людини органів почуттів було більше, вона не була би більш досконалою і пізнавала б не більше. Точно так же наявних форм руху стільки і такі, скільки і які необхідні, щоб міг реалізуватися нескінченний світовий кругообіг. Після цього продовження сходження у вигляді кількісного нарощування форм руху втрачає сенс, припиняється як даний тип сходження. Їх обмеженість - і кількісна та якісна - не недолік, а перевага, бо таким чином забезпечується об'єктивна необхідність виникнення вищих форм відображення і поглиблення в сутність.

Ми не наполягаємо на тому, що саме п'ять (не більше і не менше) форм повинно бути, справа не в конкретному числі. Йдеться про те, що якась скінченність певних форм не суперечить суті розвитку, більше того, якщо ми не хочемо звести нескінченність розвитку до поганой нескінченності, то

нескінченність форм руху обов'язково повинна бути "заражена" скінченністю. Тим більше, що панує, як каже Енгельс, закон незнищенності не тільки кількості руху, а й якості.

Зупинимося на питанні діалектики взаємин скінченності і нескінченності.

\*\*\*\*\*

Розсудкове мислення прагне полегшити становище, коли постає питання про нескінченність, тим, що зводить останню до простої суми скінчених речей у вигляді деякої множини. Цим самим нескінченність хіба що робиться доступною уявленню. При цьому не помічають, що за такою зовнішньою формою прояву нескінченності, що задовольняє уявлення, залишається не усвідомленою, не знаною справжня нескінченність (яка очікує застосування теоретичного мислення).

Будучи пристосованим до пізнання скінченності, уявлення зводить до скінченності і нескінченності. Нескінченне такому мисленню уявляється лише у вигляді деякого безмежного ряду розташованих одна біля іншої скінчених форм, у вигляді суми скінченностей, що не має кінця, тобто як зведене знову-таки до скінченності. Недарма Гегель говорить, що "скінченність є найбільш впертою категорією розуму" [16, с. 126]. Нічого іншого від розсудкового мислення й не варто очікувати. Навіть взаємовідношення самої скінченності і нескінченності, як правило, в свою чергу будується за образом і подобою природи самої скінченності. Те й інше розташовується в уяві одне поруч з іншим як абсолютно скінченні самостійні реальності.

В результаті така зведена до скінченності нескінченність приречена на співіснування зі скінченністю за принципом координації, тобто поряд зі скінченністю, як деяка самостійна сутність. Взаємодія цих різних сутностей далі взаємодії зовнішнього порядку, зовнішньої суперечливості не йде.



У самій дійсності немає скінченності і нескінченності. Розділений розгляд і відповідно протиставлення, розрізнення кінцевого і нескінченного починається лише тоді, коли відбувається процес пізнання дійсності і з цим вичленування і одностороннє фіксування в свідомості цих сторін. Труднощі якраз в тому і полягають, що розсудкове мислення не може освоїти єдність нескінченності і скінченності. Справитися з цим може тільки теоретичне діалектичне мислення.

В цьому плані єдності суть нескінченності розкривається зовсім в іншому світлі. По-іншому виглядає і її взаємовідношення із скінченністю. Взаємовідношення їх принципово відрізняється так само, як відрізняються сутності, які взаємно співіснують та взаємно впливають одна на одну, і лише різні сторони однієї і тієї ж сутності, що взаємно існують одна в одній і знімаються одна в одній. У цьому світлі скінченність нескінченна в собі, і навпаки.

Знаходження нескінченності в стані заперечення до скінченності фіксується і елементарним розсудковим мисленням, але останнє схоплює лише зовнішнє формальне заперечення і не доходить до розкриття відношення заперечення заперечення. Тому нескінченність і виступає як щось абсолютно протилежне, як протиставлення скінченності. Але саме заперечення в діалектичному розумінні забезпечує справжню єдність нескінченності і скінченності. Сама нескінченність при цьому є не просто самою по собі нескінченністю як такою, а запереченням заперечення скінченності. Навіть можна сказати, що нескінченність, в даному разі, це є скінченність, яка заперечує себе (зауважимо, не піддається ззовні запереченню з боку нескінченності, а є скінченністю, яка заперечує сама себе), що знімається потім ще в другому запереченні. Тобто, це все та ж скінченність, але як би "підірвана" зсередини своєю протилежністю, що містить в собі цю протилежність, але знову-таки не як така, що просто має місце, знаходиться в скінченній формі, а як постійний (що постійно виникає) продукт заперечення скінченністю самої себе, як спосіб існування самого кінцевого, як

суперечність, що виникає в самому скінченному і потім вирішується.

Нескінченність як би просвічує через скінченність форм. Вона ніби живе в скінченності, але живе «не паразитуючи» (ззовні) на ній, а у ній, в її перетворенні, запереченні, як спосіб існування скінченності.

Таким чином, сама природа скінченного така, що воно неминуче породжує (у кожний даний момент), містить у собі нескінченне, перетворюється на нескінченне. І це зрозуміло. Уже сам факт скінченності як певної обмеженості (в сенсі наявності деякої межі у певного буття певної форми) є цим самим запереченням себе. За своєю природою скінченне як скінченне, полягаючи в деякій межі, обмеженості, границі, вже цим самим піддає запереченню цю межу, тому що ствердження його як межі (границі) є подоланням її, переходженням її. Інакше межа не має сенсу кордону, якщо він не долається, не порушується, не переходиться. Характерно, що саме вихід за межу, подолання межі і вичерпання деякого щось і є власне встановленням цієї межі і затвердженням даної скінченності.

Таким чином, скінченність стверджує себе як скінченність, порушуючи, заперечуючи себе як скінченність, заперечуючи свої границі, межі. Разом з тим вихід за межі даного скінченного вже і є нескінченне, що виступає вже як заперечення скінченного, що заперечує себе, як його інше і таким чином як заперечення заперечення скінченного.

Ленін схвально поставився до утвердження Гегеля про те, що "не зовнішня (fremde) сила (Gewalt) ... перетворює скінченне в нескінченне, а його (скінченного) природа (seine Natur)" [12, с. 100]. І це зрозуміло, якщо не випускати з уваги, що скінченне значить таке, що рухається до свого кінця.

Таким чином, в діалектиці руху, що реалізується подумки за допомогою руху категорій "нескінченності" і "скінченності", останні (як і зміст того, що вони висловлюють) хоча і здаються

роздільними, але в дійсності переходять одна в одну через самих себе, через те, що вони є.

Зрозуміло, чому Ленін звертає увагу на таке твердження Гегеля: "... Так усі протилежності, які визнаються за щось міцне, наприклад скінченне і нескінченне, одиничне і загальне, суть суперечності не через якесь зовнішнє з'єднання, а, навпаки, як показує розгляд їх природи, вони самі по собі суть деякий перехід ..." [12, с. 206-207]. І далі: "Це та сама зазначена вище точка зору, згідно з якою деяке загальне найперше, що розглядається саме по собі, виявляється іншим по відношенню до самого себе" [12, с. 207]. Це дві сторони однієї і тієї ж сутності.

У світлі сказаного про діалектику взаємовідношення нескінченності і скінченності і, зокрема, про існування нескінченності в кінцевому, більш ясною стає і проблема пізнання нескінченності.

Як вже говорилося, при безпосередньо чуттєвому пізнанні дійсності ми маємо справу перш за все і тільки з кінцевим. Предмети, речі даються нам своєю скінченністю. Але завдання пізнання полягає в тому, щоб розкрити, зробити істиною сутність речі. А "всяке справжнє пізнання природи є пізнанням вічного, нескінченного" [8, с. 549]. Тому Енгельс вважав, що твердження про те, що ми можемо пізнавати тільки скінченне, будучи абсолютно правильним, "оскільки до сфери нашого пізнання потрапляють лише скінченні предмети" ... "потребує водночас доповнення: "по суті ми можемо пізнавати тільки нескінченне" [8, с. 548]. Але це вже знаходиться не в сфері компетенції безпосереднього чуттєвого пізнання, а в компетенції теоретичного мислення." І дійсно, всяке дійсне, вичерпне пізнання полягає лише в тому, що ми в думках піднімаємо одиничне з одиничності до особливості, і з цієї останньої у всезагальність; полягає в тому, що ми знаходимо і констатуємо нескінченне в скінченному, вічне - в минулому" [8, с. 548].

Неважко помітити, що нескінченне розкривається через всезагальність, бо якраз "... форма всезагальності є формою

внутрішньої завершеності і тим самим нескінченності" [8, с. 548]. Так само як всезагальність знаходиться в сфері компетенції теоретичного мислення, нескінченне доступне лише теоретичному мисленню. Більше того, перед останнім, як бачимо, стоїть завдання (яке було непосильним для елементарного розсудкового мислення): розкрити нескінченне в скінченному, проникнувши в сутність скінченного і, отже - нескінченного теж. Під силу це тільки суперечливому, діалектичному мисленню. Логіка діалектична є вченням про те, як виникає, розгортається, доходить через роздвоєння єдиного до взаємовиключення і потім до вирішення, до тотожності протилежностей.

І дійсно, ми тільки через такі скінченності, якими є окремі речі, пізнаємо нескінченну загальну матерію в них. І це не в тому сенсі нескінченність, що ми пізнаємо безліч речей, які в своїй сукупності складають нескінченність. Таке кількісне уявлення про нескінченність як про суму скінченностей (скінченних речей) залишило б непізнаною матерію взагалі (як нескінченність), оскільки останню як деяку сумарну нескінченність конкретних форм існування матерії неможливо ніколи цілком охопити. Насправді завдання полягає в тому, щоб розкрити матерію (і значить загальність, нескінченність) в самій кожній окремій скінченній речі, формі прояву матерії; бачити, що вона при всьому тому, що є даною певною скінченною річчю, разом з тим є і матерією взагалі, нескінченністю. У цю сферу нескінченності як в сферу матерії взагалі в скінченних окремих речах (як в конкретних окремих формах прояву матерії) принципово можливо проникнути, але тільки думкою, теоретичним мисленням, а не розсудком, не уявленням.

Слід не випускати з уваги, що коли ми маємо справу з нескінченністю, як і з поняттям матерії взагалі, а не з тими чи іншими формами буття матерії і, відповідно, скінченними формами, то ми не залишаємося в області безпосередньо чуттєвого пізнання, а оперуємо поняттями в сфері теоретичного

мислення. Нескінченності, яка існувала б як така у формі деякої самотійної сутності в чуттєвому вигляді якось поряд з кінцевим, - немає в природі. Подібно до того як розглянуті раніше простір і час не мають сенсу без сукупності кубічних метрів і годин і, разом з тим, не зводяться до цієї сукупності (або їх суми), так і нескінченність не може існувати без скінченних речей, але, разом з тим, не зводиться до їх сукупності, виступаючи як щось інше, ніж сукупність скінченностей. Нескінченність як таку неможливо бачити або випробувати будь-яким іншим чуттєвим чином. Оскільки ми пізнаємо скінченні конкретні речі, ми пізнаємо і нескінченність як таку. Пошуки деякого субстрату, в якому ми мали б скінченність і нескінченність, неминуче призводять до того, що останні ставляться в координації, поруч. Подумки вони як би утримуються один поза одного в часі, представляються як би такими, що чергуються.

Твердження Ф. Енгельса про те, що загальність є формою внутрішньої завершеності і тим самим нескінченності, якраз і дозволяє ще глибше зрозуміти суть нескінченності. Вона - в речах у формі загальності у вигляді законів природи, які вічні і нескінченні. Відомо, що, наприклад, той же закон Бойля, панівний при певних умовах, правильний завжди і всюди, де є такі умови. І байдуже, скільки разів це повториться, - один або мільйон, на одній планеті або на декількох у різних світах, - від цього це явище не втрачає значення всезагальності і не перестає бути законом вічним, абсолютним (при всій відносності), нескінченним. Цією вічністю, абсолютністю законів в зрештою забезпечується нескінченність у скінченних речах, і то для пізнання нескінченності байдуже, сталося би це один раз чи нескінченну кількість разів, розглядаємо ми безліч предметів чи ні. Виявляється, не в множинності річ, не в сумі, не в повторюваності скінченних форм, а в розкритті загальності, закладеної в скінченній речі у вигляді закону, у вигляді моменту абсолютності. Нескінченне у певних відношеннях розглядається як дефініція абсолютного. У свою чергу, пізнання абсолютно по

суті тому і остільки, оскільки воно є пізнанням вічного, нескінченного<sup>64</sup>. "Для нас досить знати, - зазначав Ф. Енгельс, - що при однакових обставинах всюди повинно мати місце однаково" [8, с. 554]. Наші науки, по суті, є геоцентричними. Вони не мають можливості досягати інших світів за межами нашого. Але для осягнення нескінченності вони і не потребують тих нескінченно багатьох космічних світів у Всесвіті, які знаходяться за межами нашого. "Але це не завдає істотної шкоди практично нескінченному різноманіттю явищ і пізнанню природи" [8, с. 552], не кажучи вже про гранично загальні закони діалектичного матеріалізму. Навряд чи, наприклад, потрібно неодмінно потрапити в інші світи Всесвіту, щоб переконатися, що і там розумні істоти (якщо вони є і досягли високого рівня розвиненості) прийшли до висновку, що в світі панує закон єдності і боротьби протилежностей, що матерія є первинною, а свідомість вторинною.

Пізнаючи всезагальне, що є формою вираження необхідності (закону) в скінченних земних речах, ми цим самим осягаємо і нескінченне. В охопленні всієї безлічі світів просто, виходить, немає необхідності. Та й що означало б охопити всі світи? Це означало б обмежити, зробити скінченною (зовні) нескінченність, перервати її, звести знову-таки все до тієї ж скінченності. Замість цієї невдячної роботи краще заглибитися у природу самого скінченного, досить доступного нам, і спробувати там, у його власній природі знайти за допомогою теоретичного мислення нескінченність.

Але що значить заглибитися з метою пізнання нескінченного в скінченне? На перший погляд може здатися, що пропонується кинутися в аналітичне дослідження мікроструктур речей по низхідній. Так, власне, нерідко і роблять, не підозрюючи, що таким чином ще не сходять з позиції поганої нескінченності, зведеної до абсолютизації кількісних відносин, повернутих в зворотному напрямку, залишаючись у полоні аналітичного методу. З точки зору діалектики, вглиб - значить в сутність по лінії

розкриття сутнісної природи речей, по лінії розкриття необхідності, загальності, нескінченності і формування відповідних категорій для розкриття цієї сутності.

Останнім часом серед зарубіжних дослідників природи з'явилися розмови про кордони Всесвіту тощо. Це неминучий продукт розсудкового мислення. Це свого роду розплата за неоволодіння теоретичним діалектичним мисленням. У той же час ці повернення до питання про скінченність, межі Всесвіту тощо є своєрідним резонансом (реакцією, відлунням, відгомоном тощо) на те, що в дійсності нескінченність, яка є самотійною сутністю, завжди залишається "зараженою" скінченністю. Інша річ, що розсудок спрощує це, ставлячи протилежності окремо, в розірваності, в самотійності, у зовнішньому зв'язку одна з одною, не бачить їх внутрішньої єдності. Але, щоб це зрозуміти, потрібно, перш за все, подолати уявлення про скінченності і нескінченності як про самотійні різні сутності, які співіснують, і не зводити нескінченність до суми скінченностей. Виходить, що натуралісти якби "чули дзвін ...". А розсудок дає спрощену картину, що відповідає уявленням, і цим задовольняється.

Нескінченне, поставлене в абсолютне протиставлення до скінченного, отримує межі в скінченному (зводиться до скінченного). Поширене трактування нескінченності і скінченності як неподільних і, в той же час, інших по відношенню одна до одної протилежностей (тобто коли вони відносними визначеннями доводяться до протиставлення і потім ставляться у нероздільну єдність, тоді як кожній приписується самотійне існування) залишається у вигляді постійно невирішеної суперечності в свідомості і призводить до дурної нескінченності.

Відомо, що Гегель, правильно характеризує так звану "недолугу нескінченність", яка зводиться до монотонного  $1 + 1 + 1 + 1$  тощо, у той же час, ототожнював її з поняттям прогрес. Він вважав, що "прогрес до нескінченності є ... лише однаковість, яка повторюється, те ж саме нудне чергування кінцевого і

нескінченного" [16, с. 142-143]. І це дійсно так і є, в тому вигляді, в якому нескінченний прогрес видається розсудку.

Якщо ж піддати його діалектичному аналізу з висоти позицій діалектичного мислення, розкривши корінь такого спрощеного уявлення про нього, то можна помітити, що такий нескінченний прогрес у вигляді недолугої нескінченності по суті є зовнішньою стороною єдності скінченного і нескінченного. У цій зовнішній стороні і застряє уявлення, як у відомому чергуванні і зміні одна однією кінцевих форм.

Діалектичне теоретичне мислення в змозі розкрити в єдності (зробивши його предметом мислення) за зовнішньою стороною "рушійну пружину" т. зв. нескінченного прогресу, бачачи в самій єдності не з'єднання якісно відмінних сутностей, а взаємопроникнення і вирішення протилежностей, що становлять єдність, яку взаємно викликають одна в одній одна одну. Цим самим так званий нескінченний прогрес з порожнечі з нерозв'язними суперечностями перетворюється в змістовний рух з джерелом саморуху у вигляді створення і вирішення внутрішніх суперечностей.

Звідси те, що схильні розглядати як нескінченний прогрес, в дійсності, за словами Ф. Енгельса, "зовсім не повторення, а розвиток, рух вперед або назад, і завдяки цьому він стає необхідною формою руху. Не кажучи вже про те, що він зовсім не нескінченний" [8, с. 552].

Кожного даного моменту він "заражений" скінченністю, оскільки не є абсолютно безперервним, чисто кількісним, а переривається щораз, оскільки здійснюється розвиток (як кількісно-якісний, безперервно-дискретний суперечливий рух) через конкретні скінченні форми не інакше, як через вичерпання ними себе і перетворення в інші, через які триває розвиток взагалі матерії взагалі. А це і є те, що ми розглядали вище як регрес у прогресі. Так "вже і тепер можна передбачити кінець періоду життя Землі. Зате і Земля не є усім світом" [8, с. 552].



Дуже важливе, на наш погляд, зауваження робить Енгельс далі: "... Ту нескінченність, яку речі не мають в прогресі, вони мають в колі", - і ілюструє це: "Так, закон про зміну форм руху є нескінченним, замикається в собі. Але подібні нескінченності, - продовжує він, - заражені в свою чергу скінченністю, проявляються лише частинами" [8, с. 552].

Те, що в колі, яке є вираженням скінченності, прогрес знаходить свою нескінченність, нас не може дивувати, бо ми знаємо і те, що нескінченність реалізується через скінченність, і те, що прогрес реалізується через регрес. До того ж коло з позицій діалектичного погляду прекрасно виражає нескінченність, бо найменше претендує на абсолютну замкнутість, яку в ньому тільки і бачить розсудкове мислення. Замкнутих кіл взагалі в природі немає, це продукт розсудку і до того ж грубої його роботи. Планети, що рухаються навколо Сонця і разом з Сонцем, в свою чергу, в напрямку орбіти останнього, "викреслюють" в просторі неймовірні траєкторії, тільки не кола.

Діалектичне розуміння кола таке, що воно, завершуючись, переходить в інше коло як вихор, центр якого, куди воно повертається, лежить на периферії іншого вищого кола, що поглинає його [12, с. 241] тощо. Зрозуміло, що тут немає ніякої замкнутості в звичному розумінні.

Те, що всезагальний рух взагалі в цілому реалізується тільки через окремі конкретні певні ФОРМИ руху, є вираженням "зараженості" руху скінченністю. Те ж, що це лише окремі різні форми РУХУ як зміни взагалі - виступає вираженням всезагальності, нескінченності. І в той же час саме те, що при всій відмінності і різноманітті цих форм руху вони є лише різними формами одного і того ж, - руху взагалі, який об'єднує, ототожнює усіх їх і дозволяє, змушує взаємоперетворюватися усім формам в усі інші (на підставі цієї загальності, єдності), - якби "замикає" (об'єднуючи) усіх їх в єдиному нескінченному "колі" і прирікає при всьому їхньому нескінченному різноманітті на кругообіг.

Як бачимо, і в даному випадку нескінченність знаходить своє вирішення в скінченності, а скінченність в нескінченності. Своє народження, життя, зняття, згасання і з цим оновлене народження знаходить кожна з протилежностей в іншій. І в цьому теж "замкнутість", "коло". Уже в тому, що немає просто нескінченності самої по собі, а є нескінченність як заперечення скінченності - не можна не помітити "замикання". Як і не можна не помітити, що в той же час, саме в тому, що це заперечення скінченності, - полягає порушення замикання, розрив кола (і, таким чином, стверджується незвичайність замкнутості, суть якої в запереченні себе). Звідси коло кіл, спіраль.

Ті ж закони природи - вічні, нескінченні, абсолютні, але разом з тим обумовлені певними відносними конкретними умовами, в рамках яких вони виявляють цю свою абсолютність, вічність, нескінченність. Це і робить їх, таким чином, єдністю протилежностей, внутрішньо суперечливими: не скінченно-кінцевими, відносно-абсолютними, вічно-минуцями. У цьому їх 'зараженість" скінченністю. (Не випадково нескінченна повторюваність виступає вираженням тієї стійкої "нестійкості" (руху, відносин), яка характеризує закон).

Навіть таке всезагальне і нескінченне, яке застосовується всіх тіл, "починаючи з туманності і закінчуючи людиною" [8, с. 553], яким є, наприклад, гравітація, а також найбільш загальне формулювання теорії перетворення енергії, - і воно заражене скінченністю, бо "перетворюється, якщо послідовно застосувати його до явищ природи, в історичне зображення змін, що відбуваються одна за іншою в якій-небудь світовій системі від її виникнення до загибелі, перетворюється в історію, на кожному ступені якої панують інші закони, тобто інші форми виявлення одного і того ж універсального руху - і, таким чином, абсолютно загальним значенням володіє один лише рух" [8, с. 553-554] (як всезагальний рух і його всезагальні діалектичні закони).

Всі конкретні скінченні форми руху є лише окремими форми прояву цього всезагального руху взагалі, який єдиний є

абсолютно нескінченним. І то останнє без конкретних форм свого прояву і, таким чином, без зараженості скінченністю є ніщо, тобто, що не існує в природі. Воно тільки в них і через них - нескінченність через скінченність.

Перед нами світовий кругообіг матерії, в якому знімаються всі відмінності форм руху в русі взагалі. Зміст цього кругообігу складають відомі п'ять форм руху, які якби "забезпечують" скінченністю, "зараженністю" скінченністю нескінченність руху матерії взагалі. Вони виступають як спосіб, форма її конкретного існування. Чому і кажуть, що перебувати в русі - значить бути, за словами Ф. Енгельса, щонайменше, в одній з цих форм руху або у всіх відразу. Крім форм руху і їх взаємоперетворення, взаємодії, в світі, власне, нічого і немає, і пізнавати більше нічого. Лише пізнаючи форми руху, ми пізнаємо рух взагалі. Не дивно, що за ними вибудовується вся система пізнання, класифікуються науки, через їх взаємовідношення і в процесі розкриття останнього науками виявляються не тільки закони власне цих форм і їх взаємодії, але на цій основі розкриваються гранично загальні, діалектичні закони руху взагалі. Через розкриття субординації цих форм розкривається діалектичний принцип розвитку. Завдяки відкриттю взаємодії форм руху ми дізнаємося, "... що світ являє собою єдину систему, тобто чітке ціле ..." [7а, с.630].

Ще багато можна було б говорити про форми руху, але це не є метою нашої роботи. Нас зараз найменше цікавить питання, яким конкретним формам руху слід віддати перевагу і скільки їх повинно бути, - це, врешті-решт, справа представників конкретних наук. І суть справи не зміниться від того, яке число форм буде названо. Головне інше, а саме, що повинна бути деяка скінченність (у діалектичному розумінні) типових єдностей, форм руху, які забезпечували б нескінченність, заражену скінченністю. Про наявність таких деяких типів руху і йдеться. Через цю деяку "замкнутість" реалізується і нескінченність як загальність, і закон збереження не тільки кількості, але і якості руху, на який вказував Ф. Енгельс.

Вже те, що форми руху самі ж обумовлюють своє перетворення одна в одну, є показником того, що ці форми досягли певної "замкнутості", яка забезпечує нескінченне перетворення всього в усе, всіх форм в усі інші і, таким чином, той світовий кругообіг, в якому немає сенсу шукати кінцеву причину (*causa finalis*).

Через ці ж форми руху знаходить свою реалізацію сходження, що досягає граничної спільності у формі руху, якою є суспільна форма руху, пізнання, відображення. Тут же сходження, як ми бачили, знаходить "замикання" в деякому "колі" і продовження в нескінченності. Такого роду "замикання" закладене і в гранично загальних категоріях, які досягають такого рівня загальності, що не можуть бути визначені у через більш загальне, і здійснюють реалізацію вираження своєї сутності через деяку "поворотну" форму - оголене відношення протилежностей. Те ж гранично загальне визначення матерії інакше не здійснюється, крім як через ставлення гранично загальних понять буття - мислення, матерія - свідомість тощо. Всі інші категорії теж реалізують себе як відкрита суперечність. І все це не дивно, оскільки саме суперечність і є способом існування матерії взагалі. В граничній загальності про неї та її способи існування, про закони останнього нічого іншого сказати і не можна. Це зрештою суперечність. Те ж саме ми маємо на увазі, коли говоримо про розвиток.

Зрозуміло, що в такому нескінченному, а точніше, нескінченно-скінченному, кругообігу показником і критерієм більшої чи меншої міри розвиненості не може служити порівнювання складнішої і не такої складної організації, структури речей. Остання сама ще потребує критеріїв.

Вся ж справа - в місці, що займає кожне дане дещо у системі розгортання суперечностей згідно їх внутрішніх іманентних визначень за законом заперечення заперечення, в місці, що займає дане дещо в системі необхідного саморозвитку як поступального руху необхідності.

Що стосується питань, пов'язаних з проблемою нескінченно-скінченного всесвіту, осягнення суті понять «єдність світу», «світ в цілому», «пізнаваність світу» і т.і., то відповіді на ці питання розкриваються Енгельсом в "Анти-Дюрінгу". "Отже, точне уявлення про всесвіт, про його розвиток і про розвиток людства, так само як і про відображення цього розвитку в головах людей, може бути набуто тільки діалектичним шляхом, при постійній увазі до загальної взаємодії між виникненням і зникненням, між прогресивними змінами і змінами регресивними" [7, с.22].

Значить-таки можна отримати в принципі знання про цілий світ, при всій його нескінченності і різноманітті, а не тільки знання лише про деякі окремі, часткові, кінцеві форми - фрагменти його існування. Більш того - про його (всесвіту) вселенський розвиток. До того ж знання точне.

Розвиток єдиний, доведений до продовження у формі розвитку людства (його способу виробництва), і таким чином до адекватного відображення цього розвитку в дії і головах людей (у формах мислення, одержуваних безпосередньо з суспільного розвитку), визначеного рівня способу суспільного виробництва. Це все і є тим, що складає спосіб отримання шляхом практичного відтворення всіх можливих майбутніх і навіть неіснуючих поки форм буття, які здійснюються людським способом виробництва і пізнання за діалектичним типом.

Розвиток щодо матерії є не просто зміною навколишніх речей, а внутрішнім способом існування світу. Тобто на рівні сутності матерії, що рухається (а не буття) = єдності світу, єдності розвитку ("світового кругообігу") матерії за діалектичними законами.

## **Розділ другий. Як можлива загальна теорія розвитку**

# **Глава 1. Про необхідність поєднання, зв'язку, сполучення всезагального принципу розвитку із всезагальним принципом єдності світу, природи, руху, матерії.**

*Як і чому матерія у своєму саморусі на певному рівні розвиненості починає відокремлювати себе від самої себе і протиставляти себе у вигляді абсолютного протиставлення відносних протилежностей - матерії і духу?*

*Феномен ідеального і об'єктивні передумови безпосередньої появи його в системі саморозвитку матерії.*

*Про природу відчуттів людських. Як відчуття в своїй практиці стають теоретиками.*

*Якщо все розвивається, чи стосується це найбільш загальних понять і категорій?*

*Логіка - вчення не про зовнішні форми мислення, а про закони розвитку всіх матеріальних, природних і духовних речей.*

*Логіка діалектична вимагає, щоб вся людська практика входила в повне визначення предмета.*

*Ще про проблему збігу діалектики, логіки і теорії пізнання.*

Якщо в об'єктивному світі крім форм руху матерії та їх взаємоперетворення більше нічого іншого немає і пізнавати нічого, то чи можливе в такому разі взагалі вчення про всезагальний розвиток, про зв'язок усього з усім, перетворення всього в усе, про можливість пізнання гранично всезагальних, абсолютних законів вічного і нескінченного всесвіту з платформи окремої, нескінченно малої планети (що загубилася на периферії однієї з нескінченної кількості галактик), на підставі обмежених можливостей специфічних органів відчуттів, що сформувалися на ній (за межами досяжності яких питання про буття залишається відкритим), а також вузького діапазону компетентності геоцентричних наук, які займаються виключно окремими,

минуцями, кінцевими, тимчасовими, відносними формами буття?

Коли ми хочемо досягнути деяке явище насправді не просто як зовнішню форму буття, а на рівні її внутрішньої сутності (= всезагальності), а це означає - в саморусі, розвитку, в розгортанні суперечності (згідно із законом заперечення заперечення), то повинні, відповідно до вимоги діалектичного методу, простежувати як це щось виникло, на якій стадії (ступеню) розвиненості знаходиться зараз, куди справа йде далі і чим усе це скінчиться. З огляду при цьому і на такий діалектичний нюанс цього його руху до свого кінця, що те саме, що його породило, воно ж його і "вб'є" по типу: ще крок у тому ж напрямку і перехід ... у протилежність (вища точка розквіту - є початком занепаду).

Але це ще не все. Якщо хочете розкрити досліджуване явище в його живому житті, розвитку, пульсації (а саме в цьому і полягає завдання науки), то потрібно встановити так само його розташування в системі світового зв'язку всього з усім, саморозвитку світового кругообігу матерії на гранично широкому всезагальному рівні і лише тоді отримаєте досліджуване явище як сутність, як справжній розвиток.

І тут без з'єднання, зв'язку, сполучення всезагального принципу розвитку із всезагальним принципом єдності світу, природи, руху матерії не обійтися.

Але як все це досягнути, охопити і виразити у формі теорії? У чому суть цієї проблеми і як до неї підступитися? Як отримати всезагальний розвиток і, таким чином, "аналог і, тим самим, метод пояснення для процесів розвитку, які відбуваються в природі, для загальних зв'язків природи, для переходів від однієї області дослідження до іншої"? [25, с. 367]. Що є тією безпосередньою основою, вираженням якої виступає загальне поняття загального розвитку? Розглянемо деякі умови і передумови вирішення даної проблеми.

Нагадаємо, що годі було шукати розвиток таким, що існує навколо у вигляді форм буття, діалектикоподібних картин, які

залишається тільки помічати, виявляти, фіксувати і передавати у відповідній формі мислення. Ні побачити, ні сприйняти будь-яким безпосередньо чуттєвим чином розвиток, діалектику неможливо. Не дається це нам у формі об'єкта, у формі споглядання. Завдання також і не в тому, щоб, перебравши і перезв'язавши всі форми буття, вибудувати їх у відповідності із всезагальним принципом розвитку і отримати гігантську панораму "глобального", наскрізного розвитку загальної картини світу і, відповідно, науку про зв'язок усього з усім. Це безнадійна і марна справа. Навіть "видимий рух небесних тіл робиться зрозумілим лише для того, - зауважує К. Маркс, - хто знає їх дійсний рух, а не той, який чуттєво сприймається" [2, с. 327]. І тим більше не зрозуміти таким емпіричним способом розвиток. "Емпіричне спостереження саме по собі ніколи не може довести достатнім чином необхідність" [25, с. 544]. А не розкривши останньої, ні про всезагальність, ні про розвиток нічого сказати.

При вирішенні даного питання мова повинна йти і не про "спостереження матеріальних об'єктів" (поширений вираз натуралістів) у природі, у "натурі", і не про спостерігача-натураліста. Результативність (і об'єктивна істинність) людського пізнання взагалі, в тому числі і пізнання розвитку, забезпечується не тим, що явища беруться безпосередньо з навколишньої дійсності в натурі, і вдається їх донести недоторканими в натуральності до ідентичного зображення в формі мислення. До того ж осягнення розвитку - не прерогатива індивіда-робінзона, який роздивляється навколишній світ, а компетенція усупільненого людства, активно діючого, що змінює світ з позицій певних суспільних відносин (сукупністю яких виступає кожна окрема людина). Речі повинні бути піддані зміні і, під впливом суспільної людини, повинні перестати бути собою, такими, якими вони є, щоб бути в змісті знання такими, якими вони є (без єдиного додатку і незалежними від нас), тобто у формі об'єктивної істини. А це здійснюється саме в практиці, в предметно-практичній, перетворювальній діяльності. Остання



"змінює зовнішню дійсність, знищує її визначеність (= змінює ті чи інші її сторони, якості) і таким чином забирає у неї риси позірності, зовнішності і неістотності, робить її самою-в-собі і самою-для-себе справжньою (= об'єктивно істинною)" [34, с. 199]. Вона ж, практика, своїм відтворенням речей забезпечує осягнення того, що недоступно емпіричному спостереженню: необхідність і форми прояву останньої - всезагальності, а також всезагального розвитку. Але як саме забезпечує, - буде розглянуто нижче.

Кілька слів і щодо всезагального. Слід не випускати з уваги, що це не продукт узагальнюючої роботи нашої голови і не результат об'єднання за спільними ознаками, аж до гранично всезагального, на підставі подібних властивостей для всіх явищ, які можна зустріти (таким шляхом можна прийти лише до абстрактно-загального). Такий підхід, коли загальність встановлюється на підставі наявності в двох речах чогось третього, яке є і в тій, і в іншій, Ф.Енгельс називав дитячим. За такою логікою, якщо щось виявляє себе у всіх "трьох сферах" - природі, суспільстві і мисленні, то воно може, мовляв, претендувати на роль показника граничної всезагальності і, відповідно, на звання філософської категорії.

Однак в діалектиці всезагальне аж ніяк не означає усюди бути, існувати, існувати в кожному шматку речовини. Всезагальне взагалі не в межах форм наявного буття (яких - не перелічити). Зовсім не в бутті всезагальне, єдність світу. І ми знаємо, які виходять казуси, коли питання всезагальності намагаються вирішувати з позицій: дивись і переконуйся, що навколо повнісінько діалектики та її законів, куди не кинь - в діалектику потрапиш. А не можеш показати, наприклад, набір ознак закону заперечення заперечення в першому-ліпшому випадку - переводи закон зі всезагальних рангом нижче, в "лише ті, що часто зустрічаються". Тоді його поблажливо залишають в складі діалектики і в званні діалектичного, але не на "посаді" всезагального. Так само роблять і з категоріями поступовості,

сходження, прогресу - регресу тощо. Доля їх - перебувати лише в деяких "скінченних системах".

Та ж доля спіткала і поняття розвитку. Оскільки, на думку деяких авторів, воно явно «не дотягує» до всезагальності і залишається в розряді просто загального, то осередком активних зусиль стає пошук надійної ознаки - критерію (свого роду мірки), що є показником загальності (спільної ознаки, схожої властивості) для реальностей даного класу. Потім, під кутом зору такого критерію, "перелопачується" безліч форм буття, при цьому на відповідні "еталони" ставиться клеймо "розвиток", на невідповідні - "просто рух". У тому, що в навколишньому світі існують ті і інші варіанти, не сумніваються.

На роль міри-виявника розвитку пропонується в нашій літературі чимало конкуруючих ознак-критеріїв. Тут і "повторюваність", і "ускладнення", і "наступність" та ін. Інші автори гарантію розвитку вбачають у наявності ознаки «поява нових структур і функцій» і навіть «накопичення нововведень». Високо котується "незворотність", яку готують у найбільш універсальні критерії (очевидно, до тих пір, поки хто-небудь не розгледить незворотність, наприклад, в розбитій склянці, що, однак, не вважається розвитком). Але незалежно від того, якому з подібних критеріїв буде віддано перевагу, результативності очікувати не доводиться, бо нездалим є сам підхід, неправильним у принципі (потрібно міняти підставу в цілому). Це і є той випадок, коли, за словами Ф. Енгельса, "перевертають все догори ногами і перетворюють відображення предмета, його поняття в мірку для самого предмета" [24, с. 97].

Багато авторів схильні виключати розвиток з області, наприклад, мікросвіту, фізики взагалі, хімії, астрономії тощо саме тому, що процеси, що відбуваються в цих областях, "об'єкти, які спостерігаються", форми існування не підпадають під встановлені критерії розвитку, а фактично просто не відповідають поширеному уявленню про розвиток і загальне. (Сама ж

розбіжність, в свою чергу, використовується як аргумент проти всезагальності розвитку.)

Тим часом, уявленням освоєння загальності та розвитку абсолютно недоступно. Такого роду сутності можна уявити. Вони недоступні (неприступні) цій формі (ступені) пізнання. Ні те, що називається діалектичним розвитком, ні те, що - всезагальним, уявити неможливо, це можна тільки зрозуміти. Зрозуміти ж - значить виразити, відтворити в русі понять. І важливо не піддатися уявленню, а подолати його, вийти за його межі, що і можливо тільки за допомогою розвитку поняття за допомогою методу сходження від абстрактного до конкретного. Через невміння це робити досить часто виникає ситуація, подібну до якої Гегель характеризував так: "Якщо кількість безпосереднім чином береться з уявлення і не опосередковується мисленням, то дуже легко може статися, що вона буде переоцінюватися щодо обсягу її застосовності і навіть буде зведена в абсолютну категорію. Це і насправді відбувається, коли визнають точними тільки ті науки, предмети яких можуть бути піддані математичному обчисленню" [48, т. I. с. 171].

Це застереження слід частіше згадувати і в наші дні, коли висловлюються сумніви щодо точності філософії або ніяк не можуть зрозуміти положення Енгельса про те, що, починаючи з органічної форми руху, застосування математики дорівнює нулю. Зрозуміти же - значить освоїти на рівні розуму, а не розсудку. І тоді стане зрозумілим, що філософія і точніша, і конкретніша за будь-яку з конкретних наук, і не потребує вона так званої конкретизації, яку постійно погрожують здійснити її "доброзичливці" шляхом переведення деяких конкретно-наукових понять у статус (модне слівце) філософських категорій. І конкретніша вона саме завдяки граничній всезагальності, яка і є вищою конкретністю - єдністю в різноманітті. Як казав Енгельс, загальний закон зміни форми руху набагато конкретніший, ніж кожен окремий "конкретний" приклад цього.

Вищезазначені ж уявлення про розвиток і загальне (а це такі уявлення, не більше, і, разом з тим, - показник нездатності вийти за його межі) - розплата за невміння подолати емпіризм, натуралізм, плоский онтологізм, споглядальність, за невміння довести розвиток до поняття розвитку і розвитку поняття.

Але, перш ніж звернутися до проблеми поняття розвитку, доречно зробити деякі уточнення щодо природи всякого поняття. Поняття не слід розглядати як відволікання від чуттєво даного різноманіття речей, такі собі форми абстрактної всезагальності або чистої рефлексивної тотожності на кантівський манер, якісь загальні уявлення, які фіксують однакове (і в цьому сенсі "спільне"), властиве багатьом об'єктам споглядання. Поняття лише здається зовнішньою формою всезагальності, що заповнюється емпіричним матеріалом. Слід подолати живучий забобон, за яким поняття і взагалі логічне розглядається як надбудоване над уявленням, таке, що спирається на нього і черпає свій зміст, як таке, що безпосередньо доставляється органами почуттів із чуттєво даного середовища. Подібний абстрактно-сенсуалістський підхід - застаріла хвороба, що дотягнулася до наших днів ще від локківських часів, яка не раз підводила натуралістів, що загрузли в емпіризмі і звикли виходити з "надійного" принципу "візьмеш в руки - маєш річ". Природно, що коли такому "хитрому мужику" від науки, який "не помагає - не повірить", не вдається помацати час, осягнути простір, схопити безпосередньо чуттєвим чином нескінченність, всезагальне тощо, він впадає в скептицизм, а то і в розпач або приходить до "глибокодумних" висновків про апріорність понять, про "межі людських пізнавальних можливостей" взагалі, про "непізнаваність світу" тощо. Зовсім як шукшинський герой, який намагався відточеним дротом проткнути мікроба під мікроскопом.

Не результатом безпосередньо чуттєвого, не продуктом споглядання, уявлення є логічне поняття, а, як і саме чуттєвість людини, - дітищем практики. Саме вона, її суспільна суть

визначає, спричиняє необхідне виникнення того чи іншого й їх взаємовідношення, визначає для них "час жити і час померати". У способі практичної зміни світу полягає основа і спосіб відчущання, і спосіб мислення. Перетворення речей у суспільні людські об'єкти, створені людиною для людини і таким чином перетворені в об'єкти відчущання або в об'єкти мислення (і навіть формування відповідних органів відчущання або мислення), - це робота практики. Сама сутність людини, за Марксом, - чуттєво-практична.

Ці питання варто розглянути трохи детальніше.

\*\*\*\*

Що, і справді, тут "надбудовується" і "опирається", і до того ж найбезпосереднішим чином, так це - нерозуміння природи понять і мислення взагалі на нерозуміння природи людського відчущання. Останнє нерідко уявляють як безпосередньо дане природним органам відчущтів, без урахування, що самі-то відчущття і навіть органи відчущття (як і мислення) мають суспільну, практичну, історичну природу, а не безпосередньо природну. І точно так само, як це "буває завжди, коли "свідомість", "мислення" береться цілком натуралістично, просто як щось дане, що заздалегідь протиставляється буттю, природі" [24, с. 34], так (і навіть тим більше) і чуттєве береться не менше натуралістично і як щось дане, тобто розглядають чуттєвість по-фейєрбахівськи, не «як практичну, людськи-чуттєву діяльність» [11, с. 262].

Але в тому-то і річ, що саме відчущття людське і людські органи чущття не дані безпосередньо від природи, а постають, формуються як людські. І відбувається це в міру того, як їх об'єкт стає суспільним, людським об'єктом, створеним людиною для людини (нагадаємо, що "сутність, людини не є абстрактом, притаманним окремому індивіду") в процесі включення природних речей (які мають стати об'єктом для того чи іншого

відчуття) в практичне перетворення, зміни згідно до суспільних, людських потреб. І саме в процесі (історичному) такої практичної діяльної зміни (зміни способу зміни дійсності, а не просто оточуючих речей, тобто зрештою зміни не того, що змінюють, а зміни того, як змінюють) відбувається формування і зміна і людини як людини <sup>65</sup>(в її суспільній сутності), і органів відчуттів як людських, суспільних - як органів відчуттів усупільненого людства, тобто відчуттів у формі суспільства.

І в цьому плані слід говорити навіть не про формування людських відчуттів "на базі" природних органів за допомогою і під впливом суспільних умов (горезвісний "соціум"), а про формування, створення самих органів відчуттів людських на базі суспільної практики і лише за допомогою їх зовнішнього, природного матеріалу.

Навіть "утворення п'яти зовнішніх відчуттів, - за словами К. Маркса, - це робота всієї досі тривалої всесвітньої історії" [16, с. 594], а не просто дар природи. І саме - "утворення" (історичне), і саме - "робота", протягом якої відчуття виробляються і виступають як продукт не природи, а практичної зміни природи і з цим - зміни себе, "роботи" довгої суспільної, і "всієї" історичної, і "всесвітньої" з "олюднення природи" (в тому числі і природи відчуттів) і, таким чином, - роботи з формування відчуттів людського типу в усупільненого людства.

Кожна окрема людина (сукупність всіх суспільних відносин) бачить, чує (і мислить) по-людськи, можна сказати, очима, вухами і всіма органами відчуттів (і головою) людства, яке саме в своїй суспільній діяльності формує органи суспільного способу відчуження. Оскільки вони не продукт природної еволюції, а "вироби" суспільної історії людства, "вироблені вперше тільки наступним історичним розвитком" [25, с. 510], що розвинулися як "суспільні органи, у формі суспільства" [16, с. 592], а не природні органи, у формі біологічних структур, оскільки і успадковуються вони не біологічно, а знову-таки через суспільну чуттєво-практичну діяльність. (Звідси ясно, чому те, що називається,

наприклад, музичний слух, не успадковується біологічно, бо це функція не біологічної будови слухового апарату, а суспільних відносин. Через включення людини до останніх і здійснюється успадкування такого феномену людської культури.)

Щоб зрозуміти, як відбувається власне привласнення відчуттями, що формуються, індивіда, який формується, самого способу відчування усупільненого людства і перетворення у власні відчуття даної людини з її чуттєво-практичним життям, необхідно розглянути формування людських відчуттів під егідою суспільних відносин. Це дозволить розкрити і зрозуміти, що (і як) фактично "діяльність у безпосередньому спілкуванні з іншими тощо стала органом прояву мого життя" [16, с. 592] "(бо що таке життя, якщо вона не є діяльністю?)" [16, с. 564] і "моє власне буття є суспільною діяльністю" [16, с. 590], а відповідно, як "почуття ... інших людей стали моїм власним надбанням" [16, с. 592], як відомі безпосередні органи відчуття дорозвиваються до "суспільних органів, у формі суспільства" [16, с. 592].

Варто ще раз підкреслити, що все це відноситься, на думку К.Маркса, і до "п'яти зовнішніх відчуттів", а не тільки до таких, як воля, любов тощо <sup>66</sup>. "Одним словом, людське почуття, людяність почуттів, - виникають лише завдяки наявності відповідного предмета, завдяки олюдненій природі" [16, с. 593-594]. "Око, - говорить К. Маркс, - стало людським оком точно так же, як його об'єкт став суспільним, людським об'єктом, створеним людиною для людини" [16, с. 592]. Ось у цьому перетворенні об'єкта у суспільний, у створенні його людиною для людини і полягають, зрештою, глибокий сенс і таємниця природи людських почуттів і мислення (суспільної природи). Обумовлено ж все це тим, що нормальний людський стан "має бути створений ним самим", за допомогою праці. Умови існування людини "ще ніколи не були в наявності у готовому вигляді, вони повинні бути вироблені вперше тільки наступним історичним розвитком" [25, с. 510] (у тому числі повинні бути вироблені і людське відчуття, і людське

мислення). Так само і історично, у філогенезі усупільненого людства, і в онтогенезі кожної окремої суспільної людини.

Відомо, що для людини, на відміну від тварини, немає "середовища", у результаті взаємодії з яким і під впливом якого відбувається, мовляв, її формування і розвиток. І річ не тільки в тому, що не існує для людини "природних умов", а власне людські повинні бути створені нею самою, це ясно, а в тому, що і не в суспільному "середовищі" і "умовах" тут справа. Домарксовські матеріалісти надавали чимале значення як раз соціальному "середовищу" і соціальним "умовам" і, разом з тим, піддавалися критиці з боку нового, марксистського матеріалізму. "... Вчення про те, що люди суть продукти обставин і виховання, що, отже, люди, які змінилися, суть продукти інших обставин і зміненого виховання" [11, с. 265], хоча і матеріалістичне, - підкреслює Маркс у «Тезах про Фейєрбаха», - але наївно матеріалістичне. ... Це вчення, - роз'яснює він, - забуває, що обставини змінюються саме людьми "[11, с. 265]. Лише активна, практична зміна, перетворення людиною дійсної природи (і не тільки природної, а й суспільної і навіть перш за все суспільної) змінює, формує, розвиває її саму як людину, в тому числі й її (такі, що беруть участь у перетворенні) органи відчуттів та органи мислення як людські, формуючи їх зовсім не схожими на органи відчуття тварини, яка безпосередньо взаємодіє з середовищем і пристосовує організм до природного середовища і його змін "згідно мірки і потреби того виду, до якого вона належить" [12, с. 94]. Що ж стосується людини, то, "впливаючи за допомогою цього руху на зовнішню природу і змінюючи її, вона водночас змінює свою власну природу" [2, с. 188].

На відміну (і на противагу) від тварин, які пристосовують-ся, джерелом розвитку яких є безпосередня суперечність організму і середовища (де активною, провідною стороною суперечності виступає середовище, яке змінюється), для людини суспільної, яка не пристосовує себе до навколишнього середовища, а сама активно змінює його, джерелом розвитку виступає спосіб, яким



робиться ця зміна, перетворення природи, спосіб діяльності, яким здійснюється виробництво, спосіб створення власне людських умов, які з необхідністю формують людину<sup>67</sup>. Це і є тим, що називається способом виробництва, який складається, по-перше, зі ставлення людини до природи в спільно-роздільній діяльності "Петра і Павла" (образ з "Німецької ідеології") зі зміни природи (= продуктивні сили, що складаються зі знарядь, засобів виробництва, самих виробників і їх виробничо-практичного досвіду); по-друге, з певного рівня розвиненості відносин "Петра і Павла" в процесі цієї перетворювальної продуктивної діяльності (= виробничі відносини)<sup>68</sup>. "Певний спосіб виробництва або певний промисловий шабель завжди пов'язані воедино з певним способом спільної діяльності, з певним суспільним шаблем ... Цей спосіб спільної діяльності є "продуктивними силами"... сукупністю доступних людям продуктивних сил обумовлює суспільний стан" [1, с. 21]. Продуктивні сили і виробничі відносини і складають внутрішню, рушійну, суперечність способу виробництва. У ньому, в зміненні способу виробництва, в зміні способів виробництва і закладено те, що визначає суспільний розвиток взагалі (до певного рівня розвиненості). Визначає це також розвиток, зрештою, всіх здатностей і здібностей людини, в тому числі розвиток розуму і почуттів.

Маркс роз'яснює, що відчуття мають "відношення до речі заради речі, але сама ця річ є предметним людським ставленням до самої себе і до людини, і навпаки" [16, с.592]. З іншого боку, людина "не втрачає саму себе в своєму предметі лише в тому випадку, якщо цей предмет стає для неї людським предметом, або опредметненою людиною. Це можливо лише тоді, коли цей предмет стає для неї суспільним предметом, сама вона стає для себе суспільною істотою, а суспільство стає для неї сутністю в даному предметі" [12, с. 121]. У цьому сіль: "Суспільство стає для неї сутністю в даному предметі". Воно ж стає сутністю і в даній людині, яка остільки людина і в такій мірі, оскільки і якою мірою вона є сукупністю конкретно-історичних суспільних відносин.

Ставши предметами людської культури, включеними до практичного руху суспільних відносин, речі стають не просто такими, що виражають фізичні, речові властивості, укладені в них, в їх будові. "Внаслідок цього потреба і користування річчю втратили свою егоїстичну природу, а природа втратила свою голу корисність, оскільки користь стала людською користю" [16, с. 592]. І справді, в суспільних відносинах зроблені суспільною людиною суспільні предмети, речі виступають не у своїй природній, голій споживчій корисності зі своїми фізичними, хімічними та іншими властивостями "дикої" природної взаємодії (наприклад, хімічної сполуки або розкладання), які використовуються людиною безпосередньо для функціонування її біологічного тіла, тобто для підтримки нелюдського в людині (цей процес - пожирання корисних для організму речовин, які людський організм перетворює в себе, і себе - в речовини природи (обмін речовин), як і у тварин, відбувається постійно, але в ньому вона втрачає себе як людину), а виступають за суспільним, людським типом.

Тут вже немає речей як таких, самих по собі. Вони вступають у такі відносини, які дозволяють їм представляти одна одну не за фізичними тощо властивостями. І це - виключно суспільна властивість, людська. Вона-то і є, зрештою, передосновою появи того, що називається ідеальним. А це, в свою чергу, викликає потребу у відповідному універсальному теоретичному вираженні у вигляді понятійної форми тощо. Так і виходить, що чуттєво-матеріальне в русі практики, не перестаючи бути таким (але чуттєво-діяльно-практичним, суспільним), одночасно виступає ідеальним, тобто запереченням чуттєвого, його своїм іншим, нечуттєвим, яке без чуттєвого, запереченням якого воно тільки й може бути, не має сенсу, власної самостійної суті не має, але і не зводиться до нього.

Така форма - негативна, форма деякого "ніщо" чуттєвого, буквально вимагає мислительної - логічної - форми для себе, для вираження себе.

Але якщо безпосередньо чуттєвому пізнанню розвиток невідомий, в діалектичному розумінні незбагнений для нього - і не знає, не схоплює розвиток і не стикається безпосередньо з ним, то чому стільки уваги приділено йому в роботі, присвяченій розвитку, та ще й загальному, на який чуттєве ніяк не може претендувати?

Перш за все саме з тієї причини, що воно не в змозі, не здатне безпосередньо досягнути розвиток, загальне ... але не відмовляє собі в цьому, а, навпаки, привласнює собі право на пояснення розвитку і сіє ілюзію, ніби знає, що це таке - дійсний розвиток (без доведення до понять і їх руху), пропонує чуттєві картини, приклади, які збивають з пантелику багатьох, створює буденне уявлення про розвиток, своєрідний ерзац, а з цим - задоволеність і заспокоєність, що закривають шлях до розкриття, розуміння справжнього, дійсного розвитку, не викликає потреби у виході за межі чуттєвого, в понятті, в доведенні до рівня понятійного освоєння і відображення<sup>69</sup>. А без поняття і доведення до розвитку поняття немає розуміння розвитку.

І відбувається все це тому, що і справді безпосередньо чуттєве взагалі не викликає саме по собі потреби в понятійному пізнанні, в "надбудові" над собою логічного, понятійного. У тварин тому і немає потреби в понятійному відображенні, в понятійному апараті, що останнє взагалі не продукт безпосередньо чуттєвого, органів відчуттів і їх досконалості, довершеності їх будови тощо. Вони у тварин бувають набагато досконаліші за людські (у орла - зір, у собаки - слух, нюх тощо). Є у деяких тварин такі органи, яких у людини немає зовсім (інфрачервоне бачення або щось на зразок радіолокатора тощо; у мухи, наприклад, рецептори на кінчиках лапок в 10 млн. разів чутливіші, ніж язик у людини). Однак будь у людини органів відчуттів не п'ять нинішніх, а в три рази більше і досконаліші, вона від цього не була би розумнішою. Не відчуття безпосередньо викликають потребу в логічному, в "продовженні", понятійному способі відображення тощо.

Більш того, в досконалості органів відчуттів тварин якраз і полягають їх недосконалість і безперспективність. Жорстка спеціалізація їх і пристосувальна досконалість, що задовольняють сприятливе, адаптивне, "щільне" пристосоване біологічне співіснування організму з середовищем, не викликають потреби в утворенні універсальної форми відображення, що виходить за межі пристосувальної, органічної.

У людини органів почуттів стільки і таких, так багато і таких досконалих, скільки і яких виявилось достатньо, щоб стало можливим на цій основі перетворення їх (в процесі діяльності) у власне людські. Разом з тим органів відчуттів у неї повинно бути так мало і таких недосконалих, щоб з'явилася потреба, необхідність в їх перетворенні, аж до зміни основи в цілому і переходу до вищого, "зверхчуттєвого", "надчуттєвого", раціонального. І все це вже не в плані пристосування себе до середовища, а в плані зміни дійсності, природи (того, що було середовищем для тварин) за допомогою знарядь виробництва і за суспільною потребою і цілепокладанням, а не з біологічної потреби. Таким чином, винуватцем подібного переходу, як і власне людського способу відчуження, виступає щось третє - практика. Без практичної спільно-роздільної перетворювальної діяльності під егідою певних суспільних відносин (виробничих відносин) не може бути мови і про загальне. Тварини не відносяться, зауважують Маркс і Енгельс. І цим все сказано. Без суспільного виробництва, виробничих відносин немає потреби в загальному і понятійному, яке завжди загальне. Загальне ж - по суті суспільне. А суспільні відносини - фактичний інтегратор і виробник загального поняття. Не виділяє, з тієї ж причини, тварина себе з природи. Не суб'єкт вона (бо суб'єктом може бути не окремий індивід) і тим більше не усвідомлює себе. Баран не знає, що він баран. Він може тільки дивитися на нові ворота (зроблені іншими), не розуміючи ні їх, ні себе, тобто не маючи поняття. Інстинкти, рефлексії, сигнальні системи тощо не забезпечують останнього.

Необхідна поява понятійного, теоретичного способу мислення, логічного взагалі - це показник не досконалості чуттєвого апарату і його можливостей, а недосконалості його, нездатності до відображення сутності речей. Прецедент некомпетентності виникає не від того, що в навколишній природі знаходяться, зустрічаються явища, речі, які не "промацуються" нашими органами відчуттів, не сприймаються, і тому, мовляв, з'являється у спраглого нескінченного пізнання людини потреба в більш досконалому "інструменті" - раціональному, теоретичному тощо. У навколишній дійсності недоступне безпосередньому чуттєвому сприйняттю було завжди і для людини, і для тварин (чимало властивостей, як правило, не сприймаються, але це нічого нового не викликає). Тут панує вибірковість. Регулятор - від пристосування, і критерій - пристосування. Пристосувався організм, пристосував себе до нового середовища - живи далі, не пристосувався - гинь.

У людини потребу в "надчуттєвому" викликають до життя не самі відчуття, а практика (тобто те ж саме, що і викликає потреби в людському відчутті). Вона ставить "завдання" потреби, вона ж і критерій її рішення. Вона викликає до життя людські почуття, вона ж встановлює межу їх можливостей, компетенції та викликає понятійне, раціональне відображення тощо. Таким чином, виходить, що не чуттєве породжує нечуттєве (логічне, понятійне), а заперечення чуттєвого, що забезпечується практикою. Чуттєво-практична негативна діяльність зі зміни дійсності забезпечує те заперечення заперечення, яке породжує щось протилежне чуттєвому (і практичному) - понятійне. Залишається, однак, відкритим питання і такого роду: якщо чуттєве не в змозі схоплювати розвиток, не знає його, і це в компетенції виключно понятійного, то звідки і як останнє бере свій об'єктивний зміст, якщо воно іншого каналу для зв'язку з дійсністю не має і обійти опосередкування чуттєвого апарату не може?

Невміння справитися з подібною невідповідністю щодо загального не раз призводило в історії філософії до скептицизму. З одного боку, - мислення, поняття, мовні форми, які завжди загальні, з іншого - саме те, що мислиться, тобто дійсні речі в їх окремоті, особливості, з якими і має справу чуттєве. Звідси або повна недовіра до чуттєвого пізнання щодо загального і гіпертрофія мислення, або перебільшення ролі чуттєвого. До чого призводить роздування кожної такої ризи пізнання відомо.

Відомий також закид Гегеля щодо осягнення загального, адресований і суб'єктивному ідеалізму (який він називав "поганим ідеалізмом"), і матеріалізму. Він навіть відмовляв матеріалізму в статусі філософії, бо остання є наукою про мислення, про загальне, а загальне (Гегель в цьому не сумнівався) є думкою. Куди ж матеріалізму з його опорою на чуттєве, що має справу з окремими, особливими речами, до загального!

Ленін підкреслював, що Гегель і справді ставить у глухий кут матеріалізм у цьому пункті, але "б'є всякий матеріалізм, крім діалектичного тобто старий, натуралістичний, плоскосенсуалістський, локківського типу. Марксизм же вводить практику у філософію взагалі (і в логіку зокрема) і виходить не з безпосередньо сенсуалістського розуміння чуттєвого, а з розуміння останнього як чуттєво-практичного, а тут вже зовсім інша основа. Основою є не просто окремі речі, взяті в їх особливості і собі рівності, а змінні, перетворені і такі, що в процесі чуттєво-практичної, людської суспільної (і за потребою, і за метою) діяльності перестають бути собою в їх особливості (природній), тобто які самозаперечують себе, свою особливість, визначеність, окремість.

Але це ще, так би мовити, загальне першого порядку, тобто від перетворення і відтворення способу перетворення речей. І тут ще не може бути й мови про розвиток і про загальне.

Ось в цьому запереченні окремого і слід бачити, зрештою, підставу загального, яке своєї власної підстави не має і нічим

іншим, крім як протилежним, своїм іншим (запереченням) окремого, бути не може. У цьому ж моменті самозаперечення окремоті об'єктивної речі, що знаходиться в розвитку, слід бачити основу, зародок, початок сходження загального дійсного у загальне понятійне. Але для цього йому треба буде пройти шлях відтворення такого перетворення, що самозаперечує, у формі практики і таким чином дорозвинути загальне до рівня загального змісту загального поняття (і навіть загального і за формою і за змістом), пройшовши шлях сходами від "сировини" через "напівфабрикат" і кінчаючи "кінцевим продуктом" у вигляді загального поняття. Сама тенденція до такого генетичного сходження - справа практики. Вона перетворює загальне від перетворення речей у добротну об'єктивну "сировину" для утворення, зрештою, понятійного загального <sup>70</sup>, і річ, значить, зовсім не в тому, що мислення, свідомість, промацуючи поглядом різні речі, вишукує в них подібне і створює загальні розсудкові форми, що поєднують поняття для іменування побаченого загального. Але і "сировині" належить перетворитися, і також у процесі практики, в "напівфабрикат" для понятійного загального у вигляді нових, зроблених людиною для суспільної справи речей, яких не було в природі, які протилежні їй, але разом з тим і вписуються в її розвиток, не відкидаються, але знаходяться знову-таки в стані самозаперечення. Ставши суспільним, вона вже в змозі стати безпосередньо матеріалом загального понятійного. Те, що отримуємо в підсумку, буде відображенням, кінець-кінцем об'єктивного дійсного стану речей, але одержаним не як безпосередній зліпок із них, із їх зовнішності, а як схоплене внутрішнє, таке, що самозаперечує, рухливе через заперечення заперечення.

Все це дозволяє зрозуміти, чому загальне, яке ми отримуємо у відповідних загальних поняттях, є свого роду шаблоном до пізнання конкретного (єдності в різноманітті), яке ми ніколи не пізнаємо повністю, але яке у всій повноті дає нам нескінченна сума загальних понять, законів тощо.

Таким чином, рух до об'єкта (наближення, поглиблення) йде, виходить, через деякий відхід (видалення) від нього, від реальної, безпосередньо чуттєво сприймаємої речі й її внутрішнього, властивого їй багатства. Важливо зрозуміти, що цей відхід від чуттєвої конкретності фактично є наближенням до конкретно-загального і заглиблення в нього (єдність різноманіття). Тому В. І. Ленін і говорив про суперечливість значення загального [34, с. 252].

Вузловий пункт, де відбувається вирішення цієї суперечності (віддалення-наближення), яке Ленін уявляв як "кола, що торкаються одне одного", або "лінії сходяться і розходяться", це - "практика людини і людської історії" [34, с. 252]. Ці вузлові пункти, на думку В. І. Леніна, "являють собою єдність суперечностей, коли буття і небуття, як зникаючі моменти, збігаються на момент, у дані моменти руху (= техніки, історії etc.)" [34, с. 252]. "Зникаючі", але "збігаються", тобто через заперечення зв'язок, а не безпосередньо - через ствердження; через небуття - буття і вирішення цього до вищого. І важливо, що це - в "техніці" й "історії", зняряддях виробництва, розвитку продуктивних сил, зміні способів виробництва. І в цьому запереченні (в діалектичному розумінні останнього) - вся суть. В. І. Ленін і вважає, що ""зникаючі моменти" = буття і небуття. Це - прекрасне визначення діалектики!! " [34, с. 245].

Вузловий пункт як момент вирішення суперечливості загального і є тим, чим відрізняється, за словами Леніна, діалектичний перехід від недіалектичного: "Стрибком. Суперечливістю. Перериванням поступовості. Єдністю (тотожністю) буття і небуття" [34, с. 256]. І ареал його здійснення є практика. Саме в русі практики чуттєво-практичне, не перестаючи бути таким, раптом народжує в процесі практичного перетворення буття в небуття (заперечення) стрибком із чуттєвого буття щось протилежне чуттєвому - нечуттєве, деяке "ніщо", яке є віддаленістю, протилежністю по відношенню до чуттєвого окремого, але цим самим і наближеністю,



заглибленістю, оскільки є, по суті, вираженням закону, необхідності. Але породжує все це не саме чуттєве з себе, а практика. Як і належить згідно закону заперечення заперечення, в результаті другого заперечення відбувається повернення до початкового, до конкретного, але на вищому рівні - до єдності в різноманітті, чого саме чуттєве безпосередньо отримати не могло б, бо не в змозі віддалитися, щоб наблизитися, заглибитися. Це може дати тільки бідне, сухе, одностороннє, теоретичне, саме воно дає багатство, закономірність тощо.

Якщо розуміти чуттєвість не натуралістично, не по-фейєрбахівськи, а згідно Марксу - як "практичну людськи-чуттєву діяльність", то тенденція, розгортання, розвиток, спрямованість, логіка цієї чуттєвої діяльності людини як логіка справи усупільненого людства і є тим, що викликає потребу в поняттях і логіці понять, тобто свого роду «не-чуттєвих» форм, і забезпечує матеріал для їх утворення. Те, що називається логікою мислення, є по суті лише іноформою логіки справи (яка в свою чергу є "логіка", розвиток природи, матерії, що отримала відтворення в практиці, її спосіб існування, до якого ми наближаємося через віддалення від її конкретних форм). Логіка мислення завжди була і залишається при справі, не маючи власного розвитку, своєї суті, вона розвивається через розвиток способу діяльності. Поняття і категорії виступають, перш за все, як форми діяльності - суспільної, людської (і лише потім, і разом з цим, і тому - форми мислення). Так і виходить, що не що інше як "діяти, практика є логічний "висновок, фігура логіки". "... Практика людини, мільярди раз повторюючись, закріплюється у свідомості людини фігурами логіки" [34, с. 198]. У свідомості лише закріплюється те, що живе живим життям в русі практики, в дії.

Причому отримує цей рух справи досить недосконале закріплення, яке, здійснюючись у результаті багаторазового повторення, робить фігури логіки як форми свідомості (ці "пошкільному розмазані ... найзвичайніші відношення речей" [34, с. 159]) такими, що огрубляють, сковують рух діяння,

малорухомими, абстрактно односторонніми, негнучкими, консервативними, з претензією на аксіоматичність, які потім доведеться розкріпачувати, деблокувати (розхитувати, робити текучими, гнучкими, обламаними шляхом введення діалектичного заперечення тощо) за допомогою свідомого застосування діалектичної логіки та її методу сходження від абстрактного до конкретного<sup>71</sup>.

К. Маркс показав, як виходить, що самі "відчуття безпосередньо в своїй практиці стали теоретиками" [16, с. 592]. І це важливо помітити що "безпосередньо у своїй практиці", в русі практичному тенденція, логіка руху чуттєвої практики (діяння) за все більш універсальним "контуром" предмета, не перестаючи бути чуттєвим рухом (стрибкоподібно), перетворюється на рух логічний - ідеальний і з цим мисленний (як мислимий за "контуром" без предмета)<sup>72</sup>. І саме стрибкоподібно: ще крок у тому ж напрямку і - перехід у протилежне і продовження в абсолютно іншому вигляді (в нашому випадку - в ідеальне). Суть стрибка діалектичного в тому і полягає, що певний рух певної якості, до пори до часу не переставав при цьому бути собою і, таким чином, зміною, накопиченням лише кількісним, раптом переривається в цій ескалації поступовості, і з'являється щось зовсім інше, не схоже ні на те, що накопичувалося, ні на те, в чому накопичувалося. Винуватцем такої трансформації є, в кінцевому рахунку, практичне перетворення природних речей в людські, тобто причина - в "олюдненні природи" (Маркс). Поняття і категорії в цьому плані є сходинками виділення людини з природи, щаблі олюднення, перетворення природного в ньому в людське (= суспільне); це форми формування людини людиною, за людським типом (як сукупності всіх суспільних відносин). Згідно Марксу, "логічні категорії ... прямо впливають із "наших відносин", це "абстрактні ідеальні вираження суспільних відносин" [10, с. 45].

З викладеного вище ясно, що і стосовно розвитку і поняття розвитку, які цікавлять нас, річ полягає не в тому, щоб спочатку

сприйняти будь-яким безпосередньо чуттєвим чином, уявити розвиток, а потім вже на цій підставі створити поняття розвитку за типом: побачили дерево - відобразили дерево, створили поняття, забезпечили відповідним терміном, знаком; зустріли розвиток - розгледіли уважніше, зафіксували побачене в уявленні, звірили наявність підтвердних ознак, що підтверджують і засвідчують за добротними критеріями - сформулювали уявний образ виявленого і присвоїли відповідне найменування (можна наше, вітчизняне - "розвиток", а можна і імпорт - "еволюція"). Нарешті, виявили суперечність, що живе в природі або суспільстві, підгледіли в навколишньому середовищі - відобразили (в "стоп-кадрі"), зобразили в уявній формі не менше суперечливо, хитро ... тощо.

\*\*\*\*\*

Вище вже говорилося про необхідність доведення розвитку до поняття розвитку (і розвитку поняття). А це, власне, і є доведенням до розуміння розвитку, якщо те, що називається поняттям, не розглядати як просто термін, зовнішню форму, оболонку, засіб для позначення форм буття, спосіб зображення, форму висловлювання, мовну форму тощо. В діалектико-матеріалістичному розумінні поняття (виходить поняття поняття) - це є відображенням дійсного стану речей у самій суті його, вираження самої суті справи в її об'єктивній необхідності. Сама ж ця суть, суть справи, сутність і є, зрештою, розвиток. Доведення до поняття-розуміння деякого щось - це доведення до схоплювання його в розвитку, в генетичному розгортанні, що вимагає виходити з того, "як певне явище в історії виникло, які головні етапи в своєму розвитку це явище проходило, і з точки зору цього його розвитку дивитися, чим дана річ стала тепер" [36, с. 67].

Таким чином, поняття - не форма, яка фіксує, а процес, який відкриває, розкриває (оскільки йому притаманна логіко-теоретико-пізнавальна природа). Як зазначав В. І. Ленін, "поняття

(пізнання) в бутті (в безпосередніх явищах) відкриває сутність (закон причини <sup>73</sup>, тотожності, відмінності etc.)" [34, с. 298]. І вже Гегель, за словами В. І. Леніна, "довів, що логічні форми і закони не порожня оболонка ... Точніше, не довів, а геніально вгадав" [34, с. 162]. Ретельно аналізуючи те, що Гегель "геніально вгадав", читаючи (і нам радячи читати) Гегеля матеріалістично, В. І. Ленін розкрив, як слід розуміти вгадані Гегелем зміст "не порожньої оболонки", а "відображення об'єктивного світу": "Існування і поняття - мабуть, у Гегеля відрізняються приблизно як: факт (буття) окремо взятий, вирваний із зв'язку, і зв'язок (поняття), співвідношення, зчеплення, закон, необхідність" [34, с. 241]. Неважко помітити, що таке поняття знаходиться в стані руху, розгортання, яке носить логічний і, разом з тим (точніше, тим самим), гносеологічний, теоретико-пізнавальний характер (і, отже, змістовний, а не формальний; осягає, а не зображає). Виявлення вищезгаданої суті досягається розгортанням цього руху поняття в діалектичній логіці, яка є, таким чином, одночасно теорією пізнання і теорією розвитку. Іншими словами - це теорія пізнання розвитку, осягнення, розкриття розвитку за допомогою понять, що доводяться до розвитку.

Дещо складніша ситуація з власне поняттям "розвиток", якому призначено в своєму русі не тільки здійснити, як і всякому поняттю, ескалацію суті (з розкриттям "закону причин, тотожності, відмінності etc." і, отже, розвитку) і таким чином перетворити безпосередньо те, що являється, в те, що розуміється (а не просто здається), але і довести до розуміння суті власне розвитку і, отже, здійснити доведення до поняття поняття розвитку розвитку (і з цим - до розуміння сутності самої сутності). Іншими словами, довести розвиток до відповідності "своїй загальній природі, або, як виражається Гегель, своєму поняттю" [25, с. 538].

Здійснити це зовсім не просто, оскільки доводиться мати справу з тим, що не має ні видимості, ні навіть безпосередньої форми існування. Адже немає деякої безпосередньо існуючої

(зовнішньої) форми, яка могла б претендувати на розвиток "як такий, який співіснує з іншими формами буття, щоб залишалося її лише виявити, пізнати серед інших форм ("нерозвитків") і позначити терміном "розвиток". Намагатися знайти розвиток як такий у формі існування - приблизно те ж саме, що сподіватися зустріти корінь квадратний з мінус одиниці як такий, що існує серед інших навколишніх речей, і намагатися зафіксувати його "образ".

Ми не можемо мати справу безпосередньо з розвитком, як і безпосередньо з сутністю. В сутність необхідно ще проникнути, розкрити її, звівши, як говорив К. Маркс, зовнішнє до внутрішнього. І здійснюється це за допомогою теоретичного мислення, логічного розгортання руху поняття. Питання лише в тому, що є тим реальним зовнішнім, через проникнення у внутрішнє якого можливо досягнути розвиток взагалі, сутність власне розвитку? І яким є те поняття, через висхідний рух якого можливе таке доведення зовнішнього до внутрішнього (проникнення у внутрішнє), здійснимо виявлення себе дійсним розвитком? Нарешті, і це найважливіше для нас у даній роботі, безпосереднім аналогом, відтворенням чого в реальності має бути поняття, яке може бути готовим (дозрілим, здатним) до розгортання-сходження від абстрактного до конкретного, яке забезпечить розкриття того, що називається всезагальним розвитком? Іншими словами, аналогом чого повинно бути поняття, щоб мати здатність через рух, розгортання за своїми внутрішніми визначеннями відтворювати реальний рух за його внутрішніми суперечностями (тобто як розвиток)?

Відразу ж можна сказати, що тим зовнішнім, через проникнення у внутрішнє (в сутність) якого ми в змозі отримати те, що називається розвитком, є рух, форма руху. Саме з формою руху ми маємо справу перш за все (і в практиці, і в пізнанні). Сутністю ж руху є розвиток. Відповідно, вихідним поняттям для сходження від абстрактного до конкретного слід взяти поняття "форма руху" - універсальне поняття, що спирається на

універсальний реальний рух, крім форм якого, за словами Енгельса, в світі нічого іншого немає, і пізнавати, крім конкретних форм руху і їх перетворення, більше нічого.

Складність всієї проблеми в тому і полягає, що навіть коли ми хочемо отримати поняття розвитку (з його об'єктивним змістом і відповідним адекватним виразом), ми все одно повинні, змушені звернутися, не можемо не звернутися до руху (з тієї простої причини, перш за все, що нічого іншого в дійсності і немає кінець-кінцем). А оскільки розкриття розвитку в русі - прерогатива логічного, остільки звернутися необхідно до поняття руху (який спирається на практичну основу відтворення руху), взявши який в якості вихідного для логічного розгортання за допомогою методу сходження від абстрактного до конкретного, отримуємо в підсумку поняття розвитку. Це повинно бути приблизно так, як показано в статтях Ю. А. Жданова [57, 58] щодо розгортання вихідної клітинки і розкриття суті розвитку в хімізмі (і що в хімії досі було невідомо, але що належить пройти всім конкретним наукам)<sup>74</sup>, з тією лише різницею, що для отримання всезагального розвитку необхідно звернутися до іншої вихідної клітинки, через розгортання якої можна розкрити розвиток не на рівні загального для тієї чи іншої форми руху в їх особливості як деяких "типових єдностей" (Маркс), а всезагальне, універсальне розвитку в русі як способі існування матерії взагалі. Зрозуміло, така клітинка повинна бути багатою внутрішніми визначеннями.

Початкову клітинку для нашого випадку слід взяти, виходячи з сформульованого Ф. Енгельсом положення про те, що в світі існують лише конкретні форми руху та їх перетворення, і будь-яка з них за певних умов "виявилася здатною і вимушеною перетворюватися в будь-яку іншу форму руху" [25, с. 540].

З цим ми отримуємо в якості вихідного для розгортання (як того і вимагає діалектичний метод, діалектична логіка) "найпростіше, звичайне, основне, найбільш масове, повсякденне, що мільярди раз зустрічається" [34, с. 318]. Більш того, це найбільш масове, яке тільки може бути, якщо це те, крім чого в

світі, за словами Енгельса, зрештою, нічого іншого немає. "Аналіз розкриває в цьому простому явищі (у цій "клітинці"...) всі суперечності (respective зародки всіх суперечностей) ...". Подальше розгортання "показує нам розвиток (і зростання та рух) цих суперечностей ..." [34, с. 318].

Зупинимося на деяких моментах розгортання клітинки, яка цікавить нас. Перш за все, ми маємо справу лише з окремою, кінечною, особливою формою руху, але - з формою саме руху (а не просто формою буття в її собі-рівності, тотожності, незмінності, з її структурою тощо). Тобто в понятті "форма руху" закладена внутрішня суперечність, яка вказує на саморозрізнення і самосходження. Бо якщо мова йде про форму руху - значить, про те, що знаходиться в стані переходу, "напруги", зміни, заперечення даної форми. Скінченне – значить те, що рухається до свого кінця, - роз'яснює В.І.Ленін. А це означає самозаперечення себе, тобто перебування в стані внутрішньої суперечності, роздвоєння єдиного. Кожна така форма стверджує себе як дану, скінченну через заперечення цієї своєї даності, визначеності, скінченності. І справді, ствердити себе, визначити себе, позначити, встановити свою межу, межі своєї даності ("оконтурити" себе) можливо, лише вийшовши за свої власні межі, кордони, порушивши останні. Кордон, який не перейдений, не порушений - це ще не кордон (якби ніхто не порушував кордону, то хіба були б вони взагалі кордонами?).

Коли про речі говорять, що вони скінченні, цим визнають, що їх небуття є їх натурою ("небуття є їхнім буттям"). ""Вони" (речі)" є, але істина цього буття є їх кінцем"" [34, с. 98]. Саме так, на думку В. І. Леніна, слід розглядати будь-яку окрему форму буття – як "щось, взяте з точки зору його іманентної межі, - з точки зору його суперечності з самим собою" [34, с. 98]. Це і є розгляд форми руху в саморусі, який, до речі, лише до пори до часу залишається в межах даної форми, цієї міри. "Суперечність штовхає його [це щось] ... далі своїх меж" [34, с. 98].

Таким чином, там, де є суперечність (а такого випадку, такої форми дійсності (форми руху), щоб її не було, не існує, бо без самозаперечення немає і ствердження існування речі як даної), там є, не може не бути, і її живого життя, розгортання, аж до вичерпання даної єдності протилежностей і, відповідно, вирішення цієї суперечності і виходу в іншу сутність, тобто аж до зміни основи (кажучи словами В. І. Леніна: ще крок у тому ж напрямку і - перехід у протилежність). Це і відбувається в результаті другого заперечення, яке заперечує перше заперечення (самозаперечення), через яке здійснювалося утвердження даного щось в цій формі руху (заперечення заперечення).

В результаті здійснюється вихід до вищого (далі своїх меж), в іншу сутність - стрибкоподібно, через розривання поступового роздвоєння єдиного, припинення поступового розгортання руху, що відбувався в даній формі, і, таким чином, припиняється "лише кількісна" зміна, здійснювана до пори до часу в межах старої міри. Суть стрибка, зрозуміло, не в тому, що процес відбувається швидко або різко (тоді як поступовість, мовляв, - щось повільне і розтягнуте), а в тому, що накопичується (або зменшується) кількісно одне в іншому, а в результаті раптом виникає щось зовсім третє, не схоже ні на те, що накопичувалося, ні на те - у чому накопичувалося. При цьому відбувається перехід кількості в якість і назад, порушується одна міра (певної єдності певної кількості певної якості), і формується нова міра.

Такий корінний, революційний перехід (завершальний і такий, що перериває еволюційну поступовість), який здійснюється в процесі другого заперечення, - це і є вже те саме "перетворення" однієї форми руху в іншу, про яку йдеться в другій половині наведеної перед цим вихідної Енгельсової формули (що при всій еволюційності це завжди стрибок, розривання, і тільки), а не рух в межах однієї форми. У цьому моменті перетворення не тільки отримує завершення, вичерпання і кінець, припинення (у своїй визначеності,



особливості, окремоті) дана (тимчасова, відносна, минуща) форма руху, яка сама заперечує себе і прагне до свого кінця, але цим самим, шляхом заперечення окремоті, даності руху, скінченності форми руху, відбувається твердження протилежного - загального, нескінченного, суті руху (а сутність руху і є розвиток). І це зрозуміло, тому що загальне, нескінченне, крім як у вигляді заперечення кінцевого, окремого тощо, іншої форми існування не має і не може претендувати на самостійне співіснування "поряд" зі скінченим, окремим. Вони можуть бути лише «своїм іншим» першого, його моментом.

Нарешті, цим же перетворенням завершується весь цикл розгортання саморуху певної скінченної форми від її початку і до кінця як довершення розгортання і розв'язання внутрішньої суперечності по певних сходинках в сходженні, і з цим отримуємо в цілому те, що називається розвитком, з реалізацією всіх вищезазначених діалектичних моментів в їх внутрішньому зв'язку, які виступають як закон самого способу існування (виникнення, перебування і зникнення) будь-якої форми руху. Це форма будь-якого розвитку. Без такого моменту революційного перетворення, що завершує цикл і перериває поступовість форми руху, мови ще не може бути про розвиток, говорити можна лише про частину його, і до того ж зовнішню, несуттєву - еволюційну, кількісну, зводити до якої розвиток неприпустимо. І лише взяті в єдності і внутрішньому генетичному зв'язку, як необхідні моменти єдиного, еволюція і революція складають в цілому те, що називається розвитком.

Природно, що в результаті завершення циклу рух не припиняється, переривається лише певна, така, що вичерпала себе, форма руху, якому таким розривом забезпечується продовження в новій формі у вигляді нового циклу. (Рух матерії не зникає і не з'являється, а переходить з однієї форми в іншу.) Характерно, однак, що вихідним для висхідного розгортання нового циклу в продовженні руху виступає не просто деяка одинична форма, якою закінчується попередній цикл, а весь

попередній цикл в цілому, з усім його внутрішнім багатством, єдністю різноманіття, узагальненням, отриманим у результаті заперечення заперечення. Таким чином, відбувається, сходження далі, але не тільки як розгортання в межах нового циклу (що здійснюється за тією ж наведеною перед цим "схемою": як розгортання суперечності, як заперечення і заперечення заперечення тощо), але і як продовження сходження (узагальнення) від циклу до циклу, як від менш загального до більш загального. Виходить, що цикли, в свою чергу, як би "в'яжуться" у цикли (цикли циклів). І знову-таки за тієї ж "схемою" і законом заперечення заперечення.

В процесі такого безперервно-дискретного руху сходження (де безперервність і зв'язок всіх дискретних форм (циклів) здійснюється через дискретність), що доходить до світового кругообігу, здійснюється узагальнення вже як узагальнення узагальнень, реалізується внутрішній зв'язок, аж до зв'язку всього з усім, в перетворенні всього в усе в світовому кругообігу і, таким чином, - до гранично всезагального, що становить всезагальну єдність світу <sup>75</sup>.

Ось, виявляється, де і як "живе", постійно народжуючись і відтворюючи себе, загальне, всезагальне (кажучи коротко - із розвитку і в розвитку, як продукт розвитку). Для розуміння цього вирішальне значення має лєнінське положення про те, що "всезагальний принцип розвитку треба з'єднати, зв'язати, поєднати з всезагальним принципом єдності світу, природи, руху матерії etc." [34, с. 229].

При такому сходженні сходження відбувається узагальнення узагальнення у вигляді фактичної типізації реальних форм руху, аж до узагальнення в такі "типові єдності" (Маркс), які своїм зв'язком і взаємодією, взаємоперетворенням складають той "вічний кругообіг, в якому рухається матерія" [25, с. 362]. Зауважимо: не форми буття, а саме матерія здійснює таким чином спосіб свого існування (матерія, яка рухається = матеріальний рух). І Ф.Енгельс вказав реальні, конкретні

(зінтегровані, типізовані в процесі нескінченного перетворення усього в усе) типові єдності, складові "ряду підлеглих форм, в яких відбувається процес універсального руху" [25, с. 399].

Взаємоперетворення таких типових єдностей (форм руху), що складають цей "ряд" (точніше, кругообіг) механічної, фізичної, хімічної, органічної і суспільної форм руху, в процесі якого відбувається самозаперечення кожної з цих форм і потім заперечення і зняття цих заперечень у кожній наступній, більш складній формі і, нарешті, заперечення всіх їх і зняття їх особливостей у вищій - суспільній формі руху, - забезпечує загальний рух матерії <sup>76</sup>, "рух, що розглядається в найзагальнішому сенсі слова, тобто, що розуміється як спосіб існування матерії, як внутрішньо властивий матерії атрибут, який обіймає собою всі, що відбуваються у всесвіті, зміни і процеси, починаючи від простого переміщення і закінчуючи мисленням" [25, с. 391].

На останні з наведених слів Енгельса не можна не звернути особливу увагу. Мислення (свідомість, мислячий дух) і найсправді виступає як невід'ємна властивість матерії. Причому саме матерії, що рухається, матерії в її світовому кругообігу, яка з необхідністю породжує суспільну форму руху (суспільну людську діяльність, працю, виробництво тощо), а з цим, як конкретний продукт останнього, але необхідний продукт загального руху матерії, всього кругообігу, - дух. За Енгельсом, саме закони руху матерії "на певному шаблі - то тут, то там - з необхідністю породжують ... мислячий дух" <sup>77</sup>[25, с. 510]. І "жоден з її атрибутів ніколи не може бути втрачений", у тому числі і суспільна форма руху й її безпосередній продукт - дух, мислення, свідомість. Звідси і впевненість, що "з тією ж самою залізною необхідністю, з якою вона коли-небудь винищить на Землі свій вищий цвіт - мислячий дух, вона повинна буде його знову породити де-небудь в іншому місці і в інший час" [25, с. 363]. Це закладено в самому способі існування матерії: винищувати в світовому кругообігу всі свої форми і породжувати їх знову і знову. Жити - це вмирати. Єдність

життя і смерті, прогресу і регресу - в самому русі як способі існування матерії.

Важливо не допускати абстрактного протиставлення духу і матерії, що неминуче, до речі, якщо виходити з понять. Якщо "свідомість", "мислення" беруться як щось дане, "заздалегідь протиставлене буттю, природі" (Енгельс), то "в такому випадку має здатися надзвичайно дивною та обставина, що свідомість і природа, мислення і буття, закони мислення і закони природи до такої міри узгоджуються між собою" [25, с. 34]. В. І. Ленін не раз підкреслював, що протиставлення матерії і духу "не повинно бути "надмірним", перебільшеним, метафізичним, це безперечно ... Межі абсолютної необхідності і абсолютної істинності цього відносного протиставлення суть саме ті межі, які визначають напрямок гносеологічних досліджень. За цими межами оперувати з протилежністю матерії і духу, фізичного і психічного, як з абсолютною протилежністю, було б величезною помилкою" [30, с. 259]. Аналогічну думку ми зустрічаємо і у "Філософських зошитах" В. І. Леніна: "Відмінність ідеального від матеріального теж не безумовна, не *überschwenglich* (надмірна)" [34, с. 104].

Таким чином, тенденція до утворення ідеального і, відповідно, мислення, свідомості є настільки ж необхідна властивість світового кругообігу, як сама тенденція до кругообігу (і сходження в ньому) є необхідною властивістю існування матерії, яка, досягнувши певного щаблю кругообігу, подальший свій розвиток може продовжувати, лише породивши дух і включивши його як необхідний момент такого матеріального розвитку.

Вищезазначена тенденція повинна бути зрозуміла зовсім не як якась тяга до "вищої мети", а виключно як необхідне зародження сходження в русі конкретних форм (в силу внутрішньої суперечливості останніх), яке може в нескінченності своїй, через нескінченний ряд заперечень і заперечень заперечень опосередковуючих форм дійти в своєму узагальненні до такого рівня в суспільній формі руху, що починає (як побачимо

нижче) відтворювати об'єктивні, реальні речі в такій формі і таких відносинах, що вони в змозі відображати і виражати себе (представляти) не за безпосередньо природно-фізичними матеріальними властивостями, а за властивостями, яких в їх природній будові немає, тобто за властивостями, які виступають в формі заперечення матеріального (в нематеріальній = ідеальній формі), формі, яка не має самостійного значення і не може бути будь-чим іншим, крім як відображенням, відтвореним рухом в ідеальній формі цього самого механізму виникнення (і перетворення) з матеріального - ідеального, з об'єктивних речей - знання про них, усвідомлення їх.

Річ, звичайно, не в зумовленості і не в прередзакладеності духу в природних речах тощо, а в об'єктивному саморозвитку необхідності конкретних форм руху.

Не мають підстави, на наш погляд модні в наші дні розмови про одиничність розумної цивілізації у всьому всесвіті, про унікальність нашого розуму тощо.

Застерігаючи від надмірного протиставлення матерії і духу, мислення, В.І.Ленін звертає увагу на таку думку Діцгена і підкреслює відповідні місця в його книзі "Дрібні філософські роботи": "Хоча ми і протиставляємо фізичне духовному, проте ця відмінність тільки відносна. .." [34, с. 407]. І нижче, де йдеться про те, за допомогою чого відбуваються відкриття природних явищ і перетворення їх у знане (в природознавство), і називається такий опосередковуючий орган інтелектом, увагу Леніна привабили такі слова, які підкреслені ним і проти яких поставлено на полях "NB": "Видима, вагома і відчутна частина цього органу належить, правда, до галузі природознавства, але функція його, мислення, становить вже предмет окремої науки, яка може бути названа логікою, теорією пізнання чи діалектикою" <sup>78</sup>[34, с. 407].

З цим можна погодитися. По-перше, і в тому сенсі, що не власне природні, фізичні структури, будови маються на увазі, коли йдеться про мислення і, відповідно, не біологія, фізіологія, хімія тощо, які вивчають ці будови і фізичні властивості, дають

відповідь на питання про те, що таке мислення. Точно так же, до речі, як і не природознавство дає відповідь на питання "що таке матерія?" І зовсім не про будову (фізичну, хімічну тощо) речовини слід при відповіді на це філософське, гносеологічне питання говорити. Коли запитують, що таке мислення, свідомість - не про будову вищої нервової діяльності, не про те, як вдлаштований мозок, розмова. Що таке мислення, свідомість, - це філософське питання (що включає в себе основне питання філософії), гносеологічне. І відповідь на нього має бути дана в гносеологічному ж плані, тобто в плані відношення мислення і буття, а не розбору біологічної будови органів організму<sup>79</sup>. Людина мислить не ними, а з їх допомогою. А про те, що є природою власне мислення, є зовсім інша наука, ніж про природу цих органів (за участю яких мислення відбувається) і їх будову (яка, до речі, саме визначається функцією, а не навпаки). У процесі пізнання, наприклад, може використовуватися мікроскоп, але не наука про фізичну будову цього приладу дає відповідь на питання, що таке пізнання.

Мислення - прерогатива іншої науки. Навіть не психології. Це - логіка, теорія пізнання, діалектика. І визначається вона не будовою органу, що становить видиму частину, і не природознавству розкривати цей продукт не біолого-фізіологічного процесу, а іншій науці<sup>80</sup> - науці про таку функції, яка визначає особливий "орган" мислення. Цією особливою функцією цього особливого органу<sup>81</sup> є суспільна практика (праця), логіка практичного справи (діалектика розвитку). Вона ж є і логіка мислення.

Тут доречно згадати ленінську думку, що "логіка і теорія пізнання повинна бути виведена з "розвитку всього життя природи і духу" [34, с. 80]. І зауважимо при цьому, що Ленін говорить про логіку і теорію пізнання як одну (тобто в однині: "повинна бути виведена", а не виведені в множині "повинні бути виведені").

Не можна не погодитися з Діцгенем і в тому, що мова повинна йти про одну-єдину науку, а, навіть, не три науки або складові частини. Саме про єдину, одну (без трьох слів), але яку нині звать то по-старому - логікою, то по-новому - теорією пізнання, то просто - діалектикою. Але навіть коли не всі три слова вимовляються, а одне з них, то мається на увазі одне й те саме, єдине і нероздільне. (Важливо також зрозуміти, що мова йде про окрему від природознавства науку.)

Традиційний поділ і протиставлення діалектики, логіки і теорії пізнання йде, зрештою, від суспільного поділу праці на фізичну і розумову і закріплення цього поділу в класовому розподілі, тобто від саморозірваності самої земної основи, яка привела до розриву на світ земний і світ духу, який претендує на самотійну сутність і саморозвиток. Він все одно відображення і теж роздвоєний в собі, як і земний світ. Він є тільки копією земних відносин (і їх класової саморозірваності, а також розірваності на світ земний і духовний) в усіх формах суспільної свідомості, але претендує на самотійність (фактично не маючи її). Ця претензія і робить форму свідомості ідеологією. З появою цілої самотійної галузі так званого духовного виробництва в сучасному суспільстві поділ мислення і буття і спроби відриву першого від другого (абсолютизації, роздування цього моменту, рисочки пізнання тощо) посилюються.

Такий розрив і абсолютизоване уявлення залишиться до тих пір, поки є збіг класового поділу і розподілу праці на матеріальну і духовну діяльність, на матеріальне і духовне виробництво.

Вказану Енгельсом тенденцію законів руху матерії з необхідністю породжувати мислячий дух, що має місце в самому способі існування матерії, не можна не враховувати, коли йдеться про спосіб існування духу і його законів, про спосіб мислення<sup>82</sup>. Логіка, за Леніним, є "вченням не про зовнішні форми мислення, а про закони розвитку" всіх матеріальних, природних і духовних речей"" [34, с. 84], де матеріальне і духовне розглядається тільки в цілому і в тенденції руху першого в друге, у розвитку одного в

інше, а не як самостійні сутності (дві субстанції), що протистоять одна одній і між якими-де слід виявити подібне і різне. Відповідно, і в логіці (в межах вторинного, відображення) слід виходити з єдиної субстанції матерії і законів її руху (- розвиток), які породжують з необхідністю протилежне матеріального - ідеальне, дух.

Тут же ми маємо одні, єдині закони розвитку - і руху матерії, і руху духу. Звідси, як каже Енгельс, "над ... нашим теоретичним мисленням панує з абсолютною силою той факт, що наше суб'єктивне мислення та об'єктивний світ підпорядковані одним і тим же законам" [25, с. 581]. Але справа стоїть не так, ніби є якісь загальні закони і категорії, які є в наявності і там, і тут, закони двох сфер (що поширюються на дві сфери або проявляються в двох сферах) - матеріальній і духовній, які при порівнянні виявляються подібними (такого дуалізму немає). По суті, є одні закони єдиного загального розвитку єдиної в різноманітті матерії (єдиної субстанції) і її світового кругообігу, сходження, в якому відбувається дорозвиток до такого рівня, коли матерія породжує протилежне матеріального - дух, але в той же час як лише своє інше матеріального - ідеальне, де дух - її необхідний момент, момент самовідображення, і закони його - не власні - духу закони (дух, ідеальне власного розвитку не має), а ті ж закони матерії, але які з необхідністю доводяться до форми духу (до іноформи матерії). Ці закони є законами руху матерії. Вони ж - закони руху духу <sup>83</sup> (коли той виникає черговий раз) як продовження і відображення руху матерії і, нарешті, при цьому - закони власне перетворення матеріального в духовне (тобто закони відображення, пізнання, перетворення, розвитку дійсності у факт свідомості).

У плані цієї ж тенденції процесійного сходження з переливами матеріального в духовне слід розглядати і критерій діалектики, що полягає, на думку Леніна, "у всьому природному, науковому і духовному розвитку" [34, с. 139].



Ця ж генетична єдність висвічує в логіці, в способі мислення, способі пізнання, де всі ці моменти зняті у вигляді вчення про закони єдиного розвитку у формі збігу теорії розвитку, теорії пізнання і логіки. Без трьох слів. Хоча до цього в історії філософії прийшли в результаті шляху довгого і історично зумовленого поділу на вчення про буття (онтологію), плюс вчення про форми мислення (логіку) і плюс теорія пізнання (гносеологією). І лише наступний крок вперед у новітній час у розвитку пізнання пізнання призводить до діалектичного заперечення цієї сходинки і розуміння вищої єдності, збігу - без трьох слів. Хоча і до цього дня за інерцією і на догоду аналітичному способу мислення намагаються розглядати окремо то, інше і третє і шукати, фіксувати подібні і різні ознаки, закони, які у чомусь збігаються, а в чомусь ні<sup>84</sup>. Говорячи про єдність законів, здійснюють чисто зовнішнє об'єднання сторін за типом протилежності, замість розгляду у формі суперечності, що доводиться до вирішення. Для того, що зветься діалектикою, логікою і теорією пізнання, за Леніним, "не потрібно трьох слів, це одне і те ж". І не три тут вчення, науки, теорії про те, друге і третє, об'єднані в деякій єдності як складові її частини (у чомусь подібні, у чомусь різні), а єдине вчення про єдині закони єдиного розвитку "всіх матеріальних, природних і духовних речей", тобто про закони розвитку світу, що доводяться до пізнання і свідомості дійсного розвитку. Підсумок цього висхідного руху в тому, що "логіка і теорія пізнання повинна бути виведена з "розвитку всього життя природи і духу"" [34, с. 80] не в сенсі і те, і друге, і третє, а таке одне всіх, яке ні те, ні інше, ні третє особливо. І не в тому тут річ, що ми повинні розглядати цю трійцю завжди разом, нерозлучно, а в тому, як живе і функціонує фактично те, що ми то поділяємо штучно на діалектику, логіку і теорію пізнання, то з'єднуємо (стикуємо). І не важливо, як ми це "одне" будемо називати: "діалектикою", "теорією пізнання" або "логікою", - мова буде про те ж саме.

Відповідно, будь-яку логічну форму, що досягла рівня всезагальності, слід розглядати як обумовлену самою природою матерії, що рухається, - генетичною, внутрішньо суперечливою, що розвивається і утримує в собі тенденцію суперечливого висхідного руху світового кругообігу: "починаючи від простого переміщення і закінчуючи мисленням" (Енгельс). Відношення цих крайніх пунктів кругообігу і становить у вищезазначених формах те, що називають гносеологічним змістом (відношення матерії і свідомості). Що ж стосується "трьох слів", то це проблема тимчасова, тобто така, що належить історії і навіть передісторії, і до того ж передісторії пізнання, освоєння цього питання, яке є проблемою лише в певний історичний відрізок часу. Це взагалі приклад того, як трапляється, що сам процес поглиблення в освоєнні історії пізнання приймається за реальну історію самого предмета.

Сама логіка мала свою певну історію разом і вслід за практикою, логікою справи, і зовсім інша річ, що дізнавалися, пізнавали цю її природу то з одного, то з іншого боку (включаючи помилкові висновки і знання, що відбувається через абсолютизацію історично зумовленої однієї зі сторін єдиного). Так ось, цей другий аспект не повинен підставляти себе як єдину дійсну історію даної науки. Іншими словами, не слід плутати момент відносності в об'єктивній, відносно-абсолютній істині про процес, який осягається і розкривається не відразу, не цілком, а частинами, з моментом пошуків, гіпотез, перебільшенням ролі і значення того чи іншого з моментів цілого, що осягається, а то і помилки, неправильного, неістинного відображення і тлумачення в процесі пізнання.

Подібне відбувалося і в процесі осягнення і тлумачення природи самої істини, поняття істини.

Пізнання природи істини йшло через виявлення, розгляд сторін, моментів в їх окремоті, роздільності, розірваності, тобто тим шляхом, який якраз веде від істини. І осягали як таке, що існує одне поряд з іншим, то її об'єктивність, то відносність, то

абсолютність. Кожна з цих сторін, виявивши себе, отримувала визначення, абсолютизувалась в односторонності. Потім, з виявленням загального еkleктично все це поєдналося у зовнішню єдність. Сперечалися: три істини або одна, або чим відрізняється об'єктивна реальність від об'єктивної істини тощо. Звичайно ж, те, що є справжньою істиною про істину, зовсім не таке "трикутне", якась сума того, іншого і третього, і тим більше не буває такого, щоб істина була або відносна, або абсолютна, або об'єктивна; або деякий час побула абсолютною, а потім стала відносною (або навпаки). Істина завжди одна (зрозуміло, якщо це дійсно істина, підтверджена практикою): об'єктивна - відносна - абсолютна одночасно і в одному і тому ж відношенні кожного даного моменту. Більш того, вона є процесом у кожному даному моменті й єдністю в різноманітті (конкретна істина). Поділ на частини тут, як і в питанні про так звану єдність діалектики, логіки і теорії пізнання, - результат того, що йдуть від понять, визначень, які, до того ж, сформувалися в своїй односторонності давно, тоді, коли панував аналіз і аналітизм (розсудковість), коли практика не могла ще дати матеріал і потребу у виробленні понять нового, діалектичного типу.

Таке ж становище довго зберігалось і в питанні про єдність матерії і руху з часу, коли матерія ототожнювалась з речовиною, атомами, масою, полем тощо, а рух - з механічним переміщенням, енергією і т. і. Зрозуміти матерію, яка рухається як матеріальний рух нелегко. А не подолавши натуралізм, механіцизм, - і зовсім неможливо. Те ж буває і в питанні про матеріалізм і діалектику, коли їх розглядають окремо тощо. Але річ тут не тільки в тому, що руху науки до істини, об'єктивному перебігу дійсної історії пізнання приписується часом характер руху дослідників до істини. Сам шлях поглиблення складний і суперечливий: роздвоєння єдиного, осягнення сторін, потім доведення до тотожності протилежностей, але так, що останні знімаються в новій, вищій єдності, а не залишаються в співіснуванні, в сумі тощо.

Важливі для діалектичного розуміння всезагальності розвитку ленінські думки містяться у "Філософських зошитах" під загальною рубрикою "До питання про діалектику та її об'єктивне значення". В. І. Ленін, попереджав перш за все про те, що при всій згоді всіх у ХХ в. з "принципом розвитку" істину душать і спотворюють, і, роз'яснюючи при цьому деякі моменти правильного, діалектичного розуміння розвитку, вважав за потрібне як би напротивагу буденному, спотвореному уявленню підкреслити наступне: "Якщо все розвивається, значить все переходить з одного в інше, бо розвиток явно не є простим, всезагальним і вічним зростанням, збільшенням (respective зменшенням) etc. - Раз так, то по-1-ше, треба точніше зрозуміти еволюцію як виникнення і знищення всього, взаємопереходів. – А, по-2-ге, якщо все розвивається, то чи стосується це самих загальних понять і категорій мислення? Якщо ні, значить, мислення не пов'язане з буттям. Якщо так, значить, є діалектика понять і діалектика пізнання, що має об'єктивне значення" [34, с. 229].

Вище вже було показано, як все переходить з одного в інше і перехід всього в усе становить єдиний світовий зв'язок усього з усім. І все це відбувається не у вигляді кількісного поступового нарощування все нових форм буття і все більшого охоплення все більшої кількості їх в просторі і в часі, а як щось таке, що неминуче в'яжеться в безперервно-дискретний процес: сходження і узагальнення в світовому кругообігу матерії - через всезагальний розвиток у всезагальну матеріальну єдність світу. Що ж стосується слів Леніна "по-1-ше, треба точніше зрозуміти еволюцію як виникнення і знищення всього, взаємопереходів", то до розглянутого там же вище можна додати, що, і справді, в самому способі існування матерії панує єдність виникнення і знищення всього, взаємопереходів. Розуміння цього якраз і дозволяє зрозуміти розвиток як спосіб існування матерії і сходження до розуміння (поняття) як загального, до загальної теорії розвитку - діалектики.

Дещо складніше йде справа з розумінням того, що мається на увазі під "по-друге". Це вимагає деякого пояснення. Що розвивається саме все, а не тільки деякі скінченні форми, в тому немає ніякого сумніву.

Ця думка міститься в тексті як сама собою зрозуміла. Але, виявляється, не в тому сенсі, що, на противагу твердженням, згідно з якими, не всі форми мають розвиток, слід вважати, визнавати наявність розвитку у всіх, у кожного. Тут під "все розвивається" мається на увазі не охоплення, що не охоплення поняттям "розвиток" всіх форм існування, кожна з яких знаходиться в стані розвитку, кожній притаманний розвиток. Це було б все те ж прагнення перебрати всі форми буття на предмет фіксування наявності ознак розвитку, але тільки вже з позицій впевненості, що розвиток неминуче існує і буде виявлений у кожному чомусь<sup>85</sup> (тобто знову ж таки, куди не кинь - у розвиток поцілиш) на тій підставі, що в наведеному контексті вживається вираз "все розвивається", а, з точки зору формальної логіки, це вказує на широту обсягу охоплення явищ, випадків, які підпадають під цей термін і його визначення. Тобто "Все розвивається" для цієї логіки - значить розвитку усюди бути, існувати (в тому числі, до речі, і в поняттях, що входять до кола речей, які охоплюються терміном "все") за типом "всі люди - смертні, Сократ - людина ..." тощо.

Річ не в тім, що всюди при бажанні можна знайти розвиток, в тому числі і в понятті, і не в тому, що під судження "все розвивається" підпадають всі форми і буття, і мислення, що мають ознаки розвитку (це - абстрактно-загальний варіант), і не в поширенні терміну "розвиток", крім іншого, ще й на коло понять. Річ у тім, що це відноситься до всезагальної матерії, до її способу існування у всезагальному зв'язку, до єдності світу, яка охоплюється, виражається всезагальними, "найзагальнішими" поняттями, а не якимись іншими, нижчого рангу, тобто поняттями такого рівня і загальності, які здатні "зрозуміти світ як процес, як таку матерію, яка перебуває в безперервному історичному

розвитку" [23, с. 287]. Йдеться про всезагальний розвиток. І такого рівня механізм його схоплюється, освоюється відповідними гранично всезагальними поняттями і категоріями, які виступають аналогом цієї всезагальності, і не менше. І це є "діалектикою понять і діалектикою пізнання, що має об'єктивне значення" [34, с. 229]. Тобто одна, єдина діалектика, а не та, інша і третя. Не випадково Ленін в продовження цієї думки говорить, що потрібно з'єднати, зв'язати загальний принцип розвитку із загальним принципом єдності світу. І в підсумку отримуємо один принцип єдиного загального розвитку єдиного світу (від механічного переміщення до мислення).

Ще раз слід підкреслити, що у Леніна питання "чи стосується це найзагальніших понять і категорій, якщо все розвивається?" поставлений не в тому сенсі, чи є розвиток у загальних понять, а в тому, чи охоплюють загальні поняття, чи в змозі охопити, відобразити, виразити собою всезагальний розвиток, єдність нескінченного світу, його всезагальні, абсолютні, універсальні закони при всьому тому, що ми маємо справу з окремими формами руху (скінченними, відносними, тимчасовими, минущими тощо).

Якщо все пронизане єдиним всезагальним розвитком, який дозволяє поєднати всезагальний принцип розвитку із всезагальним принципом єдності світу тощо, то схоплюється це єдине, нескінченне, всезагальне поняттям? Якщо - так, якщо ми визнаємо можливість такого схоплювання, то, значить, є діалектика понять і (вона ж) діалектика пізнання, "яка має<sup>86</sup> об'єктивне значення", а не беззмістовні, не чисто уявні утворення, такі, що претендують на значення загальних, поняття (зразок гегелівської абсолютної ідеї).

А якщо в змозі загальні поняття, категорії схопити всезагальний розвиток, то значить є об'єктивний, всезагальний розвиток, що дорозвивається до продовження у формі мислення, понять, але так, що це продукт все тих же єдиних законів дійсного розвитку світу, які, стаючи змістом понять, не перестаючи

залишатися об'єктивною реальністю, стають ще й об'єктивною істиною. А, по-друге, як можливо схопити всезагальне, нескінченне, абсолютне, якщо ми безпосередньо маємо справу тільки з кінцевими, окремими, відносними формами буття? Іншими словами, діалектику можна виразити як вчення про всезагальні закони всіх матеріальних, природних і духовних речей, або про закони розвитку "всього конкретного змісту світу і пізнання його" [34, с. 84]. Тобто світ у своєму розвитку доходить до продовження розвитку у формі понять і їх розвитку, і, таким чином, утворюється "аналог і, тим самим, метод пояснення для процесів розвитку, що відбуваються в природі, для всезагальних зв'язків природи, для переходів від однієї галузі дослідження до іншої" [25, с. 367].

Характерно, що саме загальні поняття і не мають подальшого розвитку і, крім іншого, тому, що, досягнувши граничної загальності і за змістом, і за формою, підкреслює Енгельс, вони як діалектичний закон набувають абсолютного значення. Але, як було сказано, це "крім іншого". Інше ж полягає в тому, що поняття як розумові форми взагалі власного розвитку не мають. Тому-то, якщо здійснити у логічній формі розвиток поняття, то воно, не маючи фактично власного розвитку, починає відтворювати дійсний розвиток, що відображається ним. Його ж - поняття - дійсний розвиток здійснюється поза його мовною формою, знову-таки в дійсності, але в дійсності такої особливої форми, якою є суспільна практика, практичний розвиток, практичне відтворення речей, яке безпосередньо поняттям і відтворюється перш за все. Через понятійне відтворення практичного відтворення відбувається відтворення дійсного розвитку і узагальнення механізму загального розвитку (в тому числі і розвиток від дійсності до змісту знання, поняття).

"Вся логіка є доказом того, що абстрактне мислення саме по собі є нічим ... що тільки природа є чимось" [12, с. 171]. З точки зору діалектичного матеріалізму всяке "ніщо" є певним ніщо і, таким чином, значить, відразу ж деяким щось.

Не залишає це лєнінське положення також ніякої надії на виділення якоїсь "об'єктивної діалектики" розвитку. Характерно, що Ленін говорить не про те, що є, мовляв, діалектика дійсності і разом з цим "діалектика понять", а також "діалектика пізнання", мова про інше: якщо поняття в змозі схоплювати об'єктивне всезагальне, то ця їх суверенність вказує на те, що є діалектика понять і діалектика пізнання та "її (а не їх. - В. Б.) об'єктивне значення", тобто цей рух понять і є процесом пізнання, відображення дійсності, що розвивається. І це говорить на користь повного збігу в одному того, що зветься діалектикою, логікою і теорією пізнання.

Щоб в цих питаннях не помилятися, потрібно не сходити з позицій генетичного розвитку: з чого те, що розглядається, виходить, як розвивається, якою є тенденція розвитку і куди йде розвиток (тобто як віддифференційовуються в процесі висхідного розвитку моменти, сторони, скажімо, органи єдиного "організму" в його саморозвитку, і при цьому залишаються цілим, знімаються в цій єдності, знімають в собі цю вищу єдність (ціле). У організму немає частин. У єдиного живого "організму" діалектичної логіки - те ж саме. Частини є у трупа. Якщо розчленувати організм на частини, то скільки не з'єднуй, об'єднуй їх, живе не повернеш. Чи не є посилене підкреслення єдності діалектики, логіки і теорії пізнання показником того, що попередньо здійснено роз'єднання і розведення в різні боки частин неподільного, а потім докладають всіх зусиль до об'єднання, складання, стикування в зовнішній єдності. Тому в рішенні цієї проблеми так мало результативності, тим більш "єдності", "тотожності", "збігу" в поглядах філософів. Якби мали місце тут три теорії, як кажуть, три галузі тощо, то мова повинна б іти не про те, що не треба трьох слів, а зовсім навпаки, що неодмінно потрібні такі три слова.

Правильний результат тут можна отримати, якщо підійти до питання, як радить Л.К.Науменко, "з точки зору діалектики як теорії розвитку, якщо спробувати оцінити ціле в світлі такої її



сторони, яка одночасно є генетичним вихідним пунктом його розвитку" [75, с. 318].

Для таких форм, як поняття розвитку, діалектичні категорії і інших всезагальних форм загальним єдиним коренем, з якого виростає, сходиться вся єдність різноманіття, є суспільна практика. Питання лише в тому, яка конкретна практика, якої конкретної форми є матір'ю таких певних понять і категорій всезагального роду, всезагального поняття, всезагального розвитку.

Всезагальний же закон всезагального руху всезагальної матерії (саме матерії, не менше), тобто сама суть його (руху) з внутрішньою тенденцією до розгортання в сходження, кругообіг тощо і є тим, що називається розвитком (і теж всезагальним). І в цьому сенсі можна сказати, що розвиток є той же рух (всезагальний рух), але з боку його сутності, закону, причинного зв'язку, а не форми, зовнішності й іншого.

Вище було показано, як розвиток (в якому, до речі, з необхідністю формується загальне, усезагальне) як би самозароджується в русі, в елементарній формі руху (як в клітинці), в самому способі існування, в самому її іманентному саморусі, що витікає з такого суперечливого способу існування будь-якої форми руху, коли утвердити себе як дане воно може лише через заперечення себе ж і потім вирішення цієї суперечності і перетворення в іншу сутність, у вище тощо. Як зазначив Ф.Енгельс, "справжнє - природне, історичне і діалектичне - заперечення як раз і є (якщо розглянути його з боку форми) рушійним початком будь-якого розвитку поділу на протилежності, їх боротьбою і вирішенням"<sup>87</sup>[25, с. 640].

Всі знають, що заперечення заперечення неможливе без заперечення. Але це знання слід довести до розуміння того, що суперечність не менш немислима без заперечення заперечення, бо це і є власне розгортання суперечності, закон її розгортання з боку внутрішньої форми. Мабуть, традиційний, шкільний, навчальний розгляд законів діалектики, поміщених у різних

відділах підручника, розділених в просторі і в часі вивчення, дає про себе знати.

Форми руху самі, за самим своїм внутрішньо суперечливим способом існування як би переливаються у розвиток (не можуть не "переливатися", бо вони є не щось з розвитком співіснуюче, а самого розвитку матерії зовнішність, форма, буттєвість), як саморух неодмінно перетворюється в саморозвиток, а саморозвиток - у ступені розвитку і, таким чином, - в загальний зв'язок. І це закладено в самій суперечливій природі всіх речей, всіх форм руху, в суперечливості самого способу існування руху, який і є завжди самозапереченням. Бути речі внутрішньо суперечливою - значить перебувати в самозапереченні. А де є заперечення, рух, там наступний крок (перетворення єдиної форми руху в інші) буде другим запереченням, запереченням заперечення з усіма його особливостями. А це вже є внутрішня форма розвитку. Потім, як ми бачили, відбувається самозаперечення всього даного циклу в цілому тощо - поступальне сходження. Тому Енгельс і каже, що "будь-який розвиток, незалежно від його змісту, можна уявити як ряд різних ступенів розвитку, пов'язаних один з одним таким чином, що один є запереченням іншого".

Неважко помітити, що увесь вищеописаний розвиток, сходження, яке розгортається з вихідного поняття всезагального руху, отриманий і виражений логічним шляхом, в русі понять і категорій. І немає сумніву в тому, що "заперечення", "необхідність", "нескінченність", "всезагальне", "єдність протилежностей", "розвиток" тощо без поняття немислимі, і шукати їх як існуючі в природі немає сенсу. Це було б все одно, що шукати поняття існуючими в природі. Разом з тим ми аніскільки не можемо сумніватися також і в тому, що мова при цьому йшла про дійсно об'єктивний стан речей, що виявляє себе, висвічується, схоплюється, відображається і виражається за допомогою руху понять (але не створюється ним)<sup>88</sup>. Причому не самі поняття стають тут предметом розгляду, аналізу, і не їх

власний розвиток входить (і потім утримується) в зміст поняття розвитку, а їх "плоть і кров", кажучи словами Аристотеля, яка залишається і розвивається поза ними. Вони ж самі (поняття) залишаються наче "прозорими", що не мають власного розвитку і - таким чином — є лише "засобом" розкриття дійсних речей в їх сутності, розкриття на рівні сутності, "засобом" доведення до розуміння останньої. Вони залишаються такими ж прозорими, як око, яке не бачить і не повинно бачити себе, свою будову і функціонування, коли здійснює споглядання навколишнього (якби воно бачило свою будову, то не бачило би нічого) <sup>89</sup>.

Отже, перед нами був не просто розвиток логічної форми судження як такого (на гегелівський манер), а розвиток наших, але таких, що покояться на практичній основі, теоретичних знань, розуміння (що має об'єктивний, незалежний від нас справжній зміст) природи руху взагалі [25, с. 5391.

Здійснюючи рух понять за законами діалектичної логіки (= за законами розвитку), ми отримуємо відтворення реального руху не з боку форми руху, а з боку його сутності - як розвитку. Інакше кажучи, отримуємо перетворення зовнішнього у внутрішнє, поглиблення і розкриття в процесі еволюції. Причому це буде реальний розвиток, який виражає себе, а не результат оперування поняттями (як у Лассаля [34, с. 313]). Беручи до уваги, що загальні поняття і категорії "суб'єктивні в своїй абстрактності, відірваності, але об'єктивні в цілому, в процесі, в результаті, в тенденції і джерелі", зрозуміло, чому, забезпечивши поняттям в діалектичній логіці, діалектичному способі мислення таку рухливість, процесійність, тенденцію тощо (відповідно позбавивши тим самим їх формальної абстрактності, відірваності), ми, розгортаючи поняття згідно їх внутрішніх визначень, фактично відтворюємо дійсний стан речей за його внутрішніми суперечностями

Тому, хоча все, що говорилося вище про розвиток, всезагальність тощо, розгорталося виключно в категоріях і поняттях, ми при цьому, по суті, "бачили", що (і як) "реальний

розвиток ... розвиває реальну суперечність "[14, с. 491]. Більш того, бачачи, що саме "розвиток розвиває", отримуємо в результаті розуміння, що сутність руху - розвиток, сутність розвитку - суперечність, сутність суперечності - боротьба. Бажаючи висловити все це коротше, але так, щоб схопити саму суть справи, головне в ньому і визначальне, можна сказати, зрештою, що "розвиток є боротьбою протилежностей" (Ленін). І цим все сказано. Зрозуміло, таке розуміння може бути висновком лише діалектичної (що діалектично розуміється) логіки. Можна сказати, що діалектична логіка - це логіка розвитку, логіка осягнення в процесі еволюції, логіка доведення до розуміння і вираження розвитку.

Те, що називається логікою в матеріалістичному діалектичному розумінні, - це, строго кажучи, не наука про мислення (не про власне мислення, яке стало предметом розгляду, аналізу) і його форми (як іноді представляють), а саме мислення, спосіб мислення (в дії) і, відповідно, спосіб пізнання, осягнення дійсного стану речей з боку законів їх розвитку. Тому про діалектику можна сказати, що вона остільки теорія розвитку, оскільки - логіка, а логіка остільки, оскільки - теорія пізнання (теорія пізнання реального розвитку, і в цьому сенсі - теорія розвитку). Вона не технологія мислення, побудови висловлювань тощо, що перемикають на себе увагу аналізу, дослідження і перетворюють себе в предмет і мету діалектичної логіки. Саме таким чином в "звичайній логіці формалістично відокремлюють мислення від об'єктивності" [34, с. 165]. Такий підхід нічим не відрізняється від злочасної онтології, з тією лише різницею, що тепер вона спрямована на мислення, поставлене точно так же в зовнішності, виходить та сама "логія", "вчення", але тільки на цей раз не про буття, а про власне мислення. Така "онтологія мислення" (без теорії пізнання) була б претензією на логіку власне логічних форм, відірваних від об'єктивного матеріального змісту в дусі об'єктивного ідеалізму.

Коли йдеться про те, що питання не в тому, чи є рух, а в тому, як його виразити в логіці понять, то це можна витлумачити або формально, в сенсі проблеми зображення в мовних формах картини руху, яка сприймається органами відчуттів, або в сенсі схоплювання самої сутності руху, його внутрішнього закону, який тільки і може бути досягнутим через рух понять. Перше - чимось подібне до проблеми можливостей зображення однієї і тієї ж події в різних формах, жанрах тощо: можна намалювати, можна і розповісти. Друге - це те, що називається доведенням до відповідності своєму поняттю, тобто до необхідності, розвитку. Таким чином, проблема не у виборі форми зображення, а в досягненні за допомогою руху понять, розкритті, виявленні того, що в зовнішності, в явищі, у видимості тощо не може виявити справжньої сутності, а виглядає як проста зміна, переміщення і таке інше.

Характерно, що є рухи такої форми, які взагалі не мають безпосередньої, доступної відчуттям видимості, але суть їх все одно в тій же самій розвитковості, суперечливості, саморусі. І досягається вона знову-таки через логіку понять, через рух, розгортання поняття. В цьому і полягає питання, проблема "вираження руху в логіці понять", тобто у доведенні зовнішнього до внутрішнього, проникненні у внутрішнє (а не в зображенні), поглибленні, що можливо тільки через сходження в русі понять.

Виходячи з такого розуміння суті діалектичної логіки - як працює діалектика, яка виконує одночасно пізнавальну роль через логічний рух понять і цим же самим - роль вираження, відображення пізнаного (в тих же поняттях, за допомогою яких здійснювалося пізнавання), неможливо виділити в самотійну від логіки науку - теорію пізнання або теорію розвитку. В. І. Ленін, розглядаючи діалектичну логіку як одночасно і теорію пізнання, показував, як оперування поняттями, рух понять, оскільки вони мають об'єктивний зміст, самою логікою свого руху за своїми визначеннями виконують пізнавальну функцію перетворення дійсного стану речей у зміст знання, в об'єктивну істину. "Не

психологія, не феноменологія духу, а логіка = питання про істину, - писав він. - У такому розумінні логіка збігається з теорією пізнання. Це взагалі дуже важливе питання". "Загальні закони руху світу й мислення" [34, с. 156].

І ніякої особливої теорії пізнання, яка існувала б поряд з цією, що нормально виконує теоретико-пізнавальну функцію, логікою, не потрібно. Це одне і те ж. Рух понять і є теоретико-пізнавальним відтворенням дійсності, а не просто відтворенням у думці оформленням, висловлюванням, вираженням в ідеальних формах, термінах, знаках тощо вже пізаного. Те, що називається в діалектичному матеріалізмі відображенням, включає в себе не і процес пізнавання, і процес вираження пізаного в формах думки, а один, єдиний процес з єдиним механізмом, що функціонує як одне. Діалектичне вираження в думці формується в самому процесі відтворення дійсності, який здійснюється рухом тих же понять. В. І. Ленін у "Філософських зошитах" зазначив: "Утворення (абстрактних) понять і операції з ними вже включають в себе уявлення, переконання, усвідомлення закономірності об'єктивного зв'язку світу. <...> ... найпростіше узагальнення, перше і найпростіше утворення понять (суджень, висновків etc.) означає пізнання людиною все більш і більш глибокого об'єктивного зв'язку світу. Тут треба шукати справжнього змісту, значення і ролі гегелівської Логіки. Це NB "[34, с. 160-161]. На полях до цього В. І. Ленін зауважує: "NB. До питання про істинне значення Логіки Гегеля" [34, с. 160].

І це значення діалектичної логіки як раз в тому, що вона - теорія пізнання. У матеріалізмі вона іншою не може бути. І робить її такою вже те, що поняття завжди змістовні, а не апріорні форми розуму, і неминуче виражають об'єктивні зв'язку світу<sup>90</sup>. А поняття це не просто розумові форми для позначення зовнішніх речових форм буття, а форми людської діяльності - знаряддя осягнення, розкриття сутності.

На адресу прокантианського прагнення деяких авторів розглядати теорію пізнання якось окремо від логіки В. І. Ленін

зауважує попутно: "До Гегеля потрібно би повернутися для розбору крок за кроком будь-якої ходячої логіки і теорії пізнання кантіанця тощо" [34, с. 160]. По-кантіанськи виділена теорія пізнання, що претендує на самостійність, по суті стає «теорією непізнаваності», бо втрачає зв'язок між поняттям і об'єктивністю, утворює прірву між річчю в собі і явищем, внаслідок чого втрачається об'єктивна істина, виникає питання про "межі пізнання". Ескалація в цьому напрямку і була притаманна неокантіанству. Тож не дивно, що подібне виділення теорії пізнання виглядає спокусливо для деяких дослідників природи, які не справляються з релятивістськими труднощами в пізнанні.

"А діалектика, в розумінні Маркса і згідно також Гегелю, включає в себе те, що нині звать теорією пізнання, гносеологією" [33, с. 54-55]. Навіть за тоном цього зауваження видно, що В. І. Ленін не схвалює спробу створити особливу теорію пізнання ("те, що нині звать теорією пізнання, гносеологією"), яка існувала б поряд з діалектикою, діалектичної логікою. Неважко зрозуміти сенс наголосу, який робить В. І. Ленін в словах "Діалектика і є теорією пізнання (Гегеля і) марксизму" [34, с. 321]. Діалектико-логіка не може не бути теорією пізнання. Саме на цю сторону справи не звернув уваги Г. В. Плеханов. А це, за словами Леніна, навіть не сторона справи, а суть справи, бо логічний процес - рух понять і гносеологічний - розкриття сутності, отримання об'єктивної істини - за відповідним діалектичним оформленням висловлювання - той самий процес.

\*\*\*\*\*

Ми не будемо розглядати механізм роботи діалектичної логіки. Нас зараз більше цікавить те, що є вихідним (понятійним) матеріалом для її діалектико-логіко-теоретико-пізнавальної роботи, точніше, навіть не самі поняття, а перш за все об'єктивна основа, те, необхідним і безпосереднім аналогом чого є, зрештою, поняття всезагального розвитку.

Іншими словами, який конкретний матеріальний рух, якої особливої форми (а що звернутися слід неодмінно до реального, конкретного руху, для матеріаліста безсумнівно) в змозі забезпечити об'єктивну основу, зміст і реальну всезагальність багатому визначенням вихідному поняттю, з якого можна отримати поняття всезагального розвитку? Більш того, така реальна конкретна форма руху за самим своїм способом існування повинна з необхідністю генетично викликати до життя з себе безпосередньо такий феномен, яким є взагалі поняття і, нарешті, всезагальне поняття всезагального розвитку (з себе і для себе, для самого ж реального розвитку, продовження якого просто неможливо на даному етапі без ідеального відтворення, вираження його в розумовій формі і повернення через практичне втілення).

Це повинен бути рух не будь-якої форми, а такий реальний рух, який, не перестаючи бути конкретною, окремою, особливою, скінченною формою руху, разом із тим, у той же самий час і в тому ж відношенні був би протилежним – загальним<sup>91</sup>, нескінченним, універсальним, необхідним рухом матерії, що не зводиться до особливості даної форми руху. І справа тут не в еkleктичному, поєднувальному зовнішньому з'єднанні зазначених протилежностей за типом: одне (наприклад, окреме) і поряд з ним інше (загальне), а в діалектичному розумінні суперечності, де, як говорилося вище, друге є запереченням першого, своє інше першого тощо. Тут же має виявляти себе і розкривати свою суть у такій формі заперечності загальне і всезагальне, яке, як ми бачили, живе перетворенням, запереченням окремого тощо. Все має бути так, як було показано вище на суперечливих відношеннях понять і категорій, з тією лише істотною відмінністю, що тут йдеться вже не про ідеальні понятійні форми, а про реальний, матеріальний рух, безпосереднім і необхідним аналогом якого є, стають такі ідеальні поняття, і від якого останні отримують безпосередній об'єктивний діалектичний зміст.



І така форма руху є, це - суспільна форма руху. Вона конкретна, особлива, окрема, природна, бо займає необхідне, атрибутивне місце в світовому кругообігу форм руху (починаючи від механічної форми руху і закінчуючи суспільною) нескінченної природи, але разом з тим вона ж не тільки і не просто природа, а зміна, заперечення (в діалектичному розумінні останнього) природи, перетворення природного, тобто така природа, способом існування якої є зміна природи. У самій основі, особливості, в способі існування цієї форми руху, її живого життя закладене перетворення, предметно-практичне виробниче відтворення всяких форм руху.

Відомо, що в міру того як здійснювалася практична, виробнича зміна, відтворення тієї чи іншої форми руху, виникала та чи інша з конкретних наук про закони руху даної форми (і формувалися відповідні конкретно-наукові поняття). Але тут ще немає ніякої потреби в понятті розвитку, в розумінні розвитку, бо власне розвиток ще безпосередньо не проводиться предметно-практичним способом, і народжуватися такому поняттю (яке може виникнути тільки з практики генетично, з необхідністю і для практики) поки і нізвідки, і нема чого. Суспільство ставить тільки ті завдання, які в принципі може вирішити.

Немає потреби тут поки і у всезагальному, бо практика має справу з перетворенням (запереченням) окремих речей (і "окремих", і "речей"), а не з такими перетвореннями, які були б перетвореннями перетворень, які зачіпали б перетворення самого способу всякого перетворення (і, отже, друге заперечення). (А це, як побачимо нижче, - перетворення суспільної форми руху, суспільного способу виробництва і роботи, яка його заперечує.)

Інша річ, коли в суспільній формі руху з'являється принципова можливість виробничо-практичного відтворення не тільки окремих форм руху, а всіх п'яти форм, складових світового кругообігу, і до того ж у їх висхідному поступальному взаємоперетворенні і, таким чином, як би в малому

"ущільненому" кругообігу, що здійснюється суспільним виробництвом, відбувається відтворення великого світового природного історичного кругообігу (зі сходженням до його змісту) в цілому. При цьому і розкривається той самий "ряд підлеглих форм, в яких відбувається процес універсального руху" [25, с. 399]. Причому "ці форми самі доводять своєю дією, що вони є формами одного і того ж руху" [25, с. 400], і не залишають місця думці, підкреслює Ф. Енгельс, ніби загальне всіх форм руху є продуктом об'єднувальної роботи нашого розуму. Нарешті, ми дізнаємося, "що світ являє собою єдину систему, тобто пов'язане ціле" [25, с. 630], і виявляється "зв'язок, що дає єдиний, закономірний світовий процес руху" [33, с. 55]<sup>92</sup>. Відповідно виникає потреба в особливій науці (понятті, теорії) вже не просто про закони руху тієї чи іншої форми (що залишається в компетенції конкретних наук, які класифіковані за формами руху), а про закони всякого руху, всіх форм руху, але жодної - в особливості, тобто про закони вищезгаданого загального "того ж самого руху".

Закони та внутрішня логіка всього цього світового зв'язку і перетворення всіх форм в усі, які отримали відтворення і виявлення у вищій з форм руху - суспільній, або, іншими словами, "рух матерії respective рух історії, що вловлює, засвоює в своєму внутрішньому зв'язку" [34, с. 144-145], - все це і становить зміст такої особливої науки про "всесвітній, всебічний, живий зв'язок всього з усім і відображення зв'язку з цим ... у поняттях людини ... щоб обійняти світ" [34, с. 131]. А це і є те, що називається діалектикою, тобто вченням про закони "розвитку всього конкретного змісту світу і пізнання його" [34, с. 84]. Причому про ті самі закони і самого об'єктивного розвитку, включаючи практичне відтворення його в суспільній формі руху, і пізнання (розвитку пізнання як пізнання розвитку), відтворення цього розвитку в русі мислення.

Все, що складає діалектичну концепцію розвитку, зміст загального принципу розвитку, весь механізм теорії розвитку - це,

по суті, і є реконструйований діючий механізм світового кругообігу ("починаючи від простого переміщення і закінчуючи мисленням" <sup>93</sup>, за словами Ф. Енгельса), але безпосередньо взятий з практичного "ущільненого" відтворення його в "малому кругообігу" суспільної форми руху і такий, що отримав ідеальне вираження. У ньому і розгортання суперечності, і перехід кількості в якість, і сходження, "розвиток, який ніби повторює пройдені вже ступені, але повторює їх інакше, на вищій базі ("заперечення заперечення"), розвиток, так би мовити, по спіралі, а не по прямій лінії; - розвиток стрибкоподібний, катастрофічний, революційний; - "розриви поступовості" [33, с. 55].

Таким чином, коли йдеться про те, що закони діалектики беруться з дійсності, то мається на увазі не просто те, що нас оточує, природа речей, яка споглядається нами, а розвиток, який панує в природі і в суспільстві; але не в сенсі розвитку і там, і там, а як єдиний розвиток, що становить єдину природну історію, що дорозвивається до продовження у формі суспільної історії (в якій у формі практики відбувається відтворення всієї попередньої історії). Як говорить Енгельс, "історія природи і людського суспільства (тобто одна історія. - В. Б.) - ось звідки абстрагуються закони діалектики. Вони якраз не що інше, як найбільш загальні закони обох цих фаз історичного розвитку, а також самого мислення "[25, с. 384]. Тобто історія природи і людського суспільства - це лише фази єдиного розвитку, закони яких одні, подібні для обох фаз разом, а не тієї та іншої окремо. Абстрагування законів, виокремлення та потім їх ідеальне вираження, здійснюється не думкою, а самим реальним розвитком (історією), які досягли суспільної форми, форми практики, яка відтворює розвиток історії в ущільненій формі і цим абстрагує загальний закон розвитку. "Діалектика в нашій голові - це тільки відображення дійсного розвитку, який відбувається в світі природи і людського суспільства і підпорядковується діалектичним формам" [26, с. 177]. "... Діалектика голови - тільки відображення форм руху реального світу ..." [25, с. 519].

Такий виражений у всезагальній формі аналог всезагального, світового сходження-кругообігу вже може претендувати на "метод пояснення процесів розвитку, які відбуваються в природі". Закладений в ньому діючий механізм діалектико-логіко-теоретико-пізнавального функціонування виступає не тільки "повторенням пройдених ступенів інакше, на вищій базі", але - таким чином - і способом розгортання конкретно-наукових понять за діалектичним типом - як сходження від абстрактного до конкретного. Він стає свого роду прискорювачем, "циклотроном", що забезпечує рухом, рухливістю, прискоренням конкретно-наукові поняття, які в такому інтенсифікованому русі (за "силовим полем" загальнодіалектичних законів і категорій, точніше, за силовим полем, що забезпечується практикою) розгортають себе згідно внутрішніх визначень і відтворюють цим самим дійсний рух речей за їх внутрішніми суперечностями, тобто в саморусі - в розвитку і, отже, - в самій сутності руху, а не лише в формі руху. (Ми бачили, як при цьому відбувається самозаперечення, роздвоєння єдиного і доведення до розв'язання протилежностей тощо).

Цей логічний "циклотрон", по суті, і є діалектичною логікою в дії. Він прискорювач руху понять і їх висхідного розгортання (в сходженні від абстрактного до конкретного) згідно циклу заперечення заперечення. Тут, як у прискореній зйомці, розтягнуто, по етапах, по сходинках, ми отримуємо те, що в дійсності залишається невидимим, але таким, що складає сутність руху - розвитком.

Найважливішим моментом в даній проблемі всезагального розвитку, що виступає як закон, в плані необхідності доведення розвитку до поняття розвитку і розвитку поняття, є наступний: це дорозвиток від судження наявного буття до судження поняття, а "судження поняття, і до того ж аподиктичне, - найвища загальна форма судження <...> Дійшовши до цієї форми, закон досяг свого останнього вираження <...> у своїй всезагальності, в якій і форма, і зміст однаково всезагальні, він не здатний ні до якого

подальшого розширення" [25, с. 539-540]. Його розвитком (нескінченним) стає його робота у ролі методу в практичному застосуванні щодо розкриття та реалізації розвитку зі знанням справи, тобто в формі свободи.

Таким чином, поняття розвитку, досягнувши граничної загальності, стає теорією розвитку, способом осягнення, розкриття розвитку в будь-якій формі руху (тобто теорією пізнання) шляхом забезпечення руху конкретно-наукових понять (логікою). Все це і є діалектичний метод - метод розвитку.

Але для того, щоб поняття розвитку отримало саме такий багатий визначеннями зміст, і проявилася тенденція перетворення в теорію розвитку (логіку і теорію пізнання), необхідно, щоб в його повне визначення увійшла практика особливого роду. Але про це - нижче.

\*\*\*\*\*

Отримати об'єктивне підґрунтя для формування науки, яка претендує на загальність, і змісту для її загальних діалектичних понять - це все одно, що отримати сконцентрований нескінченно стислий нескінченний світ (свого роду світ в цілому), але не в сенсі вищезгаданого зовнішнього охоплення і об'єднання, обіймання всіх форм буття і утримання в ущільненому (тісному) співіснуванні, а, мабуть, навпаки, - через заперечення, шляхом інтенсифікування, прискорення руху (перетворення) кожної форми і всіх їх в світовому кругообігу. Прискоривши перетворення всіх речей, безмежно "стиснувши" всі процеси, ми якби скорочуємо, ущільнюємо перебування руху в кожній даній формі в часі (і рух її до свого кінця) настільки, що, виникнувши, вони відразу ж зникають, вичерпавши себе. Тобто як у прискореній зйомці: усі окремі, кінечні форми буття, форми руху (тимчасові, відносні, минуці) приходять і йдуть в нескінченному перетворенні (тимчасово перебуваючи в даній особливій формі), виникають і щезають<sup>94</sup>, наминущою є саме лише минуцність

("безсмертна одна смерть" Маркс). Виходить, приходять і відходять, змінюються, миготять форми руху, а залишається при цьому один рух взагалі (саморух, який висвічує, сама сутність руху), тобто абсолютний, нескінченний, вічний рух як зміна взагалі, який інакше не існує, крім як на зникненні, перетворенні конкретних форм, на припиненні бути собою. І він є реальним, об'єктивним, всезагальним, нескінченним, абсолютний рухом (що живе на реальному перетворенні, запереченні реальних, відносних, тимчасових, минутих рухів певних форм), аналогом якого і є, зрештою, відповідна всезагальна понятійна (абсолютна) діалектична форма загального руху. Тобто ми отримуємо те, про що сказано в наступних словах Ф. Енгельса: "Абсолютно всезагальне значення має один лише рух" [25, с. 554]. Це і є єдино абсолютне, з визнанням якого пов'язує себе матеріалістична діалектика - відносність, минутисть усіх форм, які завжди є формами руху, складовими способу існування матерії.

Саме такий момент заперечення (= внутрішньої суперечливості) включений неодмінно до позитивного існування речі, форми руху (форма - але руху, тобто заперечення форми, рух її до свого кінця тощо) і схоплюється, і включається разом з усім його механізмом у діалектику. Тобто "в позитивне розуміння існуючого вона (діалектика. - В. Б.) включає в той же час розуміння його заперечення, його необхідної загибелі, кожну здійснену форму вона розглядає в русі, отже також і з її тимчасового боку, вона ні перед чим не схиляється і за самою суттю своєю критична і революційна" [2, с.22]. На усьому вона бачить печатку минутості.

Характерно, що цей момент заперечності з його особливою роллю (і заперечністю заперечності) потім входить до способу логічного осягнення реальних речей в їх саморусі, тобто входить до механізму діалектичної логіки з пізнання і відтворення в понятті (розуміння) самої дійсності в її розвитку. Недарма Ленін вважає, що розвиток потрібно зрозуміти точніше - "як виникнення і знищення всього, взаємопереходи" [34, с. 229]. Хоча

все існуюче гідне загибелі, і всі конкретні форми тимчасові, скінченні, минуці, але те, що називається рухомою матерією, при цьому не зникає (як і не з'являється), а лише переходить, перетворюється з однієї форми в іншу (марного заперечення, абсолютного знищення стосовно матерії не існує). Більш того, саме таке зникання, перетворення, заперечення окремих конкретних форм (окремої, конкретної форми) і є умовою існування (способом існування) того, що називається рухом взагалі матерії взагалі, тобто матерією, яка рухається (= матеріальним рухом). І це вічний, нескінченний, абсолютний рух, що стосується вже матерії, робить всі різні форми руху лише різними формами одного і того ж. Мова, однак, йде не про "прояви руху взагалі в окремих формах (точка зору ідеалізму), а про нескінченні перетворення (заперечення) самозаперечних конкретних форм руху (руху рухів, заперечення заперечень). Єдність світу постає, таким чином, як конкретна єдність в нескінченному різноманітті, але приходимо ми до неї не через об'єднання, охоплення всіх форм в абстрактно-всезагальному (і тим більше не шляхом уявного об'єднання і узагальнення різних форм буття за їх схожими ознаками, властивостями, властивими нібито всім речам або підведенням всіх випадків під загальне поняття), а через заперечення, самозаперечення їх окремішності, особливості, скінченності і цим утвердженням протилежного - загального, нескінченного тощо. Останнє, нагадаємо, не має власного існування поряд зі скінченним, окремим і має сенс лише остільки, оскільки воно є запереченням окремого, скінченного і завжди залишається його моментом, своїм іншим першого, яке не претендує на самотійну сутність і не перебуває з першим у відношенні протилежності або співіснування, а складає із ним діалектичну суперечність. І ми бачили, що загальне живе запереченням окремого, але не зовнішнім запереченням, а самозапереченням його, першого (роздвоєння єдиного) і потім запереченням вже цього (першого) самозаперечення (= розв'язання суперечності). Таким чином, ми отримуємо

діалектичне розуміння загального, що виступає не як зовнішній момент окремого, який як сторона першого визначається ним, але в той же час визначається і сам собою, а так, що кожна сторона в своїй самотійності містить іншу, і в зв'язку з цим виявляється виключеною самотійність обох.

Але найцікавіше те, що такий, згаданий вище "прискорювач", ущільнювач ("типізатор", "інтегратор") є, існує, і зовсім не в уяві, а в самій реальній дійсності. І виконує цю роль одна з реальних, об'єктивно існуючих в складі світового кругообігу конкретних форм руху, способом існування якої є саме таке перетворення, прискорення всіх форм руху, відтворення, ущільнення кожної з них, і всіх разом узятих, тобто і кожної зі складу світового кругообігу, і всього кругообігу світового загалом у вигляді малого кругообігу. І, як ми вже знаємо, такою особливістю володіє вища з п'яти складових кругообігу форм руху - суспільна форма руху: вона відтворює весь шлях до себе, всі попередні форми руху, перетворюючи їх одна в одну і в себе, а себе в усі такі форми і, нарешті, відтворює і виробляє саму суспільну форму руху (заперечення заперечення). До неї-то ми і звертаємося за змістом, за всезагальним для всезагальної діалектики, бо в ній, у суспільній людській, практичній діяльності, в суспільному виробництві здійснюються не тільки відтворення окремих форм руху та їх перетворення одна в одну (причому часом так прискорено, в такі стислі терміни, так інтенсивно, що природному середовищу знадобилося б на такого роду "операцію" витратити мільйони років), не просто "миготіння" форм, але за законом заперечення заперечення відтворюються типізація, узагальнення, сходження від найпростішої форми руху - механічної - і далі, аж до вищої - суспільної - і відтворення в ній всього висхідного шляху до себе і всього світового природного нескінченного кругообігу якби в малому, штучно і ущільнено відтвореному кругообігу. (Кругообіг людської практики відтворення, при всій зараженості скінченістю, є таким же нескінченим, як і світовий кругообіг.)



У суспільній формі руху відбувається не тільки "висвітлення" (через заперечення, "миготіння") окремих форм руху того спільного, що робить всі різні форми руху лише різними формами того ж самого (рухомої матерії, матеріального руху), але і проникнення у внутрішній, необхідний зв'язок, закон, тенденцію і відтворення всього розвитку з його внутрішньою природою сходження, стрибкоподібності, повторення пройдених вже ступенів на вищій базі, у зв'язок, що дає єдиний закономірний світовий процес тощо (див. роботу В. І. Леніна "Карл Маркс"), що, на думку Леніна, характеризує розвиток, який діалектично розуміється, тобто все те, що має місце в самому способі існування матерії і що потім з усім своїм механізмом залишається змістом діалектики, діалектичної теорії розвитку і її логіко-теоретико-пізнавального механізму.

У самому реальному русі, який завжди так чи інакше перетворюється, "перероджується", переливається в розвиток, відбувається узагальнення-сходження і з цим - поступальний рух, що "несе з собою все набуте, і збагачується й ущільнюється всередині себе" [34, с. 212]. Ця тенденція до ущільнення повинна бути відтворена в практичному ущільненні (виходить, ущільненні всього світового кругообігу) і теоретичному відтворенні всього механізму ущільнення. Це і буде теоретичний, логічний прискорювач понять. Характерно, що робота "механізму" цього логічного прискорювача здійснюється за тими ж законами світового кругообігу, за законами розвитку, внутрішню форму якого і представляє (висловлює) закон заперечення заперечення.

Але найважливіше тут навіть не те, що в суспільному виробництві відбуваються відтворення всіх досуспільних форм руху та їх перетворення одна в одну, всіх у всі інші (від механічної до органічної, в ту й іншу сторону), а те, що всі вони при цьому неминуче перетворюються в суспільну форму руху. Вироблені і відтворені відповідно до суспільних потреб і цілей, речі стають предметами людської культури <sup>95</sup>, які виражають собою не просто свою структуру, фізичну будову, а щось інше, що не

зводиться до того, з чого вони складаються, до своєї будови. Вони вступають в такі відносини, коли починають представляти одна одну не за природними властивостями (ні тієї речі, яка представляє, ні тієї, яку представляють), а виключно за суспільними. У необхідному виникненні такого роду відносин утворюється передоснова необхідності виникнення того, що називається ідеальним <sup>96</sup>, і потреби у відповідній понятійній формі. Поняття і є продуктом практики, людської практичної діяльності з виробництва олюднених речей, вироблених для людини. Відтворення в ідеальній формі виступає не як безпосереднє відтворення самих речей, а як відтворення їх відтворення (способу виробництва) в людській суспільній практиці, що доводиться до суспільних відносин. Потреба в такому ідеальному відтворенні (ідеальному плані) породжується знову-таки матеріальним відтворенням згідно суспільної потреби і цілепокладання, а не "прагненням людини до пізнання", "природженою здатністю до узагальнення" тощо. Ніякого узагальнення без суспільних потреб не буває. Надзвичайно важливо тут те, що матеріальна форма руху, матеріальний розвиток досягає такого рівня, коли вже не може продовжувати себе, свій розвиток (як такої форми, як розвиток матеріального), не породжуючи з себе і для себе щось зовсім протилежне матеріального - ідеальне.

Коли йдеться про те, що, в міру того як до сфери практики, практичного відтворення потрапляє та чи інша з форм руху, яка складає типові єдності світового кругообігу і людське виробництво, технологія виробництва будується на основі цієї (форми руху, і, таким чином, відбувається розкриття законів даного конкретного руху даної форми, і формуються відповідні конкретно-наукові поняття, то важливо зауважити, що мається на увазі не просто ознайомлення, розгляд і опис тих чи інших форм руху, а саме зміна, перетворення, відтворення такої форми (і до того ж за суспільною потребою). Але і це ще не все. Вона не тільки повинна перестати бути собою в практичному

перетворенні, щоб стати об'єктивним змістом знання, поняття. Дана форма повинна бути включеною у виробництво, виробниче перетворення, технологію <sup>97</sup>, і не тільки з боку об'єкта пізнання (як така, що перетворюється), але і суб'єкта пізнання (який перетворює) і його знарядь, що перетворюють, дії і тут доведена до свого кінця (піддана запереченню), практично виведена за свої власні межі, за межі даності, особливості та з цим - до утвердження моменту загального і вже таким чином стати знаною (об'єктивною істиною), що розуміється (= доведеною до поняття, стати змістом поняття) на рівні необхідності.

Під твердженням про те, що в основі кожної конкретної науки лежить певна форма руху, відповідно до якої, як відомо, і класифіковані (субординаційно) науки, з точки зору нового, марксистського матеріалізму, в основі якого не споглядання і не пояснення світу, а зміна його, маються на увазі не просто форми руху як такі, що існують в природі і стають об'єктом розгляду, спостереження, що представляють інтерес для даної галузі знання, а практична зміна, перетворення їх.

Але навіть в плані такої активної зміни, перетворення форми руху головне не стільки в тому, яка форма руху піддається зміні, обробці, виробляється, відтворюється, є початковим або кінцевим продуктом діяльності тощо, скільки в тому, яка форма руху діє, обробляє, переробляє, перетворює, включена в знаряддя виробництва, лежить в основі продуктивних сил, становить характер руху самого процесу виробництва, його технології.

Тут, мабуть, можна очікувати в найближчій перспективі тенденцію деякого зміщення "центру ваги" в опорі виробництва на ту чи іншу форму руху, причому в бік сходження від панування найпростішої механічної форми, на якій з самого початку вже тривалий історичний період ґрунтується виробництво, в тому числі і сучасне машинне (більше того, на його основі, можна сказати, в основному сформувався весь елементарний спосіб мислення, що є вираженням логіки справи по відтворенню

зовнішніх форм і відносин речей, але ще не власне процесів і сукупності процесів, перехід до чого вимагав би, за словами Енгельса, іншого - діалектичного способу мислення), до панування фізичної форми руху, хімічної. І це ми вже чітко бачимо в наші дні. На черзі ж (хоча це ще і не впадає в очі своєю очевидністю і не дуже доступно розсудковому мисленню) - перехід до безпосереднього застосування органічної форми руху і включення її в технологію виробництва і з цим всієї такої біотехнології - безпосередньо в продуктивні сили. Це вже гряде і обіцяє небачені успіхи наукові і неймовірні продуктивні результати, причому не тільки в часткових галузях, а в розвитку виробництва, продуктивних сил в цілому.

Але найбільш разючим буде наступний крок в напрямку даної тенденції сходження. Це перехід виробництва, продуктивних сил до безпосередньо суспільних засад (до суспільної формі руху). А це значить - до безпосередньо суспільного характеру праці, що міняє суть справи в принципі, в самій основі суспільного виробництва. Головна сила продуктивних сил - людина, - переставши бути безпосереднім агентом часткових знарядь праці і навіть взагалі виробництва, отримує всебічну розвиненість і забезпечує найвищу продуктивність, небачену для часткового робітника. Ліквідація поділу праці та встановлення вищої колективності в суспільному виробництві, а також перетворення останнього, як каже Маркс, в "єдине підприємство" (зрозуміло, на основі суспільної форми власності), плюс політехнізм і включення зміни роду діяльності в спосіб життєдіяльності людини зроблять свою справу. Джерелом багатства стає не витрачений на виробництво продукту часу, навпаки, вільний час. Наука стає безпосередньо продуктивною силою і т. і. Все це призводить до кардинальних змін у способі діяльності та перетворення його в самодіяльність, до зміни в самому способі життєдіяльності людини і, відповідно, в способі мислення, пізнання. Такому способу життєдіяльності відповідає діалектичний спосіб мислення.

Ці зміни соціально-революційного характеру (а не просто науково-технічно-революційного (НТР)) настільки грандіозні, істотно і принципово змінюють саму суть справи в самій основі, що Енгельс вважав за можливе охарактеризувати їх підсумок наступним чином: "Лише свідомо організація суспільного виробництва з планомірним виробництвом і планомірним розподілом може підняти людей над іншими тваринами в суспільних відносинах точно так же, як їх в специфічно біологічному відношенні підняло виробництво взагалі" [25, с. 359].

Те, що країна переможної соціалістичної революції на цілий історичний період ближча до такої організації (від якої, за словами Енгельса, «почне своє літочислення нова історична епоха, в якій самі люди, а разом з ними всі галузі їх діяльності, і зокрема природознавство, зроблять такі успіхи, що це абсолютно затьмарить все зроблене досі» [25, с. 359]), дає їй перевагу, якою було б недалекоглядно не скористатися в змаганні з капіталізмом<sup>98</sup>. Тим більше, що останній в принципі не може (не перестаючи бути собою) за самою своєю природою отримати такий двигун виробництва, продуктивних сил (розвиненість яких і є головним критерієм суспільного прогресу).

Фізичну і хімічну форми руху, не кажучи вже про механічну, яка є рідною стихією капіталістичного способу виробництва ("паровий млин - дає нам суспільство на чолі з капіталістом" (Маркс)), капіталізм може освоїти і включити в продуктивні сили. І навіть органічну (хоча вже з великим ризиком для людства). Найближчим часом ми будемо свідками того, як накинуться провідні капіталістичні корпорації на цю біотехнологічну (прибуткову) "здобич", не шкодуючи коштів. Але що стосується суспільної форми руху з її вищезгаданої результативністю і включення її (суспільні відносини аж до безпосередньо суспільного характеру праці та безпосередньої колективності, праця без норми і винагороди, де джерелом багатства стає не час, витрачений на виробництво продукта, а вільний час) у

безпосередньо продуктивну силу, то цього їм, природно, не дано. Жодна з капіталістичних країн не в змозі отримати таке надзряддя виробництва без суспільного революційного перетворення - усупільнення власності, тобто без ліквідації капіталізму. Нам же з усього цього слід робити висновки, і не тільки гносеологічні

Ф.Енгельс показав, як відбувається сходження в утворенні понять від найпростіших форм до все більш складних, у залежності від висхідного розвитку суспільної практики, включаючи в останню (в технологію) різні форми руху, починаючи від тертя і закінчуючи можливістю відтворення всіх форм руху в усі інші, як у світовому кругообігу. Відповідно, була з'ясована і можливість переходу від конкретно-наукових понять до гранично широкого поняття руху, який претендує на абсолютність, бо, досягнувши вищого вираження і за формою, і за змістом; він виступає як загальний закон природи взагалі.

Разом з тим слід зауважити, що в процесі практичного виробничого перетворення окремих форм руху відповідного рівня спільності ще не виникає потреба в понятті розвитку (яке, до речі, не всезагальним бути не може), і, відповідно, жодна з конкретних наук, що має справу з тією або іншою формою руху, не в змозі була осягнути розвиток. Причина ж криється в тому, що не вироблявся ще розвиток практично, а виробництво залишалося в межах зовнішності, в межах форми руху. Природно, не було і потреби в понятті (розумінні) розвитку. Точно так само не було потреби і в діалектичному мисленні, поки відтворення йшло на рівні зовнішніх форм і відношень речей в їх собі-рівності, частковості, механічності. Тут переважають аналітизм, координація тощо. Щонайменше, до виробництва практичного розвитку дистанція була "надто велика". Відповідно, така ж "дистанція" - до діалектичного поняття (розуміння) розвитку. В цьому плані те, що можна назвати всезагальним поняттям (до речі, неодмінно таким, що містило б у собі тенденцію перетворення в теорію, таким, що тяжіє до такого перетворення),

є по суті, зрештою, не просто відбиток речі, форми буття, форми існування, тієї чи іншої речовини безпосередньої чуттєвості, а особливим чином виражений спосіб виробництва, відтворення речей (і суспільних відносин), точніше - спосіб виробництва в ідеальній формі способу матеріального виробництва матеріальних і духовних речей згідно суспільних потреб і цілей. (Відповідно, і "логіка є вченням не про зовнішні форми мислення, а про закони розвитку" всіх матеріальних, природних і духовних речей" [34, с, 84].)

Що стосується природи виробництва поняття загального розвитку, то важливе місце в її з'ясуванні займає питання необхідного перетворення суспільної форми руху суспільною ж формою руху. Іншими словами, йдеться про суспільно-практичне перетворення самого способу перетворення, відтворення, тобто способу суспільного виробництва. І в цьому сенсі важливо не стільки те, що виробляється, скільки як виробляється, яким способом.

І, разом з тим, у нашій проблемі нас повинен цікавити не сам спосіб виробництва як такий, а знову-таки зміна його, перетворення, спосіб його зміни<sup>99</sup>. А це є практика соціальної революції (не наукової, не технічної, а саме соціальної).

Але для отримання потреби і змісту всезагального поняття всезагального розвитку, виявляється, і цього мало. Тут потрібно не будь-яке перетворення і не будь-якого способу виробництва, тобто будь-яка соціальна революція. Це слід пояснити. Як вже було сказано, справа тут впирається в зміну самого способу зміни самої ж суспільної форми руху. Говорилося також і про спосіб зміни способу виробництва, що і називається соціальною революцією. Але це ще не все, виявляється. Слід вести мову про зміну, спосіб зміни (і теж, зрозуміло, революційно-практичний) самого способу зміни способів виробництва. А це значить, - не просто соціальна революція, не просто один з чергових революційних переходів від одного типу суспільних відносин до іншого (що залишаються в межах форми відносин панування і

підпорядкування), а революція революцій, тобто така революція, таке революційне перетворення способів перетворень, яка припиняє, перериває весь ряд укладів, які змінюють один одного, типу панування і підпорядкування, вичерпує розвиток у вигляді зміни форм власності, засобів виробництва (зміни формацій) і супроводжуваних соціально-політичними потрясіннями переходів від одного до іншого, здійснює кардинальний перехід до нової основи і нового способу розвитку, завершуючи цим розвиток передісторичний і відкриваючи шлях до справжньої людської історії на новій основі - на основі безпосередньо суспільного характеру праці.

Саме такою і є соціалістична (комуністична) світова революція, яка є не тільки і не стільки переходом від одного типу суспільних відносин (капіталістичного) до іншого типу (соціалістичного), від однієї формації до іншої, скільки всесвітнім революційним переходом людства від усіх форм відносин панування і підпорядкування в цілому до форми відносин співробітництва і взаємодопомоги. В результаті переривається, вичерпує себе історія товарного виробництва (і відносин), і, з усуненням останнього, припиняється панування продукту над виробниками, і продовження суспільно-історичного розвитку здійснюється взагалі не у формі чергування формацій, що змінюють одна одну, а на новій основі. Вичерпує, завершує себе весь цикл розвитку за формаціями. Не дарма К. Маркс говорить, що комунізм - це остання формація. І це зрозуміло, якщо не випускати з уваги, що вже протягом першої, соціалістичної фази комуністичної революції відбувається приведення у відповідність суспільному характеру виробництва суспільне присвоєння (усуспільнення засобів виробництва тощо), а в процесі комуністичного етапу соціалістичної революції - взагалі перехід до безпосередньо суспільного характеру праці. Зі встановленням панування останнього відбувається не чергове приведення у відповідність певному рівню продуктивних сил відповідних виробничих відносин, а до характеру праці (який був завжди



суспільним) - приведення безпосередньо суспільного, комуністичного способу життєдіяльності людини (безпосередньо суспільний характер праці).

Але з переходом (революційним стрибком) людства з царства необхідності в царство свободи <sup>100</sup>(пізнаної і усвідомленої необхідності) розвиток не може тривати без усвідомлення необхідних законів розвитку і планомірного (відповідно до ідеального плану), зі знанням справи побудованого практичного руху відповідно до цих законів, без свідомої організації виробництва і способу життєдіяльності всіх членів суспільства. Тут і виникає нагальна потреба в діалектичній теорії розвитку, теорії пізнання і логіці, в діалектичному способі мислення - в логічному "прискорювачі" - аналогу предметно-практичного "прискорювача".

Слід підкреслити, що все це зобов'язане своєю появою та існуванням практичному руху з перетворення суспільної форми руху, суспільного виробництва тощо.

Стрибок у царство свободи передбачає діяльність зі знанням справи, зі знанням законів реального розвитку (природного і соціального), але, перш за все, суспільного, не опанувавши практично який, неможливо опанувати природний розвиток. Суспільство насамперед має стати "власною вільною справою людей", те саме "суспільство, яке протистояло їм до цих пір як нав'язане зверху природою та історією" [24, с. 295].

Взявши під контроль об'єктивні чужі сили, що панували над історією, люди починають "свідомо самі творити свою історію" [24, с. 295]. Власне людські умови людського життя (суцільно суспільного), як відомо, створюються самими людьми. Але сили, які панували над ними, через панування продукту над виробниками в епоху товарного виробництва і його стихії, тепер підпадають під владу і контроль людей. Виходить, що останні "вперше стають дійсними і свідомими володарями природи,

тому що вони стають панами свого власного об'єднання в суспільство" [24, с. 294]. І в основі цієї можливості лежить суспільна практика і осягнення, перш за все, законів практичної дії. "Закони їх власних суспільних дій, які протистояли людям до сих пір як чужі, що панують над ними закони природи, будуть застосовуватися людьми з повним знанням справи і тим самим будуть підпорядковані їх пануванню" [24, с. 294-295].

Те, що називається діалектичною концепцією розвитку, теорією розвитку, - це, можна сказати, свідоме (зі знанням справи діалектичної) зображення, вірніше, відтворення внутрішнього змісту законів загальних форм руху матерії у звільненій від частковостей логічній реконструкції і, таким чином, розкриття сутності руху - розвитку в граничній загальності. Будучи вираженням у гранично загальному понятті, теорії, це відтворення виступає і способом розкриття сутності розвитку в будь-якому конкретному випадку, в будь-якій конкретній формі руху, іншими словами, методом розкриття розвитку в русі.

Безпосередньо ж це є логічною реконструкцією предметно-практичної реконструкції "розвитку всього конкретного змісту світу і пізнання його" [34, с. 84], що здійснюється в суспільній формі руху (в суспільному виробництві) як відтворення в малому кругообігу великого світового кругообігу і, тим самим, відтворення всього механізму розвитку від найпростішої форми до найскладнішої, "від механічного руху до мислення" (Енгельс). Механізм такої логічної реконструкції є одночасно не тільки теорією розвитку, теорією пізнання, але, природно, і логікою.

"... Точне уявлення про всесвіт, про його розвиток і розвиток людства, так само як і про відображення цього розвитку в головах людей, може бути отримане тільки діалектичним шляхом ..." [24, с. 22]. Значить, можна-таки отримати знання про весь всесвіт, а не тільки про окремі форми його існування, більше того - про його розвиток. До того ж точно. Розвиток є єдиним, доведеним до продовження у формі розвитку людства і, таким чином, до відображення цього розвитку в головах людей (у формах

мислення, одержуваних безпосередньо в суспільному розвитку). Це все і є тим, що становить спосіб отримання пізнання діалектичним шляхом.

Щоб розвиток став зрозумілим та сформувався в концепцію, поняття, принцип і інші форми теоретичного (теоретико-пізнавального) вираження і освоєння дійсного розвитку, та ще й на рівні загального, ці форми повинні бути формами суспільної діяльності з перетворення суспільної ж форми руху на рівні не речей, знарядь, а суспільних продуктивних сил і суспільних виробничих відносин (способу виробництва в цілому), ступенями предметно-практичного, висхідного виділення (виходження) людини (людства) з природи і, таким чином такі, що формуються як категорії - ці, за словами Маркса, ідеальні вираження (виокремлення) суспільних відносин. І до того ж найвищими ступенями, що дозволяють здійснити вихід, перехід від передісторії людства до цієї його історії і з цим - справжній, остаточний, нарешті, вихід людини з природи.

І лише на такому історичному щаблі виникає питання: на якому рівні свого розвитку людство і в особі яких суспільних сил здійснює вихід з передісторії і тим самим завершує вихід людини з природи, й ідеальним виразом яких суспільних відносин є всезагального рівня діалектичні поняття і категорії, формами діяльності яких суспільних груп вони повинні бути, щоб бути всезагальними і універсальними і за змістом, і за формою? І ще, практику і історичні потреби яких суспільних сил потрібно включати при цьому в зміст істини? (Це тим більш цікаво (хоча і не становить прямої задачі нашої роботи), що категорії є, як відомо, сходинками виділення людини з природи. Тому цілком природно, що на такому рубежі розвитку людства слід очікувати не менш кардинального рубежу в розвитку категорій, всієї системи категорій у цілому і, мабуть, самої природи категоріальності.)

Не виключено, наприклад, що зі зникненням поляризації в суспільних виробничих відносинах втратить основу і парність

категорій і рівнозначний розгляд сторін, які будуть доведені до діалектичної тотожності.

## **Глава 2. Суспільне життя - розгорнута книжка діалектики.**

***Хто, коли і як вичитує діалектику з цієї книги?  
Безпосередня практика діалектики.***

"Суспільне життя - розгорнута книжка діалектики". У цих словах К. Маркса криється глибокий зміст, можна сказати, революційний переворот у розумінні діалектики, матеріалістичне пояснення її суті і вказівка на той напрямок, в якому слід йти, щоб досягнути природу загальних діалектичних законів і перетворення їх у загальні закони діалектики, природу загального розвитку і перетворення його в загальну теорію розвитку, становлення такого аналога загальної універсальної теорії пізнання, методом і, що найголовніше, зрештою - способом практичного перетворення світу й - таким чином - продовження дійсного розвитку. Нарешті, така постановка питання дозволяє зрозуміти, як діалектика, будучи вченням про "всебічний і повний суперечностей історичний розвиток" [31, с. 84], виступає таким чином вченням про закони "розвитку всього конкретного змісту світу і пізнання його" [34, с. 84], в результаті чого ми отримуємо "рух матерії respective рух історії, який вловлюється, засвоюється у своєму внутрішньому зв'язку" [34, с. 144-145], розуміння

діалектики як вчення про "всесвітній, всебічний, живий зв'язок всього з усім і відображення зв'язку з цим ... у поняттях людини ... щоб обійняти світ" [34, с. 131].

Важливе при цьому питання про те, як (і ким) здійснюється "вчитування" з цієї "книги" діалектики розвитку і перетворення? (формування) у загальне поняття, загальну теорію, концепцію розвитку, логіку і теорію пізнання. При цьому "суб'єкт, суспільство, повинен постійно витати в нашій уяві як передумова [21, с. 728]. (Під суб'єктом розуміється не просто людина, індивід, який пізнає, особистість, а суб'єкт суспільної історичної дії. А це, в кінцевому рахунку, клас.)

Зрозуміло, не просто спостереження, споглядання суспільного життя тут мається на увазі з тією, мовляв, тільки різницею, що в полі зору тепер вже не природні процеси природи, а суспільні події, діалектичність яких більш розкрита, ймовірна, видима, і тому тут-де легше проглядається розвиток утворення діалектичних понять.

І не індивідом вираховується діалектика, не абстрактною людиною, яка проникливо вдивляється в "гущу життя" або "перегортає сторінки" суспільної історії і бере на замітку побачені діалектичні картини, які тут, мовляв, яскравіше, наочніше, ніж в природному середовищі і краще підводяться під загальні діалектичні уявлення, принципи, категорії, переконливіше ілюструють, "підтверджують" останні і демонструють їх "зв'язок з життям".

Чи не заклик це також до "корінної перебудови" - надалі в "добуванні" діалектики робити ставку не на природознавство, а на суспільствознавство. Річ тут взагалі не в знанні (незалежно від того, природо- воно знавство або суспільствознавство, або так зване філософське знання). У суспільстворобленні, якщо так можна висловитися, вся суть, тобто вся справа в справі і в логіці справи людської, в практиці, революційно-практичній діяльності, завжди суспільній, перетворювальній, такій що змінює природне, а не розглядає і зберігає останнє в незайманості, природності. Як

вже було сказано, річ повинна перестати бути собою, щоб бути собою в змісті знання (об'єктивною істиною). І це може забезпечити лише людська практична діяльність. Те ж, що називається природознавством, як і будь-яка інша форма суспільної свідомості, власного розвитку не має і зобов'язана своєю появою та існуванням все тій же суспільній практиці (з неї і для неї, з і для практичної суспільної потреби, яка для науки важливіша за десятки університетів). І має воно, на думку Маркса, в свою чергу, бути доведене, зрештою, до перетворення у виробництво, а то і в безпосередньо продуктивні сили. А останнє, як відомо, знову-таки - справа суспільна, суспільно-практична. Використовуючи образне порівняння Маркса, можна сказати, що те, з чим має справу безпосередньо природознавство, - ще (і до того ж не без допомоги діалектики) поки прикрита, недорозгорнута "книга", щоб по ній можна було "читати" діалектику, її ще слід розкрити, а саме розкриття - це вже практична дія, і знову-таки суспільного характеру - суспільна революційна практика. При цьому не наукова революція мається на увазі, і навіть не науково-технічна, а перш за все соціальна, більш того, соціалістична соціальна революція, і лише після цього і за допомогою діалектичного методу природничі науки підуть вперед "семимильними кроками" (Енгельс). Тих, кого бентежить, що не власне природознавство безпосередньо є головним постачальником "двору її Величності Діалектики", можна втішити лише тим, що і не суспільствознавству віддається при цьому перевага <sup>101</sup>. І навіть, що стосується так званого філософського знання, - не в ньому і не в поясненні ним світу, і не в "філософському обґрунтуванні", "інтерпретації" тощо справа, а в революційно-практичній зміні світу.

Перш ніж говорити про те, як, ким і звідки "вичитується" діалектика, вище було розглянуто, вичитуванням чого це повинно бути, щоб формувалася ("розроблялася" (Ленін)) матеріалістична діалектика. Іншими словами: що є її об'єктивним змістом, і на якій основі чого відбувається формування її як загальної

теорії розвитку, концепції розвитку, аналогом чого тільки і може бути формування загальних понять, категорій? Ми розглянули, як взагалі можна отримати, схопити, охопити пізнанням всезагальність, нескінченність, всезагальні закони всезагального руху всезагальної матерії, всезагальний зв'язок усього з усім у безмежному світі, щоб отримати науку про гранично всезагальні закони природи, суспільства і мислення, маючи справу при цьому виключно з кінцевими, конкретними речами, формами буття, формами руху, крім яких, як каже Енгельс, пізнавати більше нічого, і пізнання яких входить до компетенції відповідних конкретних наук, класифікованих за цими конкретними формами руху? Лише після цього, вирішивши цю суперечність, можна розглядати, звідки і як безпосередньо здійснюється "вчитування" і "виписування" (виклад) діалектики.

Говорячи про "вчитування" об'єктивної діалектики розвитку (реальної) з суспільної форми руху безпосередньо і перетворення в теорію розвитку, логіку і теорію пізнання, слід перш за все мати на увазі, що воно здійснюється практичним способом з практичного її суспільного функціонування у вигляді предметно-практичного відтворення, де, виходить, сам "читач" виступає і "письменником". Більше того, він "пише" її перш за все дією практичною, самим своїм життям суспільним, способом життєдіяльності, боротьбою (тобто тим же самим, чим і здійснює живе життя діалектики, придатної для "вчитування"), проживає і переживає діалектику і цим самим "перепишує" діалектику природи, перш за все, суспільною дією, відтворенням у вигляді діалектики суспільно-перетворювальної справи, логіки справи. А вже відтворення цього практичного відтворення і вираження його у формі понять буде справою логіки. Причому вираження це буде універсальним, всезагальним, аналогом безпосередньо логіки самої справи (доведеної, зрозуміло, до універсальності)<sup>102</sup>, логіки відтворення, способу відтворення, способу діяння за універсальним "контуром". Виходить, таким чином, логіка відтворення способу продукування самого способу

продукування, тобто способу зміни (революційної) самого способу виробництва як такого, а не просто репродуктивне відтворення зміни речей згідно їх зовнішніх форм і відносин (зовнішнього "контуру") в їх безпосередності і одиничності. Це буде вже не та форма руху, яка існує в природному середовищі, а та форма і того руху, яка лежить в основі самого руху перетворення, способу зміни способу виробництва. Вона, користуючись відомим образним виразом Гегеля, "ближче до плуга ніж до ріллі". А точніше - до виробництва способу виробництва "плугів" і, до речі, "орачів" також, тобто виробництва продуктивних сил і виробництва самої суспільної людини - сукупність усіх суспільних відносин (конкретно-історичних).

До цього слід додати, що "вичитування" відбувається не "від імені" і згідно можливостей індивідів і їх буття, а за потребами та цілями усупільненого людства (його сутності і необхідності) і тих його суспільних сил (великих груп людей, що займають певне місце в системі виробництва і суспільних відносин), які складають ту сторону рушійної суперечності (єдності протилежностей), що є провідною, революційної тенденцією суспільного розвитку. Таку революційну тенденцію здійснює своїм способом життєдіяльності та суспільна група, яка займається безпосередньо виробничою діяльністю, продуктивною працею і виражає своїм об'єктивним становищем інтереси і революційні тенденції революційних за своєю природою продуктивних сил (що є, як відомо, критерієм суспільного прогресу) і, отже, об'єктивної необхідності. А це головна сила продуктивних сил - клас безпосередніх виробників матеріальних благ - робочий клас.

І незалежно від того, представник якого класу безпосередньо береться за перо і починає здійснювати власне виклад діалектики - загальної теорії розвитку (і навіть, як правило, на думку В. І. Леніна, це не пролетар, якому науками, теорією в умовах капіталізму займатися ніколи, і нема чого), - об'єктивний зміст для цього він може отримати безпосередньо тільки від



революційної практики і логіки революційного руху революційного класу.

Таким чином, "вичитують" діалектику не просто розумні люди, які ще вчора (або три сотні років назад) не могли додуматися до таких речей (не вистачило розуму, "сірої речовини", освіченості тощо), не змогли розгледіти діалектику, розвиток, а сьогодні-де можуть. І не в тому справа, що вчора, мовляв, не видно було, що вичитувати, а сьогодні стало видніше і варто навчити уважно вдивлятися і вказати на прикмети діалектики, розвитку, щоб побачили все те, що бачать філософи - щасливі власники "філософського знання". Точніше сказати, діалектику не так "вичитують", скільки "виробляють", і не просто люди, а клас своєю дією згідно суспільних цілей і потреб (яких до пори до часу не було).

Річ тім, що вчора ще не було такого рівня розвиненості людської суспільної справи і відповідних (відповідного ступеня усупільнення) суспільних відносин усупільненого людства, під егідою яких здійснюється практичне перетворення природи і ставлення до природи (= продуктивні сили), тобто не було справи, що виробляє і відтворює в своєму функціонуванні як розвиток дійсність в її розвитку - за внутрішніми суперечностями.

Спосіб життєдіяльності людини (людства) повинен бути таким, щоб неможливо було не продукувати розвиток практично, до того ж так і такий, що сам спосіб продукування, логіка справи викликає до життя потребу в ідеальному виокремленні (і, відповідно, понятійному, категоріальному вираженні) розвитку. А це передбачає, як ми бачили, дію на рівні революційного перетворення самого суспільного руху, суспільних відносин. І, звичайно ж, все це неможливо, поки немає ще тих суспільних відносин, того ступеню усупільнення усупільненого людства, на основі яких було б можливо (вірніше, потрібно було, необхідно, неминуче для самого практичного життя) охоплювати загальне даного рангу і формувати (формоутворювати) відповідні загальні поняття і категорії - ці ідеальні вираження суспільних відносин.

На історично обмеженому рівні предметно-практичної діяльності, що має в основі виробництва не більше, ніж механічну форму руху (наприклад, добування вогню тертям), неможливо отримати поняття руху на рівні загальності. Можна отримати, підкреслює Ф. Енгельс, не більше, ніж судження наявного буття (типу: "тертя є джерелом теплоти"). Для того щоб отримати "судження поняття, і до того ж аподиктичне" (найвищу загальну форму судження), і щоб, "дійшовши до цієї форми, закон досяг свого останнього виразу ... загальності, в якій і форма і зміст однаково загальні", щоб він був "не здатний ні до якого подальшого розширення" [25, с. 539, 540], - необхідні зовсім інші продуктивні сили і не ті суспільні відносини.

Одна річ, наприклад, суспільно-перетворювальна діяльність селянина як сукупності суспільних відносин общинного землеволодіння, коли він дряпає сохою поверхню планети. Природно, такого рівня діяльність не знає безпосереднього виробництва розвитку, а суспільні відносини хоча і викликають до життя загальні категорії (і категорію "загальне"), що забезпечує категоріям об'єктивний зміст і необхідність (вимушеність) ідеального їх виокремлення, і, як зауважив К. Маркс, категорія "загального" походить від загального, общинного землеволодіння<sup>103</sup>, але це ще і не всезагальне, і не ті суспільні відносини, які забезпечують ідеальне вичленення рівня всезагального. Для цього тут якраз і не вистачає того самого реального розвитку (розвитку розвитку), реальним продуктом якого могла б бути така загальність. І річ не тільки в рівні і характері продуктивних сил<sup>104</sup>, а й суспільних відносин. Немає тут того рівня розвиненості колективності, на якому можуть здійснюватися узагальнення та інтегрування всезагального поняття.

Природно, у представника зазначеної конкретно-історичній сукупності суспільних відносин з таким недостатньо суспільним характером праці немає можливості забезпечити відповідні перетворювально-розвиваючі і узагальнюючі дії. "У всіх формах

суспільства, де панує земельна власність, переважають ще відносини, обумовлені природою", - відзначав К. Маркс [13, с. 44]. Суть же справи в зміні природи, перетворенні її (більш того, природи буття, яка доведена до суспільного буття і зміні природи останнього). Відповідно, зміна такого способу зміни способу виробництва, продуктивних сил, продуктивності праці тощо викликає до життя відповідні виробничі і з цим всі інші суспільні відносини (матеріальні і духовні) і їх зміни. Вітряк, згідно Маркса і Енгельса, дає нам суспільство на чолі з феодалом, а паровий млин - на чолі з капіталістом. Основою для безкласових суспільних відносин можуть бути продуктивні сили, які спираються на електрифікацію<sup>105</sup>.

Зовсім інша річ - безпосередньо суспільний характер праці комуністичних відносин, вільна діяльність як самодіяльність тощо. Цілком зрозуміло, що на таких різних рівнях розвиненості способу виробництва, суспільних відносин формується потреба в різного рівня загальності поняттях і різних способах мислення в цілому.

Взагалі-то, всі людські поняття з самого початку загальні, як і характер людської праці з самого початку суспільний. Ступінь загальності понять, зрештою (з огляду на чималий ряд опосередковуючих ланок), обумовлений ступенем розвиненості суспільного характеру праці усупільненого людства, ступінь усупільненого людства. У даному разі і виходить, що в "кінцевому підсумку" загальне - це суспільне, а всезагальне - це всесуспільне, тобто комуністичне. І справді, це вища форма усупільнення людства, колективності, яка здатна дати об'єктивну підставу і узагальнення в стосунках, що забезпечує ідеальне вичленення таких відносин (і формування у відповідні загальні поняття) на рівні граничної загальності і за формою, і за змістом.

І знову-таки, одна річ - вичленення і вираження відносин на рівні ремісничої діяльності або часткової діяльності часткового робітника - безпосереднього агента знаряддя праці, агента виробництва, праця і зв'язок якого з дійсністю (теж частковою,

вирваною слабо розвинутими знаряддями, виробництвом, де панує поділ праці тощо) не обмежується тільки частковими знаряддями (модифікованими природними предметами). Логіці справи, сформованій на такий частковій основі такого способу виробництва, може відповідати спосіб мислення, який Ф. Енгельс називав "логікою домашнього вжитку", "дрібної торгівлі в науці" і т. і., а В. І. Ленін - "логікою початкової школи". Природно, що такий спосіб мислення, сформований не на всезагально-розвиваючій діяльності, не в змозі освоїти розвиток, та ще й всезагальний.

Зовсім інша річ - діяльність людини як сукупності всіх комуністичних, колективістських, суспільних відносин на основі суспільної власності, де панує політехнічна діяльність, без поділу праці, зі зміною роду діяльності в самому способі життєдіяльності, що взаємодіє не з частковими, вирваними зі всезагального зв'язку речами, а з процесами, сукупністю процесів і, нарешті, з природою в цілому в її єдиному зв'язку. І опосередкування здійснюється тут не частковим знаряддям (модифікованою природною річчю), і не машиною навіть, а сукупністю машин і, нарешті, просто іншим явищем природи. Більше того, наука стає безпосередньо продуктивною силою. При цьому навіть не витрачений час на виробництво продукту є джерелом суспільного багатства, а вільний час<sup>106</sup>.

В умовах такого способу діяльності, способу життєдіяльності виникає потреба в іншому способі мислення, пізнання, теоретичного відтворення практичного відтворення дійсності. І потреба тут - у теоретичній реконструкції способу відтворення світового зв'язку, а не часткового, і у формуванні універсального методу на такій загальній основі. Це і буде діалектичним способом, діалектичною логікою та діяльністю, і мисленням, і пізнанням, відповідним логіці життєдіяльності усупільненого людства на комуністичному рівні. Такий спосіб життєдіяльності і виступає, по суті, зрештою, безпосередньою практикою діалектики.

Де і коли така практика стає на порядок денний, там і тоді з необхідністю виникає потреба в діалектиці. І без переходу до діалектичного способу мислення, як і без переходу до самого комуністичного способу життєдіяльності, об'єктивний саморозвиток тривати не може. Кризи, деградація, руйнування будуть долею суспільства, яке своєчасно цього (і того, й іншого) не зробить (кризи і у виробництві, економіці, і в науці, інших формах суспільної свідомості).

Спробуйте без відповідного рівня практичної діяльності, способу виробництва отримати діалектичний спосіб освоєння дійсності, спосіб мислення. І неважливо, чи був це Аристотель, енциклопедична голова, який бився над суперечністю: окремих кінь і кінь взагалі, або темний, забитий селянин, що не бився зовсім з приводу суперечливих питань у теорії.

Цікаво, як би себе почував в наші дні Леонардо да Вінчі, бачачи, як чотирнадцятилітні підлітки за лічені хвилини монтують літальний апарат важчий за повітря (дельтаплан) і, недбало відштовхнувшись від землі, летять як птахи? Важко собі навіть уявити, які почуття можуть охоплювати цю людину, девіз якої був "все життя я буду говорити про крила"<sup>107</sup>, але якій так і не судилося побудувати апарат за все це життя. А тут, виявляється, так все просто робиться. Чого ж не вистачало Леонардо? Розуму? Не зміг додуматися зробити дельтоподібну форму, а все копіював птахів? Або що ще? Нас цікавлять не конкретні аеродинамічні ідеї, а сам спосіб мислення в цілому і щодо досягнення освоєння загального, розвитку. Все впирається в рівень розвиненості практики, способу виробництва у всьому комплексі і, відповідно вже до цього, - в спосіб мислення і його можливості, який теж суспільний спосіб мислення, як і спосіб виробництва, в рамках якого можливе формування відповідної конкретної ідеї (чи ні). Наприклад, нова конкретна ідея, яка має схопити процес як суперечність, але в умовах способу мислення, який не терпить суперечливості, це виключено в самій основі способу мислення

взагалі - не буде мати можливості не те що дозріти, але навіть і бути запідозреною, і буде задушеною в самому початку, бо таке буде не відповідати самому способу мислення і його аксіомам, постулатам і іншим формам, закріпленими попередньою практикою мільйонного повторення. Навіть, часом, протягуючи суперечливість через чорний хід (оскільки далі науці не під силу без цього) і називаючи це "парадоксами", "божевільними ідеями" тощо, наука (точніше, її представники) не наважується взяти суперечність як метод для постійного підходу до освоєння дійсності.

Повчальним щодо залежності мислення від рівня практики тощо є епізод, описаний Песковим в "Комсомольській правді". Йтиметься про сім'ю Ликових, яка вела самотній спосіб життя в тайзі в повній ізоляції від суспільства (десятки років), від рівня сучасного виробництва і відносин. Яким міг бути у них спосіб мислення? Та таким же, яким залишався спосіб діяльності, виробництва і відповідні патріархальні відносини. На цій моделі більш ніж ясно, звідки отримують поняття, мислення свій матеріал. І біологічна будова мозку цих людей не гірша, ніж у решти населення (на рівні XX в. розвиненості), і природа навколо та сама. Але очікувати від них, наприклад, діалектичного мислення, розуміння розвитку, освоєння суперечності, загального тощо було б безнадійною справою. Не надавала їм практика такої потреби навіть.

Патріархальні відносини абстрактно односторонні, не розчленовані абсолютно. Люди фактично майже зовсім позбавлені суспільних відносин, які могли б забезпечити узагальнення мало-мальськи розвиненого ступеню загальності. У них не було відносин навіть рівня общинного землеволодіння. Тому абсолютно худі, бідні у них абстракції, жорстко односторонні. Правда, отримані вони від вже існуючих, раніше розвинених (слаборозвинених) мовних форм, але не відтворені в своєму фактичному стані і не наповнені більш багатим вмістом. Таким чином, у них не було логіки достатньої справи, яка би

постійно збагачувалася, ні "інтегратора", "узагальнювача" для понять, яким є зазвичай суспільні відносини. Той зміст розумових форм, який переданий новому поколінню старим, принесений з "великого суспільства", поступово втрачав своє значення без практичного відтворення та ставав пустотою міфологічного штабу. І звичайно ж, ніякої потреби в поняттях "розвиток", "суперечність" (в діалектичному розумінні) тощо тут не могло і бути.

Характерний в цьому відношенні епізод з поліетиленовим мішком, який (епізод) здивував експедицію не менше, ніж сам мішок вразив Ликових. І справді, ні літак, ні вертоліт, ні радіо так не вразили пустельників, як цей нещасний пакет. А вся справа в практиці. Тобто усі ці складні речі (літак, радіо тощо) ніколи не були включені до практики цих людей, до практичної діяльності. І коли вони раптом з'являються, абсолютно незрозумілі, ніяк, ніяким боком не вписуючись до практичних потреб, то сприймаються як диво, як якась ірраціональність, щось зовсім незрозуміле, незбагненне, що не стикується з усім досвідом цього маленького суспільства і сприймається як не нашого розуму справа, як витівки якогось більш могутнього, але не менше незрозумілого і незбагненого єства. Так і фіксуються ці речі як чудо боже або диявольська спокуса, які не можна пояснити в принципі і не потребують пояснення.

Приблизно так само було і з Миклухо-Маклаєм. "Людина з Місяця". З місяця, так з місяця. Чудо. Але тоді вразило остров'ян не це. Щодо "з місяця" проблема може вразити нас, на рівні нашої практики, а тих людей - анітрохи. А ось що рідина, "вода" (це був спирт) горить - ось це вже дивно (бо не відповідає їхній практиці).

Так і поліетиленовий пакет. Начебто і скло, з усіма прикметами такого, кожен шматок якого в умовах їх практики - безцінна річ. І всі ознаки, властивості скла в наявності, прозорість тощо (те, за що воно і цінується в практичному житті), але що абсолютно тут незбагнено, несумісне для формального

мислення, так це те, що тут виявляється суперечність. Те саме скло (яке, як відомо, абсолютно точно з практики, крихке, ламке і вимагає величезної обережності завжди, особливо в умовах такого його дефіциту, так і в наш час одне слово - "скло" на ящику, або зображення, що вказує на крихкість речі, навіть зовсім не скляної, робиться на упаковці все одно у вигляді скляної (символ обережності). І раптом це саме скло, яке - суцільна крихкість і саме цієї стороною увійшло в поняття "скло" (обережно - скло!) раптом у той же самий час і в тому ж відношенні ... мнеться (?!). Незбагненно. Якщо би скло ніколи не входило до практики, до побутових відносин, не закріпилось у результаті цього в такої однобічності від мільйонного повторення, все це не викликало б ніякого подиву. Не було б суперечності, яке слід вирішити і довести протилежності до тотожності. Не дивує ж нас факт земного тяжіння. Хоча ніхто не знає природи гравітації, але не дивується. Дивує невагомість.

Ні, не Ликовим вичитувати діалектику. Хоча перед ними вся природа суцільно діалектична. "Море" діалектики навколо, точніше, не море, а "тайга", лише зміна, перетворення якої, а не споглядання може розкрити діалектику природи і природу діалектики. А для цього потрібні і не ті продуктивні сили, і не ті виробничі відносини.

Про епізод з Ликовими можна було б так багато не говорити, якби ми самі не були схожі на них, як дві краплі води, з тією лише різницею, що на рівні своїх нинішніх практичних завдань і можливостей.

Практика пішла далеко вперед, спосіб діяльності, виробництва не той, що у сім'ї з тайги. А спосіб мислення? Той же самий, часом не менш "тайговий", дрімучий, що сформувався ще на зорі людської діяльності і на відтворенні речей за зовнішніми формами і відносинами. Все те ж "або-або", "крихке" чи "м'яке". Чи не справляємося з перетворенням, з суперечністю, як і багато років тому. А "диво"? Хіба воно не під рукою у нас для "пояснення" того, що не знаходить поки конкретно-наукового



пояснення? Залишається називати його, наприклад, "ядерними силами", про яких нічого сказати, крім того, що це щось таке, що зовсім не такий дає результат, як в інших випадках з'єднання однойменно заряджених тіл. Коли, абсолютно не знаючи природи людської творчості, говоримо, що це - природний дар, вроджене, спадкове, закодоване в генах, в ДНК тощо, то чим це відрізняється від "божого дару" за своєю змістовністю, точніше, беззмістовністю? Але всі спокійно сприймають цю "людину з місяця". Як не справлялося природознавство з категорією перетворення за часів Гегеля. Енгельса, Леніна, так і не справляється досі. Але раніше були "пом'якшувальні обставини". Інколи виникала явно суперечлива ситуація в науці, у виробництві, щоб постало питання про зміну способу мислення в цілому. То епізодично, то на початку століття вже ціла наука фізика зупинилася перед такою потребою і, не отримавши нового способу мислення, впала в глибоку кризу. Тепер практика, виробництво на кожному кроці ставлять такі завдання.

Ликови дали своєрідний урок. Тут зримо розкривається нам суспільно-практична природа способу мислення і цілковита можливість уявити собі наочно відставання свого способу мислення. Тим бідолахам достатньо було трьох десятків років ізоляції від "великої землі", суспільних відносин, щоб відносно способу мислення виявитися "відкинутими" на сотні років назад. А з цього напрошуються висновки і щодо майбутнього. І перш за все, що потрібно будувати такі суспільні відносини, такий спосіб виробництва в цілому, який буде формувати потребу у формуванні діалектичного способу мислення. В умовах перемігшого соціалізму півсправи вже зроблено. Революція, усупільнення власності і т. і. До цього слід правильно організувати ще справу формування діалектичного мислення у кожного. Це нелегко і незручно, незвично (Ликовим теж не дуже звично і зручно умиватися), але новий спосіб мислення проб'є собі дорогу, точніше, практика йому проб'є її рано чи пізно. Завдання полягає в тому, щоб не чекати цього склавши руки, а

піти назустріч, не можна не йти. На відміну від Ликових, до нас ніхто не прилетить на вертольоті і не подарує майбутнє, не перенесе на десятки років вперед. Треба все зробити самим і неодмінно діалектично-практично-революційним способом. Іншим просто не вийде. Пора від подиву перед парадоксами і одиничними зустрічами з діалектичної суперечливістю типу нав'язшого в зубах корпускулярно-хвильового дуалізму (чим «не скло, а мнеться») переходити до розуміння діалектичної суті дійсності. А це значить - розвитку. Ще в XIX в. Ф. Енгельс зауважив, що науки відстають років на 50 від того рівня, який вони могли б мати, якби своєчасно взяли на озброєння діалектику, діалектичний спосіб мислення. З тих пір розрив навряд чи скоротився ... "Нація, яка бажає стояти на висоті науки, не може обійтися без теоретичного мислення" [25, с. 368]. А теоретичне мислення, що відповідає сучасному рівню розвитку практики, виробництва і, головне, суспільних відносин, - це діалектика, діалектичний спосіб мислення, діалектична логіка.

\*\*\*\*\*

Неважно помітити, що необхідність переходу до діалектичного (розвиваючого) способу мислення - не просто добре побажання, а нагальна необхідність, що диктується тим же самим, що і необхідність переходу до комунізму в суспільному розвитку.

На питання: "А чи не вийде, що без соціалістичної, комуністичної революції немислима і діалектика?" - відповідь може бути одна: ствердна.

І немає тут нічого дивного, оскільки не тільки діалектичного вчення немає без комуністичної революції. Немає до цього ще й справжньої історії, є лише "передісторія людства" (Маркс), немає і справжньої науки - "єдиної науки - історії" (Маркс), яка складається з історії природи і продовження (і відтворення) її - історії суспільства, а є поки тільки передісторія науки у вигляді

деякого конгломерату галузей знання, які претендують на самостійність і в кращому випадку - на зовнішню взаємодію. Як і немає ще того єдиного, що становило б об'єктивне підґрунтя для такої єдиної науки - єдиного виробництва, яке досягло в своїй розвиненості рівня "єдиного підприємства". Лише така наука і таке виробництво тільки і в змозі забезпечити у себе застосування діалектики, діалектичного методу. А без застосування, без діалектико-логіко-теоретико-пізнавального функціонування, по суті, ще немає діалектики (немає її живого життя).

Немає до комунізму і справжнього всезагального, яке могло б забезпечити "наповненість змістом" цього поняття (всезагальне - це, як було сказано, суспільне, а усезагальне - це всесуспільне, комуністичне) <sup>108</sup>. У передісторії немає, нарешті, і розвитку такої форми і такої розвиненості, щоб служити підставою для всебічного, повного поняття розвитку в діалектичному розумінні, бо немає і неможливо продовження реального розвитку без комуністичної революції. Причому подальший розвиток неможливий не тільки для власне суспільної форми руху в її особливості, для людства, а й для саморозвитку необхідності матерії взагалі, який не може далі продовжувати себе в формі випадковості, а лише в формі свободи, тобто усвідомленої необхідності, планомірної діяльності зі знанням справи, об'єктивних законів розвитку і свідомого їх застосування для фактичного продовження реального розвитку.

Наскільки це грандіозний поворот в історії (в розвитку історії як історії розвитку), видно з наступної характеристики його, даної Ф. Енгельсом: "Лише свідома організація суспільного виробництва з планомірним виробництвом і планомірним розподілом може підняти людей над іншими тваринами в суспільних відносинах точно так, як їх в специфічно біологічному відношенні підняло виробництво взагалі. Історичний розвиток робить таку організацію з кожним днем все більш необхідною і з кожним днем все більш вірогідною. Від неї почне своє

літочислення нова історична епоха, в якій самі люди, а разом з ними всі галузі їх діяльності, і зокрема природознавство, зроблять такі успіхи, що це абсолютно затьмарить всі зроблене досі" [25, с. 359].

Цілком зрозуміло, що саме на основі такої "свідомої організації", що знаменує принциповий перехід до нової епохи, можливе те, що В. І. Ленін називав свідомою матеріалістичною діалектикою. Справжня діалектика взагалі не може не бути свідомою і такою, що свідомо застосовується в практиці. Але і практика повинна бути не меншого рівня розвиненості, ніж "планомірне виробництво" комуністичних продуктивних сил, що включають в себе і науку як безпосередньо продуктивну силу, і "планомірний розподіл" (комуністичних виробничих відносин безпосередньої колективності), щоб діалектика могла бути прийнятною. І, звичайно ж, ні про яке свідоме застосування діалектики не може бути й мови, поки саморозвиток необхідності здійснюється у формі випадковості (пробиваючи собі дорогу через "хаос випадковостей"), стихійності, поки "продовжують переважати", за словами Енгельса, "неконтрольовані сили" і "непередбачувані наслідки". "І це не може бути інакше до тих пір, поки найістотніша історична діяльність людей, та діяльність, яка підняла їх від тваринного стану до людського, яка утворює матеріальну основу всіх інших видів їх діяльності, - виробництво, спрямоване на задоволення життєвих потреб людей, тобто в наш час суспільне виробництво, - особливо підпорядкована сліпий грі неконтрольованих сил, впливів, що не входили в їхні наміри, і поки бажана мета здійснюється тут лише як виняток, набагато частіше здійснюються прямо протилежні їй результати" [25, с. 358]. Сподіватися на більше, ніж безроздільне панування випадку, поки існує приватна власність, ринкові відносини, конкуренція та інші "принади" капіталістичні, не варто.

Так що нічого дивного немає в тому, що свою основу свідомої діалектики, теорія розвитку знаходить, зрештою, в комунізмі. Як і в тому, що "діалектиці нерідко доводиться досить довго чекати

історії" [29, с. 143]. І це зрозуміло: суспільне життя в кінцевому рахунку ставить тільки такі завдання, які може дозволити. При цьому слід підкреслити, що мова йде про об'єктивну підставу справжньої діалектики - матеріалістичної, марксистської - і безпосередньої практики цієї діалектики, її необхідного виникнення, становлення, формування. І такою практикою є боротьба за комунізм (в її поступовості і розвитку форм). Безумовно, елементи і варіанти діалектичного вчення існували і в домарксистській філософії (в тому числі і гегелівська діалектика - "основа будь-якої діалектики", за Енгельсом). Але до власне матеріалістичної, наукової діалектики було ще далеко. Справжня, невідворотна необхідність діалектики народжується разом з необхідністю комунізму в історичному розвитку матерії <sup>109</sup>. Становлення ж, формування матеріалістичної діалектики здійснюється разом зі становленням, формуванням комунізму (одне без іншого неможливо). Боротьба за комунізм, революційна, практична боротьба за становлення комунізму і є безпосередньою практикою становлення діалектики.

При розгляді цього питання слід не випускати з уваги наступне: "Комунізм - не доктрина, а рух. Він виходить не з принципів, а з фактів. Комуністи мають своєю передумовою не ту чи іншу філософію, а весь хід попередньої історії, особливо його сучасні фактичні результати в цивілізованих країнах" [19, с. 281]. Комунізм - це "не стан, який повинен бути встановлений, не ідеал, з яким повинна узгоджуватися дійсність. Ми називаємо комунізмом дійсний рух, який знищує теперішній стан", - писали К. Маркс і Ф. Енгельс [18, с. 34]. Комунізм, отже, є позитивне ствердження "як заперечення заперечення, тому він є дійсним для найближчого етапу історичного розвитку необхідним моментом емансипації і зворотного відвоювання людини" [12, с. 127].

Звідси напрошується висновок: якщо становлення діалектики нерозривне зі становленням комунізму, то для розкриття діалектики в її необхідності слід звернутися саме до того

реального "дійсного руху" і "його сучасних фактичних результатів в цивілізованих країнах", запереченням заперечення якого виступає комунізм, який є "дійсним для найближчого етапу історичного розвитку, необхідним моментом". Або іншими словами: якщо на безпосередню практику становлення матеріалістичної діалектики дивитися з позицій діалектичного ж методу, що вимагає виходити в аналізі з того, "як певне явище в історії виникло, які головні етапи в своєму розвитку це явище проходило, і з точки зору цього його розвитку дивитися, чим дана річ стала тепер" [36, с. 67], то можливо простежити (починаючи від початкових, недозрілих форм і до самих зрілих) розгортання практичної справи суспільних сил, яка проходить потім ряд ступенів, перш, ніж знайде конституційовану форму. Це перш за все пролетаріат, його місце в системі саморозвитку необхідності, боротьбі. У цій боротьбі, її розгортанні, формах і сходженні, аж до вирішення в практиці соціалістичної революції, і полягає безпосередня практика становлення діалектики. До неї і слід звертатися за розкриттям природи діалектики, за основою для розробки теорії діалектики. У способі життєдіяльності, в колективності пролетаріату - зародок майбутнього спільного життя людства, усупільненого людства у формі вищої колективності і, відповідно, вихідна клітинка, початок і джерело того загального в окремому, яке розгорнеться у все-суспільне і всезагальне.

Слід зрозуміти, що діалектика, теорія розвитку, згідно з якою "розвиток є "боротьбою "протилежностей" [34, с. 317], потребує класової боротьби пролетаріату (цієї вищої форми боротьби) для свого формування не менше, ніж ця класова боротьба<sup>110</sup> - діалектики, діалектичного методу. Діалектика народжується, по суті, з неї й як аналог її (і як метод перш за все для неї). Діалектика повертається в якості методу насамперед туди, звідки вона вийшла - до суспільної революційної практики соціалістичної революції, і вже в ній виковується як універсальний

всезагальний метод, бо тут вона отримує фактичну форму реального руху, форму конкретної боротьби, яка в своєму способі існування виступає як таке особливе, яке в той же час є самозапереченням себе, запереченням особливого і, таким чином, є всезагальним (універсальним).

Не дарма К.Маркс і Ф.Енгельс наполягали на тому, що справжнім спадкоємцем досягнень у розвитку теоретичного мислення (включаючи скарб гегелівської діалектичної логіки) є пролетаріат і ніхто інший. Ні університети, ні ерудовані кафедральні професори, ні освічена інтелігенція, а саме пролетаріат. Неграмотний ще в ті часи, неосвічений, але спадкоємець, він і тільки він.<sup>111</sup> Його чекала вгадана Гегелем діалектика і мала терпляче чекати, бо без пролетаріату вона не могла стати дієвою і, отже, справжньою діалектикою - матеріалістичною. І все тому, що боротьба цього класу й її об'єктивна тенденція є революційною, перетворювальною практикою зміни світу, у формі якої на даному етапі відбувається реальний розвиток матерії, але він (розвиток) не може здійснитися без теорії (яка "висвітлює шлях практиці" (Ленін) - революційної, розвиваючої) діалектики. У свою чергу, без революційної практики теорія розвитку і поняття розвитку, навіть вгадані, залишалися б беззмістовними, вихолощеними, порожніми<sup>112</sup>.

Трохи перефразувавши відомі слова К.Маркса, можна сказати, що подібно до того як діалектика знаходить серед пролетаріату свою матеріальну зброю, так і пролетаріат знаходить у діалектиці свою духовну зброю. Діалектика не може бути втіленою в дійсність без ліквідації пролетаріату, пролетаріат не може скасувати себе, не втіливши діалектику у дійсність [1, с. 429].

Якою б сухою абстракцією не віяло від теоретичних положень діалектичної логіки, вона постійно занурена не в себе саму, не в систему категорій, а в такі завдання, для вирішення яких є один тільки засіб - практика. Без такого занурення ми будемо мати

справу з "оповідями" про діалектику, але не з самою діалектикою. Остання живе живим життям в революційній практиці, а не в категоріях і їх системі. Нерозуміння цього і призводить до тверджень, ніби предметом діалектики є категорії, система категорій тощо <sup>113</sup>. В дійсності ж навпаки, категорії є ідеальними вираженнями революційної практики з виробництва суспільних комуністичних безкласових відносин.

Тільки в діях (практичних, революційних) пролетаріату згідно його історичних цілей і потреб відбувається доведення протилежностей до взаємовиключення і тотожності. Спосіб боротьби цього класу діалектичний.

Але діалектика потребує пролетарського руху не тільки тому, що в такому випадку через доведення суперечності до вирішення в реальному розвитку вищого рівня діалектична теорія розвитку, логіка отримує доведеність протилежностей до тотожності (в діалектичному розумінні) і, отже, справжню діалектичну внутрішню суперечність в одному і тому ж відношенні в один і той же час (де протилежності виступають як сторони однієї і тієї ж сутності, одна без одної не мають сенсу, тяжіють одна до одної, переливаються, взаємно проникають тощо, а не просто зовні співіснують і взаємно впливають як різні сутності), а з цим і довершення еволюції (і переривання її, цієї частини розвитку) революцією і, таким чином, отримання того цілого, що може дати зміст повного поняття розвитку в діалектичному сенсі. Але це ще не все. Діалектика потребує революційного руху пролетаріату ще тому, що лише в цьому русі закладена основа для утворення справжньої всезагальності та доведення до діалектичної тотожності (що містить в собі боротьбу протилежностей окремого і загального), яка потім зможе забезпечити об'єктивне підґрунтя всезагальному поняттю суперечливості в його загальнодіалектичному розумінні, оскільки тільки пролетаріат і його спосіб життєдіяльності є таким реальним окремим, яке в той же час і в тому ж відношенні виступає як таке, що заперечує себе, окреме і, таким чином, - загальне. Якщо ж він при такій своїй



природі здійснює перетворення себе (самозаперечення і заперечення заперечення) аж до ліквідації себе ж, то тут і з'являється можливість генетичного виникнення діалектично загального, яке розуміється, у всій внутрішній суперечливості, як заперечення окремоті. Цим і забезпечується об'єктивний зміст для діалектичного розуміння загального і окремого як однієї сутності. Адже в життєвих умовах і внутрішній суперечливості самого способу існування пролетаріату, який, як відомо, "не може звільнити себе ... не знищивши всіх нелюдських життєвих умов сучасного суспільства" [34, с. 13], як бачимо, полягає внутрішнє діалектичний, суперечливий стан, що доводить до тотожності (діалектичної) протилежності окремого і загального. У самому окремому, особливому способі існування цього класу і його життєдіяльності відповідно його потребам і цілям полягає (в один і той же час і в одному і тому ж відношенні) і загальне, усезагальне (але не поряд з окремим, а через заперечення окремого). Іншими словами, саме його суспільне становище, спосіб життєдіяльності, боротьби (зрозуміло, якщо виходити з того, що він історично повинен, змушений робити саме як клас, відповідно своєму поняттю, об'єктивній необхідності, а не що іноді роблять його представники) такі, що його боротьба за своїми класовими цілями і потребами є виразником таких тенденцій, які виступають в цьому окремому як загальне.

Як вже говорилося, пролетаріат не може ліквідувати себе як клас (даний окремий), не ліквідувавши всю основу в цілому, всю приватну власність, а не тільки протилежний йому клас. Тільки він і є виразником всезагального. Відповідно і диктатура цього класу в революційний період - не самоціль, а лише засіб ліквідації всіх класів взагалі, будь-якої експлуатації і затвердження рівності. Те, що називається диктатурою пролетаріату, - це доведення до крайності, до беззастережної перемоги одного боку, щоб отримати через заперечення протилежного боку зняття обох протилежностей і нову підставу.

Ось чому, як підкреслював В. І. Ленін, інтереси всього людства пролетаріату дорожчі, вищі своїх, власне пролетарських інтересів. Це слід розуміти не зовні, не альтернативно, як таке, що взаємовиключає одне одного або збігається, а так, що саме ці пролетарські, конкретні, класові, особливі інтереси і є тими самими (і знову-таки в той же час і в тому ж відношенні) загальнолюдськими інтересами. Ніяких спеціально загальнолюдських, які існували б поряд з класовими і взаємодіяли з ними зовнішнім чином, не буває.

І саме в історичному русі пролетаріату, його боротьбі і доведенні до вирішення в соціалістичній революції міститься історичний дорозвиток суспільної суперечності і приведення у відповідність суспільному характеру праці (яка завжди була суспільною, навіть тоді, коли була приватною і частковою) суспільного характеру привласнення, а відповідно, і перехід до всезагальної комуністичної, безпосередньо суспільної праці як самодіяльності.

Ось як діалектично це описано у Енгельса: "Пролетарська революція, розв'язання суперечностей: Пролетаріат бере суспільну владу і повертає силою цієї влади суспільні засоби виробництва, які вислизають з рук буржуазії, у власність всього суспільства. Цим актом він звільняє засоби виробництва від усього того, що до сих пір було їм властиво як капіталу, і дає повну свободу розвитку їх суспільній природі. Відтепер стає можливим суспільне виробництво згідно заздалегідь обдуманого плану. Розвиток виробництва робить анахронізмом подальше існування різних суспільних класів. У тій же мірі, в якій зникає анархія суспільного виробництва, відмирає політичний авторитет держави. Люди, що стали, нарешті, панамі свого власного суспільного буття, стають внаслідок цього панамі природи, панамі самих себе - вільними" [25, с. 675-676].

На цій підставі тільки і можна зрозуміти і те, як комунізм займає необхідне місце в загальному розвитку матерії (а не тільки в загальному суспільно-історичному розвитку <sup>114</sup>), і, не

меншою мірою, - як сам є основою перетворення розвитку не тільки в загальну теорію власне суспільного розвитку, але з цим і у всезагальну теорію розвитку, яка є одночасно логікою і теорією пізнання.

"У такий спосіб людина тепер - у відомому сенсі остаточно - виділяється з царства тварин і зі звірячих умов існування переходить в умови дійсно людські. Умови життя, що оточують людей і досі над ними панували, тепер підпадають під владу і контроль людей, які вперше стають дійсними і свідомими повелителями природи, тому що вони стають панами свого власного об'єднання в суспільство. Закони їх власних суспільних дій, які протистояли людям до сих пір як чужі, закони природи, що панують над ними, будуть застосовуватися людьми з повним знанням справи і тим самим будуть підпорядковані їх пануванню. Те об'єднання людей у суспільство, яке протистояло їм до цих пір як нав'язане зверху природою та історією, стає тепер їх власною вільною справою. Об'єктивні чужі сили, що панували досі над історією, переходять під контроль самих людей. І тільки з цього моменту люди почнуть цілком свідомо самі творити свою історію, тільки тоді приведені ними в рух суспільні причини будуть мати в переважній і все зростаючій мірі і ті наслідки, яких вони бажають. Це є стрибок людства з царства необхідності до царства свободи.

Здійснити цей подвиг, що звільняє світ, - таке історичне покликання сучасного пролетаріату. Дослідити історичні умови, а разом з тим і саму природу цього перевороту і таким чином з'ясувати нині пригнобленому класу, покликаному зробити цей подвиг, умови і природу його власної справи - така задача наукового соціалізму, що є теоретичним виразом пролетарського руху" [24, с. 294 -295].

\*\*\*\*\*

Відомо, що саме К. Маркс повернув діалектику до матеріалізму, але не до старого, натуралістичного, споглядального, механічного матеріалізму, зведеного до розгляду зовнішніх форм буття і відносин (з наявністю в деяких з них щасливих випадків розвитку), а до нового матеріалізму, який спирається на суспільно-революційно-перетворювальну практику. Причому мова йде не про введення категорії практики до системи категорій діалектики, як іноді думають, а про включення реальної суспільної практики в її живе життя, в зміст функціонування діалектики, в зміст самої концепції розвитку, в сам хід її роботи - діалектико-логіко-теоретико пізнавальної. Введення практики - один з найнеобхідніших моментів діалектичної логіки, який повинен входити кожен раз "до повного" визначення" предмета (в тому числі і в повне визначення предмета діалектичної теорії розвитку. - В. Б.) і як критерій істини і як практичний визначник зв'язку предмета з тим, що потрібно людині" [37, с. 290].

Революційна суть повороту до нового матеріалізму полягає в тому, що він виходить не з пояснення світу, а зі зміни його. Щоб отримати дійсний стан речей у будь-якій формі дійсності, її потрібно не залишати незмінною, а практично перетворити. В цьому і полягає причина інтересу до суспільної форми руху в питанні формування діалектики матеріалістичної. Бо суттю способу існування такої форми руху і є власне зміна, перетворення природи (продуктивні сили, рівень розвиненості яких виступає критерієм суспільного прогресу). Звідси ж і інтерес до класу-перетворювача, виразника продуктивних сил.

В результаті такого приведення діалектики до матеріалізму отримуємо матеріалістичну діалектику - діалектичний матеріалізм. Зауважимо, що матеріалізм тут доведений до історичного матеріалізму. Матеріалізм стає справжнім тоді, коли він історичний матеріалізм, без цього матеріалізм залишається ще недорозвиненим, натуралістичним. Але і це ще не все. Як підкреслював Ф.Енгельс, "сучасний матеріалізм ... знаходить своє

теоретичне завершення в науковому соціалізмі" [25, с. 640]. Іншими словами, необхідне доведення, дорозвиток матеріалізму до наукового соціалізму, до теоретичного вираження активної, необхідної історичної діяльності, боротьби того класу, способом життєдіяльності якого і є зміна світу, розвиток його, предметно-практичне революційне перетворення (причому перетворення на рівні найвищої форми руху матерії - суспільної). В цьому і полягає суть марксистського матеріалізму, а не в поясненні, інтерпретації, описі світу за типом старого натуралістичного, наївного, споглядального, домарксистського матеріалізму. І ми бачили, що саме пролетаріат, відповідно до свого реального місця в системі виробництва і суспільних відносин, самим способом життєдіяльності фактично здійснює (виробляє, робить) той реальний розвиток, який може бути основою, живим життям для загальної концепції розвитку, теорії розвитку діалектичного типу, формування і функціонування її механізму. Теорія розвитку, будучи аналогом розвитку лише такої форми руху, може виступати загальним методом.

Ось до якого рівня змістовності повинна бути доведена діалектика, щоб стати матеріалістичною діалектикою як діалектичним матеріалізмом. І в такому сенсі "ми, соціалістичні матеріалісти, йдемо в цьому відношенні ... значно далі, ніж натуралісти", не обмежуючись тим, "що в будь-якій науковій області треба виходити з даних нам фактів, отже в природознавстві - з різних предметних форм і різних форм руху матерії" [25, с. 370]. Ми знаємо, що сучасний матеріалізм знаходить своє теоретичне завершення, і знаємо, в чому його знаходить. "Філософія Маркса є закінченим філософським матеріалізмом, який дав людству великі знаряддя пізнання, а робітничому класу - особливо" [32, с. 44].

У наше завдання не входить обговорення дискусійних питань з проблеми так званого співвідношення діалектичного та історичного матеріалізму; зауважимо тільки, що нерозв'язність їх закладена часом в самій основі, коли вже самою постановкою

питання про співвідношення, зв'язку діалектичного матеріалізму та історичного матеріалізму ставлять свідомо в зовнішнє відношення, як "те" і "інше", допускають якийсь зовнішній зв'язок між тим і іншим як деякими самостійними сутностями. Ніби є два матеріалізми, між якими потрібно встановити зв'язок. Безплідність такого підходу обумовлена тим, що рух тут відбувається від поняття, замість генетичного підходу і розгортання з єдиного, одного матеріалізму, де, як вимагає діалектичний підхід, потрібно виходити з того, з чого почалося, як розвивалося і чим є тепер тощо. А тоді ми отримуємо висхідний розвиток від найпростішої форми стихійного додіалектичного матеріалізму - в тому числі і наївно-натуралістичного, механістичного, споглядального - до історичного матеріалізму і наукового соціалізму<sup>115</sup> і діалектичного матеріалізму, який таким чином дорозвинувся, добудувався доверху.

І це все один матеріалізм - філософський, з його стрижнем у вигляді гносеологічного відношення свідомості і буття (основне питання філософії), який є світоглядом, що особливим чином вирішує питання про відношення свідомості і буття (Енгельс), і який не можна плутати з однією з частин, з одним з етапів, ступенів, форм його історичного розвитку і протиставляти ці частини<sup>116</sup>.

Не дорозвинений до рівня історичного матеріалізму, без включення до свого змісту матеріалістичного розуміння історії і єдності природної історії і суспільної історії, без включення практики, що змінює світ (замість пояснення), матеріалізм не буде справжнім діалектичним матеріалізмом. Не буде матеріалістичною і діалектика без осмисленого таким чином єдиного, дорозвиненого матеріалізму, що містить в собі розвиток. Говорячи "Ми - соціалістичні матеріалісти", Енгельс додавав: "Ми практичні матеріалісти" (а не натуралістичні). Насправді для практичного матеріаліста, тобто для комуніста вся справа полягає в тому, щоб революціонізувати існуючий світ, щоб практично виступити проти існуючого стану речей і змінити його"

[18, с. 42]. Характерно, що саме в цьому дусі говориться і в "Маніфесті Комуністичної партії" (який Ленін вважав філософським твором): "Одним словом, комуністи всюди підтримують всякий революційний рух, спрямований проти існуючого суспільного і політичного ладу.

У всіх цих рухах вони висувають на перше місце питання про власність, як основне питання руху, незалежно від того, чи прийняв він більш-менш розвинену форму" [19, с.459].

Ленін підкреслює, що матеріалізм, який не доведений до революційної практичної діяльності, до тактики класової боротьби пролетаріату (як найважливішої, за Леніним, сторони матеріалізму) не є справжнім матеріалізмом. "Маркс, - пише він, - справедливо вважав його половинчастим, однобічним, мертвотним. Основне завдання тактики пролетаріату Маркс визначав у строгій відповідності всім засновкам свого матеріалістично-діалектичного світогляду" [33, с.77]. "Тільки філософський матеріалізм Маркса вказав пролетаріату вихід з духовного рабства, в якому животіли донині все пригноблені класи" [32, с.47].

Без включення суспільної революційної практики розвитку в діалектику і діалектики в революційну практику можна тільки вгадати правильну концепцію розвитку в сфері руху понять. Але в такому випадку вона буде чимось на зразок даху, під який необхідно ще будувати будинок, як і вийшло у Гегеля. "Ідея універсального руху і зміни, логіка, - писав у цьому зв'язку В. І. Ленін, - була вгадана до її застосування до життя і до суспільства. До суспільства проголошена раніше (1847), ніж доведена в застосуванні до людини (1859)" [34, с. 127]. Звідси, вгадана Гегелем концепція, теорія, логіка розвитку залишалася не дією, не доведеною до практики, до застосування (залишалася непридатною в принципі) і не доведеною насправді, вона не була логікою предметно-практичної справи і тому не могла бути логікою мислення, яка була б теорією пізнання. Її доля була залишатися Логікою з великої літери як такою. Як вже

говорилося, в повне її визначення не увійшла відповідна практика, і, в свою чергу, логіка не увійшла в практику як необхідний її момент. Така теорія розвитку ніяк не могла бути дієвою і змістовною, універсальною до створення "Маніфесту Комуністичної партії" (1847), до того як робітничий клас став "класом для себе". Розвинена класова боротьба пролетаріату, що знайшла розкриття в "Маніфесті", - це вже такої форми реальний розвиток, такої розвиненості, в якій він викликає до життя потребу в загальній концепції розвитку (в загальному понятті розвитку, в застосуванні діалектики для нормального функціонування самої цієї реальної форми розвитку). Цей же реальний розвиток претендує на дійсний зміст такої, теоретично вираженої концепції, теорії. Остання і логікою справжньої стає лише тоді, коли є чинною. Інакше це буде абсолютно "чистий" (дистильований) принцип, яким можна тільки милуватися. І в цьому сенсі можна сказати, що діалектика остільки теорія розвитку, оскільки вона логіка і теорія пізнання, а теорія пізнання вона остільки, оскільки - "працює" по осягненню суті, розкриттю реального розвитку в реальному русі. Більш того (і це зрозуміло в плані вищезгаданої необхідності доведення матеріалізму до історичного матеріалізму і наукового соціалізму), можна сказати, що в цілому "марксизм ... є діалектичною логікою" [37, с. 291].

Концепція розвитку, вперше отримала у Гегеля "всеосяжне і свідоме зображення її загальних форм" [24, с. 371], лише поставлена потім на матеріалістичну основу, яку треба розуміти по-марксистськи, очищається від містичності і стає по-справжньому активною, дієвою, результативною в своєму функціонуванні в руках пролетаріату, в його практичній боротьбі, стає не просто засобом пояснення світу, а знаряддям зміни, революційно практичного перетворення його. І в цьому суть доведення діалектики до матеріалізму.

Підкреслимо ще раз, що справжньою діалектика є не тоді навіть, коли вона стає відомою, знаною, відкритою і викладеною як вчення, отримує визнання і схвалення і навіть викладається і



популяризується як вчення, концепція, теорія, а лише тоді, коли сама суспільна людська практика (спосіб виробництва - продуктивні сили і виробничі відносини) отримує реальну організацію побудови (і функціонування) за свідомо-діалектичним типом. Зрозуміло, для цього повинні дозріти не тільки діалектика і, відповідно, конкретні науки для застосування діалектики, але, головне, - виробництво, продуктивні сили і виробничі відносини, всі суспільні відносини і людина, що виступає сукупністю всіх цих відносин. І найважливішим фактором такої зрілості є вища - комуністична - усупільненість людини, відповідно, вища колективність. Причому мається на увазі не наявність всього цього в готовому вигляді, побудоване вже, а саме побудова, процес побудови, становлення і участь кожного члена суспільства в такій побудові.

В. І. Ленін, один з тих небагатьох, хто, зрозумівши суть принципового повороту, здійсненого К. Марксом стосовно діалектики <sup>117</sup>, продовжив його справу в тому ж, єдино результативному напрямку, в якому концепція розвитку тільки і може отримати подальший розвиток, - в напрямку практичного застосування діалектики, включення її до справи, і перш за все в тій області, з якої вона безпосередньо народжується, тобто в області суспільної революційної практики тих суспільних сил, які самим своїм способом життєдіяльності висловлюють об'єктивні тенденції необхідного розвитку. Відомо, що В. І. Ленін запровадив революційну матеріалістичну діалектику до революційно-практичної справи і, таким чином, до справи зміни самої справи зміни світу, тобто до революційної організації способу ведення революційної боротьби революційного класу (де діалектика отримує свій дійсний повнокровний розвиток), в тому числі й організаційні основи партії нового типу (цього ядра і передового загону суспільних сил революційного класу), що побудовані в дусі активно-перетворювальної, революційно-практичної дієвості і забезпечують цільову дію мас класу, що відповідає своєму поняттю (саморозвитку необхідності), а не

стихийно, відповідно буття, існування. Саме в партійній організованості класу пролетарів полягає та сама форма колективності, яка виступає інтегратором єдності різноманіття, формувачем загального в процесі реального практичного руху і звертає його в матеріальну силу класу (того самого загального, яке виступає підставою відповідного ступеня спільності поняття). Тут же знаходить зосередження, як в ядрі, те, що в змозі забезпечити дію кожного представника класу відповідно поняттю класа <sup>118</sup>(сутності), а не відповідно буттю окремого індивіда-пролетаря.

Саме така організація в змозі забезпечити постійну (вимушену) революційно-практичну дію діалектичного типу <sup>119</sup>. У разі, коли ми випускаємо з уваги дієвість, "ми робимо марксизм одностороннім, потворним, мертвим, ми виймаємо з нього його душу живу, ми підриваємо його корінні теоретичні підстави - діалектику, вчення про всебічний і повний суперечностей історичний розвиток; ми підриваємо його зв'язок з певними практичними завданнями епохи" [31, с. 84].

Характерно, що саме рішення "практичних завдань епохи" має увійти до змісту концепції розвитку, щоб вона стала справжньою і разом з тим живою, така що розвивається. В. І. Ленін заповідав і далі всебічно розвивати, розробляти діалектику, "коментуючи зразками застосування діалектики у Маркса, а також тими зразками діалектики в області відносин економічних, політичних, яких зразків новітня історія, особливо сучасна імперіалістична війна і революція дають надзвичайно багато" [38, с. 30] <sup>120</sup>.

Все це і є як би концепція розвитку в дії, в об'єктивності, саморозвиток, який на певному рівні розвиненості починає (як в онтогенезі філогенез) відтворювати себе як розвиток розвитку у формі суспільної практики, яка породжує потребу в ідеальному відтворенні цього практичного відтворення розвитку і в поверненні, впровадженні цього ідеального назад у практичний реальний розвиток.

Так і народжується концепція розвитку, теорія розвитку (аналог і метод реального розвитку і його відтворення, пізнання), живе життя якої залишається в практиці. Відірвати концепцію від цієї реальної практичної справи (і не тільки в плані відображення, але і в плані постійного включення до неї, застосування, участі в ній) - значить вбити діалектику, позбавити життя.

Без застосування діалектики в практиці фактично немає діалектики. Лише ставши революційно-практичною справою революційного класу в новітній історії, практика відкриває можливість перетворення логіки справи в справу логіки (діалектичної). При цьому в результаті виходить, що та сама діалектика, яка є вченням "про всебічний, повний суперечностей історичний розвиток", вона ж є і логіка - "вчення про закони розвитку ... всього конкретного змісту світу і пізнання його ..." [34, с. 84].

Повертаючись, в світлі всього сказаного, до питання про "вчитування" діалектики, неважко помітити: справа тут не в тому, що представник общинного землеволодіння не зміг знайти в навколишньої дійсності (в природній і суспільній) розвиток і побачити ті ознаки, які вказували б на наявність такого (на кшталт таких, що рекомендуються сьогодні: "ускладнення форм", "повторюваність", "незворотність" тощо) або не зміг збагнути, що навколо повнісінько діалектики, а його нащадок - проникливий, спостережливий, кмітливий, освічений наш сучасник - додивився, додумався тощо (виглядів-таки нещасливе "накопичення нововведень", виявив "нові структури і функції" і повідав про те світу в третьому номері журналу "Питання філософії" за 1978 р.). І, тим паче, не в тому річ, що у першого не вистачило розуму (звивин, "сірої речовини", добротних нейронів і іншого), а у нашого сучасника все це виявилось на висоті: і числом більше "накопичено нововведень", і якістю кращі "нові структури і функції".

Річ тут в тому, що перший, точніше, його клас і він як сукупність відповідних (наприклад, феодалських) суспільних

відносин, не виробляв, не продукував реального розвитку, не брав участі у виробництві його предметно-практичним способом, у всій повноті і цілісності в самій суспільній формі руху, на рівні безпосередньої зміни суспільного буття (а не за допомогою часткової зміни часткових речей). І не міг цього робити за часів панування даного способу виробництва і тих суспільних відносин, сукупністю яких він є і в рамках яких здійснює спільну зміну природних речей (не більше). У нього не було ніякої потреби в усвідомленні, розумінні розвитку, бо він не робив такого розвитку, який не міг би продовжуватися без усвідомлення, розуміння тощо (що стає обов'язковим моментом дійсного, необхідного розвитку на певному рівні його).

Він в принципі не міг збагнути розвиток, бо сам (точніше, його клас) не був суб'єктом розвитку. Для цього треба було б революційно-перетворювально змінювати самі суспільні відносини усупільненого людства (а не просто розпушувати землю - частковим знаряддям, безпосереднім агентом якого в його частковості селянин є, і відтворювати при цьому коло за колом відповідні монотонно-кількісні відтворення продуктивних сил існуючих виробничих відносин). Зміна повинна здійснюватися на рівні продуктивних сил і виробничих відносин, щоб це було безпосередньо зміною суспільного буття, зміною власне суспільної форми руху, тобто зміною способу виробництва в цілому, і не з позиції, які займає селянство в системі суспільного виробництва і суспільних відносин.

А якраз ці позиції, положення селянства в системі виробництва такі, що цей клас принципово не може зробити революційне перетворення в суспільному русі (на рівні зміни способу виробництва), здійснити соціальну переможну революцію - цю найважливішу частину розвитку, завершальну і таку, що перериває еволюційну поступовість (і тим більше поступовість передісторії, що розвивається в межах форми панування і підпорядкування), без чого про розвиток у діалектичному розумінні мови неможливий, бо цикл розвитку

залишився недовершеним, не відбувся, і, отже, немає ще практично розвитку, а є лише його частина, і до того ж не головна, зовнішня.

Цей же клас у його об'єктивній тенденції не має майбутнього, перспективи, свого власного розвитку. В силу самого способу своєї життєдіяльності і місця, яке він займає в суспільному виробництві, він не володіє тенденцією до розвитку і не може перемогти в боротьбі. Найбільше, що він може в межах укладу, формації, де він становить сторону головної суперечності, тобто в межах феодального устрою, - це розхитати останній, здійснити руйнівну роботу. Творчу ж - справжнє розв'язання суперечності, перехід на вищий щабель і затвердження нового укладу - виконує інший клас - буржуазія.

В умовах нового панівного (капіталістичного) укладу відживає свій вік клас селянства, дрібний власник виступає як дрібна буржуазія. За словами В.І. Леніна, це - "напівпрацівник, напівексплуататор", який не має самостійного значення, власної історії, не те що майбутнього, розвитку. Він може бути тільки союзником революційного класу - пролетаріату - за умови блокування в ньому тенденції напівексплуататора і розвитку тенденції працівника (що і є однією з головних задач диктатури пролетаріату), тобто він може встати на позиції справді революційного класу і його інтересів і діяти з їх здійснення, оскільки в цьому інтересі фактично укладений і його дійсний інтерес, його майбутнє, як і майбутнє всіх людей - безкласове суспільство. (Згадаймо відповідь Ф.Енгельса на питання про можливість перемоги селянської революції в Росії: тільки за умови "другого видання Паризької комуни".)

Таким чином, на рівні феодальних суспільних відносин у принципі не може бути знаним, зрозумілим справжній розвиток, не може бути сформовано відповідне поняття. Неможливе ідеальне вичленення суспільних відносин на рівні всезагальних категорій при пануванні даного недорозвиненого рівня усупільнення.

Характерно, що відсутність бачення, схоплювання розвитку - доля всіх суспільних груп, класів, що зжили себе історично, безперспективних, таких, що не мають майбутнього, яким не притаманна революційність, таким, що не беруть участь фактично в суспільному виробництві розвитку суспільних відносин. Осягнення розвитку, освоєння діалектики недоступне і такому класу, якому не притаманна революційна тенденція в його суспільному становищі, яким є клас буржуазії. У нього буквально "на роду написано" не знати розвитку.

Класу буржуазії й ідеологам, апологетам цього класу, як правило, не може бути притаманне повне, правильне (об'єктивно-істинне) розуміння розвитку. Сам спосіб їхнього буття, життєдіяльності та цілепокладання, що визначається класовим становищем, об'єктивною потребою ("те, що потрібно людині") даної суспільної групи, практикою цього класу, що неодмінно включаються у повне визначення предмета, що осягається, не викликають утворення у них потреби, "переживання" розвитку, не забезпечують логічним визначенням неформального, не зовнішнього змісту розвитку. Він їм просто не потрібен, у ньому немає потреби. Не виробляється і потреба в новому способі мислення. Займане представниками цього класу місце в системі суспільного виробництва і суспільних відносин (виразом сукупності яких вони тільки і можуть бути) якби не відкриває той "кут зору", під яким можливі "бачення" розвитку, освоєння об'єктивного розвитку, відтворення у формі істини, розуміння (поняття) розвитку, не дозволяє отримати ("укомплектовану") конкретну єдність різноманіття, необхідну для "наповнення" поняття розвитку і формування його на діалектичному рівні. Саме суспільне становище прирікає їх на незнання в сутнісному шарі дійсності, на "сліпоту" і "глухоту", несприйнятливості до "випромінювання" на цій "довжині хвилі"<sup>121</sup>. У них не виробляються, не можуть вироблятися в принципі повнокровні діалектичні поняття (розвитку) на підставі тієї практики відносин, які є способом їх життєдіяльності. А поняття ж

формується не безпосередньо у кожного індивіда окремо (і тим більше в його голові), а в усупільненого людства, від якого кожен отримує поняття з їх суспільним змістом шляхом включення (залучення) до суспільної практики, до практики суспільних відносин.

Все, що стосується суспільних відносин і, відповідно, суспільної свідомості, мислення, в сучасному суспільстві не залишається незалежним від відомої поляризації, має там місце: в кожній нації - дві нації, в кожній культурі - дві культури, і для "нації" буржуазії розвиток досяжний. Вона в стані схопити лише однобічність, і до того ж зовнішню сторону - еволюцію, але не революцію (з цілком зрозумілих причин)<sup>122</sup>. А без цього, як уже говорилося, немає розвитку, є тільки "поширена ідея еволюції" (якій пропонується виступати в ролі сурогатного замітника розвитку), еволюціонізм як абсолютизація часткового розвитку, кущого, вбитого на півдорозі, до якого зведений розвиток, що так і залишилися не доведеним до повної всебічної, багатозмістової ідеї розвитку.

Тут з поняттям розвитку відбувається щось подібне до того, що і з поняттям класової боротьби в розумінні ліберальної буржуазії, яка, на думку В. І. Леніна, в принципі не в змозі дати правильне поняття класової боротьби. Воно виявляється у неї неодмінно абстрактним, не-процесом, не-живим, не-розвитком, тоді як фактично воно повинно бути таким, що розвивається (генетично) в необхідному висхідному продовженні до форми політичної боротьби і доведення до загальнодержавного масштабу і захоплення політичної влади, встановлення диктатури пролетаріату і побудови безкласового суспільства. У разі невходження хоча б одного з таких елементів, ступенів висхідного розвитку до повного визначення поняття класової боротьби - і таке поняття буде неповноцінним, абстрактним, одностороннім, неправильним, недорозвиненим, потворним, недієвим, таким, що не відповідає об'єктивній основі в реальному русі, не істинним і, відповідно, неадекватним, не

аналогом, який може виступати методом. І що важливо зауважити – таким, що не розвивається, не містить в собі розвитку. Останнє - атрибут будь-якого поняття діалектичного рангу і навіть самого поняття розвитку. Позбавте розвиток такого елемента, як революція, і не поставте обидві частини (еволюцію і революцію) в положення генетичного відношення (і становище єдиного розвитку), і ви не отримаєте правильного поняття розвитку.

Слід підкреслити, що розмова у нас не про обмеженість, неповноцінність, помилковість, неспроможність тих чи інших конкретних ідей, думок, теорій щодо їх змісту та науковості, політичних поглядів, ідеологічних концепцій у буржуазних теоретиків (в тому числі і щодо розвитку і його інтерпретації, пояснення тощо), а про неминучу обмеженість, недорозвиненість, нездалість самого способу мислення, логіки мислення, способу пізнання, освоєння, осягнення методу пізнання і правильного формування розуміння (поняття) розвитку (що не виходить як розвиток і не схоплюється, не освоюється як розвиток) у класу буржуазії, у буржуазних представників матеріального і духовного виробництва (в тому числі, звичайно, і у представників науки), а не тільки у безпосередніх ідеологів, теоретиків, апологетів капіталізму. І відбувається це в силу самого буржуазного способу життєдіяльності, в якому всі форми діяльності так чи інакше заломлюються через призму капіталу і здійснюються у формі капіталу. Від нього походить деформація, обмеженість, недорозвиненість і способу мислення, пізнання. З позицій частковості, відчуженості в способі діяльності спосіб мислення не може бути іншим, крім як таким же частковим, аналітичним тощо. З цих позицій неможливо освоїти і розвиток на діалектичному рівні. Воно буде спотвореним, деформованим, збоченим, бідним, споганеним. А в головній частині (ступені, моменті) розвитку - революції - бачитимуть "заворушення", "розруху", "хаос" тощо.



Характерно, що Маркс попереджав про неминучість "поверхових і перекручених поглядів" на процес в цілому, якщо вони взяті з уявлень, і "з тих уявлень, які викликаються його специфічними рухами в головах агентів обігу" [4, с. 343]. Якщо ж "аналіз дійсного, внутрішнього зв'язку ... - справа надзвичайно складна ... якщо завдання науки полягає в тому, щоб видимий, який лише виступає в явищі, рух, звести до дійсного внутрішнього руху, то само собою зрозуміло, що в головах агентів капіталістичного виробництва повинні виходити такі уявлення про закони виробництва, які абсолютно відхиляються від цих законів і є лише вираженням у свідомості руху, яким він здається. Уявлення купця, біржового спекулянта, банкіра неминуче виявляються зовсім збоченими" [4, с. 343].

Все це стосується взагалі способу пізнання, мислення, отримання істини, розуміння розвитку тощо в умовах панування капіталу. Останній не може не вносити деформацію до кожної з форм діяльності і пізнання. Суспільство, в якому перекручені всі суспільні людські відносини, не може у людини, що виступає безпосереднім агентом перекрученого капіталом виробництва, не викликати перекрученого розуміння (часто містифікованого) уявлення про сам процес мислення, пізнання. Тому, коли осягнення істини можливе не інакше, крім як через свідому побудову руху пізнавання, способу мислення, методу, то перекручене розуміння цього процесу так і не в змозі забезпечити розуміння сутності, внутрішнього, сутнісного, а залишається на поверхні або видає за дійсне те, що уявляється, позірне (за відображення - відбите світло, за дійсне - засіб осягнення та інше). Таке зведення внутрішнього до того, що є лише вираженням руху в свідомості, породжує чимало помилок містифікаторського характеру і стосовно осягнення в в русі розвитку отримало застереження від Леніна, який помічав, що "з "принципом розвитку" в ХХ столітті (та й в кінці ХІХ століття) "згодні всі". - Так, але це поверхова, непродумана, випадкова, філістерська "згода" є того роду згодою, якою душать і

спотворюють істину "[34, с. 229]. І одне з поширених спотворень йде по лінії підміни реальних законів реального руху рухом понять, вираженням руху в думці.

Але найцікавіше тут те, що безпосередній агент капіталістичного виробництва, в тому числі і представник духовного виробництва (наприклад, буржуазний вчений-теоретик), не може не перекручувати і не зводити до своїх обмежених уявлень про мислення, пізнання і його закони реальний рух - до усвідомлення руху таким, яким він здається, тоді як внутрішній, загальний розвиток залишається невідомим. Відбувається це в силу самого суспільного становища вищезгаданого агента, а також панування поділу праці та відповідної гіпертрофії розумової праці, позбавленої живої практичної основи і перетвореної в капітал. Дивно було б, якби за таких умов не відбувалося подібне перевертання і не відбувалося зведення руху до позірності і до свідомості. Безпосереднім агентам виробництва і відносин у межах капіталу ніякий розвиток і на думку не спаде в силу самого їх становища (становища ідеолога) в такій системі зв'язку, яка не має тенденції виходу за межі капіталістичних відносин, за межі панування закону додаткової вартості. До цього може "додуматися" лише суспільна свідомість, що стало ідеологією класу, якому належить, і до того ж практично, зробити заперечення такого становища і вихід до вищого, за межі панування еволюції і з цим завершити цикл, який в цілому і є тим, що може називатися розвитком. А оскільки без цього завершального, революційного моменту є лише частина розвитку, і до того ж не головна - еволюція, то в ній і загрузли, і не можуть не зав'язнути безпосередні агенти капіталістичного виробництва, в тому числі і духовного виробництва (які, до речі, тому й не можуть не бути ідеологами). Характерно при цьому, що частковий працівник все одно залишається на рівні частковості, навіть тоді, коли береться за загальне. У повній відповідності з його частковим статусом йому вдається цілком пристойно вирішувати часткові питання науки та виробництва. Що ж

стосується загальних, і тим більше усезагальних, то в цій сфері спотворень, деформацій йому не уникнути.

В. І. Ленін тому і попереджав, що жодному слову буржуазних вчених вірити не можна, коли вони беруться за загальне, за гносеологічні питання, за те, що знаходиться в компетенції філософії. Тут залишаться хибні погляди, поверхові, такі, що викликаються специфічними рухами в їх головах, а не об'єктивно-істинне, внутрішнє, сутнісне, справжнє, розвиваюче.

Характерно, що буржуазні кафедральні професори при всій їх ерудованості, інформованості щодо правил логіки, побудови суджень тощо, здатності утримувати в пам'яті численні відомості з різних областей, не в змозі з вищеописаних причин опанувати діалектичної логікою, дієвим діалектичним способом мислення, тобто логікою на рівні не просто оперування термінами, формами мислення, а вчення "про закони розвитку "всіх матеріальних, природних і духовних речей" (з необхідним перетворенням першого у друге), "розвитку всього конкретного (в єдності різноманіття - В.Б.) змісту світу і пізнання його" [34, с. 84]. В їх руках логіка не стає теорією пізнання, методом, а залишається набором правил (або знанням про правила) технології мислення, побудови висловлювань тощо: "при таких-то умовах допускається те-то і те-то, і не можна робити того-то".

Лише переставши бути ідеологом свого (консервативного) класу і зробивши перехід у лави революційного класу (і не просто в якості співчуваючого, а включившись до практичної боротьби організованого пролетаріату), вчений може позбутися шор, кайданів буржуазної обмеженості.

Всезагальний розвиток - це і є така сфера, в якій жодному слову буржуазного професора вірити не можна (навіть якщо він займається "чистим" природознавством), коли він доходить до питань всезагального, до "розвитку всього змісту світу і пізнання його", а він не може не доходити до них, не доводити до

загальних зв'язків, законів (і їх пізнання) досліджуване в своїй області і, отже, неодмінно буде спотикатися об них при вирішенні часткових питань. Розвиток може бути тільки всезагальним, як і всезагальне - неодмінно розвитком, невід'ємним моментом, продуктом, атрибутом розвитку. Справжній розвиток немислимий іншим, крім як всезагально діалектичним, і закони розвитку такі самі - універсальні. Всезагальне ж без вторгнення до суспільної форми руху неможливе. Неможливо отримати всезагальні зв'язки в жодній з конкретних наук без доведення конкретної форми руху, що є предметом дослідження даної галузі науки, до вищої форми руху – суспільної - і практичного відтворення в ній цієї форми руху в зв'язку з усіма іншими формами і взаємоперетворенні всіх в усі у вигляді відтворення світового кругообігу. Перетворення в суспільну форму руху кожної з форм руху і всіх в цілому в такому єдиному зв'язку забезпечує форму всезагальності. Причому ми маємо на увазі відтворення, перетворення на предметно-практичному рівні, на рівні виробництва, в тому числі і виробництва самої революційно-практичної зміни суспільних відносин. Спроба буржуазних дослідників природи, які хизуються своєю незалежністю від усього соціального, політичного, партійного тощо, обійтися без включення до революційно-практичної діяльності прирікає їх на незнання справжнього розвитку взагалі, на незнання (а то й відверте явне заперечення) розвитку в своїй галузі, незнання місця своєї конкретної форми руху в світовому розвитку, світовому кругообігу, світовому зв'язку і, відповідно, місця своєї науки в єдиній науці. Розуміння суті того, що відкривається, без звернення до всезагального діалектичного аналогу (і тим самим методом) в наш час неможливо. Воно неминуче буде обмеженим, спотвореним щодо об'єктивної істинності. І значить, вірити згаданим натуралістам в цих питаннях знову-таки не можна.

Подібно до того, як, за словами К. Маркса, у капіталіста, на відміну від робочого, що займається обробкою мінералів, не

може бути "мінералогічного почуття" [16, с. 594] (але зате сильно розвинене почуття вартості), у класу, спосіб життєдіяльності якого виражає не перспективи розвитку розвитку, а деградацію і загнивання, очікувати діалектичного розвитку в способі мислення, формуванні поняття розвитку не варто. Він приходить до аналітизму, редукціонізму, еkleктизму - всього того, що більше відповідає його способу буття, тільки не до діалектики. Цілком зрозуміло, чому духовні прикажчики буржуазії надають перевагу "болоту філософського опошлення науки, замінюючи "хитру" (і революційну) діалектику" простою "(і спокійною)" еволюцією" [29, с. 19] і, відповідно, вважають за краще звертатися до оперування "спокійними" логічними несуперечливими формами, конструкціями в дусі логічного позитивізму.

Розвиток в цьому способі діяльності не освоюється і, відповідно, категорія розвитку тут просто не виробляється (за непотрібністю). Для неї тобто для ідеального виокремлення та вираження її, тут немає ні об'єктивної необхідності, ні об'єктивної основи і змісту: нічого (і нічим) і нема чого виражати і відображати.

По суті, буржуазії ідея розвитку не потрібна. І з тієї простої причини, що це не відповідає буттю, способу існування <sup>123</sup> цього класу. У нього немає потреби запроваджувати розвиток у життя (тобто на погибель свою) на практиці, в практиці суспільних відносин (партії буржуазії навіть відверто називають себе консервативними). А ідея в діалектико-матеріалістичному розумінні - це обов'язково доведення до практичного втілення. Але саме в цьому, в такому доведенні потреби у даного класу немає, він зацікавлений у збереженні статус-кво, а не у виході за межі даної суті, цієї міри (і таким чином зникненні, поступившись дорогою новому). В межах останньої він згоден допустити деякі кількісні зміни, реформи, але не більше. Тому буржуазія не надто заперечує проти економічної боротьби пролетаріату, яка сама по собі ще не виводить суспільство за межі суті капіталізму, не

підриває панування закону додаткової вартості і фактично (не доведена до політичної боротьби) нічим не загрожує існуванню капіталізму. Звідси і прихильність буржуазії до "звичайної еволюції", еволюціонізму, реформізму. Інша річ - класова боротьба, доведена до політичної форми, до загальнодержавного масштабу, до завоювання політичної влади і встановлення диктатури пролетаріату (Ленін це називає політичною соціалістичною революцією, яка передує соціальній соціалістичній революції). Тут вже еволюціонізму, реформізму робити нічого, тобто він втрачає основу. Йде корінне революційне перетворення (ломка) капіталістичної форми власності в усупільнену, соціалістичну.

Якою величезною не здавалася б дистанція від суспільного буття, від характеру праці до характеру мислення, від способу виробництва до способу мислення, зв'язок їх існує, скільки б опосередковуваних ланок не довелося встановлювати. І зв'язок цей генетичний, такий, що розгортається з самої праці згідно самої її внутрішньої природи.

Як уже зазначалося, сам частковий характер праці, коли людина виступає частковим працівником і безпосереднім агентом часткового ж знаряддя, виробництва, не викликає потреби в розвиваючому мисленні - ні в понятті розвитку, ні в розвитку поняття. Така потреба виникає лише при включенні того ж робітника в предметно-практичну справу революційного перетворення безпосередньо суспільної форми руху, що здійснюється з позицій потреб і цілей його загальнокласового становища. Причому "річ не в тому, в чому в даний момент бачить свою мету той чи інший пролетар або навіть весь пролетаріат. Справа в тому, що таке пролетаріат насправді і що він, згідно цього свого буття, історично змушений буде робити" [17, с. 40], а з доведенням до самосвідомості - діяти відповідно до свого поняття, сутності, необхідності, розвитку.

Для вирішення всієї цієї задачі і необхідна партія - авангард робітничого класу, партія особливого типу - революційна,

розвиваюча, яка принципово відрізняється від буржуазних партій: еволюціоністських, реформістських, половинчастих, які так і не дозрівають до революційності і розвитку в повній відповідності історичному місцю і ролі класу, який ці партії представляють (ліберальна буржуазія, дрібна буржуазія, т. зв. середній клас). На противагу такій еволюційно-кількісній історичній долі значимість у суспільному розвитку партії пролетаріату як партії нового типу - в революційно-якісній дієвості <sup>124</sup>.

Ось з цієї платформи конкретно-всезагальної класової революційно-практичної необхідності перетворення загально-суспільного руху вже не може не викликати потреби в конкретно-загальному понятті, яке відповідає тенденції об'єктивного розвитку в його суспільно-практичній формі на даному рівні об'єктивного саморозвитку. Більш того, тепер клас безпосередніх виробників буде бачити, схоплювати і усвідомлювати те, що він здійснює зміну не тільки окремих речей, а й продуктивних сил і загально-суспільних відносин в цілому, тобто на рівні суспільного буття. І ці зміни є зміни розвитку - на рівні розвитку, а не часткових модифікацій часткових явищ за допомогою часткових же модифікованих природних речей. Причому саме те, що він змушений здійснювати розвиток такого масштабу, викликає потребу у формуванні поняття розвитку.

Відомо, що "кожен окремий виробник в світовому господарстві усвідомлює, що він вносить якісь зміни в техніку виробництва, кожен господар усвідомлює, що він обмінює якісь продукти на інші, але ці виробники і ці господарі не усвідомлюють, що вони змінюють цим суспільне буття" [30, с. 345].

Для того щоб відбулося усвідомлення на рівні всезагального, необхідно, щоб виробники світового господарства здійснювали безпосередньо зміну самого світового господарства на рівні суспільного буття, і не з позицій окремих виробників, часткових робітників, безпосередніх агентів часткових знарядь тощо, і не з позицій окремого господаря, власника, а також не обміну тощо.

Тобто і не ті продуктивні сили для цього потрібні, і не ті виробничі суспільні (приватні) відносини - необхідний безпосередньо суспільний, комуністичний характер праці.

До встановлення цілковитого панування такого характеру праці конкретною справою, логіка якої безпосередньо породжує потребу у всезагальній діалектичній концепції всезагального розвитку, усвідомленого розвитку (свободи) і містить в собі те, аналогом чого може бути не тільки конкретне поняття розвитку даної конкретної форми буття, а одночасно і конкретно-всезагальне поняття всезагального розвитку матерії, є справа на рівні безпосередньої зміни суспільного буття в цілому. А це практика революційної зміни самого способу зміни дійсності, способу виробництва (продуктивних сил і виробничих відносин) в масштабі соціальної революції соціалістичного, комуністичного рівня. Не менше.

Коли ж "відкриті закони цих змін, показана в головному і в основному об'єктивна логіка цих змін і їх історичний розвиток", тоді "найвище завдання людства - охопити цю об'єктивну логіку господарської еволюції (еволюції суспільного буття) в загальних і основних рисах з тим, щоб максимально чітко, ясно, критично пристосувати до неї свою суспільну свідомість і свідомість передових класів" [30, с. 345]. Це сформульоване В. І. Леніним завдання залишається "найвищим" для людства і в наші дні.

Поняття розвитку, концепція розвитку також знаходиться в стані розвитку (розвиток розвитку). Перебувати в стані розвитку - це його (розвитку) спосіб існування (як і загального теж). Нескінченність розвитку самого розвитку забезпечується включенням його (у формі аналога і тим самим методом) до роботи практичної щодо практичного ж нескінченного перетворення світу і, таким чином, у продовження розвитку до нескінченності. В цьому і отримує розвиток єдність нескінченного різноманіття - конкретність вищого порядку: конкретно-загальне. Тут же, як необхідний момент такого нескінченного процесу, знаходить своє необхідне місце всезагальна концепція розвитку,



через яку відбувається усвідомлення об'єктивного механізму розвитку і продовження з її допомогою розвитку в формі свободи.

Йде цей розвиток концепції розвитку не просто від поняття до поняття, від теорії до теорії, від "побудови" (як стало модно говорити) однієї теорії до "побудови" іншої теорії ("метатеорії", "метанауки", "метадіалектики" тощо), а від живого життя - до живого життя. А живе життя поняття, категорії - практичне життя. Воно начисто і виключно суспільне життя, воно і є безпосередньою практикою діалектики. З розвитку цього життя і виростає генетично розвиток теорії розвитку. З нього і для нього ж.

### **Глава 3. Принципи - в кінці.**

***Ще про співвідношення понять "рух" і "розвиток".***

***Про загальне поняття і поняття "загальне".***

***"Ідеальна машина".***

***Коллективність і категорія загального.***

Після вказівки на реальне підґрунтя, звідки вичленяються закономірності всезагального тощо, можна було б показати рух логічних форм і їх діалектико-логіко-теоретико-пізнавальну роботу. Не маючи можливості тут це зробити, звернемо увагу лише на деякі небезпеки, що підстерігають при цьому. І серед них небезпека перетворити в самостійний рух те, що не має самостійного руху. Якщо бачити у формах самоціль, то реальна основа отримує логічне забарвлення, виступаючи як іноформа логіки з великої літери. Перетворюючись у поняття основи, дійсність перетворюється в поняття дійсності, матеріальний рух - у логічну форму, в поняття матеріального руху тощо. Навіть

практика (з якої виведена логіка) є вже категорією практики, яка претендує на самостійну сутність, відмінну від реальної революційно перетворюючої діяльності. Той же пролетаріат, з логіки руху якого ми виводили загальну логіку мислення, моментально перетвориться в поняття, під яке підводяться конкретні представники цього класу. Чиста логіка можлива лише тоді, коли вона виступає самоціллю, тобто метою всього попереднього розвитку, але саме тоді вона неможлива як діалектична логіка. Вихолощена, "очищена" від реального буття практики «мережа» понять стає для себе самосущою і такою, що претендує на самостійне існування, породжуючи як єдиний результат містифікацію і ідеалізм. "Необхідно ... виправити ідеалістичну манеру викладу, яка може породити видимість, ніби мова йде лише про певні поняття і про діалектику цих понять" [13, с. 94].

При викладі діалектичної логіки нам слід не переключатися повністю на показ руху власне розумових форм (джерело руху яких все одно поза їх буття), а розкрити загальну логіку всезагального руху, яка живе там, звідки вона вийшла, де вона існує як зникаючий момент, щоб відразу ж повернутися. І повернення це не має нічого спільного з ідеалістичною діалектикою. Всезагальна логіка повертається не на ідеалістичний манер, спершу проробивши розвиток, розгортання у вигляді системи категорій і їх переходів у формі саморозвитку, філіації ідей, а потім звалившись на дійсність у пошуках ілюстративного матеріалу для його "інтерпретації" у вигляді діалектико-образних картин, які в черговий раз підтверджують, що Логіка має "сенс" і подібні ознаки з дійсністю, що дозволяє її "прикласти" до дійсності, або зробити верифікацію<sup>125</sup>.

Як вже говорилося, ми повинні, зробивши рух понять прозорим, вміти рухатися за внутрішніми визначеннями самого предмета з його розгортанням, як розвиток.

Діалектика розвитку не може бути не конкретною навіть тоді, коли вона всезагальна. Немає ніякого особливого ареалу

всезагальності, де живуть всезагальні принципи, категорії, закони як такі. Це була б якась абсолютна ідея, абсолютний дух. Не може на таку роль претендувати і свідомість (ніби вона забезпечує всезагальність діалектики та її законів). Весь арсенал теоретичних положень і розумових форм на рівні всезагальності все одно не має самостійного значення. Це не Логіка з великої літери як така. Вона і походженням, і живим життям зобов'язана реальній, конкретній дійсності, та й то не будь-якої, а особливої розвиненої форми. І такий живим життям понять, категорій, законів є суспільне життя, практика людська, конкретно-історичне живе життя (там вони народжуються, живуть і вмирають), суспільні відносини. Навіть окрема людина є сукупністю, "ансамблем" (Маркс) всіх "конкретно-історичних" суспільних (Ленін) відносин. Звідси постійно, безпосередньо отримують змістовність розумові форми, принципи, поняття. Живе вона тут остільки, оскільки є ідеальним вираженням суспільних відносин. І не в тому річ, що форма, як свого роду резервуар, "наповнюється" змістом ззовні, зовнішнім чином і набирає вигляду, "конфігурації" того, формою чого стає. Сама форма в цій реальній життєдіяльності, в практиці людини розвивається, не відокремлюючись власне у форму, яка стверджує власний, формальний зміст. Вийшовши з реального конкретного життя такого роду розвитку і сформувавшись у розумові форми, теорію, логіку, діалектика не може існувати інакше, крім як постійно виходячи з цього лона, тобто без постійного відтворення виходження з дійсності і зворотного повернення в конкретну дійсність. Причому "виходження" і "повернення" - не два процеси, розділені просторово-часовими межами, а єдиний, одночасний процес. Виходження - це не відокремлення логіки загального, а повернення, не структурування дійсності, не додаток до реального руху і побудова останнього, відповідно до оптимальних мірок (згадаємо наближення, через віддалення). Заради цього єдиносутнісного руху всезагальна логіка і виникла. Сама практика з перетворення дійсності породила цю форму для себе, для свого

продовження (від неможливості продовжувати справу інакше, вона виникла, але не в якості результату практики, відкинувши цю форму як щось породжене, а в якості породженої і такою, що породжується, виробленої і відтвореної в самому реальному русі революційної діяльності). І вона повертається в якості, в ролі методу, способу осягнення і перетворення, способу дії і мислення. І повертається вона таким методом безпосередньо насамперед туди, звідки вона вийшла - до суспільної форми руху, а потім до усіх інших форм діяльності і знання, але завжди опосередковано, через суспільну. І фізик, і хімік, і будь-який представник конкретної науки повинен зрозуміти, що тільки через суспільну форму руху, суспільну практику він в змозі отримати діалектичний метод. При всій могутній роботі в ролі методу всі ці діалектико-логіко-теоретико-пізнавальні форми залишаються безпосереднім вираженням (хоч і ідеальним) суспільних відносин. І від цього ніколи нікуди не дітися. У цьому сенсі діалектика нікуди не виходила і не виходить, а тому і не повертається. Безпосередньо в практиці знаходить вона життя і діяльність, як життєдіяльність реального руху суспільної форми руху матерії.

Якщо природознавство бажає це зрозуміти, точніше, якщо воно хоче отримати цей надзвичайно ефективний метод пізнання (але не як зовнішній метод, "який притягається" до даної галузі знання, а свій метод своєї області), то воно повинно крім іншого дорозвинути себе до виробництва, до продуктивних сил (тобто справжнім природознавством є те, що стає продуктивними силами). До речі, однією з причин неефективності поки застосування діалектики як методу в тому і полягає, що цього ще немає. Окремі науки не дорозвинулися до єдиної науки в цілому (науки-історії), і не стала вона безпосередньо продуктивною силою. Від природознавства до формування людини, утворення людини нинішній науці належить пройти ще чималий шлях. Природознавство ж - це вже і завжди суспільна справа, виробництво, завжди суспільне виробництво. А вже тут, в ареалі,

з якого діалектика безпосередньо вийшла і куди насамперед повертається як метод, її, діалектиці, і "карти в руки", тут її стихія (яка таким чином, нарешті, повинна перестати бути стихією). І вона якраз, матеріалістична діалектика, знає, що справу необхідно мати не просто з відображенням, з відбитим світлом (не з мисленням, свідомістю), яким є природознавство, і не просто з підсумками наук - поняттями, а з реальною дійсністю, але за допомогою мислення і його форм, без розгортання яких як розвитку, сходження, не одержати дійсного стану речей, розкритого в розвиток і розкритого до розвитку.

Наприклад, "марксист виходить з того ж ідеалу, але звіряє його не з "сучасною наукою і сучасними моральними ідеями", а з існуючими класовими суперечностями, і формулює його тому не як вимогу "науки", а як вимогу певного класу, що породжується певними суспільними відносинами (які підлягають об'єктивному дослідженню), і досягну лише внаслідок певних властивостей цих відносин. Якщо не звести таким чином ідеали до фактів, то ці ідеали залишаться хорошими побажаннями, без будь-яких шансів на прийняття їх масою і, отже, на їх здійснення" [28, с. 436].

Тому і справедливо, що комунізм не ідеал, не мета, а реальний рух, що впливає безпосередньо з реальних суспільних відносин і їх властивостей як суперечностей. "Комунізм не доктрина, а рух. Він виходить не з принципів, а з фактів. Комуністи мають своєю передумовою не ту чи іншу філософію, а весь перебіг попередньої історії і, особливо, його сучасні фактичні результати в цивілізованих країнах" [20, с. 281]. Це доводиться підкреслювати в наші дні, оскільки теоретики капіталізму і реформізму намагаються представити справу в перевернутому, нематеріалістичному вигляді і таким чином полегшити собі критику соціалізму, звинувачуючи його то в відхиленні від ідеалу, то в застарілості ідеалу, який, мовляв, слід змінити новими "моделями".

Нарешті, В. І. Ленін прямо говорить, що "з точки зору Маркса і Енгельса, філософія не має ніякого права на окреме самотійне існування" [28, с. 438].

Сказати, наприклад, що щось потрібно зробити тому, що такі "вимоги сучасної науки", або звиряти ідею, ідеал з "сучасною наукою", - це і є поступкою ідеалізму. Це може бути вимогою якихось об'єктивних процесів реального розвитку і розгортання реальних суперечностей, які і слід аналізувати. "Енгельс ... - підкреслює Ленін, - чудово зауважив, що це - старий психологічний метод: звиряти своє поняття не з фактом, який воно відображає, а з іншим поняттям, зі зліпком з іншого факту" [28, с. 436]. Це схоже на "метод Прудона, який бажає переробити товарне господарство за своїм ідеалом справедливості" [28, с. 437]. Подібний метод абсолютно так само безглуздий, як метод хіміка, який побажав би замість "вивчення дійсних законів обміну речовин" перетворити цей обмін за законами "спорідненості" [28, с. 437].

В. І. Ленін застерігає від претензій на так звані "філософські обґрунтування" і попереджає, що під цим можна розуміти або зіставлення засновків філософії з твердо встановленими законами інших наук (але зауважимо: філософських засновків, зіставлених із твердо встановленими законами, а не навпаки, законів, зіставлених, узгоджених з принципами філософії), і це вимога матеріалізму, або досвід застосування цієї теорії. З приводу першого Ленін говорить, що самі конкретні науки дають у своїй основі матеріалістичні конкретно-наукові положення і не потребують так званого обґрунтування, у прийнятті в якості підстави, основи під конкретно-наукові знання загальнотеоретичних філософських положень. Що стосується другого - досвіду подальшого філософського пізнання, так те, що називається матеріалізмом, - це і є науковим тлумаченням, матеріалістично (тобто в плані вірного вирішення питання про відношення буття і свідомості в розгляді законів, інакше кажучи, "матеріалізм - єдино науковий метод" [28, с. 438]).

В. І. Ленін критикував Ф. Лассалья у "Філософських зошитах" саме за те, що він, як і Гегель, виходив з принципу руху, а не аналізу реального руху і виведення з нього понять і принципів. Багаторазово повторюючи, що в поняттях не можна інакше виразити принцип руху, як принципом тотожності протилежностей, Лассаль залишає реальний рух без протилежностей, без тотожності, повернень, заперечення, тобто без розвитку, який, згідно думки Лассалья, є прерогативою мислення, свідомості. Таким чином, у нього принципи, поняття, категорії починають претендувати на значення самостійної сутності, на власний розвиток, на єдино можливий ареал існування розвитку, на роль забезпечувача розвитком дійсності, природи, яка у Ф. Лассалья, як і у Гегеля, виходить, власного розвитку не має. Тому у Ф. Лассалья і вартість виступає як уявна абстракція. Так само і закон, і тотожність протилежностей, і єдність, і таке інше.

Говорячи, що Лассаль буквально киянкою вбиває в голову читача думку про те, що вся справа в принципі і звідси, а не з дійсності, ми отримуємо те, що називається розвитком, В. І. Ленін категорично заперечує проти цього [34, с. 308]. Коли Лассаль говорить про єдність, тотожність, то у нього "об'єднувачем" виступає принцип, розвиток обґрунтовується принципом повторюваності, принципом суперечності.

Про це не варто було б, очевидно, багато говорити, якби не зустрічалися і в наші дні випадки підведення (підгонки) дійсності під абстрактно-загальні принципи - замість конкретного аналізу конкретних форм руху і сходження до принципів (подібне підведення робив свого часу Лассаль; і досвід критики класиками такого перевертання нам може послужити сьогодні). Ф. Лассаль навіть Геракліта прагнув підігнати під свій ідеалістичний погляд і, як зазначив В. І. Ленін, намагався довести, ніби "принцип розвитку, *des Werdens* (становлення. - ред.), у Геракліта *logisch-praexistent* (логічно-попередній. - ред.)", а "критерій істини для

нього ... згода з ідеальним законом тотожності буття і небуття" [34, с. 311, 312].

Як бачимо, визнання принципів, без доведення до яких неможливо правильне розуміння розвитку, ще не гарантує від спотворення реального стану речей. В. І. Ленін не дарма вказував на можливість спотворення істини навіть у разі згоди "всіх" з принципом розвитку. Тут, в самому принципі, у визнанні його і згадці з ним разом з тим і криється небезпека містифікації і відходу від матеріалізму. Варто випустити з уваги попередження Ф. Енгельса про те, що принципи повинні бути в кінці, а не на початку дослідження, що "принцип - не вихідний пункт дослідження", неправильно розпорядитися принципами, і ми отримуємо найчистіший ідеалізм гегелівського гатунку. Найменше перебільшення цієї рисочки, ступені пізнання, абсолютизація, розбухання її - і вона починає претендувати на самостійний розвиток, на об'єктивізацію. Тому В. І. Ленін проти слів Деборіна про те, що "зовнішній світ становить також і принцип закономірності", зауважує на полях його статті: "Незграбне і безглузде слово!" [34, с. 532].

Нерідко принципи, поняття, категорії стають самоціллю, першим і єдиним предметом дослідження. Можна навіть зустріти думку, ніби діалектика - це наука про категорії та принципи, про систему категорій. Зрозуміло, осягнення природи понять, принципів тощо є суттєвою передумовою діалектичного способу мислення, пізнання, але лише передумовою, а не метою, початковим і кінцевим пунктом. Слід вести мову про дослідження реального руху, щоб розкрити не менш реальний розвиток у ньому (здійснивши поглиблення від зовнішнього руху до внутрішнього, необхідного - саморуху і його законів), що, безумовно, неможливо без теоретичного мислення, без мистецтва оперування (і навіть свідомого) поняттями, принципами, категоріями <sup>126</sup>, але тільки за допомогою цього арсеналу логічних форм, а не шляхом аналізу їх самих (і, таким чином, підміною цим аналізом аналізу реального процесу) або



"уточнення понять" тощо. Мета пізнання - отримання істини, об'єктивної і конкретної (єдність в різноманітті), а не перемикання (зісковзування) на пізнання засобів такого отримання. У Прудона, наприклад, за влучним висловом К.Маркса, "вирішення сучасних проблем полягає ... не в суспільній дії, а в діалектичних кругообігах, що відбуваються в його голові. Так як для нього категорії є рушійними силами, то нема чого змінювати практичне життя, щоб змінювати категорії". Маркс при цьому зауважує: "Зовсім навпаки". І в цьому "навпаки" полягає глибокий гносеологічний, моністично-матеріалістичний зміст самого підходу до суті всієї проблеми природи категоріальності. Виходить, що логічні категорії прямо впливають із "наших відносин", - писав К. Маркс [9, с. 410].

Подібне перевертання пояснюється нерозумінням суспільної (зрештою, предметно-практичної) природи категорій і того матеріалістичного положення, що "люди, які виробляють суспільні відносини відповідно до свого матеріального виробництва, створюють також і ідеї та категорії, тобто абстрактні, ідеальні вираження цих самих суспільних відносин" [9, с. 408-409].

Якраз нерозуміння того, що категорії, принципи тощо зобов'язані своєю природою суспільним відносинам, породжує вищезазначене перекручене їх тлумачення, і до того ж однакове, і ідеалістом, і метафізичним матеріалістом. "Так, - пише Ф. Енгельс, - буває завжди, коли "свідомість", "мислення" береться цілком натуралістично, просто як щось дане, яке заздалегідь протиставлене буттю, природі" [24, с. 34]. Не дивно тому, що і Логіці ("з великої літери") відвертого ідеаліста Гегеля, і "світовій схематиці" вульгарного матеріаліста Дюрінга притаманний "забобон, ніби ... логічні категорії ... ведуть десь таємниче існування до світу і поза світом, до якого вони повинні "застосовуватися"" [24, с. 147]. В результаті ми маємо в обох "застосування ... схем - відповідно, логічних категорій - до

природи, що дає філософію природи ... <sup>127</sup>, застосування їх до людства - те, що Гегель називає філософією духу" [24, с. 34].

"... Принципи, - попереджає Ф. Енгельс, - не застосовуються до природи і до людській історії, а абстрагуються з них, не природа і людство узгоджуються з принципами, а, навпаки, принципи правильні лише остільки, оскільки вони відповідають природі й історії. Такий єдино матеріалістичний погляд на предмет ..." [24, с. 34]. В іншому випадку, при підміні аналізу дійсності аналізом понять, категорій, принципів і правил їх побудови, "відображення приймається за об'єкт, що відображається" [25, с. 371]. Претензія на самостійне існування і розвиток розумових форм легко може стати одним з тих "шматочків", "уламків" складної спіралевидної лінії пізнання, який, будучи "односторонньо перетвореним ... на самостійну, цілу, пряму лінію" [34, с. 322], виростає з відтинку у цілу філософську систему (наприклад, логічний позитивізм).

І навіть якщо не зводити те, що в діалектиці називається "логічним", до оперування термінами, до проблеми побудови висловлювання, технології мислення й інших операцій із зовнішніми формами мислення в формально-логічному дусі, а розуміти на рівні змістовної діалектичної логіки (і всю важливість власне логічного оцінювати, керуючись словами В. І. Леніна про те, що "не можна цілком зрозуміти" Капіталу "Маркса ... не простудіювавши і не зрозумівши всієї Логіки Гегеля" [34, с. 162]), навіть тоді, при всій повазі до логіки, слід все ж сказати, що то тільки передумова, засіб пізнання, але не самоціль; це лише те, за допомогою чого здійснюється пізнання законів об'єктивного світу, дослідження реального руху і його законів, а також їх відображення і відтворення в русі логічних форм.

У проблему категорій і їх природи плутанину вносить нерідко те, що розглядаються, досліджуються не стільки категорії, скільки поняття про категорії, їх понятійний, уявний (а то і мовний) вираз, тобто щось зовнішнє по відношенню до категорії, а не живе життя її, яке перебуває як би поза формою мисленневою. Остання з

необхідністю викликається першою, оформляє першу, забезпечує їй логічне вираження тощо, але не підміняє собою і залишається лише формою форми, тобто якби вторинною формою категорії, яка ж бо в свою чергу є сама формою - формою людської діяльності, у живому житті якої, способі існування полягає також і момент необхідного породження, оформлення вже розумового.

Така ж підміна відбувається і в тому випадку, коли завдання і предмет діалектики бачать в стендовому розгляді власне категорій. Розкладені на предметному столі дослідження в черговому "пас'янсі", що претендує на побудову чергової системи, категорії приймають на себе роль вихідного і єдиного об'єкта діалектичного аналізу (замість реального руху), а з цим такий розгляд власне форм, відірваних від живого життя, складової їх субстанції, і від їх пізнавальної роботи, призводить до того, що вони починають претендувати на предмет діалектики. Так виходить свого роду логіка, що не стала теорією пізнання, формальна і байдужа до всього того, аналогом чого, якого реального руху є ці форми та їх зв'язок, що фактично не мають власного розвитку. Все зводиться до розгляду того, як категорії формувалися, точніше, оформлялися і усвідомлювалися в історії філософії, впізнавалися, а не формувалися в історії людської суспільної історичної практики.

Коли історію узнання категорій прагнуть видавати за історію розвитку самих категорій, то вчинять приблизно так, як якщо б бажали вивчати життя через вивчення теорії прози. За живим життям категорій слід звертатися до сфери історії людської практики насамперед, і лише потім і разом з цим - до історії теоретичного пізнання цього явища. Цей же механізм, мабуть, повинен полягати і в онтогенезі способу існування і функціонування категорій - цих "ембріонів", за словами Енгельса, людського духу. Вони - згусток всієї історії природи та її дійсного практичного освоєння, перетворення, розвитку природи і духу і тому підсумок, висновок, резюме всієї історії не тільки форм суспільної свідомості - науки, філософії, але і техніки,

виробництва, суспільних відносин. Відтворення свого походження в кожен даний момент і включення до механізму свого функціонування (до способу існування такого діалектико-логіко-теоретико-пізнавального руху у висхідній, пульсуючій, живій дії) дозволяє категоріям у такому русі давати теоретичне відтворення, реконструкцію дійсного руху (але вже як саморуху, розвитку) у тій чи іншій з конкретних форм, які стали предметом діалектичного дослідження.

Тож не дивно, що в результаті зведення суті діалектики до набору категорій і принципів уявляють іноді розвиток діалектики у вигляді лавиноподібного розмноження категорій і створення (?!) все нових і нових. Так нерідко прямо і ставиться питання - про необхідність "ввести в ужиток" нові категорії. Усі пропонувані неможливо навіть перерахувати, так їх багато. Категоріальний сель готовий все змести на своєму шляху, в тому числі і саму філософію. Основні поставки найменувань для новоявлених категорій, звичайно ж, йдуть з природничих наук. Деяким здається, що якщо долучиться філософія до процвітаючого природознавства, то їй додасться авторитету. Звідти переносять конкретно-наукові поняття, які сподобалися, і оголошуються раптом філософськими: "Пора перевести таке-то загальне поняття в статус (модне слівце) філософської категорії". Ось так просто взяти і перевести, з сьогоденного дня іменувати його "категорією діалектичного матеріалізму".

Робиться це нерідко під приводом "збагачення" і "конкретизації" матеріалістичної діалектики, - такої "загальної, абстрактної, неконкретної", або під виглядом "зв'язку з життям". Йде це ще й від того, що вважають, як це нерідко зустрічається в літературі, що природознавство поставляє факти, а філософія, знай, узагальнює їх. І взагалі філософія тим і живе, що годується від столу природознавства, що подадуть від щедрот своїх натуралісти. А тепер і категорії в готовому вигляді стали прихоплювати, думаючи, видно, що таке їх звучання зближить природознавство і філософію. А діалектика з її всезагальними,

"неконкретними" положеннями для того, виходить, і існує, щоб її нескінченно "підтверджували": не встигне з'явитися якийсь природниче відкриття, а філософ вже тут як тут: "це ще одне підтвердження діалектики". Це все профанація діалектики і нерозуміння її місця і ролі в пізнанні. І ніхто не може ні створювати, ні "переводити" категорії. Вони не "ідеологічні форми" (як вважав Богданов), і "потрібно змінювати практичне життя для того, щоб змінювати категорії" [9, с. 410], а не придумувати або позичати їх у природознавства.

Нестримне розмноження категорій, такий собі "категоріальний вибух" йде від нерозуміння самої суті природи категоріальності, нерозуміння того, що не продукт вони свідомості, мислення, голови і навіть філософії, і тим більше не примхи її представників (які можуть згідно своїй волі декретувати ці форми людської діяльності)<sup>128</sup>. Відбувається це і від нерозуміння природи розвитку, який зазвичай зводиться до постійного кількісного додавання, збільшення нових форм (в дусі дурної нескінченності).

До речі, робить свою згубну справу тут нещасливе протиставлення онтології (вчення про буття) гносеології і логіки. Звідси деякі загальні конкретно-наукові поняття, пристосовані для фіксування окремих сторін буття дійсного світу, зводяться до рангу категорій філософії, діалектики. Цим або зводять діалектику до вчення про форми буття, або частковим поняттям доручається гносеологічна загальнологічна функція. Що і вийшло, наприклад, коли деяким поняттям фізики передоручати висловлювати суть матерії (ні більше, ні менше). Що з цього виходило, ми дізнаємося по зауваженням В. І. Леніна [30]. Але найдивніше те, що і досі немає відбою від пропозицій подібного роду (то поле, то елементарні частинки тощо пропонуються, і все для "конкретизації" такого загального, "неконкретного", "невизначеного", такого "абстрактного" поняття матерії).

Діалектику дійсно необхідно виразити як теорію розвитку, як логіку розвитку, як діалектику розвитку взагалі <sup>129</sup>, як ідеальне вираження, але матеріальних суспільних відносин, не зведене до механістичного розуміння окремих форм розвитку, які співіснують, і їх формально-логічних інтерпретацій, тобто виразити як всезагальний принцип (і все це слід в наші дні зробити не як щось нове, а як відновлення і виправлення в тих випадках, коли воно втрачено, піддано забуттю і підмінено емпіризмом), проте діалектика залишається недієвою, порожньою, ідеалістичною, якщо вона не доведена до матеріалізму. К. Маркс звертається до практики і розвиває діалектику вже не просто як власне теорію логіки, яка приходить, мовляв, на зміну колишній теорії (гегелівській) в сенсі переходу від побудови однієї теоретичної логічної системи до побудови іншої, що відрізняється більшою досконалістю теоретичного, логічного апарату, більшим набором логічних засобів, форм, більшою номенклатурою категорій і принципів, і цим не просто вдосконалює, модернізує попереднє по тій же лінії, а в принципі змінює сам підхід до розробки діалектики. Не тільки ідеаліст Гегель вважав (і не тільки в минулому), що, отримавши правильну філософію, "людство повинно перенести цю філософію з теорії до практики і перебудувати весь світ згідно гегелівських принципів. Цю ілюзію він розділяє майже з усіма іншими філософами" [23, с. 284]. Фактично лише у марксизму зовсім інший підхід. І він не займається системотворенням.

Таким же чином, не по-гегелівськи, продовжив справу Гегеля і Маркса - розвиток діалектики - і В. І. Ленін.

\*\*\*\*\*

Що виходить, коли в аналізі йдуть від принципів і понять, видно на прикладі вирішення питання про співвідношення понять "розвиток" і "рух", з приводу якого ведуться постійні дискусії. Наше розуміння цієї проблеми в основному проглядається у

викладі попередніх нарисів. До сказаного можна лише додати, що суперечки залишаються безплідними, якщо не змінити сам підхід (не змінити основу), який часто залишається в принципі неправильним. Вже сама постановка питання типу: "Одне і те ж або не одне і те ж "розвиток" і "рух"? - прирікає його на нерозв'язність, оскільки заздалегідь ставить те й інше в зовнішні відносини і, як само собою зрозуміле, передбачає розгляд їх як сутностей, які самотійно співіснують, між якими слід встановити подібне і різне, спільні та відмінні ознаки тощо. При такій вихідній установці нічого іншого не залишається робити, як змагатися в підборі "ознак-критеріїв" <sup>130</sup>, на підставі яких можна виявляти і відсортувати розвитку від рухів. Зрозуміло, це невдячна робота, настільки ж марна, як і пошук в оточуючих речах, у формах буття якогось "критерію", показника матеріальності, властивості, що вказує на матеріальність, що своєю наявністю у всіх речах засвідчувала б в такому статусі і об'єднувала б їх усіх в єдності тощо. Але найцікавіше те, що шукають-таки, "знаходять" (!?) і пропонують "ознаку-критерій" і матеріальності, і розвитку, і не один.

Крім загрози емпіризму, є й інша небезпека, що таїться у такій постановці питання, і полягає вона в тому, що свідомо передбачається йти в аналізі від понять "рух" і "розвиток", взятих як дані, готові, самотійні, кожне з яких отримує своє визначення, і залишається лише формально зіставляти, порівнювати, звіряти, уточнювати, порівнювати їх обсяги тощо. Більш того, сама наявність цих двох термінів виставляється як вбивчий аргумент на користь існування в бутті різних відповідних цим іменуванням форм, які слід відшукати і підвести під відповідні різні визначення. Тут сходяться і переходять один в одного емпіризм і містифікаторство. Останнє, при всій удаваній протилежності першому напрямку, являє з ним щось одне і об'єднане з ним не зовні, а всередині. Як зауважив Енгельс, абсолютизація одного боку неминуче, за відомим законом, веде до абсолютизації іншого - протилежного. К. Маркс не дарма застерігав, що

абстрактний матеріалізм є абстрактним спіритуалізмом. Щось подібне ми отримуємо і при абстрактному розгляді розвитку.

Аналітик-натураліст, що йде від понять, але уявлення не має про генетичну природу останніх, не може звільнитися від бажання знайти під кожне почуте слово відповідний аналог (і саме аналог логічної, мовної форми, первинної, а не навпаки, хоча робиться це як ніби на догоду матеріалізму) в безпосередньо чуттєвому світі у вигляді різних форм буття, які отримують потім відповідні найменування. Раз вже він зустрів в словнику співіснуючими слова "рух" і "розвиток", то наполегливо буде вимагати показати йому в навколишньому світі співіснуючі явища, кожне з яких відповідало б своєму терміну. І саме терміну, так як до поняття у нього справа практично не доходить, поняття він не відає, і свідчення тому - сам підхід до проблеми, що зводиться до з'ясування того, синонімічні або не синонімічні "розвиток" і "рух", а також відверте твердження, що поняття, на його думку, це ще не розуміння.

Відмова вказати пальцем на "розвиток" і "рух" як різні форми існування в навколишньому середовищі розцінюється аналітиком як "ігнорування специфічного змісту", ототожнення категорій "рух" і "розвиток" тощо. Спершу він припише, що для вас "це синоніми", сам повірить, що ви саме так і вважаєте, а потім ще й задасть "каверзне питання:" а чому тоді існують два різних терміни в словнику? - Неузгодженість виходить ".

Те, що виходить тут в дусі відомої приказки щодо городу, бузини і київського дядька і що переконливість доказу тут в стилі "цього не може бути тому, що не може бути ніколи", аналітика анітрохи не бентежить. Незгода з ним означає "неувагу до процесів, які реально протікають, і схильність до абстрактних міркувань", що і призводить, мовляв, до того, що "між "рухом" і "розвитком" ставиться знак рівності". При цьому буде негайно вказано на яке-небудь погане явище в житті, яке за вашою милістю потрапляє до високого розряду розвитку. А це ж так "очевидно" і "ясно" і, додамо, так подобається здоровому глузду,



що розвиток вище рангом, ніж просто рух, що це "окремий випадок руху", "набагато більш складне утворення за своєю структурою", набагато рідше зустрічається, тобто буває, що буває, а буває, що і немає, не те що банальний рух, якого повнісінько (все інше, що не розвиток). Щоб "переконатися" в цьому, досить підвести, мовляв, різні явища дійсності під загальний принцип розвитку з його критеріями, і стане ясно, що є що.

Але саме таке "підведення маси випадків під загальний принцип не є діалектикою". І саме це називав Ленін містифікацією і "фальшивим застосуванням діалектики", "пустою ідеологією", а Лассаля за таке розуміння - "пустим ідеологом". Відомо, що такого ж "звання" був удостоєний свого часу і Дюрінг.

Щоб розкрити дійсні причини наявності двох зазначених понять, слід звернутися не до самих понять (і йти не від понять), а до практики (і йти від практики), тобто до того, що викликало до життя потребу в них і забезпечило їх об'єктивним змістом. А практика і показує, що річ тут зовсім не в різних формах буття, що вимагають нібито відповідних різних найменувань для свого позначення, і не в зовнішньому співіснуванні криється те, що спричинило виникнення цих понять, а в генетичному історичному розгортанні самовиявлення суті реального руху в історії практики. (Якраз це розгортання у дещо застиглому, ущільненому вигляді і виражено в генетичному відношенні понять "рух" - "розвиток".) У міру такого поглиблення в історичній практиці і відбувається роздвоєння єдиного руху і відокремлення від поняття руху нового поняття - розвитку як свого іншого першого (руху). Іншими словами, у міру того як у процесі практичного відтворення форм руху розкривалася сутність того реального, що охоплювалося першим поняттям (точніше сказати, на чому сформувалося перше поняття), відбувалося формування другого поняття. І ми бачили, як це відбувається.

Якщо застосувати до даного питання метод сходження від абстрактного до конкретного, то ми і отримаємо сходження від абстрактно-одностороннього, зовнішнього - "руху" до

конкретного (єдність в різноманітті) - "розвитку", через роздвоєння його (самозаперечення першого, вихідного) в процесі руху практики на "рух" і "еволюцію" (так на перших порах називали розвиток), що охоплює, як з'ясувалося пізніше, хоча й цілком реальну, але лише частину розвитку, сторону в розвитку, до того ж лише зовнішню <sup>131</sup>. На цій підставі сформувався відповідне розуміння (теорія, концепція) розвитку (так звана перша концепція, яка фактично ще не знала справжнього, повного розвитку і була ще, на думку Леніна, "мертвою, блідою, сухою" [34, с. 317]). Згодом, і знову ж таки завдяки, зрештою, практиці, виробництву, відбувається доведення отриманих від роздвоєння протилежностей до нової вищої єдності, тотожності - не абстрактної тотожності, яка мала місце у вихідному пункті роздвоєння у вигляді нерозчленованого, бідного і вкрай абстрактного поняття руху, а в результаті вирішення суперечності отримуємо конкретну єдність в різноманітті (і, таким чином, повернення на вищому рівні). І це вже розвиток, але що розуміється тепер не просто як протилежність (проти - лежність) руху, не як щось, що перебуває поряд з рухом, а як його, руху, сутність, закон руху, саморух (своє інше руху). Тобто виходить, що мова йде про одне й те ж всезагальне, яке з боку форми своєї є рухом і з боку сутності, закону - саморухом (= розвитком).

Слід, однак, зауважити, що історія пізнання отримує таке нове поняття розвитку, попередньо здійснивши заперечення першого заперечення "руху" (яким було поняття еволюції), і вже з цим запереченням заперечення формується, по-перше, протилежне "еволюції" поняття "революція", а, по-друге, - ідея розвитку в цілому (що складається фактично з еволюції та революції, яка її завершує). Тепер народжується повне "всебічне, багате змістом і глибоке вчення про розвиток". У тому формулюванні, яке дали Маркс і Енгельс, ідея розвитку набагато більш всебічна, значно багатша змістом, ніж звична ідея еволюції [33, с. 53, 55].

Це вже так звана друга концепція розвитку - діалектична, суть якої розкрита В. І. Леніним в такий спосіб: "... розвиток як єдність

протилежностей (роздвоєння єдиного на взаємовиключні протилежності і взаємовідношення між ними)" [34, с. 317]. Вона відмінна і протилежна першій концепції (еволюції), суть якої "розвиток як зменшення і збільшення, як повторення".

"При першій концепції руху<sup>132</sup> залишається в тіні сам рух, його рушійна сила, його джерело, його мотив (або це джерело переноситься назовні - бог, суб'єкт etc.). При другій концепції головна увага спрямовується саме на пізнання джерела "самого" руху.

Перша концепція мертва, бліда, суха. Друга - життєздатна. Тільки друга дає ключ до "саморуху" всього суцього; тільки вона дає ключ до "стрибків", до "переривання поступовості", до "перетворення на противагу", до знищення старого і виникнення нового" [34, с. 317].

Зрозуміло, все, що схоплюється першою концепцією, - не вигадка, не помилка, а має місце в дійсності, в дійсному розвитку, але лише як момент, сторона останнього, а не увесь розвиток у всій його повноті. Все, що їй доступно і увійшло в її зміст, - відносне і минуле. "Єдність (збіг, тотожність, рівнодія) протилежностей умовна, тимчасова, мінуща, релятивна. Боротьба взаємовиключних протилежностей абсолютна, як абсолютний розвиток, рух" [34, с. 317]. За Леніним, "умова пізнання всіх процесів світу в їх "саморусі", в їх спонтанейному розвитку, в їх живому житті, є пізнання їх як єдності протилежностей". В. І. Ленін тут же роз'яснює, як це слід розуміти: "Тотожність протилежностей ("єдність" їх, може бути, вірніше сказати?..) є визнанням (відкриттям) суперечливих, взаємовиключних, протилежних тенденцій у всіх явищах і процесах природи (і духу, і суспільства в тому числі)". І тим самим осягається справжній розвиток, бо "розвиток є "боротьбою "протилежностей" [34, с. 316-317].

Якщо ж з позицій вищого, діалектичного розуміння розвитку (другої концепції) і його вимог розглянути формування самого діалектичного розуміння (поняття) розвитку по щаблях як

сходження від "руху" до "розвитку" (від абстрактного до конкретного, від односторонності до єдності в різноманітті), то отримуємо таку картину.

З появою первинного поняття розвитку - еволюції (що склала першу концепцію) - як протилежності поняттю "рух", що вийшла з "руху", між цими поняттями виникає протилежність у формі зовнішності, тобто як протилежність між відсутністю розвитку і розвитком, яка "є ще байдужою протилежністю; вона ще не береться в її діяльному співвідношенні, в її внутрішньому взаємовідношенні і ще не мислиться як суперечність" [12, с. 113].

На цій "півдорозі" від "руху" до "розвитку" в діалектичному сенсі багато застрягають і в наші дні, так і розуміючи протилежність руху розвитку як "відсутність розвитку" (тобто саме як протилежність, а не як суперечність), що визначається наявністю або відсутністю нещасної "ознаки-критерію". До власне діалектичного розуміння розвитку справа так і не доходить, а залишається на рівні еволюціонізму (і його зовнішнього протипокладання руху як деякої "нерозвиненості"). Так виходить тому, що не доходять ще до діалектичного розуміння руху: як розгортання суперечності, саморуху<sup>133</sup>.

Обумовлено це тим, що виробництво, практика до пори до часу мають справу з нерозвиненими формами руху, і поки лише прості форми руху включені до самого руху виробництва, до самої технології виробництва. Але еволюція - це вже роздвоєння єдиного певної даної форми руху, деяке заперечення її, що рухається до свого кінця, самозаперечення її (як було показано раніше), хоча воно і залишається в межах лише кількісної зміни, в межах даної якості, даної міри. Це і робить рух конкретної форми, дорозвитком до ступеню суперечності, формою зазначеної протилежності і тому енергійної, що спонукає до вирішення цієї суперечності "[12, с. 113].

К. Маркс цілком поділяє думку Гегеля про необхідність розмежування протилежності і суперечності. "... у протилежності відношення двох сторін таке, що кожна з них визначається іншою

і тому є тільки моментом, але в той же час кожна сторона визначається і сама собою, і це надає їй самостійності; в суперечності, навпаки, відношення таке, що кожна сторона в свою самостійності містить іншу, і в зв'язку з цим виявляється виключеною самостійність обох" [12, с. 467].

Коли рух і перша форма розвитку (еволюція) вступають у таке взаємовідношення суперечності (а не протилежності, як це було на перших порах), то і еволюція, і рух перестають претендувати на самостійність і зовнішню взаємодію і виступають як суперечності, що йдуть до вирішення протилежності суперечності. І після заперечення цього заперечення, що відбувається в моменті революції, виходить розв'язання у вищу єдність протилежностей як щось одне: рух в його даності, конкретності, формі, і сутність цього руху - закон руху, його рушійна сила, внутрішня причина, саморух, мотив, боротьба і таке інше, тобто розвиток з усіма його діалектичними моментами. Тут не залишилися у зовнішності, на стадії зовнішньої протилежності еволюція і рух. Це могло статися, якби сама еволюція не була доведена до заперечення себе, до вміщення в собі як запереченні руху (поки зовнішнього) другого заперечення - вже цього заперечення і неодмінного розв'язання в результаті. Так воно і виходить, що еволюція виступає не як зовнішнє руху, а як лише момент (кількісний) у розвитку. Момент, що передбачає свою іншу якість і, таким чином, суперечність. І вже його - цього моменту - заперечення в революції дає те, що називається справжнім і повним розвитком в діалектичному розумінні, що включає в себе весь шлях до себе, всі форми, ступені на шляху до підсумку. Сам підсумок, в свою чергу, є, крім іншого, не просто сумою еволюції і (+) революції, і в цьому сенсі - сумою двох складових (складених) частин, а зняттям всього попереднього і в кінці відтворення в ущільненому вигляді (як в онтогенезі філогенез) всього цього механізму розвитку.

Діалектичне, повне поняття розвитку включає в себе всі згадані моменти розвитку в цілому, що охоплюються внутрішнім

висхідним, генетичним зв'язком (від абстрактного до конкретного) згідно із законом заперечення заперечення. І ми бачимо, як поняття "революція" виступає запереченням поняття "еволюції" (що є, в свою чергу, запереченням поняття "рух"), і, таким чином, виходить не тільки вихід до вищого, а й охоплення цим вищим усього циклу в цілому з поверненням до вихідного, але не просто у вигляді ре-еволюції, а саме до вищого і цілісного (по дійсному змісту), але у формі, що якби повторює вихідну. Чи називати все це, взяте в цілому і в загальному світовому зв'язку, рухом матерії, або розвитком матерії - буде тим самим. Ці поняття тут є абсолютними і загальними, що виникли в результаті саморозрізнення абстрактного поняття руху, але в підсумку досягли діалектичної тотожності (тотожності відмінностей) і з цим конкретності.

При цьому слід підкреслити, що отримує історія пізнання таке нове, багате поняття розвитку, попередньо здійснивши заперечення першого заперечення "руху" (яким було поняття "еволюції"); і з цим запереченням заперечення формується протилежне "еволюції" поняття - революції - і поняття, ідея розвитку в цілому. Тепер уже - ідея розвитку "в тому формулюванні, яку дали Маркс і Енгельс, спираючись на Гегеля, набагато більш всебічна, значно багатшим змістом, ніж ходяча ідея еволюції" [33, с. 55].

Коли йдеться про те, що розвиток - це теж і той же рух, але з боку його сутності, слід розуміти, що мова йде не про ступінь поглиблення пізнання, а про незалежний від пізнання і можливостей його поглиблення реальний, глибинний, закладений в самій об'єктивній реальності рух (реальні закони руху, джерело, внутрішня тенденція, причина, необхідність, суперечливість тощо), який виявляє себе таким складним способом - дорозвинувшись попередньо до вищої форми руху (суспільної), способом існування якої є відтворення всіх форм руху на шляху до себе і вже таким чином - розкриття цього внутрішнього.

На цьому і ґрунтується потім спосіб мислення, пізнавання. Так що річ не в тому, що щось стає видимим, доступним пізнанню, осягаються і в цьому нібито сенсі від "руху" воно йде до "розвитку" як від того, що являється, до істотного, від видимого до прихованого тощо. (Так можна домовитися до того, що рух стає розвитком, коли він отримує понятійне вираження<sup>134</sup>), а в тому, що сама об'єктивна сутність самого руху є розвитком; сутність розвитку - суперечністю; сутність суперечності - боротьбою. У самій реальності, крім форм руху, нічого іншого немає і пізнавати більше нічого, і в самій же реальності - закон, внутрішня суть руху, саморозгортання, суперечливість, саморух тощо - є реальним розвитком.

Зміст поняття розвитку береться звідти ж, звідки і зміст поняття руху, - з реального руху, але такої безпосередньо форми його, такої розвиненості, яка є суспільною, перетворювальною практикою з її потребою в поняттях взагалі і в поняттях "рух" і потім "розвиток". Ми знаємо (у Енгельса в "Діалектиці природи" це чітко показано), як генетично і на якій практичній основі формувалося, віддифференційовувалося в сходженні від абстрактного до конкретного поняття руху від одиничного до гранично всезагального. А потім відбувається його роздвоєння і розкриття (саморозкриття) також і з боку його внутрішніх механізмів, законів, сутності, а не лише з боку зовнішності, форми. І ми з'ясували, як з'являється практична можливість, потреба (з практики і для практики) саморозчленування, роздвоєння реального руху на виділення форм руху (більше зовнішнього, одностороннього, особливого) з одного боку, і законів руху, джерела руху, внутрішнього зв'язку тощо (сутнісного, необхідного, внутрішнього) - з іншого. Поряд з конкретним (позитивним) знанням (т. зв. конкретними, позитивними науками) - про форми руху, з'являється потреба в новій науці, точніше, вченні - про загальні закони всякого руху: діалектична теорія розвитку, яка, строго кажучи, вже й не просто наука в звичайному, звичайному сенсі слова - як чергова наука

про чергову форму руху, - а щось вище, що будується на діалектичному запереченні всіх форм (в тому числі і самої суспільної, власне соціальної, на якій ґрунтуються конкретні науки про суспільство) руху в їх відмінності і особливості, тобто на такій реальній, особливій формі руху - суспільній, способом існування якої і є такого роду заперечення всіх форм в їх роздільності, особливості та ствердження загального зв'язку, зчеплень, переливів, єдності протилежного - всезагального, універсального, тотального, закону всякого руху (руху матерії і пізнання його). І це є вченням про гранично загальні внутрішні закони руху як саморуху і таким чином - про розвиток всезагального. Відгалужується воно від конкретнознання (від науки - про форми руху, про рух, що схоплюється з боку форми), але, як і будь-яке заперечення, не претендує на самотійну сутність і живе не власним, незалежним життям, а як своє інше першого, його момент і для нього. Іншими словами, точно так же, як і загальне (загальне), нескінченне, необхідне тощо живе запереченням окремого, конкретного, кінцевого тощо, так і вчення про загальне, нескінченне, необхідне, про загальні закони живе тим ж життям і, не стаючи над науками і не претендуючи на роль науки наук, "метанауки" і тому подібного, постійно тяжіє до своєї протилежності (своїм іншим якої вона виступає) і вирішення суперечності в цілому. Цілком зрозуміло, чому жодна з конкретних наук про жодну з конкретних форм руху не в змозі осягнути сутність своєї форми руху (необхідність, загальність, розвиток - як своє інше конкретності, окремо цієї форми) без загальної теорії розвитку (логіки і теорії пізнання, яка, в свою чергу, є своє інше конкретного - наук про форми руху).

Зрозуміло і те, чому діалектика - вчення про загальний розвиток - не може як теорія розвитку залишатися без того, щоб бути застосовуваною в конкретнознанні, щодо розкриття дійсного розвитку, тобто не може не бути теорією пізнання, осягненням суті будь-якого руху - розвитку.



Поняття руху і поняття розвитку необхідно розглядати генетично, в тенденції, не менше генетично, ніж те, що вони виражають (і являють собою) в дійсності, що отримали і включили в онтогенез свого існування від реального історичного руху, сходження, практики. Отже, слід розглядати рух і розвиток як єдине - але процес, як одне - але роздвоєне і висхідне (а не різні сутності – але ж здвоєні, об'єднані, з'єднані тощо).

Так само, до речі, слід розглядати генетично, як єдине (але процес) і вчення про рух з боку форми (про форми руху) - конкретнознання - з вченням про загальні закони розвитку будь-якого руху - загальної теорією розвитку, діалектикою: не йти шляхом зовнішнього (еклектичного) з'єднання, "поєднання" конкретно-наукових і загальнодіалектичних методів.

Відомо, що коли справа доходить до гранично широких понять, і неможливо дати визначення на кшталт підведення менш широкого поняття під більш широке, ці поняття ставляться в положення відкритого діалектичної суперечності і таким чином зберігається вираження внутрішньої сутності, процесійності, генетичності, тенденції розвиваючої. Але тут протилежності не просто протиставлені і проти-стоять (на смерть) у формі абсолютного взаємовиключення, антиномічності, або застигають у формі зовнішності, дуалізму (сторони суперечності, по Марксу, не рівноправні, і дійсного дуалізму не існує в природі), а так, що є, по суті, одна сторона, а друга лише її інше, її момент, обидві переливаються одна в одну, тяжіють одна до одної, взаємоперетворюються і взаємовиражаються як одне в іншому, через інше і для іншого, і обидві тяжіють до вирішення.

"Рух" і "розвиток" і є такого типу гранично широкими поняттями. І ні про яке зовнішнє протиставлення або рядоположеність, співіснування їх не може бути й мови. Неправомірне і саме питання про те, чи можливо або неможливо "ставити знак рівності між ними" (як і взагалі зіставляти). Якщо мова зайшла про "між", то озовнішення (овнешнення) не уникнути. "Між" - це вже симптом зовнішньої суперечливості

(протилежності). Так само і питання про те, яке поняття ширше, а яке вужче, стояти не може, і відповіді в такому дусі не потрібно. На нього можлива тільки одна відповідь гегелівськими словами: на неправильно поставлені питання філософія не дає відповіді.

Є форми руху (та їх перетворення, заперечення), крім яких в світі нічого іншого немає і пізнавати більше нічого. І є загальний закон зміни форми (перетворення, самозаперечення, розгортання суперечності) руху, який "набагато конкретніше, ніж кожен окремий" конкретний "приклад цього" [25, с. 537]. Неможливо ці моменти, ступені єдиного роз'єднати, протиставити, змусити один без одного існувати, співіснувати, встановлювати між ними схожість і відмінності, говорити про синоніми тощо. Спробуйте, наприклад, форму руху залишити без сутності або навпаки тощо, не вбивши діалектику. Здійснивши подібне, для убитої доведеться придумати іншу назву. Ми можемо не докопатися до суті, не досягнути джерело руху, саморуху, залишити у змісті свого знання (у відносній істині) форму руху в її зовнішності без усвідомленої сутності (не дотягнути, не доставити туди в зміст знання об'єктивний розвиток), але це наші проблеми поглиблення знання. Сам же об'єктивний процес тут ні до чого. Насправді є одне. І це одне є рухом (завжди певною формою), який по суті є розвитком.

\*\*\*\*\*

Отже, не мислення формує з себе зміст діалектичних понять і категорій, не від узагальнення загальних понять йде формування всезагального, всезагальних понять. І взагалі формування природи загальності, самого "тіла" поняття, понятійного (будь-яке поняття завжди - загальне), тобто загального поняття (будь-якого), в тому числі і спеціального поняття "загальне", "всезагальне" (поняття про власне загальне), бере свій реальний зміст загальності не від того загального, що має-де місце у багатьох поняттях, як і не від подібного в речах і поміченого пізнанням, абстрагованого мисленням від чуттєвих речей і їх

особливостей, а від того загального, що формується, виробляється в самій логіці справи, тобто, якщо так можна висловитися, видифференційовується, синтезується, викристалізовується, інтегрується, утворюється і вичленовується у реальному русі сходження практичної справи, в самому процесі роботи з виробництва нових, небачених в природі раніше речей<sup>135</sup>, коли і сам механізм узагальнення, в свою чергу, узагальнюється (розвиток розвивається).

Так і народжується загальне для поняття безпосередньо в суспільно-практичному русі, а не у відображеній формі понятійності.

Виходить, що зміст і живе життя понять як би перебувають до і поза самими поняттями (щонайменше, поза формами мислення), які, зрештою, власного буття і розвитку не мають. Але "поза ними" - це не просто в природних речах, а в живому житті людства, в його суспільному, сутнісному, практичному діяльному житті і реальних відносинах, в рамках яких людьми здійснюється спільна зміна природи і виділення (також спільне) з неї. Там же - у суспільному - і народжується реальне загальне поняття разом з народженням поняття, і продовжує жити - в суспільних відносинах усупільненого людства. І в цьому усупільненні відбувається інтеграція того безпосереднього реального загального, що визначає ступінь загальності понять, категорій. У цьому сенсі можна говорити, що загальне, зрештою, означає - суспільне<sup>136</sup>, а поняття, категорії (якщо їх розглядати, як того вимагає діалектика, живими, у рухливості, в пульсації, розвитку, генетичності, сходженні, ескалації) є перш за все формами людської діяльності, логікою справи, і вже разом з цим, і слідом за цим, і таким чином, відповідно до рівня розвиненості способу виробництва, способу діяльності, - це сходинки виділення людини з природи (перетворення природного в людське, в суспільне), форма олюднення людини і формування за людським типом - як сукупності всіх суспільних відносин, а потім вони ж

(поняття і категорії) вже - форми пізнання, мислення, розумові форми (форми форми).

"Той простий факт, що товар має двояке існування, як певний продукт, який в своїй натуральній формі здійснення ідеально містить (в прихованому вигляді містить) свою мінову вартість (гроші), яка, в свою чергу, втратила всякий зв'язок з натуральною формою існування продукту, - це двоїсте неоднакове існування має розвинутися далі у відмінність, відмінність - у протилежність і суперечність "[13, с. 91-92].

Тут ми бачимо і розгадку деякої особливості природи ідеального, яке виступає як щось таке, що як деяке існування може міститися в натуральній формі здійснення певного суспільного продукту (своє інше цієї натуральної форми), але приховане і породжене суспільною сутністю її.

Тут же видно, як діалектичний метод здійснює роздвоєння єдиного і осягає внутрішню суперечність, і як ідеальність дозволяє діалектичній логіці через роздвоєння і доведення протилежностей до суперечності, а останньої - до можливості отримувати аналізоване щось в його рухливості, розвитку, саморозвитку. В. І. Ленін не дарма радить вчитися на зразках застосування діалектики в "Капіталі", маючи на увазі, що таким же повинен бути метод діалектичного осягнення і викладу взагалі в сучасній науці. Власне, конкретний діалектичний аналіз у кожному конкретному дослідженні буде виступати у формі конкретного випадку діалектики [34, с. 318].

Як би не здавалися "продуктами вільної творчості і уяви" [25, с. 582], наприклад, "диференціали і нескінченно малі різних порядків", що застосовуються в обчисленні нескінченно малих величин, "для всіх цих уявних величин природа дає нам прообрази" [25, с. 582].

Але, щоб стати прообразами, змістом форми мислення природничих наук, поняття, природні процеси повинні отримати суспільно-практичне відтворення - включення до практики. Природа дійсно виступає, зрештою, винуватцем утворення

ідеальних форм, але дає вона саме прообраз, образ же утворюється перш за все практично, щоб отримати ідеальну і з цим вже безпосередньо мислительну форму.

"Впевненість, що крім матеріального світу не існує ще особливого духовного світу, є результатом тривалого і важкого дослідження реального світу ... Результати геометрії є не що інше, як природні властивості різних ліній, поверхонь і тіл, resp. (відповідно - ред.) їх комбінацій, які в значній своїй частці зустрічалися в природі вже задовго до того, як з'явилися люди (радіолярії, комахи, кристали тощо)" [25, с. 631].

Але стати теоретичною формою, поняттям, математичною (алгебраїчною або геометричною) схемою щось може тільки через практичне відтворення якихось реальних перетворень (кристалізація тощо) згідно суспільних потреб і цілей. А тоді вже можливо загальне застосування, як ніби ці схеми стають над природними об'єктами [24, с. 34-44].

Точно так само і з діалектичними формами. Те ж, наприклад, заперечення заперечення. Як таке його не покажеш безпосередньо існуючим, але в практиці, в дії ми робимо саме те, що дозволяє здійснюватися ідеальному вичленовуванню у формі розвитку, що дозволяє говорити: діалектичне заперечення "якраз і є (коли ми розглядаємо його з боку форми) рушійним началом будь-якого розвитку: поділ на протилежності, їх боротьба і вирішення" тощо [25, с. 640-641].

Все, що стосується узагальнення, диференціації, інтеграції, аналізу і синтезу як здатності мислення, і все, що такого роду проробляється в мисленні і виражається в формі уяви чи мислення (як інтеграл і диференціал), містить увесь свій зміст, живе життя і механізм все одно в практиці, залишаючись лише формою форми, відображенням, схемою, що відтворює логіку способу руху практичної справи, її диференціальних і інтегральних, аналітичних і синтетичних (або його диференційно-інтегральних, аналітико-синтетичних) можливостей <sup>137</sup>. Диференціювання та інтегрування як реальний процес існує в

самому природному середовищі (випаровування, конденсація пара, кристалізація тощо), але не звідти безпосередньо бере свій зміст те, що називається диференціалом і інтегралом, аналізом і синтезом. Лише відтворення практичне такого роду природних процесів, але не в їх безпосередній даності, а так, що знімається лише саме процесійність, закономірність, тенденція такого процесу в його абстрактності від визначеності, викликає до життя потребу в формах мислення, які називаються диференціалом і інтегралом. Останні - це, безумовно, відображення, схеми, ідеальне вичленення, відтворення (і шукати їх безпосередньо в об'єктивності існуючими в чуттєвому вигляді рівнозначно тому, що шукати згадуваний  $\nu-1$  як такий або, замість кішок і собак, - ссавця як такого). Але перш ніж такі схеми з'являються в розумовому вираженні, необхідно, щоб диференціювання та інтегрування мало місце не тільки в природі, а й у суспільній, практичній людській діяльності із зміни природного, причому в самому процесі зміни, перетворення (у реальному русі практики) полягало як його суттєвий момент. Тільки таке предметно-практичне диференціювання та інтегрування як відтворення природного, а не просто безпосередньо-чуттєво-споглядаєме, що виявляється, спостерігається (наприклад, заморожена вода) в природі, і включеність його до руху практичної справи, виробництва і його перетворювального функціонування може викликати відтворення вже цього відтворення - ідеальне відтворення (більше того, воно не може не викликати до життя ідеальне), а вже разом з цим і слідом за цим - розумове, мовне, перетворене у формули, знаки тощо. Таким чином, відбувається не просто відтворення у формі думки, зображення як копії речі, яку ми спостерігаємо, а відтворення в практичній дії логіки справи як диференціювання і інтегрування, і лише разом з цим і слідом за ним розумовий вираження.

Щоб отримати загальне, закономірність у чистому вигляді, не приховану дрібницями, тобто на такому рівні, коли загальний закон конкретніше, ніж окремо взятий перехід від однієї форми

руху до іншої, потрібно довести цей процес перетворення досліджуваних форм руху до суспільної форми, до практики, виробництва. А вже зроблений людиною, відтворений у людській діяльності суспільний рух тієї ж форми висвічує загальне і "включається" до розумової форми. Від простої взаємодії, взаємного впливу, фактичного зв'язку (причинно-наслідкового) окремих тіл між собою та їх обумовленості один одним тут, у практичному відтворенні, в людській діяльності відбувається сходження до очищеної від частковостей закономірності, вираженої у загальній, категоріальній, ідеальній формі "причинності" (що не зводиться до жодного з конкретно взаємодіючих тіл). Виходить, що для отримання конкретної закономірності слід не просто спостерігати або проаналізувати стихійне природне явище саме по собі, а здійснити його відтворення в процесі людської практичної, виробничої діяльності. Наприклад, щоб отримати закономірність перетворення однієї форми руху в іншу (теплоти в механічний рух), потрібно проаналізувати такий перехід в процесі дії парової машини. Важливо не те, що ми бачимо (можемо спостерігати) при перетворенні різних форм руху одна в іншу і їх зв'язок та обумовленість, а те, що ми практично "спроможні викликати певний рух" [25, с. 544], - "завдяки діяльності людини і обґрунтовується уявлення про причинність" [25, с. 545] руху, перетворення форм руху, про те, що один рух є причиною іншого тощо. Однак тут ще немає доведення, зауважує Енгельс, "емпіричне спостереження саме але собі ніколи не може довести достатнім чином необхідність" - "доведення необхідності полягає в людській діяльності, в експерименті, в праці: якщо я зможу зробити деякий *post hoc* (після того - Ред.), то він стає тотожним з *propter hoc* (внаслідок того - Ред.). Тобто якщо я можу викликати певну послідовність явищ, то це тотожно доведенню їх необхідного причинного зв'язку" [25, с. 544]. Саме таким чином, через практику, через практичну діяльність суспільну ми в змозі

отримати загальне, закономірне - від неї, а не від мислення і його роботи.

У зв'язку з цим Енгельс звертає увагу на наступне: "Як природознавство, так і філософія досі абсолютно нехтували дослідженням впливу діяльності людини на її мислення. Вони знають, з одного боку, тільки природу, а з іншого - тільки думку. Але суттєвою і найближчою основою людського мислення є якраз зміна природи людиною, а не одна природа як така, і розум людини розвивався відповідно до того, як людина навчалася змінювати природу" [25, с. 545]. І ми бачили, як відбувається сходження від окремого взаємного впливу (спричинення) двох тіл, окремого обумовленого перетворення двох форм руху до загальної категорії причинності (форми людської діяльності, ідеального вираження суспільних відносин). Опосередковуючою у такому сходженні є людська суспільна практична діяльність з відтворення природного процесу і викликання його згідно суспільним потребам і свободі людини.

Механізм вищезгаданого перетворення в ідеальні форми відтворення відтворення добре видно на прикладі з так званої "ідеальної парової машини". Уважно вникаючи в те, що Енгельс так називає, можна помітити, що це не творіння голови, думки, а дітище практики, в процесі якої звичайнісінька, банальна парова машина, зроблена людиною (суспільною) річ, породжує деяке інше себе у формі загальності. Зауважимо, те, що зветься "ідеальною паровою машиною", - не продукт нашої ідеалізації, моделювання тощо, що здійснюються головою, мисленням. І живе вона не в сфері мислення, уяві, свідомості, а в самій реальній машині і без такої була б неможлива, тобто це та ж сама реальна машина, зроблена людиною "духовна річ", яка протягом свого суспільно-необхідного функціонування здійснює деяке саморозрізнення і як би відокремлює себе від самої себе і протиставляє себе як своє заперечення, як момент себе, як своє інше власного буття у формі заперечності: «не-окреме», «не-скінченне», «не-одиничне» і - таким чином - загальне, що зовсім



не має смисла без окремого, але і не зводиться до нього, живе його запереченням. Таке загальне - в деякому роді "машинність", якщо можна так висловитися, а не просто окрема певна, дана машина. І об'єктивна безпосередня основа тут не фізична будова, не структура, не природні співвідношення деталей, а суспільні відносини, до яких включено цей агрегат, функціонування за людським типом, за потребами, суспільними цілями в людській практиці і в суспільних відносинах. Це — щось, що викликається практикою і її потребами і ніякого самостійного значення не має. Його спосіб існування - не мати безпосереднього існування, буття, а бути формою заперечення останнього, тобто бути формою небуття в єдності буття і небуття. Його доля бути "своїм іншим" реальної, але включено+ в суспільні відносини речі.

"Ідеальна машина" не збігається з жодною з реальних машин, ні з усіма разом узятими, і тим більше вона не результат відбору подібних ознак всіх машин і побудови загального, здатного охопити собою всі окремі машини, які підпадають під загальний термін, родового поняття тощо. Як підкреслює Енгельс, 100 000 машин показують щось спільне, закономірне, що міститься в машині, не більше, ніж одна машина.

Разом з тим здоровий глузд, аналітичний метод, формальний підхід так і поспішають запропонувати свої послуги в поясненні даного феномена в дусі т. зв. ідеалізації тощо.

Підстава для ідеальної машини полягає вже в тому, що матеріальна машина - це не просто якась фізична річ і сума її складових частин, гвинтів, шатунів тощо, а "духовна річ" (духовна, але річ - ось вона, діалектична суперечність), не просто механізм, структура, складена з металевих або інших деталей (як, наприклад, і стіл - це зовсім не зібрання фізико-хімічних структур, з яких він складений). "Столовість" столу, як і "машинність" парової машини, зовсім не в будові, не в природній якості деталей (і їх фізичних, природних відносин), з яких дане щось змонтовано і скомпоновано, а зовсім в іншому. І це інше по суті є суспільною сутністю (суспільні відносини), що впливає, згідно

думки Маркса, з практичного соціального функціонування (а відношення - це суперечність). Відомо, що залізниця, по якій не їздять, - не залізниця. Значить, суть її як такої не в "залізності". Це не ферум-дорога. Тут на перший план виступає те, що вона "засіб" для здійснення дії згідно суспільним цілей, потреб і відносин. Так і будь-яка машина, на якій не працюють, яка не діє згідно людській волі і суспільним потребам, взагалі не є машиною, а виступає просто як поєднання, конгломерат металевих з'єднань, хімічних реакцій, механічних деформацій. І в цьому суспільному функціонуванні розкривається її загальне, закон її дії (навіть фізичної сили).

Лише виходячи з Енгельсового застереження про те, що тільки в практичному відтворенні речей ми можемо отримати необхідність, закономірність, загальне як форму прояву необхідності, можна зрозуміти, як це можливо, не зводити суть машини до її фізичної структури, складових частин і відкинути всі байдужі щодо головного процесу побічні обставини, які затуляють основний процес (а в нашому випадку - це розвиток <sup>138</sup>) і отримати останній в "чистому" (ідеальному, загальному) вигляді, у формі ідеальної машини, у формі функціонуючого закону без форми існування (ідеального розвитку, загального тощо). І справа ця не просто розуму, голови, мислення, а реального руху практичної справи згідно суспільних потреб і цілей, яка (практична справа) і включається до повного визначення предмета.

Одна з особливостей діалектичного розвитку в тому і полягає, що будь-яка з простіших форм руху, лише за умови доведення до рівня суспільної форми руху і включення до неї, до її способу існування, розкриває свою сутність і місце в системі саморозвитку необхідності. Лише доведена до суспільної форми руху, до відтворення у цій вищій формі руху, будь-яка з форм, як створена суспільною людиною і функціонує за суспільними цілями і потребами, може зняти всі свої особливості і частковості та постати як загальне, як закон, який висвічує в русі цього

функціонування (адже загальне - це суспільне, зрештою). Саме таким чином можливо отримати у звичайній паровій машині те, що закладено в повному визначенні поняття машини, сформульованому К. Марксом і стосується будь-якої з машин, починаючи від парової і закінчуючи кібернетичною. І це буде та сама суспільна сутність, байдужа до будови і деталей, з яких вона виготовлена (шатуни, колінчасті вали, реле, напівпровідники тощо), і отримала у Маркса визначення як продукт людської праці, "перетворений в органи людської волі, пануючої над природою, або людської діяльності в природі ... створені людською рукою органи людського мозку, матеріалізована сила знання" [14, с. 215] (штучно створені органи суспільно-людської розумної волі зі суспільної потреби і суспільного цілепокладання. Машина це "опредмечена сила знання" (Маркс), засіб діяльності, прояви волі.

Цілком зрозуміло, чому таку універсальну ідеальну машину не можна сконструювати, побудувати, структурувати і виставити напоказ у павільйоні машинобудування, "як не можна, наприклад, здійснити геометричну лінію чи геометричну площину, ... яка надає, по-своєму, такі ж послуги, як ці математичні абстракції: вона представляє розглянутий процес в чистому, незалежному, неспотвореному вигляді" [25, с. 544]. До речі, в цьому "представляє" і полягає вся суть ідеальності. Сама парова машина представляє не те (є представником не того), з чого вона складається, влаштована, змонтована, а щось зовсім інше. І це інше не фізичне, а суспільне. Але саме останнє - як вища форма руху в системі зв'язку всіх форм руху - в змозі розкрити, оголити, виявити і фізичне на рівні закону. Так і пальці людської руки або зламана і така, що розпалася на частини іграшка, будуть в ідеальності виступати як "п'ять" або інше число (а доведена до вищої загальності "кількість є якістю, яка заперечує себе").

К. Маркс показав, як в реальному розвитку відбулося сходження, перетворення окремого знаряддя в загальне, в машину, тобто знаряддя стало в своїй дії містити, відтворювати

принцип машини, машинність, механічний принцип, і чому саме млин слід розглядати як перше знаряддя, в дії якого відбувається таке перетворення, а "на історії млина можна вивчати всю історію механіки" [15, с. 409].

У світлі зауваження Енгельса, що вказує на особливу роль людської, практичної, суспільної діяльності, можна зрозуміти не тільки те, як це виходить, що ідеальна парова машина - не щось просто уявне, а момент, сторона тієї ж самої реальної машини, але яка роздвоїла, саморозрізнила себе, протиставила себе собі, і що ця сторона такого роздвоєння - ідеальне - є своє інше тієї ж самої машини, загальне її і міститься в ній же, але не як існування, не як наявність в одиничній формі буття і не в безлічі форм, а в заперечності одиничності, форми існування, буття, окремоті (як ніщо деякого щось, як його своє інше, інше себе), яке і відбувається в процесі розвитку, розгортання, роздвоєння, здійснюваного в практиці.

Неважко помітити, що таке загальне, протилежне окремоті, - зовсім не результат узагальнення подібної ознаки, властивості багатьох машин (загального в багатьох машинах не більше, ніж в одній), та ще й зроблене, мовляв, мисленням і об'єднане в абстрактно-загальному понятті або іншій розумовій формі, а результат генетичного розвивального функціонування в суспільній практиці відтворення, де йде інтегрування в сходженні конкретно-загального як деякої єдності в різноманітті через роздвоєння єдиного і доведення протилежностей до взаємовиключення і тотожності. Це вже таке інтегрування в процесі розвитку, яке є в діалектичному сенсі, диференціювання, як це відбувається, наприклад, в процесі висхідного розвитку органічного світу з органами вищого "організму". (Ось тут-то тільки і не вистачає поняття для вираження цього деякого "ніщо", яке є певне щось. Тут універсальність поняття.)

Отже, матір'ю загальної машини є суспільне її функціонування, саме цьому вона зобов'язана тим, що відокремлює себе від самої себе і протиставляє себе як щось

протилежне своєму буттю, яке в формі деякого "ніщо", не маючи форми свого безпосереднього існування, залишається постійно своїм іншим реальної машини <sup>139</sup>. Не маючи своєї безпосередньої буттєвості, особливої реальності, вона залишається в нескінченному наближенні, в тенденції, але не в безпосередній дійсності. І в цьому суть не тільки ідеальної машини, але і будь-якого поняття. Раз виникнувши, "поняття про річ та її дійсність ... рухаються разом ... постійно наближаючись одне до одної, проте ніколи не збігаючись" [27, с. 354]. Поняття не є прямо і безпосередньо дійсністю (ідеальна машина не ота або інша з машин), а дійсність у тій чи іншій формі не є безпосередньо поняттям цієї дійсності. Нерозуміння цього є данина застарілому еклектичному методу філософствування, при якому питання перестає охоплюватися в цілому, і дуже часто все зводиться до нескінченного розумування з приводу подробиць" [27, с. 354].

Точно так же поняття всезагального розвитку в тенденції збігається з усяким розвитком. Але не ототожнюється (ні з одним з них, ні з усіма разом узятими), а знаходиться в нескінченному наближенні (як і поняття матерії). Річ і не в тім, ніби матеріальне й ідеальне знаходять свою тотожність, ототожнення в суспільній практиці (яка як би є місцем зустрічі цих протилежностей і об'єднання, поєднання), а в генетичній розвиваючій тенденції перетворення (в ході практики) матеріальних природних речей у духовні речі в процесі практичного відтворення матеріального в матеріальне, фізичного у фізичне, але так, що при цьому здійснюється перетворення природного в суспільне, в одухотворену матерію (Маркс), коли зроблені людиною речі починають представляти одна одну не за фізичними властивостями, а за відносинами суспільними і таким чином як ідеальне.

Приблизно таку ж картину, як в разі перетворення природного процесу диференціювання і інтегрування в інтеграл і диференціал (принцип, теорію) ми бачимо і в перетворенні реального розвитку в природі у форму поняття розвитку, теорії

розвитку, діалектики. Розвиток є в природі самій по собі, в самій об'єктивності, в конкретних формах руху матерії. Але лише на рівні суспільної форми руху, де розвиток відтворює себе практично (суспільна форма руху здійснює виробництво розвитку в суспільній же формі руху), безпосереднє відтворення вже цього відтворення (практичного) стає ідеальним виразом розвитку, поняттям розвитку, теорією розвитку, тобто діалектикою (як ідеальною).

І не біда, що немає і не може бути повного збігу поняття і реальності. Від цього вони не стають фікціями, підкреслює Ф. Енгельс. "... У той день, коли поняття і дійсність ... досягнуть абсолютного збігу, настане кінець розвитку" [27, с. 357].

Ясно, що безпосередньо ця загальна "схема", свого роду "алгебра" розвитку зі своїми загальними поняттями, принципами, категоріями виступає ідеальним вираженням не природних процесів, а революційно-суспільно-розвивальної діяльності. В процесі реальної розвивально-практичного діла закріплюється спосіб такого діла, характер його. І не просто в мисленні, а в ідеальній формі самого діла, закладеної в суспільному досвіді і дії класу (революційно-перетворюючій) як певний спосіб (метод), ідеальний, універсальний план, за яким можна відтворити, при відповідних умовах, таке ж революційно розвивальне діло. Важливо зрозуміти, що це не стільки ідеальний план певної форми буття, скільки спосіб її формування, розвитку, тобто самого перебігу розвитку, розгортання практичної діяльності, процесу продукування подібних речей (логіка справи), за яким можна відтворювати розвиток незліченну безліч разів як за даним типом.

Така алгебра алгебри може бути застосована в будь-якій практиці революційно-розвивального діяння, а не тільки суспільного розвитку, але безпосередньо вийшла вона з суспільно-революційної практики і неодмінно соціалістично-революційної справи, з якої ці ідеальні форми отримали об'єктивний зміст і діалектико-логіко-теоретико-пізнавальний

механізм. І в цій функції вона повертається насамперед туди, звідки безпосередньо вийшла - в суспільну ж форму руху, її практику.

Використовуючи за аналогією вищенаведений Енгельсів приклад, можна сказати, що діалектика - це свого роду "ідеальна парова <sup>140</sup>машина", необхідна для осягнення і відтворення реального механізму загального розвитку, але реальною "машиною", функціонування, робота якої дозволяє утворитися цій "ідеальній машині" - діалектиці, є практика руху (боротьби) пролетаріату, що доведена до соціалістичної, комуністичної революції. Остання і є безпосередньою практикою діалектики, реальним "локомотивом" історії. І безпосередньо звідси бере діалектика свій механізм відтворення реального розвитку і формує відтворення відтворення його в ідеальній формі (і універсальній) законів, категорій, принципів діалектики, теорії розвитку. Як і у випадку з паровою машиною, кілька соціалістичних революцій нічого не додадуть до загального закону соціалістичної революції і взагалі до закону розвитку понад те, що дає одна революція. Закони соціалістичної революції одні і ті ж, незалежно від того, скільки є таких "машин" - революцій і де вони здійснюються.

Характерно, що ця сама реальна суспільна "машина" революції в її русі і конкретній тенденції перетворення в диктатуру пролетаріату і побудову безкласового суспільства не тільки створює ідеальний аналог себе ("інше себе") у вигляді теорії суспільного розвитку - наукового комунізму, а й викликає потребу і забезпечує об'єктивною підставою і змістом "ідеальну машину" - універсальну теорію загального розвитку. Закони цього суспільно-революційного руху, узяті в чистому вигляді, представляють не просто те, безпосередньо з форми існування чого вони вичленяються і внутрішню будову чого безпосередньо повноважно представляють, а будь-який розвиток.

Таким чином, одна річ - парова машина і практична справа цього рівня, що висвітлюють одні закони і забезпечують їх

ідеальне вираження (конкретно-наукове), інша річ - суспільна, соціальна "машина", революційний "локомотив історії" та її ідеальний аналог, продукт. Таким продуктом виступає всезагальне поняття розвитку.

Один рівень практики дає нам теоретичну реконструкцію, наприклад, диференціювання і інтегрування та формування ідеальних схем, які відповідають даному рівню практики у вигляді математичного диференціала й інтеграла. Зовсім інший рівень і іншої практики в змозі забезпечити ідеальну схему диференціювання й інтегрування, аналізу і синтезу на діалектичному категоріальному рівні. І в тому, і в іншому випадках природне повинно отримати перетворення в суспільне, але в першому випадку - в процесі суспільно-практичного перетворення речей (речі в річ) і їх відносин, що і забезпечує об'єктивний зміст (за допомогою логіки справи самого речового діяння) для конкретно-наукових понять, а в другому - перетворення в суспільне при перетворенні суспільних відносин в суспільні відносини, а не речей в речі. Логіка такого перетворення самого способу виробництва та відносин вже дає основу для категорій діалектичного варіанту. Найвище узагальнення, зрештою, - в практиці суспільних відносин, аж до всезагальності. Будь-яка форма мислення отримує загальність від суспільного узагальнення в суспільних відносинах, від колективності. Вища колективність в комуністичних відносинах, де панує безпосередньо суспільний характер праці.

Цікаво, що диференціювання та інтегрування, аналіз і синтез у вищому діалектичному варіанті як аналог, ідеальна форма вищого рівня практики суспільної виступають як одна, а не дві сутності, як нероздільний один єдиний процес (і саме процес), який в один і той же час і в одному і тому ж відношенні є і тим, і іншим, але не поруч, а як своє інше першого (ствердження через заперечення). І такий зміст може дати тільки практика суспільно-революційного перетворення суспільного руху на рівні перетворення у вищу форму безпосередньо суспільних відносин -



комуністичних. Це відноситься і до категорії окреме - загальне, про яку йшла мова в другій частині книги.

\*\*\*\*\*

Ми знаємо, що "діалектика буржуазного суспільства у Маркса є лише окремим випадком діалектики" [34, с. 318], і ми повинні вміти вичитувати в цьому суспільстві загальну діалектику<sup>141</sup>. Тут же можемо отримати розуміння того, що "окреме є загальне" (тобто як одне, внутрішньо суперечливе) в такому загальному вигляді, що потім зможемо це бачити в будь-якому, навіть простому реченні типу "Іван є людина", "троянда - червона", "лист - зелений" тощо. Але це потім ми починаємо бачити (в будь-якому окремому - загальне, закономірне), як би озирнувшись, після того як вже отримали "окреме - загальне" на категоріальному загальному рівні. А для цього рівня зміст отримати можливо, звичайно ж, не шляхом споглядання Івана або листа дерева. Скільки не розглядай троянду червону, це не дає розуміння, що протилежності "окреме" і "загальне" ("окреме протилежно загальному" (Ленін)) тотожні ("окреме є загальне" (Ленін))<sup>142</sup>. "Окреме не існує інакше як у тому зв'язку, який веде до загального. Загальне існує лише в окремому, через окреме. Будь-яке окреме є (так чи інакше) загальне. Будь-яке загальне є (частинка або сторона або сутність) окремого. Будь-яке загальне лише приблизно охоплює всі окремі предмети. Будь-яке окреме неповно входить у загальне тощо" [34, с. 318].

При всьому тому, що є це все і в банальній троянді червоній, але увійти воно в діалектичне загальне розуміння, поняття "окреме - загальне" мало б не від троянди червоної і її спостереження. Інша річ - класова боротьба, та ще й такого класу, як пролетаріат. Ось куди вписується все вищенаведене визначення у всій його внутрішній суперечливості, гнучкості, плинності тощо. Точніше, не вписується, а виписується з такого реального руху в поняття.

Саме пролетаріат є конкретним скасовувачем приватної власності. І це дуже важливо мати на увазі для розуміння загального. Згадаймо: категорія загального, зрештою, - від общинного землеволодіння, а часткового - від приватної власності. На рівні протилежностей і до діалектичного відношення сторін, а на тому рівні суспільного розвитку вони не могли бути іншими, кожна з них, будучи моментом іншої, в той же час визначається і сама собою, і це надає кожній самостійності. Так і співіснують в зовнішньому взаємовідношенні і так званій нерозривності, парності (освячені розсудковим мисленням, логікою елементарного мислення) поняття окремого (часткового) і загального. Кожній стороні своє, кожна має своє визначення і зв'язок (зовнішній) з іншою.

Нічого іншого, до пори до часу, недорозвинена практика перетворення (продуктивних сил, способу виробництва) дати не може для змісту загальних понять, тобто доки і в об'єкті перетворення, і в суб'єкті окреме і загальне не доведені до тотожності, до вирішення. Таким об'єктом може бути пролетаріат у його предметно-практичній діяльності, а суб'єктом діяльності історичної - теж пролетаріат.

Але пролетаріат не зовнішньо, не ззовні, не зі своєї примхи здійснює знищення приватної власності. Він, за словами К. Маркса і Ф. Енгельса, тільки "виконує вирок, який приватна власність, породжуючи пролетаріат, виносить собі самій" [17, с. 39]. Тобто здійснює в результаті самозаперечення приватного, саморозвитку внутрішньої суперечності (суперечливе роздвоєння єдиного) самої приватної власності, яка "в своєму економічному русі сама штовхає себе до свого власного скасування" [17, с. 39] і, таким чином, до утвердження протилежного приватному - суспільного. І робиться це "природою самого об'єкта обумовленого розвитку" [17, с. 39].

І цю істину було б засвоїти тим, кому всюди ввижається експорт революції, і зрозуміти, нарешті, що революція, зрештою, - продукт самого капіталізму, його внутрішнього неспокою, що

полягає в його власному антагонізмі, в приватній власності, яка скасовує себе. Сам капіталізм не може не породжувати її. І все це роз'яснено ще основоположниками марксизму. "У буржуазному суспільстві, заснованому на міновій вартості, виникають такі виробничі відносини спілкування, які представляють собою одночасно міни для підриву цього ладу. (Мається безліч антагоністичних форм суспільної єдності, антагоністичний характер яких, однак, ніколи не може бути підірваний шляхом тихої метаморфози. З іншого боку, якби в цьому суспільстві, так, як воно є, не були в наявності в прихованому вигляді матеріальні умови виробництва і відповідні їм відносини спілкування, необхідні для безкласового суспільства, то всі спроби підриву були б донкіхотством.)" [13, с. 102-103].

Так що вибухають не кимось експортовані, а власні міни капіталізму (*made in capitalism*), який не може не мінувати і не підривати себе зсередини, бо це саме і є умовою його існування (тобто те ж саме, що є умовою його загибелі, одночасно є умовою його існування, і навпаки). Зрозуміти це без знання діалектичної суперечності неможливо. В першу чергу, не доводиться очікувати цього від капіталістичних діячів з буржуазною обмеженістю їх мислення. Марксизм, який зрозумів цю закономірність і теоретично освоїв, роз'яснює, що "комунізм є наслідком великої промисловості та її супутників: виникнення світового ринку і обумовленої цим нестримної конкуренції; торгової кризи, що приймають все більш руйнівний, все більш загальний характер і які тепер вже остаточно стали кризами світового ринку; формування пролетаріату і концентрації капіталу; класова боротьба між пролетаріатом і буржуазією, що впливає звідси" [20, с. 282]. Оскільки ж комунізм є теорією, він "є теоретичним вираженням позиції пролетаріату в цій боротьбі і теоретичним узагальненням умов звільнення пролетаріату" [20, с. 282].

Маркс і Енгельс підкреслюють, що, здобувши перемогу, пролетаріат жодним чином не стає абсолютною стороною суспільства, тобто не затверджує свою особливість, панування

своєї особливості замість колишньої. Як це і впливає з діалектичного розуміння суперечності, де відношення сторін таке, що "кожна сторона в своїй самотійності містить іншу і в зв'язку з цим виявляється виключеною самотійністю обох" [12, с. 467].

Суперечність, що утворилася в процесі роздвоєння єдиного, тяжіє до вирішення, перше заперечення, в свою чергу, включає в себе самозаперечення, а не утвердження себе як протилежності першого і, таким чином, в результаті заперечення заперечення знімається вся основа в цілому.

Можна сказати, що наведене розуміння діалектичної суперечності містить свій зміст саме в такому реальному суперечливому русі, в якому з необхідністю породжується приватною власністю пролетаріат як необхідний для самої ж приватної власності елемент, що створює додану вартість, виступає її могильником. Власне, "він здобуває перемогу, тільки скасовуючи самого себе і свою протилежність. З перемогою пролетаріату зникає як сам пролетаріат, так і протилежність, яка обумовлює його, - приватна власність" [17, с. 39].

Так воно і виходить, що пролетаріат не може не звільнити себе, змушений звільнити себе, але не може це зробити, не знищивши своїх власних життєвих умов. Однак "він не може знищити своїх власних життєвих умов, не знищивши всіх нелюдських життєвих умов сучасного суспільства, сконцентрованих в його власному становищі" [17, с. 40].

Таким чином, загальне діалектичного гатунку, яке отримує підставу вже не від общинного землеволодіння, створюється, буквально робиться безпосередньо самим способом життєдіяльності, боротьбою пролетаріату (окремого, особливого) проти приватної власності, тим, що він повинен і змушений робити відповідно до своєї історичної необхідності, що впливає з об'єктивного саморозвитку самої ж приватної власності, найманої праці. "Його мета і його історична справа самим яким і незаперечним чином передбачалася його власним життєвим

становищем, так само як і всією організацією сучасного буржуазного суспільства" [17, с. 40].

Таке заперечення приватної власності, яке не просто альтернативно стверджує протилежне, а піддає і його запереченню і, таким чином, забезпечує зняття всієї основи в цілому, усунення всієї єдності суперечливих сторін, в змозі дати основу і для загального вищого порядку, а не просто загального як парної протилежності часткового. Точніше, не в змозі не дати, бо така спільність людей нового типу гряде. Формується фактично і відповідне поняття, необхідне для практичної революційної дії і рішення як раз цих завдань, які пролетаріат не може не вирішувати за самим своїм об'єктивним становищем. Як і не може не звільнити себе і все людство. З цього моменту взагалі не можна вирішувати часткові питання, не вирішуючи загальні, інакше доведеться постійно спотикатися на цих питаннях.

На вираження тенденцій загального особливістю саме цього класу, пролетаріату (його життєдіяльності, боротьбою, місцем і роллю в системі способу виробництва), вказували в "Маніфесті" Маркс і Енгельс.

"Комуністи відрізняються від інших пролетарських партій лише тим, що, з одного боку, в боротьбі пролетарів різних націй вони виділяють і відстоюють спільні, які не залежать від національності, інтереси всього пролетаріату", - але це ще не все; "З іншого боку, тим, що на різних щаблях розвитку, через які проходить боротьба пролетаріату з буржуазією, вони завжди є представниками інтересів руху в цілому" <sup>143</sup>[19, с. 437].

І саме цей реальний рух в змозі забезпечити реальний зміст категорії загального (в окремому, через заперечення окремого) на діалектичному рівні (що геніально вгадав Гегель <sup>144</sup> до "Маніфесту", до формування пролетаріату в клас для себе). Після утворення самостійної партії як організованої основи цього окремого, особливого, в діяльності, боротьбі пролетаріату стала проявлятися тенденція загального: в класовому, особливому загальне, загальнолюдське, тенденція ліквідації класів взагалі.

Це загальнолюдське не щось нектасове, позакласове (або надкласове, міжкласове тощо, в чому намагаються переконати представники ліберальної буржуазії), а саме класове (але такого класу, який не може звільнити себе, не звільнивши все людство, не ліквідувавши не тільки протилежний клас гнобителів, а й себе як клас і таким чином - класи взагалі, за основою). В умовах класового суспільства, на цій основі, нічого безкласового взагалі бути не може. "Безкласовість", т. зв. "загальнонародність", "всенародність" тут - це зазвичай претензія панівної нині класовості на всекласовість<sup>145</sup>, претензія віджилого історично, приреченого класу. Справжня безкласовість можлива на абсолютно новій, вищій основі - безпосередньо суспільної праці, а не як заперечення (зовнішнє) класовості. Але там вона не нектасовість, не антикласовість, а така інша форма буття і відносин безпосередньої колективності, що це питання взагалі не стоїть, не виникає<sup>146</sup>. А це значить - на новому рівні відповідності не своєму буттю, а сутності, поняттю (як сказав би Гегель).

Слід зрозуміти, що загальнолюдське є таким - загальнолюдським - не тому, що воно нектасове за своєю природою і походженням (таке, що якое співіснує поряд з класовим, абсолютно протиставлене йому, яке слід виокремити в чистому вигляді, яким воно було, нібито, одвіку, але отримало вплив, свого роду наліт "негарної" класовості, від чого доведеться звільнити це "загальнолюдське", відчистити, як від перешкоди), а саме тому, що вона класова. - Але такого класу і його історичних тенденцій, який, стверджуючи себе, заперечує себе, спосіб існування якого - заперечення себе в своїй класовій особливості і цим самим заперечення класової особливості взагалі як такої.

В даній єдності протилежностей "класове" - "загальнолюдське", як і у всякому розвитку, - два рівні розгортання суперечності: зовнішнє формальне протиставлення протилежностей, де кожна сторона знаходиться у відношенні з іншою, але й у відношенні з собою, і суперечність, де сторони доведені до вирішення (одне в іншому і через інше). Тут дуалізму

немає, як і в будь-якій суперечності. І, відповідно, завдання не в тому, щоб виокремити кожную сторону протилежності, дати кожній визначення і встановлювати зовнішні зв'язки (ось вам класове з усіма властивими йому особливостями, а ось зовсім інше, абсолютно протилежне - загальнолюдське). Якщо розглядати генетично, як діалектичну суперечність, то через роздвоєння єдиного ми отримуємо другу сторону (загальнолюдське) як момент першої і потім доводимо до вирішення. Безкласове буде в такому випадку виступати як класове, яке саме заперечує себе, своє інше класового, тобто це саме класове революційного класу, яке в своєму ствердженні стає надбанням усього людства і, таким чином, у міру переходу всіх членів суспільства на ці позиції, втрачає сенс класового, знімається <sup>147</sup>. Зрозуміло при цьому, що тут ми маємо друге заперечення, бо класове ж саме є запереченням (першим) безкласовості початкової, абстрактної, нерозчленованої - докласове первісних відносин.

Зрозуміло, що річ тут не в діалектичній грі понять особливо-класового і загальнолюдського, а в тій реальній діалектиці реального історичного процесу розвитку, в якому відбувається фактичне формування спільності, без якої неможливе формування змістовного поняття загального та розуміння, його суті. Суть живого життя - в запереченні і ліквідації не тільки протилежного класу, але і себе як класу і з цим - класів взагалі.

І саме робітничий клас, фактично діючи за логікою свого особливого класового інтересу і об'єктивної тенденції, приводить у дійсному русі своєї боротьби і інтересу до розв'язання суперечності окремого і загального за діалектичним типом (замість зовнішнього протиставлення і зовнішнього підведення окремого, особливого під загальне типу "індивід є лише частиною родового, загального" тощо). Останнє зазвичай і веде до містифікації. В історичній практиці це - об'єднання в сурогатних формах колективності частковим і чужим індивідам

зовнішнім зв'язком, як об'єднання під владою випадку, під контролем влади випадку.

Стихійність цього розвитку і виходить з різних місцевостей, племен, націй, галузей праці тощо, "кожна з яких спочатку розвивається незалежно від інших, лише мало-помалу вступаючи в зв'язок з ними. ... Розвиток цей відбувається лише дуже повільно; різні ступені і інтереси ніколи не долаються цілком, а лише підкоряються інтересам, які перемагають, продовжуючи протягом століть тягнути своє існування поруч з ними. Звідси випливає, що навіть в рамках однієї і тієї ж нації індивіди, якщо навіть відволіктися від їх майнових відносин, отримують абсолютно різний розвиток, і що більш ранній інтерес, коли відповідна йому форма спілкування вже витіснена формою спілкування, відповідною більш пізньому інтересу, ще довго продовжує за традицією мати владу в особі відокремленої від індивідів ілюзорної спільності, яка обособилася від індивідів, (держава, право), - владу, яка в кінець-кінцем може бути зламана тільки за допомогою революцій" [18, с. 72-73].

В умовах приватної власності спільність, єдність не можуть не бути ілюзорними. Буржуазні політики люблять поговорити про єдність нації. Фактично ж приватні інтереси поділяють кожну націю на стільки ж націй, скільки в ній є дорослих людей [13, с. 102].

Але "як раз через те, що при поділі праці суспільні відносини неминуче перетворюються на щось самотійне" (що якимось висить над індивідом, як деяка сутність поза ним і чужа йому, що диктує сурогатну колективність і об'єднання (зовнішнє) у вигляді держави, станів, націй та інших соціальних, або політичних, або ідеологічних об'єднань, тільки не вільних асоціацій чистої колективності, заснованих на самодіяльності і безпосередньо суспільному характеру праці) і залишаються такими, поки є класові відмінності та інтереси, відповідно знаходяться в супідрядності окремого і загального - і звичайно ж, поки існує панівний, правлячий клас, який поглинає всі інтереси і видає свій



інтерес за загальний, загальнонаціональний, загальнонародний, загальнолюдський<sup>148</sup>. У такому суспільстві індивіди не відчують себе в собі суспільним, колективністю, а тільки зовні "з'являється відмінність між життям кожного індивіда, оскільки воно є особистим, і його життям, оскільки воно підпорядковане тій або іншій галузі праці і пов'язаним з нею умовам. (Це не слід розуміти в тому сенсі, ніби, наприклад, рантье, капіталіст тощо перестають бути особистостями, а в тому сенсі, що їх особистість обумовлена і визначена цілком конкретними класовими відносинами, і дана відмінність виступає лише в їх протилежності до іншого класу, а для них самих виявляється лише тоді, коли вони збанкрутували" [18, с. 77] і таким чином випали з зовнішньої спільності, коли перестали належати до даного класу.)

Тільки у пролетаря існує збіг індивідуального становища у всій діалектичності з його загальним класовим становищем і інтересом загальнолюдським - усупільненого людства, і, таким чином, втрачає сенс протиставлення окремого і загального, індивідуального і суспільного, людського і класового, бо цей клас як раз і є тим окремим, яке в той же час і в тому ж відношенні є і загальним людським, загальнолюдським<sup>149</sup>, справді людським, і окремий індивід тут є і загальним (ансамбль всіх суспільних відносин).

І це дуже важливо, що немає тут чогось, що претендує на загальне як таке і поширює себе на індивідів, а саме окреме і є загальним, як таке, що заперечує себе і затверджує через заперечення. До пролетаріату така претензія стояти загальному "над" була неминучою, тим більше, що панівний клас, в силу класового поділу праці на фізичну діяльність і духовну, ставив не тільки себе і свої форми об'єднання понад іншим класом, але і свою діяльність (інтелектуальну) і з цим дух взагалі ставив на перше місце. А це завжди веде до містифікації й ідеалізму. Лише пролетар - такий індивід, який сам, своїм життям є колективом у собі, ототожнений з колективом і своїм становищем є тим, чим є клас, а не індивід, який є продуктом класу, наслідком класу. Тому

він і не потребує зовнішньо-загального, зовнішньо-з'єднального - держави, стану, нації, релігії тощо. Він в собі, для себе і для людства є загальним за самою своєю колективістською суттю, що безпосередньо виражає суспільний характер праці. До пролетаріату фактично не було ще справжнього колективу. Пролетаріат утворює хоча і початкову форму колективності, але дійсної колективності (і тому не форму, а зміст) <sup>150</sup>.

"... Суспільні відносини, в які вступали індивіди якогось класу, і які обумовлювалися їх спільними інтересами проти будь-якого іншого класу, становили завжди таку колективність, до якої індивіди належали лише як середні індивіди, лише остільки, оскільки вони жили в умовах існування свого класу; вони перебували в цих суспільних відносинах не як індивіди, а як члени класу. Абсолютно протилежне має місце при колективності революційних пролетарів, що ставлять під свій контроль як умови свого існування, так і умови існування всіх членів суспільства: в цій колективності індивіди беруть участь як індивіди" [18, с. 75-76]. Сказане надзвичайно важливо для розуміння і можливостей узагальнення вищого порядку, яке може походити від людини конкретної (а не взагалі) такого особливого класу, приналежність до якого робить людину індивідом, вимушеним робити те, що є надбанням і тенденцією усупільненого людства, за інтересами загально-суспільного і його розвитку, а не по випадково-індивідуальним, частковим, завуженим ілюзорною і вузькою спільністю типу професійного об'єднання, що виходить із поділу праці. І дуже важливо, що такий клас не тільки виражає тенденцію загального і революційний напрямок, але і бере під свій предметно-практичний контроль також і умови свого існування (коли важливо не те, що робить пролетар, з сьогодні на завтра, а те, що він повинен, змушений буде робити відповідно до свого буття, а потім, усвідомивши свою класову сутність, буде не вимушено, не з потреби, а вільно, не відповідно до свого буття, а відповідно до своєї сутності робити відповідно до свого суспільного, класового історичного призначення), і "умов

існування всіх членів суспільства". І що характерно, так це те, що в такій формі колективності (яка і назву має наукову "диктатура пролетаріату") індивіди тільки і починають отримувати умови для прояву як справжніх індивідів.

Об'єднання часткове (типу професійних тощо об'єднань у силу поділу праці, політичних, ідеологічних) виступає в умовах панування приватної власності і відчуження праці чужим індивідам зв'язком, об'єднанням під владою випадку, підконтрольним владі випадку. І "це право безперешкодно користуватися, в рамках відомих умов, випадковістю називали досі особистою свободою"<sup>151</sup> [18, с. 76]. Тут же Маркс і Енгельс вказують на можливе зісковзування до ідеалізму і містифікації, яка таїться (як і всякий гносеологічний корінь ідеалізму) у питанні про індивіда і загальне класове. Тобто тут є небезпека уявити справу так, ніби кожен індивід є лише представником родового загального (наприклад, людини взагалі - Людини "з великої літери" - сутності людської як такої й інших спільнот - нації, здатності професійної тощо), під яку і слід підігнати, підформувати кожного індивіда. Так трапляється (як і у всякому разі ідеалістичного збочення) в результаті перебільшення, роздування, розбухання однієї рисочки, моменту і перетворення його на абсолют. "Якщо це розвиток індивідів, що відбувається в рамках загальних умов існування таких, історично слідує один за одним, станів і класів, а також в рамках нав'язаних їм внаслідок цього загальних уявлень"<sup>152</sup>, - якщо цей розвиток розглядати філософськи<sup>153</sup>, то легко, зрозуміло, уявити собі, що в цих індивідах розвивався Рід, або людина, чи що вони розвивали Людину, тобто можна уявити собі щось таке, що є знущенням над історичною наукою. Після цього можна розглядати різні стани і класи як специфікації загального вираження, як підвиди Роду, як фази розвитку Людини" [18, с. 76].

У примітці до цього йдеться, що подібний підхід рівносильний твердженням, ніби "буржуа є лише екземпляром роду буржуа;

тут передбачається, що клас буржуазії існував вже до індивідів, з яких він складається" [18, с. 76].

"Це підведення індивідів під певні класи не може бути знищено до тих пір, поки не утворився такий клас, якому не доводиться відстоювати проти пануючого класу будь-який особливий класовий інтерес" [18, с. 76-77]. І цілком зрозуміло, чому це так <sup>154</sup>. До цих же пір не може бути знищений і корінь містифікаторства, і перевертання, постановка на голову відбувається неминуче за умов саморозірваності самої земної основи і поділу на класові інтереси. Тобто об'єктивне матеріальне становище в самому способі життєдіяльності таке, що невідворотно виходить підведення індивідів, окремого під загальне, під клас. Так і переплітаються гносеологічні і класові корені містифікаторства.

І виявляється, таке перевертання не припиниться, а буде підстерігати і супроводжувати, загрожуючи ідеалізмом, який затаївся, переростанням в черговий "... їзм" до тих пір, поки в самих матеріальних суспільних реальних відносинах залишатиметься таке перекручене становище, яке з необхідністю породжує збочення у відображенні і відповідно - потреба в ньому для збоченого, саморозірваного на класи суспільства, тобто збочення збочення у вигляді збоченого ідеального плану - містифікації, що ставить на початку загальне і, відповідно, ідеальне.

Таким чином, суспільні відносини, в які вступали індивіди будь-якого класу і які обумовлювалися їх спільними інтересами проти будь-якого іншого класу, становили завжди таку колективність, до якої індивіди належали лише як середні індивіди, лише остільки, оскільки вони жили в умовах існування свого класу; вони перебували в цих суспільних відносинах і як індивіди, і як члени класів. Зовсім протилежне має місце при колективності революційних організованих пролетарів, що ставлять під свій контроль як умови свого існування, так і умови існування всіх членів суспільства: "... в цій колективності індивіди

беруть участь як індивіди" [18, с. 76], тобто тут перед нами безпосередня колективність (а не зовні об'єднані ідеєю абстрактні індивіди).

І це є передумовою для утворення вищої колективності на новій основі, коли колектив не просто сума, конгломерат різних індивідів (псевдоособистості), а, навпаки, справжня особистість, яка містить в собі всю колективність, все надбання всезагального, колективності. Це ж є практичною підставою для категорій (форм діяльності і, таким чином, мислення) "окреме" і "загальне", але на рівні доведеного до вирішення суперечності (окреме є загальним), а не протилежності (окреме і загальне). Тут в реальному русі, на відміну від допролетарських часів, де клас, кожна така форма були зовнішнім об'єднанням окремих індивідів, а саме об'єднання зумовлювалося зовнішнім протипокладанням, окреме і загальне виступали як протилежний від (а не як суперечність).

Лише з появою пролетаріату відбувається доведення протилежностей до суперечності<sup>155</sup>, вирішення цієї суперечності і формування нової основи вищої колективності, де колектив в особистості і навпаки, а не зовні, поєднуються і співіснують. Лише суспільний інтерес є для особистості забезпеченням основи особистого інтересу як справді людському. Справді особистий інтерес - це, по суті, суспільний інтерес. Через звільнення суспільства - звільнення особистості, становлення особистістю (а не через звільнення особистості, становлення особистостей - звільнення суспільства, як твердить анархізм дрібнобуржуазний або ліберальна буржуазія про т. зв. "права людини").

На користь того, що особистість не є по суті ще особистістю до комуністичних відносин, а є недорозвиненістю і передісторією особистості й індивідуальності справжньої, каже міркування Маркса і Енгельса в "Німецькій ідеології": "Різниця між індивідом як особистістю і випадковим індивідом - не просто логічна відмінність, а історичний факт" [18, с. 71]. "Тільки в колективі індивід отримує засоби, що дають йому можливість всебічного

розвитку своїх задатків, і, отже, тільки в колективі можлива особиста свобода" [18, с. 75].

Завдяки розподілу праці відбувається перетворення особистих сил (відносин) в сили речові. Вихід в тому, щоб індивіди підпорядкували собі ці речові сили і знищили поділ праці, кажуть Маркс до Енгельс. "Це не може бути здійснено без колективності" [18, с. 75]. І тоді людські сили і здібності перестануть перетворюватися в речові сили, які закабаляють людину.

Отже, "тільки в колективі можлива особиста свобода. В існуючих досі суррогатах колективності - в державі тощо - особиста свобода існувала тільки для індивідів, які розвинулися в рамках панівного класу, і лише остільки, оскільки вони були індивідами цього класу. Позірна колективність, в яку об'єднувалися до сих пір індивіди, завжди протиставляла себе їм як щось самостійне ... в умовах дійсної колективності індивіди знаходять свободу в своїй асоціації і за допомогою її" [18, с. 75], а не зовнішнім об'єднанням форми "сурогату колективності, що стоїть над ними " <sup>156</sup>.

Комунізм, перехід до безпосередньо суспільного характеру праці, з ліквідацією поділу праці та переходом до зміни роду діяльності як способу життєдіяльності індивіда, забезпечує зняття і зникання претензії суспільних відносин на якусь самостійність, відірвану від індивідів і таку, що стоїть над ними. Він (суспільний характер праці) починає жити живим життям у самих індивідах, в їх безпосередніх колективістських відносинах, закладених в них самих. Тобто індивід, доведений до вищого усупільнення (усупільненого людства) і став через колективність сукупністю, нарешті, дійсно всіх суспільних відносин, таким чином стає особистістю. Не підпорядковане розділений праці, поділу праці та відділенню суспільних відносин в щось самостійне, життя індивіда не ділиться дуалістично на особисте життя і суспільне (поряд з цим). (Загальне ж при розподілі праці - все одно часткове, яке узагальнено в своїй частковості.) Долається цей

дуалізм лише з ліквідацією поділу праці та переходом до безпосередньо суспільного характеру праці. Формується ж останній, виконується в умовах розвинутого рівня соціалізму і переходу до комунізму. Якщо запитати, "чому необхідно звертатися безпосередньо до ідей Маркса більш ніж столітньої давності?", то відповідь може бути такою: для того, щоб вирішувати нагальні завдання сьогодення. І не тільки для вирішення проблеми об'єктивного змісту категорій "окреме" і "загальне" і перетворення їх в категорію "окреме-загальне", а для вирішення проблем реального соціалізму, коли ці проблеми стають практичними завданнями з реформування суспільного життя на колективістських засадах нового вищого рівня безпосередньо суспільного характеру праці. Що ж стосується "давності ідей", то можна сказати, що мова йде про ті ідеї, для яких не буває давності, які носять стратегічний характер і залишаються до тих пір, поки не отримають остаточного практичного втілення. На те вони й ідеї з усім, що впливає з цього філософським змістом і зв'язком з практикою (ідеї, які виражають всезагальний розвиток всезагальної матерії. Хіба є "термін давності і реалізації" у закону перетворення енергії? Або для визначення матерії)? Тому правильно поступає сьогодні той, хто, поставивши перед собою питання: "що ж таке соціалізм, комунізм?" - звертається за відповіддю насамперед до праць Маркса, Енгельса, Леніна, які дали наукове розуміння цієї сутності.

Комунізм - це одна із всезагальних форм існування матерії. І де, коли, в яких світах всесвіту матерія в своєму саморозвитку породить мислячий дух і встане таке ж питання, відповідь буде такою ж. Бо "розвиток йде згідно Марксу" (Ленін). Закон, як вважає Енгельс, виражений у граничній всезагальності і за змістом і за формою виступає як абсолютний закон Природи взагалі.

\*\*\*\*\*

Це нелегка справа - перетворення приватновласницького "моє" в "наше", в спільну справу. У країнах, де переміг соціалізм, після ліквідації приватної власності на черзі стає питання про перетворення приватновласницького в людині. Але саме ця складна кризова революційна справа не тільки з усупільнення, колективізації, перетворення в справді загальне, комуністичне засобів виробництва, а й перетворення членів суспільства в комуністів (комунарів), в колективістів на підставі безпосередньо суспільного характеру праці і відповідне колективності формування не менш суспільної колективістської свідомості, поведінки, відповідальності кожного за все, нової дисципліни, самодисципліни на підставі праці без норми і винагороди належить здійснити <sup>157</sup>. І все це повинно увійти в зміст категорії "загальне", вся ця практика - в повне її визначення.

Основою для поняття вищої всезагальності в наші дні є цілісність реального соціалізму і колективні дії з її практичного здійснення, побудови; нарешті, нова спільність людей розвиненого соціалістичного суспільства, що спирається на безпосередньо суспільний характер праці, що формується, постає, і відрізняється від усіх попередніх історичних спільнот тим, що це і вже не зовнішнє об'єднання старого типу (клас, держава, нація тощо), але й ще не майбутнє, яке відрізняється від майбутнього, безкласового суспільства безпосередньо суспільної праці і на цій підставі безпосередньо колективістського життя вільних трудівників у вільній асоціації. (А це вже не "спільність", а саме безпосередня колективність і самодіяльність, коли "всі вміють робити все" (Ленін).) Соціалізм, за Леніним, - "недорозвинений комунізм", це процес становлення, перетворення (відмираючі класи, відмираюча держава, нації тощо). У такій процесійності і тенденції і слід його розглядати і організовувати економіку, політику, виховання.



Така реальна передумова, тенденція перетворення окремого в загальне у вигляді конкретного реально суспільного руху в конкретній формі перетворення індивідуалістичності в колективність забезпечує основу до появи відповідних понять і принципів (принципу колективізму <sup>158</sup> - для суспільного руху і методу побудови суспільної організації загального - для теорії розвитку, методу розвитку).

Таким чином, безпосередньо об'єктивною основою для категорії всезагального (ідеального вираження суспільних відносин) є відношення колективності, що доведена до вищої розвиненості колективності (комуністичної), яка спирається не тільки на усупільнену власність, але і на безпосередньо суспільний характер праці (і що доведена до принципу, до колективізму) <sup>159</sup>.

Реальне всезагальне має дорозвинутися до форми реальної колективності. А вже формою саме цієї живої форми (суспільно-діяльно-практичної) виступає всезагальна свідомість (суспільна свідомість) і індивідуальна суспільна свідомість. Реальна колективність і виступає практичним інтегратором, узагальнювачем до всезагального (суспільного) поняття. Вища комуністична колективність у людських відносинах дає вищі всезагальні поняття. Тут людина не тільки усвідомлює себе всезагальною, але і відчуває (самосвідомість і самовідчування). "Моя всезагальна свідомість лише теоретична форма того, живою формою чого є реальна колективність, суспільна сутність" [12, с. 118].

Займає певне місце в цьому процесі і така форма спільності, як інтеграція соціалістичних країн - це вищий щабель реальної спільності, що охоплює діапазон від створення єдиної, нового типу економіки і до формування єдиної нової культури і всього способу суспільної життєдіяльності (а не просто зовнішнє співробітництво). На цій інтернаціоналістський, цілісній, єдиній і в продуктивних силах, і у виробничих відносинах основі стане формуватися нового типу почуття єдності, спільності, а також той

об'єктивно реальний фон всієї сукупності суспільних відносин, який забезпечує багатий зміст поняття загального вищого порядку.

Не можна не звернути увагу на особливу роль колективності в суспільстві розвинутого соціалізму. Практична організація нових її форм в житті людей соціалістичного суспільства на шляху побудови безкласових відносин може дати багато і щодо продуктивних сил суспільства, і щодо змістовного, багатого знаннями і почуттями життя індивідів. (До слова сказати, навіть у суспільстві перемігшого соціалізму і побудови безкласового суспільства - організатором все нових форм колективності повинен бути перш за все робочий клас, що володіє живою працею.)

Так само здійснюється конкретно-історичне забезпечення об'єктивним змістом загальних понять, якими повинні оволодіти маси, щоб з їх допомогою здійснювати продовження розвитку відповідно до історичної необхідності у всій його внутрішній суперечливості. (Зрозуміло, що це завдання складніше, ніж інтерпретація "корпускулярно-хвильового дуалізму", що кочує з підручника в підручник.)

Нічого дивного немає не тільки в тому, що свідома матеріалістична діалектика, теорія розвитку формується на основі комунізму, а й в тому, що вона могла з'явитися до побудови комунізму. Як можливо мати справу з діалектикою до побудови комунізму, якщо вона аналог, ідеальне вираження суспільних відносин цього типу, тобто до того, як сформувався її реальний базис в суспільних відносинах?

Тут немає особливої проблеми, якщо виходити з того, що взагалі всі ідеї (ідеальний план) виникають не після того, як сформувалася, конституювалася та чи інша форма суспільного буття, не у вигляді пасивного відображення того, що стало, а як відповідь на запит історичної потреби в цих ідеях <sup>160</sup> для самого реального розвитку, що потребує організуючої і перетворюючої ролі ідей, які стають матеріальною силою через оволодіння

масами (в плані: "суспільство ставить тільки ті завдання, які може вирішити" (Маркс)).

Так і діалектична теорія розвитку. Це не просто уявна копія того, що вже є і конституювалося, а відповідь на об'єктивну історичну вимогу саморозвитку продуктивних сил і необхідну побудову реальних комуністичних відносин, без яких неможливе продовження розвитку, але побудова яких неможлива інакше, окрім як за допомогою теорії розвитку і перетворення в матеріальну силу через оволодіння масами, яким належить свідомою дією, зі знанням справи розвитку і законів розвитку побудувати вільне (усвідомленої необхідності) суспільство. Таким чином, теорію розвитку і слід розглядати як необхідний момент дійсного розвитку у вигляді ідеального плану для фактичного становлення комунізму.

І вся марксистська теорія наукового соціалізму виникла, як відомо, не після появи, побудови соціалізму в реальності, який залишалося б тільки, споглядаючи, відображати, зображати, інтерпретувати, описувати, а до нього (і для нього). Така доля всіх справді наукових теорій. Вони для цього, власне, і виникають, а не для того, щоб констатувати, реєструвати існуючий стан речей. Якраз і важлива їх (ідей) активна перетворююча роль через становлення як матеріальної сили. Без цього, попередньо сформованого як би до свого реального базису "ідеального плану", соціалістична революція була б неможлива. І ми знаємо, що без доведення класової боротьби пролетаріату до ідеологічної, теоретичної форми, без попереднього входження в маси теорії соціалізму соціалістична революція не відбудеться. Не кажучи вже про те, що без цього неможлива самосвідомість класу і формування цілепокладання для дії, він так і не знатиме "що робити?" і "з чого почати?" (Щоб відповідати своєму поняттю і привести людство до свободи, виконати своє призначення).

По суті, епоха комуністичної революції починається задовго до того, як можна зустріти комунізм, соціалізм у формі наявного буття. Щонайменше, - з дозріванням суперечності продуктивних

сил і виробничих відносин і з появою потреби у революційній дії з вирішення цієї суперечності, в революційному перетворенні. Наприклад, становлення соціалізму йде повним ходом вже в перші дні захоплення влади пролетаріатом у політичній революції, соціальна революція з її цілою низкою перехідних і опосередковуваних форм і боротьбою укладів (хто - кого) ще тільки має відбутися, але це вже соціалістична революція. Вона йде, це її процес. Навіть найперші її акції - це заходи щодо її здійснення, за рішенням її соціалістичних завдань і припинення історії товарних відносин. Та й у самому процесі останньої ситуація така, за словами Леніна, що капіталізм уже розгромлений, але не знищений, а соціалізм переміг, але не побудований<sup>161</sup>.

Подібна ситуація можлива і у відношенні діалектики: коли вона перемогла, але не сформована. У якийсь період вона може бути такою ж, що стає, як і комунізм.

Зауважимо тільки, що при неподільному пануванні комуністичного способу виробництва відбувається безпосереднє постійне виробництво і відтворення діалектики самим безпосередньо суспільним характером праці. (І це зрозуміло, бо такий спосіб виробництва здатний відтворювати не просто спосіб зміни речей, а загальний спосіб розвитку.) Саме така праця, закладена в способі життєдіяльності всіх членів суспільства, постійно вимагає і породжує у кожного діалектичну діяльність, діалектичну творчу дію і потребу у відповідному способі мислення.

До сформування комуністичного способу виробництва цього ще немає. Навіть при соціалізмі ще немає такого постійного безпосереднього відтворення діалектики, діалектичного способу мислення. Тут, з одного боку, утверджена суспільна власність на засоби виробництва і всі соціалістичні суспільні відносини постійно ставлять діалектичні завдання і вимагають для їх вирішення діалектичної дії і мислення на кожному кроці і в виробництві, і в науці тощо, а з іншого - характер праці окремих

(більшості) його членів ще частковий, розділений, що робить людину частковим робочим, безпосереднім агентом часткового знаряддя праці що, що зовсім не викликає безпосередньої потреби в діалектизації, в дії (найчастіше механічним знаряддям) і в діалектичному способі мислення.

Звичайно ж, ручна праця, частка якої тільки в промисловості становить 40%, зовсім не потребує діалектичного способу мислення (і впровадження до цієї справи діалектики виглядало б карикатурно). Не викликає в цьому потреби і проста "механізація" її. "Майна" - "віра" ("А - А", "АБО - АБО") в управлінні краном мало чим відрізняється щодо способу мислення від "цоб - цабе" в управлінні волами. А ось управління (в якому повинен брати участь той же кранівник) колективом виробників, широкомасштабним господарством індустріального, соціалістичного (суспільної власності) підприємства (а не господарювання на подвір'ї), політикою, державою, суспільними відносинами в тій чи іншій ланці або масштабі тощо - це зовсім інша річ. Не сприяють, м'яко кажучи, розвитку потреби в діалектичному способі мислення залишки товарного виробництва і обміну<sup>162</sup>.

Характерно, що поки ще, як правило, оволодіння діалектикою (вивчення її) здійснюється не від практики і її вимог, не від діяння за діалектичним типом, а від форм мислення (понять, діалектичних категорій, визначень тощо), одержуваних (і досліджуваних) у готовому вигляді від науки про них (виходить, від форм свідомості про форми мислення). Іншими словами, оволодіння діалектикою здійснюється чисто ідеологічним шляхом, способом зверху, від руху поняття, від поняття руху до форм руху, від визначень законів і категорій та їх логічних виражень до пошуків прикладів, тобто на противагу тому, яким повинен бути матеріалістично - діалектичний підхід, метод на відміну від ідеалістичного діалектичного методу.

Все це і слід враховувати при організації навчання мас діалектиці з тим, щоб звести до мінімуму неминучі втрати, коли

освоєння діалектики вимушено будується як би всупереч тому, що підказує учню спосіб його конкретної індивідуальної діяльності (що залишається одиничною, частковою, не доведеною до рівня всезагального) і в постійному подоланні пануючого обмеженого способу мислення, історично сформованого на такого типу діяльності і постійно, безпосередньо відтвореного останньої. І тим більше закріпленого (мислення) у суспільній свідомості в результаті мільйонного повторення репродуктивних операцій. Навіть якщо характер праці та суспільних відносин зміниться настільки, що стане безпосередньо відтворювати діалектику, і тоді свідомість, мислення, яке відстає від буття і отримало закріплення в багатьох формах буття, побуту, традицій, культури і безкультур'я, ще довго будуть відставати і переживати труднощі від невідповідності нового змісту і старих форм, не знаходячи вірних кордонів своєму застосуванню до незастосування<sup>163</sup>.

Таке "випереджувальне" оволодіння діалектикою - яке настільки не відповідає частковому характеру праці, - для того і слід здійснити, щоб з її допомогою організувати свідомо, науково революційне перетворення і подолання такої праці. На яких зразках це можливо, - ми знаходимо вказівку у В. І. Леніна в роботі "Про значення войовничого матеріалізму". Але про це нижче.

Для отримання ефективності і результативності в справі оволодіння діалектикою кожним членом нашого суспільства слід насамперед зробити практичну діяльність його політехнічною, максимально колективістською та суспільно значимою, такою, що доводиться до загальнодержавного масштабу, не кажучи вже про неприпустимість професійної завуженості, монотехнічного кретинізму, ранньої спеціалізації в навчанні тощо. Кожного потрібно "занурити" в лоно справжнього безпосередньо діалектичного процесу. А при соціалізмі це перш за все все, що пов'язано з загальнонародною власністю, соціалістичним суспільним виробництвом і суспільними відносинами,

колективністю, інтернаціоналізмом, активною дією і відповідальністю на рівні такого масштабу. Це найперша умова, хоча і не єдина.

Процес діяльності кожного індивіда до того ж повинен бути побудований так, щоб в ньому неодмінно містився момент революційного (суспільного) значення, і це крім того, що праця повинна бути, звичайно ж, суспільно значущою, високої продуктивності тощо (в майбутньому нерозділеною, живою працею, політехнічною, всебічною, що забезпечує гру всіх духовних і фізичних сил). Тільки такий момент забезпечує потребу у творчості, діалектичних рішеннях. Неважко помітити, що це не просто просвітницькі або освітні завдання з оволодіння філософським знанням, а соціальні, соціально-революційні. І, звичайно ж, не завдання вдосконалення індивіда, а скоріше - завдання перетворення індивіда в справді колективну сутність і, таким чином, забезпечення найважливішої умови і передумови для освоєння загальної діалектики.

Все це є об'єктивною передосновою і умовою (практичною) оволодіння діалектикою кожною окремою людиною. Інша річ, що для такого оволодіння необхідно освоїти ще чимало інших речей, в тому числі і історію філософії, і великі знання про власне форми мислення тощо, але без зазначеної основи все це, при всій безсумнівній важливості і значущості, залишається неефективним.

Індивід може знати всі правила і положення, закони і категорії діалектики, утримувати їх в пам'яті і вміти відтворювати словесно в будь-який час (до запитання), але все це не стане методом його пізнання, способом мислення, способом отримання нових знань, якщо не включена людина до певного способу практичного перетворення світу з позицій відповідних суспільних відносин. Поняття у нього залишаться лише термінами, мислення - формальним.

З іншого боку, в осягненні тих же суспільних явищ він не зможе подолати емпіризм і приречений на повне нерозуміння

того, що відбувається, яке буде представлятися у вигляді хаотичного нагромодження подій, зіткнень, суперечностей (у формальному, розсудливому розумінні останніх), суперечностей, яких найбільше боїться (не розуміє, не освоює) розсудливе мислення. У суспільній сфері, як ні в якій іншій, вкоренилися емпіричні підходи, методи. Справжні суперечності з таких позицій осягнути неможливо, бо вони, як ми знаємо, даються тільки теоретичному мисленню, але зате завжди до ваших послуг будь-якої заміник, який відповідає уявленням. Тож не дивно, що таким живучим залишається уявлення про суперечності соціалістичного суспільства, згідно з яким вони, "на жаль", "поки" ще є, мають місце, зустрічаються і при соціалізмі - "іноді", "в окремих випадках", але їх слід вчасно виявляти і позбавлятися від них. Але найцікавіше те, що при цьому тут же може без запинки продекламувати відоме фундаментальне положення діалектики про те, що суперечність є джерелом всякого розвитку. Але на всяк випадок рекомендується «не пущать» їх до соціалізму. Неважко собі уявити, як розуміють суперечності при цьому - як щось на кшталт невідповідності, неузгодженості, а то і зіткнення, мало не неподобства. Можна почути і скептичні вигуки: суперечності, мовляв, були, є і будуть, і нікуди від них не дінешся. І знову ж таки це щось погане, але від якого рятунку немає, так уже влаштоване життя, що весь час щось буде не так.

Ясно, що все це ніякого відношення до діалектичної суперечності не має. Від суперечності і справді нікуди не дітисся, але те, що називається діалектичною суперечністю, - це не недоліки, непорядки, прорахунки тощо, а реальна сутність розвитку, та її, безумовно, слід виявляти, але не для того, щоб "унікати" суперечностей, а щоб знати, куди і як іде дійсний розвиток, яка об'єктивна тенденція розгортання суперечності і відповідно цій тенденції діяти зі знанням справи.

Оволодіння масами діалектичним способом мислення, застосування діалектичного методу у всіх областях науки, виробництва, управління тощо важко переоцінити. І ніхто нас



розумними не назве, якщо ми, маючи такий ефективний засіб, як діалектичний метод, не скористаємось цією своєю перевагою і навіть, можна сказати, резервом в історичному змаганні з капіталізмом, якщо залишимо в бездіяльності (змусимо "іржавіти") це потужне знаряддя пізнання і зброю в боротьбі.

Зате противник, не дурень, скористається нашою такою помилкою, це безсумнівно, і тоді ...

КІНЕЦЬ<sup>164</sup>

## Список літератури до першого розділу

1. Маркс К. , Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, ч.2. - Маркс К., Энгельс Ф.- Соч. 2-е изд., т.25, ч. 2. 503 с.
2. Маркс К. К критике политической экономии. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.13.
3. Маркс К. К критике гегелевской философии права. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.1, с. 219-368.
- 3а.Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.1, с. 414-429.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. - Соч. 2-е изд., т. 2, с. 3-230.
5. Энгельс Ф. Конраду Шмидту. 1 ноября 1891 года. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.38. с.176-178.
6. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 269-317.
7. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 5-338.
- 7а. Энгельс Ф. Материалы к "Анти-Дюрингу". - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 627-676.
- 7б. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. М.: 1953.

8. Энгельс Ф. Диалектика природы. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 343-626.

8а. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с.41-174.

9. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. - Полн. собр. соч., т. 18. 525 с.

10. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. - Поли, собр. соч., т. 23, с. 40-48.

11. Ленин В. И. Карл Маркс. - Поли. собр. соч., т. 26, с. 43-93.

12. Ленин В. И. Философские тетради. - Поли. собр. соч., т. 29, 620 с.

13. Ленин В. И. Разногласия в европейском рабочем движении. - Поли, собр. соч., т. 20, с.62-69.

13а. Ленин В. И. О значении золота теперь и после полной победы социализма. - Полн. собр. соч. т. 44, с.221-229.

14. Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высш.школа, 1963. 120 с.

14а. Вяккерев Ф. Ф. Диалектическое противоречие и марксистская политическая экономия. М.: Высш.школа, 1963. 96 с.

15. Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. II.

16. Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. V.

17. Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" Маркса. М: Изд-во АН СССР, 1960. 286 с.

18. Ильенков Э. В. К вопросу о противоречии в мышлении. - Вопросы философии, 1957. №4.

19. Кедров Б. М. Единство диалектики, логики и теории познания. М.: Госпо-литиздат, 1963. 295 с,

20. Копнин П. В. Диалектика как логика. К.: Изд-во Киевского университета, 1961.448 с.

21. Мамзин А. С, Рожин В. П. О законах функционирования и законах развития. - Философские науки, 1965. №4.

22. Мелюхин С. Т Проблема конечного и бесконечного. М.: Госполитиз-дат, 1958.264 с.

23. Мелюхин С. Т. О диалектике развития в неорганической природе. М.: Госполитиздат, 1960. 244 с.
24. Нарский И. С. К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях (Еще раз о парадоксе "летающая стрела"). - Сб.: Формальная логика и методология науки. М.: Наука, 1964.
25. Николаев И. В. Отражение общего в непосредственном чувствительном опыте. - Философские науки, 1965, №1, 12.
26. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 2.
27. Розенталь М. М. Принципы диалектической логики. М.: Соцэкгиз, 1960. 478 с.
28. Руткевич М. Н. Диалектический материализм. М.: Соцэкгиз, 1959. 598 с.
29. Руткевич М. Н. Диалектика прогрессивного развития. (Материалы к совещанию по современным проблемам материалистической диалектики). М.: 1965. 28 с.
30. Шафф А. Марксистская теория общественного развития. - Сб.: Какое будущее ожидает человечество? Прага. "Мир и социализм". 1961.
31. Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. II. - М.: Госполитиздат, 1955. 942 с.

## **Список літератури до другого розділу**

1. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.1, с. 414-429.
2. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.23. 773 с.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 2. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.24. 604 с.
4. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, ч.1. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.25, ч.1. 503 с.

5. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3, ч.2. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.25, ч.2. 503 с.
6. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. 1. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.26, ч.1. 568 с.
7. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. 2. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.26, ч.2. 557 с.
8. Маркс К. Теории прибавочной стоимости. Ч. 3. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.26, ч.3. 568 с.
9. Маркс К. П.В.Анненкову. 28 декабря 1846 года - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 27, с. 401-412.
10. Маркс К. Ф. Энгельсу. 25 марта 1868 года. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т.32, с. 13-16.
11. Маркс К. Тезисы о Фейербахе. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 261-266.
12. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 42, с. 41-174.
13. Маркс К. Экономические рукописи 1857 - 1859 годов. Ч. 1. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 1. 559 с.
14. Маркс К. Экономические рукописи 1857 - 1859 годов. Ч. 2. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 46, ч. 2. 618 с.
15. Маркс К. Экономическая рукопись 1862 - 1863 годов. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 47. 659 с.
16. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. - Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Политиздат, 1956, с. 517-642.
- 16а. Маркс К., Энгельс Ф. Берлинская "National-Zeitung" - первичным избирателям. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 6, с.211.
17. Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. - Соч. 2-е изд., т. 2, с. 3-230.
18. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. - Соч. 2-е изд., т. 3, с. 7-544.
19. Маркс К.; Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. - Соч. 2-е изд., т. 4, с. 413-459.

20. Маркс К. Коммунисты и Карл Гейнцен. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 4, с. 268- 285.
21. Маркс К. Из рукописного наследства. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 12, с. 709-738.
22. Энгельс Ф. Джорджу Уильяму Ламплу. 11 апреля 1893 года. - Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 55-56.
23. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 21, с. 269-317.
24. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 5-342.
25. Энгельс Ф. Диалектика природы. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 343-626.
26. Энгельс Ф. К. Шмидту. 1 ноября 1891 года. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 38, с. 176-178.
27. Энгельс Ф. К. Шмидту. 12 марта 1895 года. - Маркс К. , Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 39, с. 353-358.
28. Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве. - Поли. собр. соч., т. 1, с. 347-534.
29. Ленин В. И. Марксизм и ревизионизм. - Поли. собр. соч., т. 17, с. 15-26.
30. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. -Поли. собр.соч., т. 18.525с.
31. Ленин В. И. О некоторых особенностях исторического развития марксизма. - Поли. собр. соч., т. 20, с. 84-89.
32. Ленин В. И. Три источника и три составных части марксизма. - Поли, собр. соч., т. 23, с. 40-48.
33. Ленин В. И. Карл Маркс. - Поли. собр. соч., т. 26, с. 43-93.
34. Ленин В. И. Философские тетради. - Поли. собр. соч., т. 29. 620 с.
35. Ленин В. И. Проект программы РКП(б). - Поли. собр. соч., т. 38, с. 82-124.
36. Ленин В. И. О государстве. - Поли. собр. соч., т. 39, с. 64-68.

37. Ленин В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина. - Поли. собр. соч., т. 42, с. 264-304.

38. Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. - Поли. собр. соч., т. 45, с. 23-33.

39. Ленин В. И. Конспект переписки К. Маркса и Ф. Энгельса 1844-1883 гг. 3-е изд. М.: Политиздат, 1978. 519 с.

40. Ленин В. И. Разногласия в европейском рабочем движении. - Поли. собр. соч., т. 20, с.62-69.

41. Ленин В. И. Государство и революция. - Поли. собр. соч., т. 33, с.1-120.

42. Абдильдин Ж. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата: Наука, 1967.366 с.

43. Абишев К. Человек. Индивид. Личность. Алма-Ата: Наука, 1978. 165 с.

44. Батищев Г. С. Противоречие как категория диалектической логики. М.: Высш. школа, 1963. 116 с.

45. Босенко В.А. О предмете диалектической логики. В кн.: Актуальные проблемы диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1970. с. 38-49.

46. Босенко В. А. Проблемы гносеологии в содержании понятия материи. В кн.: Диалектика и логика научного познания. М.: Наука, 1966. с. 156-167.

47. Волков Г. Н. Истоки и горизонты прогресса. М.: Политиздат, 1976. 334 с.

48. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3-х т. М: Мысль, 1970-1972.

49. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. - Соч. М.: Соцэкгиз, 1959, т. 4. 440 с.

50. Горбатова Л. С. Моральні принципи соціалістичного суспільства К.: Політвидав України, 1979. 135 с.

51. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. Л.: Наука, 1991.539 с.

52. Давидович В. Е. Проблемы человеческой свободы. Львов: Изд-во Львов, ун-та, 1967. 248 с.

53. Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов н/Д.: Изд-во Ростов, ун-та, 1979. 262 с.
54. Давыдов В. В. Виды обобщения в обучении. М.: Педагогика, 1972. 423 с.
55. Давыдов Ю. Н. Труд и свобода. М.: Высш. школа, 1962. 130 с.
56. Давыдова Г. А. Творчество и диалектика. М.: Наука, 1976. 174 с.
57. Жданов Ю. А. Узловое понятие современной теоретической химии. - Вопр. философии, 1977, № 1, с. 102-103.
58. Жданов Ю. А. Материалистическая диалектика и проблема химической эволюции. - Вопр. философии, 1980, № 2, с. 59-80.
- 58а. Жданов Ю. А. Идеиное единство советского общества. - Правда, 1981, 9 янв.
59. Злотина М. Л. Диалектические законы развития как мировоззренческие принципы творческой деятельности. - В кн.: Практика - познание - мировоззрение. Киев: Наук, думка, 1980, с. 223-245.
60. Ильенков Э. В. Диалектика абстрактного и конкретного в "Капитале" Маркса. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 285 с.
61. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974. 272 с.
62. Канарский А. С. Диалектика эстетического процесса: Генезис чувственной культуры. К.: Изд-во при Киев, ун-те, 1982. 191 с.
63. Кант И. Критика чистого разума, - Соч.: В 6-ти т. М.: Мысль, 1964, т. 3. 799с.
64. Кардашев Н. С. О стратегии поиска внеземных цивилизаций. - Вопр. философии, 1977, № 12, с. 43-54.
65. Касымжанов А. Х. Проблема совпадения диалектики, логики и теории познания. Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1962. 109 с.

66. Кедров Б. М. Ленин и научные революции. М.: Наука, 1980. 455 с.
67. Копнин П. В. Диалектика как логика. К.: Изд-во Киев, ун-та, 1961. 448 с.
68. Копнин П. В. Введение в марксистскую гносеологию. К.: Наук, думка, 1966. 288 с.
69. Косолапов Р. И. Коммунизм и свобода (Проблема освобождения труда). М.: Политиздат, 1965. 138 с.
70. Косолапов Р. И. Социализм: к вопросам теории. 2-е изд. М.: Мысль, 1979. 598 с.
71. Косолапов Р. И. Социализм: органическая целостность социальной системы. - Правда, 1983, 8 марта.
72. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. 360 с.
73. Мангушев Д. Д. В. И. Ленин о совпадении диалектики, логики и теории познания. - В кн.: Уч. зап. Горьк. ун-та. Горький, 1970, вып. 3. Ленинская концепция развития, с. 29-36.
74. Минасян А. М. Диалектический материализм. Ростов н/Д.: Изд-во Ростов. ун-та, 1974. 234 с.
75. Науменко Л. К. Монизм как принцип диалектической логики. Алма-Ата: Наука, 1968. 327 с.
76. Оруджев З. М. Диалектика как система. М.: Политиздат, 1973. 352 с.
77. Плеханов Г. В. Материалистическое понимание истории. - Избр. философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 3, с. 634-639.
78. Плеханов Г. В. К вопросу о монистическом взгляде на историю. - Избр. философские произведения. М.: Госполитиздат, 1956, т. 1, с. 507-730.
79. Солопов Е. Ф. Движение и развитие. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1974. 128 с.



## Примітки.

---

<sup>1</sup> Але ж саме уявленням найчастіше віддають на суд вирішення питання, де є розвиток, а де його немає, які процеси дійсності вважати розвитком, а які - ні. Слід зауважити, що саме таку постановку питання: про поділ процесів дійсності на такі, що містять у собі розвиток, і такі, що залишаються тільки рухом, могло породити тільки обмежене мислення уявлення.

<sup>2</sup> Останнім часом модною стала так звана теорія «рівнів», яка нібито замінить Енгельсове вчення про форми руху. Але від цього «оновлення» плутанини не поменшало.

<sup>3</sup> Навіть моменти взаємопереходів форм руху знайшли своє вираження у відповідних конкретних «перехідних» науках типу біохімії, фізхімії тощо.

<sup>4</sup> Характерно, що ті ж самі зв'язки, як конкретні зв'язки між певними формами руху, як і ті, які панують у сфері кожної з форм руху, залишаються в компетенції конкретних наук. Не може претендувати на звання філософської і згадана система «рівнів».

<sup>5</sup> Таке «повернення» до дійсності (як і попереднє «виділення» з неї у принцип) здійснюється в сфері діяльності (чуттєво-суспільно-революційно-практичної), яка сама є розвитком у його вищій формі. Детальніше буде нижче.

<sup>6</sup> Як багато практичних дій довелося провести в області вимірювання полів (і не тільки їх), щоб обчислювальні операції (принципи геометрії) відірвалися від землі і стали індиферентними щодо землеробства і перестали бути землевимірюванням.

---

<sup>7</sup> І перетворення речі, самозаперечення, переставання бути собою є неодмінною умовою для перетворення її в зміст знання - в істину, в логічну форму.

<sup>8</sup> Незалежно від того, де, коли, на якій планеті виникає форма діяльності, яка формує суспільну людину (як основу суспільної форми руху), вона розкриває, зрештою, логіку всезагального руху як зміни взагалі. Тому і логіка мислення тих розумних істот буде по суті така ж, як логіка нашого мислення. І це не дивно, оскільки логіка дійсності, кінець-кінцем, одна - всезагальна універсальна. Де немає продовження її у формі логіки практичної справи перетворення за універсальним (суспільним) типом, там взагалі немає виникнення розумних істот. Природній історії, природі доводиться чекати появи абсолютно визначеної діяльності (суспільної праці), щоб з'явилася суспільна історія *homo sapiens*.

<sup>9</sup> З цікавими ідеями з цього питання читач може ознайомитися в роботах М. М. Розенталя «Принципи діалектичної логіки» М., Соцекгиз, 1960; П. В. Копніна «Діалектика як логіка» Изд. КГУ, 1961; Г. С. Батіщева «Суперечність як категорія діалектичної логіки». Вид. «Вища школа», 1963; Е. В. Ільєнкова «До питання про суперечність у мисленні», «Питання філософії», 1957, № 4 та інших.

<sup>10</sup> У другому виданні творів К. Маркса і Ф. Енгельса слово «стійкістю» замінено виразом: «перебуванням тієї ж самою» [7, с. 640].

<sup>11</sup> Буквально висмикнули із світової єдності в різноманітті, тобто абстрагували до однобічності. Але не думкою, а саме практично. Абстрактне, абстракція в перекладі від слова

---

«трактор», тобто виривати, висмикувати, виволікати, витягати. Трактор - це тягач тощо.

<sup>12</sup> Ми будемо користуватися терміном «нестійкість», а не «мінливість». На наш погляд він є більш точним і більш відповідним для даного випадку, ніж поняття «мінливість», яке, несучи на собі навантаження значення, якому притаманна більша визначеність, менш підходить для діалектики всезагального руху. У виразі «нестійкість» зберігається зв'язок, єдність з протилежністю, вказівка на те, що вона виступає запереченням стійкості, а не просто існує поряд з нею як щось самотійне протилежне.

<sup>13</sup> Ми говоримо «можливо», «мабуть», «не виключена можливість» тощо, вважаючи, що безумовно вирішувати ці природничі питання можуть тільки самі представники природознавства - фахівці в цій галузі; філософія ж може пропонувати їм лише принцип руху пізнання, досягнення суті, метод.

<sup>14</sup> Гегель застерігав, що дослідники природи не будуть справлятися з категорією «перетворення» і буде доходити до того, що скажуть, ніби вода - це сума водню і кисню.

<sup>15</sup> Про це див. докладніше в статті В. Босенко «Деякі питання суперечностей у розвитку органічних форм» - у зб.: Філософські проблеми сучасного природознавства, 1964, № 2.

<sup>16</sup> Найстійкішим моментом є найрухоміший революційний момент руху. Це момент вирішення суперечності, піку боротьби. Звичайно мова не йде про т. зв. дестабілізацію, деструкцію,

---

кризу, а про розвиток, не про марне заперечення, а про таке, в якому має місце тенденція до заперечення цього, першого заперечення і таким чином висхідний розвиток.

<sup>17</sup> В українській мові є вдале, багате за потрібним відтінком слово для більшої адекватності і більш точного вираження деякої особливості даного поняття. Це - «суперечності».

<sup>18</sup> Той факт, що і в русі мислення знайшла своє відображення форма вираження моменту абсолютного взаємовиключення, зайвий раз говорить проти зведення антагонізму тільки до соціального антагонізму.

<sup>19</sup> На думку В. І. Леніна «Будь-яке інше формулювання принципу розвитку, еволюції, вони (Маркс і Енгельс. - В.Б.) вважали одностороннім, бідним вмістом, що спотворює і калічить дійсний перебіг розвитку» [11, с.53].

<sup>20</sup> Такі уявлення можна зустріти дуже часто. С.Т. Мелюхін так прямо і говорить: «... спостерігаючи різні зміни, ми можемо бачити, що вони не завжди є безпосередньо процесом розвитку. Поняття руху, зміни ширше, ніж поняття розвитку» [23, с. 201]. Цієї ж думки дотримуються А.С. Мамзіна і В.П.Рожин [21] та інші автори.

<sup>21</sup> Нагадаємо ще раз, що абстрактне - значить одностороннє (і неважливо, уявне це чи матеріальне, практичне).

<sup>22</sup> Людство аж до ХІХ століття не відало про існування розвитку взагалі, хоча мало справу з природними речами, що знаходяться в стані розвитку.

---

<sup>23</sup> Історично вона виникла першої та її так і називають, зазвичай, першою концепцією.

<sup>24</sup> Відомо, що обмеженість Фейєрбаха у визначенні природи полягала в тому, що він не доводив його до гносеологічного відношення буття і мислення, а залишав на натуралістичному (онтологічному) рівні.

<sup>25</sup> Діяльність людини, що склала собі об'єктивну картину світу, змінює зовнішню дійсність, знищує її визначеність (= змінює ті чи її сторони, якості) і таким чином забирає у неї риси позірності, зовнішності і нікчемності, робить її самою-в-собі і самою-для-себе справжньою (= об'єктивно істинною)" [12, с. 199].

<sup>26</sup> Це ще не діалектика. Остання вимагає розглядати протилежності у той же час і в одному і тому ж відношенні, де інша сторона виступає як інша першої, як перша, яка сама заперечує себе.

<sup>27</sup> Докладніше про це див. кн. В.А.Босенко "До питання про діалектику взаємовідношення «стрибка» і «вибуху» в процесі руху" К., 1961.

<sup>28</sup> Всі форми буття в світі - скінченні, тимчасові, минущі. скінченне - значить таке, що рухається до свого кінця. Конкретні форми руху приходять і йдуть, смертні, «безсмертна одна смерть» (Маркс). Діалектика в даному разі і є вчення про безсмертну смерть. Все існуюче гідне загибелі.

<sup>29</sup> До речі, нуль - виключно багате змістом число.

---

<sup>30</sup> Це і є те, що називається "стрибком", єдністю буття і небуття. Наприклад, вода при нулі градусів - перетворюється на лід, а лід при нулі ж - у воду. Проміжного, "серединного" стану не існує.

<sup>31</sup> Саме тому, якщо натураліст хоче досягнути сутність досліджуваної його наукою конкретної форми руху, він повинен доводити цю окрему форму буття до рівня всезагальної матерії і таким чином, довівши до вирішення суперечності окремого і загального (всезагального), отримати істину.

<sup>32</sup> "За словами Маркса, матеріалістична діалектика, пояснюючи існуюче, пояснює також і його неминуче знищення. І в цьому він бачить її цінність, її прогресивне значення" (Плеханов Г.В. Вибрані філософські твори, т. 3, с. 188).

<sup>33</sup> В плані сказаного про посилення інтенсивності руху в міру ускладнення форм і станів, про прискорення розвитку можна зауважити в світлі сучасних даних про залежність і співвідношення часу і руху, що річ, мабуть, не тільки в швидкості розвитку, в прискоренні розвитку для більш складних форм, але, можливо, і в неоднаковості, в нерівномірності, відносності протікання часу для різних форм руху.

<sup>34</sup> Таку визначеність проміжку, дійсно, не потрібно шукати (ні в просторовому сенсі, ні часовому), бо тут немає і не може бути ніякої певної конкретної просторової (а також часової) мірки, яка служила б критерієм. Цей "проміжок" між "тут" і "там" неможна виміряти. Про нього можна сказати, що він нескінченно малий і нескінченно великий, і час тут відносний.

У сфері мислення все це зрозуміло. Але ось виявляється, як свідчить сучасне природознавство, і в дійсності існує така

---

суперечливість, аналогом якої виступає суперечливість у мисленні. І справа, при цьому, зовсім не в якійсь абсолютній миті, в нерухомості часу, в мінімальному часі, в якомусь абсолютно дискретному кванті часу, в зупинці часу тощо. Протяжність часу, безперервність-дискретність має місце і тут, якою би короткою вона не була. Точно таке ж становище і в наочно очевидній розтягнутості явищ (подій) у часі. По суті кількісна сторона справи (більше або менше) не грає вирішальної ролі. І відмінність тільки в тому, що в одному випадку виводиться на перший план і робиться наочною дискретна сторона єдності безперервно-дискретного часу, а в іншій - сторона безперервності. Але в другому випадку вже "здоровий глузд" заперечує проти різночасності. І все тому, що для нього є незбагненним єдність (тотожність) одночасності і різночасності.

Коли ми говоримо про одночасність, ніякої абсолютної миті немає, це завжди якийсь певний час, який береться для порівняння явищ, подій, взаємодії протилежностей. І байдуже, який це, власне, сам по собі відрізок часу за тривалістю, що виступає як деяка міра для такого порівняння. Він в принципі може бути більшим або меншим, і це в даному випадку не грає ролі. Ми вже відволікаємося від цього, коли оперуємо поняттям одночасності. (Важливо, очевидно, те, щоб цей час, будучи взятим на тій самій основі, був однаковим, одним і тим же і, таким чином, міг служити однаковою міркою при співвимірі явищ, процесів, тобто відрізок часу повинен бути одним і тим же при встановленні співвідношення різних явищ, інакше він втратить роль загальної мірки).

Тому-то нас не повинно бентежити те, що явно віддалені одна від одної події можна назвати одночасними, як і такі, що очевидно відбуваються одночасно - різночасними. А правильніше було б і ті, й інші вважати одночасно-різночасними або безперервно-дискретними.

---

Все це трохи незвично звучить. Але інакше неможливо схопити суперечливу безперервно-дискретну (в просторі і часі) природу руху.

Що стосується початку і кінця явищ, то їх єдність, незалежно від розтягнутості самого процесу, знімається в одночасності виникнення і зникнення (і, таким чином, реалізується їх одночасність).

<sup>35</sup> Сказане не має нічого спільного з розмовами про перенесення життя з одних світів до інших і в цьому сенсі про "незнищенність" його. Навпаки, тільки через постійне зникнення затверджується незнищенність життя взагалі в матеріальному світі взагалі.

<sup>36</sup> Потрібно не випускати з уваги, що абстрактність в діалектичному розумінні виступає як об'єктивна характеристика, тобто - предметно як реальна абстракція, - односторонність.

<sup>37</sup> І тому не можна зводити до неї всі інші форми руху; механічний рух не вичерпує рух взагалі, відповідно, не можна зводити до механіки всі інші науки.

<sup>38</sup> Початкові форми практичної діяльності, праці, що формують людину та її спосіб мислення (у період перетворення тварини в людину) ґрунтувалися на опосередковуючій функції законів механічної форми руху, що лежить в основі способу виробництва. Найпростіші знаряддя праці (молоток, сокира, мотика тощо знаряддя виробництва) діють на підставі законів механіки (важіль тощо) і розкривають насамперед логіку справи (і, відповідно, логіку мислення) на цій же основі.



І це зрозуміло, якщо не випускати з уваги, що категорії є формами людської діяльності і, таким чином, ступенями виходження людини з природного до людського, суспільного. Нарешті, - це ідеальне виокремлення суспільних відносин. Саме таке сходження категоріальними сходами, яке здійснювалося людством у філогенезі, відтворюється і в онтогенезі, кожною дитиною, в її становленні людиною (якби в ущільненій формі). На самому початку перед новонародженим постає абсолютно все, як абсолютне ніщо. Лише згодом, в процесі включення його до практичної справи і відносин дорослих, він у змозі виривати з суцільного ніщо деяке щось і фіксувати на ньому увагу (закріплюючи в мільйонному повторенні). Якщо це суто природні речі навколишньої природи, то він не отримує нічого людського і залишається в продовженні біологічного розвитку. (Від природи людина не отримує нічого людського, а повинна все це зробити сама.)

Відповідно, лише коли дитина в своїй простій практичній діяльності включає в останню речі, на яких має місце печатка суспільного їх виробництва і суспільних відносин, і, оперуючи з якими дитина починає розпредмечувати ці відносини і привласнювати, робити своїми, то тоді вона і отримує можливість продовжувати свій розвиток за людським типом.

Сконцентрувавши увагу на такому, вирваному із загального зв'язку єдності світу, деякому щось, яке вона включає до системи діяльності, схоплює як те, чим воно є, він отримує "якість". Якість це те, що робить річ тим, чим вона є. І неважливо, що це буде: іграшка, брязкальце, чашка. Продовжуючи хапати, гриміти, кусати, стукати, включаючи такі речі до процесу своєї "діяльності" і розпредмечуючи те, що в них застигло від діяльності дорослих, дитина раптом ламає іграшку, розбиває чашку, яка після цього перестає бути тим, що вона є. Це тепер вже не чашка, а безліч осколків, уламків безформних. Ось це вже кількість, суть якої в тому, що це – якість, яка заперечує себе. Саме так і визначається

---

категорія кількості: "кількість це якість, яка заперечує себе". Причому кількості абсолютно байдуже до якості осколків, уламків, що становлять кількість. Звідси - абстрактність всякої кількості, односторонності. (Як, відповідно, і наука, предметом якої є кількість.)

Причому, повернути колишню якість неможливо. Процес незворотній. Порушена міра, що обумовлює дану річ, міра - це єдність якості і кількості. А вона то і порушена. Після категорії міри напрошується "безмірне". Потім "сутність - явище" тощо. Ми перервемо продовження висхідного вибудовування системи категорій, але одне ясно, що такий лад - категоріальний, не довільний процес, і не штучно створюваний, а висхідний, що формується на об'єктивній підставі сходами людської суспільно-виробничої діяльності людства та кожної окремої, новонародженої людинки, що відтворює відносини і логіку справи усупільненого людства протягом її становлення людиною. Сходження від простого до складного, сходження як узагальнення, від абстрактного, одностороннього до конкретного - єдності в різноманітті.

<sup>40</sup> "Локк і емпірики стоять на точці зору аналізу ..." Але негайно стає ясно, що це є спотворенням речей і що пізнання, яке бажає брати речі так, як вони є, впадає при цьому в суперечність з самим собою". Наприклад, хімік "martert" ("катує") шматок м'яса і відкриває азот, вуглець etc. "Але ці абстрактні речовини вже не є більш м'ясом" "[12, с. 216].

<sup>41</sup> Правильне розуміння діалектики взаємин еволюційної поступовості і революційного стрибка необхідно при вирішенні найрізноманітніших проблем у самих різних областях дійсності. Але, мабуть, особливо важливим воно є для політики. Ніде, мабуть, це питання не набуває такої гостроти, як в цій області. Найменше порушення правильного (яке диктується логікою

---

саморозвитку) співвідношення цих сторін і особливо абсолютизація однієї з них, веде до тяжких наслідків. Справжня єдність і взаємозв'язок еволюції і революції як діалектичної єдності протилежностей досягається в сфері категорій. З їх допомогою, за допомогою теоретичного мислення ми розкриваємо і дізнаємося, як в самій дійсності, в будь-якому відрізку життя здійснюється ця єдність протилежностей стрибків і поступовості.

В. І. Ленін в роботі "Розбіжності в європейському робітничому русі" пише, що "дійсне життя ... включає в себе ці різні тенденції, подібно до того, як життя і розвиток в природі включають в себе і повільну еволюцію і швидкі скачки, переривання поступовості" [13, с. 66].

У цій же статті В.І.Ленін підкреслює, що не можна живе життя, що являє собою єдність взаємопов'язаних тенденцій (поступовостей і переривань) зводити до однієї з цих сторін, з яких кожна окремо є специфічною особливістю лише певного конкретного періоду.

Так, в розпал соціалістичної революції, в жовтні 1921 р В.І. Ленін вказує на необхідність заходів еволюційного характеру і рекомендує вдатися до "реформістського" методу дій у корінних питаннях економічного будівництва. Він наполягає на тому, що такий "еволюціонізм", "реформізм" необхідний для вирішення революційних завдань соціальної революції (зокрема, введення непу з весни 1921). Це вимушений захід для доробки завдань буржуазно-демократичного етапу революції, тобто відступ, "крок назад, щоб розігнатися і стрибнути" (Ленін).

Таку діяльність в період революції деякі "революціонери" дрібнобуржуазного штибу вважали "прозаїчною" і "нудною". Але саме в тому і полягає, за словами В. І. Леніна, справжній інтерес епохи великих стрибків, яка складається з моментів бурхливої ломки і моментів повільного розчищення від уламків або поступовим доглядом за паростками нового, складається, з

---

моментів, що протікають бурхливо-революційно і поступово-еволюційно, в складному переплетенні того і іншого. Але все це разом узятє в складі революційного процесу в цілому. При всій поступовості якісний перехід завжди є стрибком (кажучи словами Енгельса). Все це заходи із припинення, переривання історії товарного виробництва.

В. І. Ленін попереджає про небезпеку, яку несе революціонеру "перебільшення революційності, забуття граней і умов доречного і успішного застосування революційних прийомів" [13а, с.223]. Цим В.І. Ленін застерігає від абсолютизації революційної сторони. "Справжні революціонери на цьому найбільше ламали собі шию ..." і можуть погубити справу "... якщо ... надумують, ніби "велика, переможна, світова" революція обов'язково всі і всякі завдання за будь-яких обставин, у всіх областях дії може і повинна вирішувати по-революційному ... Неправильність цього ясна сама собою на підставі чисто теоретичних положень, якщо не сходити з ґрунту марксизму" (там же).

Не менша небезпека, якщо революціонери вироджуються в еволюціонерів і відмовляються від світової революції, не розуміють, що всі припустимі еволюційні заходи спрямовані на ефективне переривання, прикінчування еволюції історії приватновласницьких відносин. Наприклад, тимчасове введення держкапіталізму, який ефективніше ліквідує дрібного власника і розчистить ґрунт для соціалістичних перетворень.

<sup>42</sup> Див. 24-у главу «Капіталу».

<sup>43</sup> Про це мною сказано більш докладно на республіканській нараді з філософських питань фізики елементарних частинок в Києві, в 1962 р. - Див.: В. Босенко. "К вопросу о неисчерпаемости электрона". - В зб.: "Философские вопросы современной физики", 1964, стор. 254.

---

<sup>44</sup> В цьому сенсі про загальне можна сказати, що в самій дійсності воно існує як деяке ніщо (у формі ніщо), як єдність буття і небуття. І ми дійсно про нього не можемо сказати як тільки "є" або як тільки "ні". "Або-або" тут найменше підходить. Тільки "і є, і немає", а точніше - "є через немає", тобто "є у формі немає".

<sup>45</sup> Розкриття суперечливої природи загального (яке й існує як загальне і разом з тим не існує чуттєвим чином) дає можливість зрозуміти сутність матерії, яка як всезагальна матерія існує об'єктивно, і в той же час в об'єктивній дійсності немає нічого такого, що було б матерією взагалі як такою, що існує будь-яким безпосередньо чуттєвим чином. Матерія, існуючи як певна всезагальність, реалізується тільки через окремі форми існування, які самі себе заперечують, форми руху матерії, хоча і не зводиться до жодної з них, ні до всіх їх, разом узятих в сумі.

<sup>46</sup> Таким повинен бути підхід до розгляду будь-якої сторони руху (розвитку) як єдності різноманіття із застосуванням будь-яких діалектичних категорій. Це зумовлено самою суперечливою природою руху (розвитку). Все це стосується і такого руху (розвитку), яким є процес пізнання. Більше того, для розкриття і отримання повного діалектичного всебічного вираження всіх переходів, переливів, взаємного зв'язку протилежностей, потрібно застосувати всі категорії, всю систему категорій до процесу і розвитку пізнання. "Діалектика як живе, багатостороннє (при вічно зростаючому числі сторін) пізнання з безоднею відтінків будь-якого підходу, наближення до дійсності (з філософською системою, що виростає в ціле з кожного відтінку) - ось незмірно багатий зміст у порівнянні з "метафізичним" матеріалізмом, основна біда якого є невміння застосувати діалектику до Bildertheorie (теорії відображення. - ред.), до процесу і розвитку пізнання" [12, с. 321-322].

---

<sup>47</sup> Можна більше сказати, те, що істина є суперечністю, яка нескінченно вирішується, знаходить вираження у тому, що істина відносно-абсолютна, а те, що вона така, що нескінченно вирішується - в тому, що вона обов'язково відносно-абсолютна.

<sup>48</sup> Взагалі-то загальне набуває вищого свого сенсу і вираження фактично в суспільній формі руху і в її вищому досягненні - комуністичній формі відносин людей. В цьому сенсі можна сказати, вище загальне = комуністичне. Вся суть загального, яка полягає в суспільному змісті, розкривається у вільній людській творчій діяльності.

<sup>49</sup> Навпаки, майбутні творці такого космічного корабля постараться врахувати і зробити все, щоб ізолювати організм від будь-яких зовнішніх впливів, в тому числі і від фізичних, пов'язаних з великою швидкістю, створять умови, аналогічні земним, такі, які забезпечують нормальне функціонування організму. І не забезпеч вони такі умови - організм загине, тобто припиняється органічна форма руху з її «своїми», властивими лише цій формі просторово-часовими характеристиками. До речі, після цього для нього, як для трупа, який втратив всі органічні закономірності, будуть притаманні закономірності механічного руху як для тіла, що летить. І в такому вигляді він звичайно, залишиться молодшим від своїх однолітків на Землі. Як кажуть, "мертві залишаються молодими".

<sup>50</sup> Є такі комахи, які, з'явившись на світ, злітають над водоймою, протягом декількох хвилин скидають у неї яйця і гинуть.

---

<sup>51</sup> Не виключена можливість, що категорії простору і часу, які в своїй всезагальній формі вираження прижилися у філософії, в міру їх конкретного застосування до різних конкретних форм буття матерії з часом перейдуть до конкретних наук, в розпорядження конкретних наук про конкретні форми руху матерії. Наприклад, закономірності функціонування просторово-часових відносин у сфері механічної і фізичної форми руху пізнають у даний час фізики і цілком успішно. Загальний же принцип про те, що простір і час є формою буття матерії, стає само собою зрозумілим. Він отримав гранично загальний і завершений об'єктивний зміст зрештою від вищої форми руху - суспільної. За формою же вираження - в матеріалістичній філософії.

<sup>52</sup> "Додаткова праця, - писав К. Маркс, - як праця понад міру даних потреб, завжди повинна існувати. Але при капіталістичній, як і при рабській системі тощо, вона має тільки антагоністичну форму і доповнюється повною неробством певної частини суспільства" [1, с. 386).

<sup>53</sup> Можна сказати, класи, що відмирають, що пережили себе в суспільних відносинах, живуть менше. Дрібний буржуа, наприклад, з його споглядальним (і споживацьким) ставленням до дійсності, живе не однаково в порівнянні з пролетарем, який знаходиться в гущі боротьби.

Точно так же, в революційні періоди суспільної форми руху і періоди так званого спокійного плину життя час реалізується не однаково. Часто вживаний К.Марксом і В. І. Леніним вираз, що дні революцій дорівнюють десятиліттям буденного життя, має більш глибокий зміст, ніж це здається на перший погляд. І в цьому сенсі комунізм, як безперервно революційне суспільство, містить у собі багатющу перспективу щодо часу життя.

---

<sup>54</sup> До речі, не про існування повинна йти мова, а про сутність людську. Перше залишається в межах передісторії людського суспільства. На комуністичному рівні розвиненості суспільних відносин (безпосередньо суспільного характеру праці), ансамблем яких стає людина, мова повинна йти не про існування, а про сутність людини.

<sup>55</sup> Цікавою є проблема розкриття певної закономірності зміни часу в залежності від сходження за формами руху, зокрема питання акумуляції опредмечення і розпредмечення часу в процесі суспільної форми руху, а також питання реалізації часу, характер його зміни тощо, в зв'язку з проблемою так званого прискореного розвитку в міру ускладнення форм руху.

<sup>56</sup> "Поглинання", включення до себе, переробка в собі попередньої форми з боку наступних є способом існування і змістом кожної з таких наступних форм на "лінії" сходження. І це стосується будь-якої форми руху. Хімізм будується на постійному запереченні, "пригніченні", "поневоленні", зв'язуванні фізичних елементарних частинок в атоми. Органічна форма руху існує на перетворенні в собі хімізму. Подібне відбувається і в суспільній формі руху по відношенню до всіх попередніх. Звичайні речі з їх фізичними, хімічними тощо законами суспільна форма руху переробляє, включає в себе, перетворює в суспільно значущі предмети, підпорядковує собі. Тут з'являються знаряддя виробництва, засоби виробництва, предмети виробництва, товари, вартості, власність тощо, а не просто речі хімічного, фізичного і іншого порядку.

<sup>57</sup> Це вона робить не тільки з органічної формою руху, а й з усіма попередніми, як і кожна інша форма руху в свою чергу "поглинала" всі попередні.



---

<sup>58</sup> "Такі "повернення" до діалектичної єдності з буттям чекають не тільки науку, але і всі форми суспільної свідомості, крім тих з них, які, вичерпавши свої функції, зникнуть зовсім (релігія, ідеологія, право). Після відомого роздвоєння форми суспільної свідомості повернуться до тієї сфери, з якої вони вийшли і встановлять нову єдність на більш високому рівні (діалектичної тотожності відмінностей). До цього прийдуть і мистецтво і мораль і навіть філософія, яка тепер не тільки пояснює світ, а й переробляє його.

<sup>59</sup> Суперечливість у діалектичному розумінні. А це значить не дуалістично, не у вигляді зовнішнього об'єднання двох сутностей (субстанцій) матеріальної і духовної, а моністичний розгляд як єдиної субстанції матерії та її свого іншого - духу. Відповідно, творчість - це прерогатива не свідомості, а матеріальної практичної діяльності за допомогою свідомості, ідеального. Живе життя творчості - у практичній справі, у творенні, у виробництві. В тому числі, і у безпосередньому виробництві людини. Ясно, що таємниця ефективності творчості полягає не стільки в особливостях індивіда, скільки в особливостях суспільних відносин (лише сукупністю яких ("ансамблем") виступає індивід). Існує епоха творчості (а це революційна епоха), яка народжує масову творчість. Бувають також епохи панування реакції, які масово народжують обскурантизм, клерикалізм, ідеалізм, антинауку.

<sup>60</sup> Це ж відноситься і до питання про загальності закону заперечення заперечення, навколо якого було стільки суперечок.

<sup>61</sup> Все це дуже добре показано в статті Е. В Ільєнкова "Ідеальне" у "Філософській енциклопедії", т. 11.

---

<sup>62</sup> Тотожність в діалектичному сенсі слова. Зрозуміло, мова йде не про ототожнення буття і свідомості, а про зв'язок, що завжди має місце в протилежностях, які становлять внутрішню суперечливість, та доводяться через взаємовиключення до тотожності. Суть такої єдності в боротьбі протилежностей і роздвоєнні єдиного однієї і тієї ж сутності, а не відношення двох субстанцій. Є єдина субстанція - матерія. Свідомість же - її момент, інше себе (атрибут).

<sup>63</sup> Тож не дивно, що для домарксового матеріалізму, який не розумів місця і ролі діяльності, практику розумів споглядально, не як суб'єктивну, а матерію односторонньо, натуралістично, зведеною до природничо-наукових форм, поява свідомості розглядається як випадковість, диво, гра природи, результат щасливого збігу обставин.

<sup>64</sup> Такий зв'язок категорій скінченності і нескінченності з категоріями абсолютності і відносності цілком зрозумілий, оскільки "абсолютне і відносне, скінченне і нескінченне = частини, ступені того ж самого світу" [12, с. 95].

<sup>65</sup> "Практичне творення предметного світу, переробка неорганічної природи є самоствердженням людини" [16. с. 566]. Зміна ж самого способу зміни, переробки природи і людини, тобто зміна способу виробництва, призводить до зміни (принципової) людини. На цьому шляху ми отримуємо не просто відтворення людини як людини, а виробництво людини. Втім, і відтворення людини також у принципі відрізняється від відтворення тварини яка відтворює тільки саму себе під владою безпосередньо фізіологічних потреб, потреб її організму. Тварина будує себе за "міркою і потребою того виду, до якого вона

---

належить" [12, с. 93, 94], тоді як людина виробляє, коли вона виробляє, будучи вільною від фізичної потреби, і, отже, виробляє універсально, за мірками будь-якого виду, і не просто саму себе, а всю природу, її продукт безпосереднім чином не пов'язаний з її фізичною будовою, вона вільно протистоїть своєму продукту і все людське повинна створити сама, нічого не отримуючи від природи. На відміну від відтворення, виробництво людини - вільної, всебічно розвиненої, багатой почуттями, розумом і діяльністю, гідної справді людської суті, принципово відрізняється від передісторичного способу життєдіяльності відтворюваної людини і здійснюється свідомою (зі знанням справи) діяльністю через революційне перетворення не речей і навіть не просто способу їх продукування, а способу зміни самого способу зміни способів виробництва на комуністичній основі. Тут не тільки продуктивні сили, а й людина буде дорозвиненою до справді суспільної сутності на основі безпосередньо суспільного характеру праці. На цій же основі виникнуть абсолютно нові, небачені раніше людські почуття, які неможливо поки навіть уявити. Одне ясно - джерелом їх виникнення і визначником їх особливості буде колективність.

<sup>66</sup> Про діалектику розвитку деяких інших почуттів можна прочитати в роботах А.С. Канарського [62].

<sup>67</sup> Це і є тим, що Маркс називає "вихованням вихователя" [11, с. 262], тобто джерелом виховної функції обставин і умов (в тому числі і суспільних) впливу, що формує і розвиває, на людину є активна зміна самого такого "вихователя" з боку людини, яка тільки таким чином і може змінитися сама. А "збіг зміни обставин і людської діяльності ... може розглядатися і бути раціонально зрозумілою лише як революційна практика" [11, с. 262].

---

<sup>68</sup> Тут слід уточнити, що коли йдеться про виробничі відносини, то маються на увазі не просто відносини між людьми, між "я" і "ти", "на виробництві", а дещо, що виражає становище великих груп людей, що займають певне місце в системі виробництва і розподілу, а також форму власності, яка з цього витікає, що ставить кожного члена суспільства, наприклад при пануванні приватної власності, в становище того, хто або привласнює працю іншого, або того, чия працю привласнюють. Так що в системі виробничих відносин згадані Павло і Петро не просто хороші хлопці, а раб або рабовласник, селянин чи поміщик, пролетар або капіталіст. І кожен - сукупність всіх конкретно-історичних суспільних відносин (у всій їх суперечливості), а не абстрактна людина фейербахівського типу. Немає, наприклад, селянина взагалі, а є бідняк, куркуль і середняк. Щоб цього не було, необхідно, щоб не стало способу виробництва, який з необхідністю робить людей такими і тільки такими (кожного сукупністю саме таких суспільних відносин), тобто потрібно міняти основу в цілому. Це нагадування загальновідомого нам необхідне для з'ясування природи загального поняття.

<sup>69</sup> Увага чуттєвому приділена тут і з тієї причини, що саме таке незнання, некомпетентність чуттєвого щодо розвитку і всезагального призводить до того, що його взагалі усувають від участі в досягненні розвитку і загального. А це не менш помилково.

<sup>70</sup> Категорія "загальне" розглядається в роботах Е. В. Ільєнкова.

<sup>71</sup> З цього потрібно б зробити деякі висновки щодо методів навчання людини і формування у неї теоретичного мислення. Щонайменше, будувати навчання слід не у формі "мільйонного повторення" в репродуктивному відтворенні одних і тих же дій,

---

операцій (дресура), тим більше, ні в якому разі не в формі багаторазового повторення розумового, мовного вираження. Оскільки формується таким чином частковий, аналітичний спосіб мислення і метод (майже спільний з твариною), який потім важко подолати. (Цікаві думки про формування понять висловлені в роботі В. В. Давидова [54]).

<sup>72</sup> Мова поки йде про елементарну логіку елементарного способу мислення. На наступному ступені, етапі розвитку способу теоретичного мислення - діалектичного - мислиме можливо не тільки без предмета, а й без зовнішнього "контуру", без геометрії речей. Недарма Енгельс попереджає, що, починаючи з молекулярного рівня і глибше, мікроформи постають перед нами як раціональні категорії.

<sup>73</sup> Доречно нагадати, що причину і наслідок слід розглядати як моменти «всесвітнього взаємозв'язку, зв'язку (універсального), взаємозчеплення подій, лише ланки в ланцюзі розвитку матерії» [34, с.143].

<sup>74</sup> Ю. А. Ждановим, на наш погляд, вперше здійснено осягнення розвитку (в його діалектичному розумінні) в хімічній формі руху з позицій свідомого застосування діалектичного методу.

<sup>75</sup> Єдність світу, як відомо, не в бутті, а в матеріальності. Способом же існування матерії є рух, тобто як раз заперечення форм буття, перетворення їх, зміна і, таким чином, утвердження всезагального руху, матеріального руху.

<sup>76</sup> І в цьому відношенні відкриті Ф. Енгельсом форми руху в їх внутрішньому зв'язку зовсім не "класифікація" форм руху,

---

структурних рівнів тощо, а реальний, закономірний, необхідний зв'язок реальних форм руху, що з необхідністю формується в саморозвитку способу існування матерії (що має субстанціональне значення).

<sup>77</sup> Характерно, що якраз ці закони, про які тут йдеться, стають предметом логіки в діалектико-матеріалістичному її розумінні.

<sup>78</sup> Зауважимо, що сказано не про науки, а про науку (в однині), яка може бути названа або по-одному, або по-іншому, або по-третьому, але не становить собою три науки, три галузі, три теорії. Одним словом, "не треба трьох слів, - як каже Ленін, - це одне і те ж".

<sup>79</sup> Цікаво, що на рівні граничної всезагальності всезагальне визначення мислення знаходить своє вираження в тій же самій формулі (гносеологічній), що і визначення всезагальної матерії. У визначенні матерії не можна нічого сказати іншого, крім як вказати в гносеологічному плані на те, що все існуюче - об'єктивне, незалежне від свідомості. І ніякі будови, структури (атоми, маса, різні поля, плазма, елементарні частинки тощо) речовини, її фізичні, хімічні й інші властивості тут ні при чому. Наполягати на включенні їх до визначення матерії - це все одно, що зводити матерію до деяких (відносних, тимчасових) форм її існування або доручати таким формам виконувати не властиву їм гносеологічну функцію. У своєму саморозвитку матерія дорозвивається до такого рівня, що в змозі поставити питання про те, що таке матерія. І відповідь може бути тільки одна - це все те, що виступає первинним по відношенню до свідомості, визначення. Щоб не було плутанини, поняття матерії слід довести, радив В.І.Ленін, до поняття матеріалізму, тобто до гносеологічного відношення свідомості і буття. Саме це гносеологічне відношення й закладене у визначенні матерії.

---

Точно так же в загальному визначенні свідомості, мислення нічого іншого неможливо сказати, крім того, що це є вторинним матерії, її своїм іншим, похідним, відображенням, продуктом тощо. І ні фізична, ні хімічна, ні біологічна будова не грає тут ролі. Така єдність всезагальної матерії і всезагальної свідомості впливає з єдиної субстанції і атрибутивності, закону єдності і незнищенності не тільки кількості, але і якості руху.

І ми знаємо, що такі гранично всезагальні поняття, як "буття" - "мислення", "природа" - "дух", "матерія" - "свідомість", не піддаються звичайному визначенню шляхом підведення під більш широке поняття і можуть бути визначені тільки через суперечливе ставлення один до одного.

<sup>80</sup> Наука, яка, на відміну від конкретних наук, - про різні форми буття (форми руху) - вже не може бути ще однією, черговою, конкретною наукою про ще одну форму руху (форму руху власне мислення) без змісту (який у мислення, свідомості, що є за своєю природою відображенням, залишається у зовнішній дійсності), не може не бути теорією пізнання дійсності.

<sup>81</sup> Коли ми говоримо навіть про такий орган, як людський мозок, то мається на увазі зовсім не шматок біомаси з його досконалою структурою і фізіологією, а сформована суспільним способом здатність до нематеріального, розумового відображення, вираження того, що відбувається, що робиться не без допомоги, а, навпаки, за допомогою будови і функціонування мозкового тіла, біологічного, але функціонуючого як орган мислення суспільний. Якщо кожне з почуттів (навіть зовнішніх органів почуттів) сформовано по-людськи, і, таким чином, дають вони щось інше, ніж такі ж органи тварин (так як у людини це суспільні органи), то вже мозок людини як орган мислення - суспільний "до мозку кості", сформований, і біологічна робота тут йде на задній план. Він в змозі бути вплетеним до руху справи і

---

схоплювати її логіку, відтворювати її, але при цьому сама людина і її вища нервова діяльність і тощо тут не біомаса, а деяке заперечення її, і теж стрибком.

Нехай не бентежить читача слово "орган", яке зазвичай відносять до біологічного. Людський мозок - суспільний орган, суспільно-людський, а не орган природно-савця. І у ізольованого індивіда, особини, він навіть не сформувався б взагалі, хоча всі клітини, молекули, нейрони, структури були б в наявності, на місці і фізіологічно, і хімічно.

<sup>82</sup> Ця тенденція як би продовжує існувати в формах руху духу, який завжди є вторинним, продовженням і відображенням дійсності.

<sup>83</sup> Але не в тому сенсі, що вони такі ж, однак живуть у сфері духу, а в тому, що саме ті ж самі і живуть у русі матерії (у формі матеріальної суспільної практики), яка породжує потребу у відображенні у вигляді ідеальних форм і забезпечує таке оформлення об'єктивною підставою і змістом.

<sup>84</sup> І це все та ж данина аналітичному методу, який є початковим ступенем пізнання і зводиться до схоплювання, фіксування в односторонності (абстрактності) і зовнішньому об'єднанні в понятті з його безпосереднім ставленням до об'єкта. Більш високий ступінь - синтетичне пізнання - "прагне до розуміння того, що є, тобто до охоплення різноманіття визначень у його єдності" [34, с. 191]. І таке поняття дає необхідність, закономірність, розвитковість.

Тут важливо зрозуміти, що аналітичний момент як власне момент в єдиному процесі пізнання за діалектичним типом, діалектичному методі (як сходженні від абстрактного до конкретного), тобто як такий, що доводиться до протиставлення - зняття в наступному, вищому ступеню, робить свою потрібну



---

справу, і претензій до нього бути не може. Інша річ, коли діалектичний "механізм" способу пізнання в цілому призупиняється на півдорозі, і лише момент в висхідному процесі починає претендувати на самотійну, закінчену сутність. Тоді через таке завершення єдиного процесу він стає аналітизмом, тобто риска, сходинка перетворюється (як і попереджав В. І. Ленін у "Філософських зошитах") у рису, платформу, в концепцію, школу, в черговий "ізм".

Момент аналізу в єдиному процесі, в тому сенсі, в якому розуміє це діалектика - в єдності аналізу і синтезу (але єдності не в сенсі об'єднання і спільного співіснування), дає нам відношення двох сторін, в якому кожна з них визначається іншою і має сенс по відношенню до іншої, але, в той же час, і сама собою, що повідомляє кожній самотійність, тобто він дає протилежності, так і не доводячи останні до суперечності. Синтез, синтетичне пізнання також прагне до схоплювання того, що є, але в єдності різноманіття визначень, до суперечливості, і значить - в процесійності, в саморусі, розвитку.

Характерно, що ніякого "синтетизму" на противагу аналітизму, тобто гіпертрофії цього ступеню моменту пізнання, бути не може, бо якщо розуміння дійшло до цього рівня (рівня синтезу і розв'язання суперечності аналізу і синтезу), то воно вже не стане абсолютизувати взагалі і якось припиняти те, способом існування чого є процес; це все доля нижчого щаблю, аналітичного. Тобто все, що необхідно для призупинення, абсолютизації і так званого перетворення в "ізм", робиться, може бути зроблено лише з позицій аналітичної сторони (однобічності). Оскільки в її арсеналі якраз є такі необхідні моменти, які, якщо починають розглядатися не як лише моменти, то це і призводить до огрублення і спотворення. Тому-то, крім іншого, природу аналізу в пізнанні можна зрозуміти лише з платформи вищого ступеня (що дає, до речі, єдність аналізу і синтезу, "зараженість"

---

аналізу синтезом) але ніколи з позицій самого аналізу, не доведеного до вищого.

<sup>85</sup> На відміну від погляду інших, які вважають, що це притаманне лише деяким явищам.

<sup>86</sup> Знову зауважимо, що про діалектику понять і діалектику пізнання йдеться в однині, як про одну, а не як про різні галузі, теорії, науки тощо.

<sup>87</sup> І це, останнє, - вирішення - головний тут момент, революційний (вища точка боротьби), на відміну від першого заперечення, самозаперечення (= суперечність), що залишалося ще в межах еволюційного розгортання. І тільки наявність цього моменту (революційного), дорозвиток до нього - вирішальної і завершальної суперечності і дозволяє говорити вже про розвиток у цілому.

<sup>88</sup> Звичайно ж, не можна заперечувати істинність умоглядних, тих, які досягаються логічно, теоретичним мисленням, сутностей на тій підставі, що вони позбавлені просторової і тимчасової речовини чуттєвості. "... Вартість є категорією, яка *entbehrt des Stoffes der Sinnlichkeit* (позбавлена речовини чуттєвості. - ред.), але вона більш справжня, ніж закон попиту і пропозиції" [34, с. 154]. Кант же вважав "зловживанням логіки" і перевищенням її компетенції і можливостей, якщо вона, замість того, щоб "бути тільки каноном судження, визнається за органон для утворення об'єктивних поглядів" [34, с. 153].

Саме "теоретичне пізнання повинно дати об'єкт у його необхідності, в його всебічних відносинах, у його суперечливому русі *an und für sich* (в собі і для себе. - Ред.)" [34, с. 193]. Зрозуміло, "людське поняття цю об'єктивну істину пізнання"

---

остаточно "схоплює, ловить, оволодіває нею лише коли поняття стає" для себе буттям "в сенсі практики" [34, с. 193]. До цієї проблеми Ленін повернеться в роботі "Ще раз про профспілки ..." і сформулює як невід'ємну вимогу логіки в діалектичному матеріалістичному її розумінні: "Вся людська практика повинна увійти в повне "визначення" предмета ..." [37, с. 290].

<sup>89</sup> Зісковзування з аналізу дійсності до аналізу засобів осягнення розвитку - понять, категорій тощо - рівнозначно бажанню шляхом аналізу законів граматичної будови речення отримати знання законів фізичних процесів, про які в цьому реченні йдеться, або з переходом на шкалу вимірювання атмосферного тиску в гектопаскалях очікувати зміни погоди. Гіпертрофоване випинання понять і категорій, коли вони підставляються на "предметний стіл" дослідження замість дійсності, й їх аналізом підміняється аналіз дійсності за допомогою понять, може дати, на думку Енгельса, лише "позірний саморозвиток одного поняття з іншого" [26. с. 177] і створити ілюзію, ніби саме вони дарують розвиток дійсності.

<sup>90</sup> В. І. Ленін прямо говорить: "Логіка є вченням про пізнання. Є теорією пізнання. Пізнання є відображенням людиною природи. Але це не просте, не безпосереднє, не суцільне відображення, а процес ряду абстракцій, формування, утворення понять, законів etc. (мислення, наука = "логічна ідея"), які охоплюють умовно, приблизно універсальну закономірність природи, що вічно рухається і розвивається. Тут дійсно, об'єктивно три члени: 1) природа; 2) пізнання людини, = мозок людини (як вищий продукт тієї ж природи) і 3) форма відображення природи в пізнанні людини, ця форма і є поняттям, законом, категорією etc." [34, с. 163-164]. І крім цих форм поглиблення пізнання, здійснюваного через їх логічний рух, більше ніякої іншої теорії пізнання не потрібно.

---

<sup>91</sup> Заперечувати об'єктивність понять, об'єктивність загального в окремому і в особливому, неможливо" [34, с. 160].

<sup>92</sup> Але це вже не просто зв'язок безпосередньо окремих конкретних форм буття, речей одна з одною (між собою) і, таким чином, зовнішнє єднання, а зв'язок внутрішній, через заперечення самої окремоті, тобто діалектичний зв'язок із запереченням як формою зв'язку, що розуміється діалектично, що дає конкретно-всезагальне і відповідні віддиференційовані ступені (форми) його.

<sup>93</sup> Максимальне "ущільнення" цього кругообігу дає нам суперечливе відношення крайніх його пунктів у вигляді абсолютного протипокладання відносних протилежностей як відношення буття і мислення, природи і духу, матерії і свідомості. І воно як гносеологічне (теоретико-пізнавальне) відношення (= основне питання філософії) не тільки входить, як ми бачили, до визначення матерії, до визначення свідомості і всіх категорій, які мають граничну всезагальність і претендують на статус філософських. Воно і теорію розвитку робить теорією пізнання.

<sup>94</sup> Неначе нам вдалося перевести "світовий годинник" на все більш прискорений хід: Ось за хвилину перед нами проходить століття, потім тисячоліття ... Ще швидше - мільйони років за хвилину. Виникають і тут же, вичерпавши себе, зникають не тільки окремі речі, епохи, а й цілі світи, планети, галактики тощо.

<sup>95</sup> Про сутність культури див. роботу В.Є. Давидовича і Ю.А. Жданова [53].

---

<sup>96</sup> Мета тут не в тому, щоби витлумачувати, що таке ідеальне (це добре показано в роботах Е.В. Ільєнкова), а в тому, щоб показати, як розкривається всезагальність розвитку не без допомоги ідеального.

<sup>97</sup> З питань розвитку технології, виробництва, продуктивних сил і тощо слід звернутися до робіт Г. Н. Волкова [47].

<sup>98</sup> І ще більше недалекоглядно і безвідповідально було б втратити, не вберегти соціально-економічну перевагу - соціалістичну основу - фундамент і трамплін для прискореного розвитку людства вперед.

<sup>99</sup> Як і завжди, пізнання, що прагне отримати дійсний стан речей у зміст знання, в істину, цікавить не власне форма руху, а перетворення руху даної форми (про форму, яка не рухається, не перетворюється, нічого сказати) і, отже, заперечення заперечення. А таке перетворення перетворення можна отримати в результаті включення форми руху до технології виробничої практики.

<sup>100</sup> Детально проблеми свободи розкриваються в роботах Л.С. Горбатовой, В.Є.Давидовича, Ю.М. Давидова. Р. І. Косолапова і ін. [50; 52; 55; 69].

<sup>101</sup> Саме таке протиставлення природної і суспільної наук у принципі неправильне і неприпустиме (і тим більше в плані розкриття всезагального розвитку), бо неприпустимий розрив на частини того, що лежить в їх основі, - зрештою, єдиного світового зв'язку. Як підкреслює К. Маркс, по суті, є одна наука - історія, що складається з історії природи і продовження її - історії суспільства. І основою для такої єдиної науки є реальний єдиний розвиток як єдиний природно-історичний процес, що завершується суспільно-

---

історичним процесом, в якому відбувається і одночасно продовження відтворення природно-історичного в його цілісному розвитку, але у вищій формі - суспільній практиці з відтворення цього єдиного розвитку, яка побудована не менше єдиним чином, аж до перетворення всього виробництва, як говорив К. Маркс, в "єдине підприємство".

<sup>102</sup> Для універсальної діалектики, її функціонування потрібна універсальна діяльність людини (і суспільства в цілому, і кожного окремого індивіда). Це комуністична діяльність, праця без норми і винагороди, без поділу праці, на підставі безпосередньої колективності.

<sup>103</sup> Виходить, що якби не було реальної, матеріальної общинної власності, не виникло б ідеальне поняття "загальне".

<sup>104</sup> Наприклад, "пастуші ... народи, які займаються виключно полюванням і рибальством, знаходяться позаду того пункту, звідки починається дійсний розвиток" [13, с. 44].

<sup>105</sup> Звичайно, було б наївним раціоналізмом зводити зміни в способі мислення, в логіці безпосередньо до економічного базису суспільства, до зміни його самого по собі, виділеного із загального зв'язку з усією ідеологією. Новий соціально-економічний рівень не дає безпосередньо нового способу мислення, нової логіки, яка аж ніяк не безпосередній його аналог (навіть з урахуванням того, що логіка в матеріалістичному розумінні - це не вчення про власне форми мислення, а про закони розвитку матеріальних, природних і духовних речей). Він лише в кінцевому рахунку ставить задачу ("соціальне замовлення"), яку практика даного рівня в змозі вирішити, викликавши до життя відповідний ідеальний план.

---

І в цьому відношенні діалектика як вчення, теорія, спосіб мислення тощо є підсумком, висновком, резюме всієї історії розвитку науки, філософії, техніки, виробництва, суспільних відносин. Але всі ці фактори знаходяться самі в певному внутрішньому, необхідному, генетичному зв'язку, де вихідними, визначальними, первинними виступають, звичайно ж, матеріальні чинники, суспільне буття, а вторинними - форми суспільної свідомості, в тому числі і діалектичне вчення.

Поява нового соціально-економічного рівня зовсім не означає автоматичної появи нового способу мислення. Як і зовсім не вітряк безпосередньо породжує феодалізм, а паровий млин - капіталізм. Точно так же, коли йдеться про те, що з кожним новим відкриттям матеріалізм змінює свою форму, то зовсім не мається на увазі, ніби й справді, варто відкрити науці якесь нове явище ("дивовижне"), - і це безпосередньо поведе до зміни матеріалізму. Одне повинно бути ясно в розглянутому питанні: якщо при наявності відповідних соціально-економічних умов, факторів, що вимагають виникнення діалектичного способу мислення, останнє може з'явитися, а може і ні (в залежності від цілого ряду інших факторів - об'єктивних і суб'єктивних, ідеологічних тощо), то без таких умов, без виникнення цих факторів такого рангу і рівня діалектичного способу мислення не буде в будь-якому випадку.

<sup>106</sup> Праця комуністичного - безпосередньо суспільного характеру "виступає вже не стільки як включена до процесу виробництва, скільки як така праця, при якій людина, навпаки, відноситься до самого процесу виробництва як його контролер і регулювальник" [14. с. 263]. Це те, що нині називається управлінням, але яке в умовах комунізму з управління людьми перетворюється в управління речами і процесами.

---

<sup>107</sup> Як і не менш цікаво було б знати, які почуття переживав би, побачивши таке видовище Л. М. Толстой, який безапеляційно заявляв (це вже в ХХ ст.), що крила - нісенітниця, бог не дав людині крила, і нічого їй намагатися літати.

<sup>108</sup> Яке забезпечується історичним практичним формуванням суспільних відносин усупільненого людства на базі (базисі) безпосередньо суспільного характеру праці та безпосередньої колективності.

"Природі потрібні були мільйони років для того, щоб породити істот, обдарованих свідомістю, а тепер цим свідомим істотам потрібні тисячоліття, щоб організувати спільну діяльність свідомо: усвідомлюючи не тільки свої вчинки як індивідів, а й свої дії як маси, діючи спільно і досягаючи спільної заздалегідь поставленої загальної мети. Тепер ми вже майже досягли такого стану. Спостерігати цей процес, це все ближче до нас здійснення положення, небувалого ще в історії нашої планети, я вважаю видовищем, гідним споглядання, і я в силу всього свого минулого не міг би відірвати від нього свого погляду" [22, с.55-56].

<sup>109</sup> Можна вважати, що комунізм як стан матерії (до того ж найбільш близький до "матерії як такої" (Енгельс)) займає цілком певне, необхідне місце як атрибутивна форма, ступінь розвитку в світовому кругообігу. Разом з тим це та форма суспільного - усесуспільна, яка містить в собі всезагальне: реальне всезагальне, що живе в продуктивних силах і відносинах вищого усупільнення і викликає до життя і забезпечує змістом всезагальні поняття відповідного ступеня спільності.

Те, що називається розумними цивілізаціями в нескінченному світі і світовому кругообігу матерії, займає необхідне місце. Справжня людська цивілізація на вищому рівні її розвиненості (а не в її передісторії) - це і є комунізм (а зовсім не "високостійкий стан речовини, здатної збирати, абстрактно аналізувати



---

інформацію для отримання якісно нової інформації про навколишнє і самого себе, для вдосконалення можливостей отримання нової інформації і для вироблення реакцій, які зберігаються") [64, с.48].

<sup>110</sup> Але боротьба, що доведена до вирішення суперечності, до перемоги однієї, революційної сторони і зняття обох сторін на новій, вищій підставі.

<sup>111</sup> Характерно зауваження К. Маркса в "Капіталі", що "здібності до теоретичного мислення, що вважалися спадковим надбанням німців, зовсім зникли у так званих освічених класів Німеччини, але зате знову оживають в її робочому класі" [2, с. 13].

<sup>112</sup> Потрібно довести класову боротьбу до політичної форми і теоретичної, впровадити до стихійного руху пролетарських мас теорію (в якій здійснена самосвідомість революційного класу) як форму класової боротьби, як знаряддя перетворення. Через самосвідомість цього - революційного пролетарського класу, який став класом для себе, відбувається самопізнання і самосвідомість людством своєї сутності.

<sup>113</sup> "Порівняйте, - писав Ф. Енгельс, - хоча б у Маркса розвиток від товару до капіталу з розвитком у Гегеля від буття до сутності, і у вас буде прекрасна паралель: з одного боку, конкретний розвиток, як він відбувається в дійсності, і, з іншого боку - абстрактна конструкція, в якій найвищого ступеню геніальні думки і місцями дуже важливі переходи, як, наприклад, якості в кількість і назад, переробляються в позірний саморозвиток одного поняття з іншого" [26, с. 177].

---

<sup>114</sup> І марксизм показав, що "пролетаріат може існувати ... тільки у всесвітньо-історичному сенсі, подібно до того як комунізм - його діяння - взагалі можливий лише як "всесвітньо-історичне "існування" [18, с. 35]. Одне й інше виникає з необхідністю.

<sup>115</sup> Теорія соціалізму стала науковою з відкриттям матеріалістичного розуміння історії і закону додаткової вартості.

<sup>116</sup> Правильно вирішуються всі ці питання з чітких позицій матеріалістичного монізму.

<sup>117</sup> За словами самого В. І. Леніна, "ніхто з марксистів не зрозумів Маркса 1/2 століття потому!!" [34, с. 162].

<sup>118</sup> В цьому плані слід зазначити особливе місце і роль того, що в історії революційного робітничого руху отримало назву більшовизму і виразилося в створенні партії принципово нового типу, яка єдина відповідає революційному призначенню робітничого класу.

<sup>119</sup> Потреба в такого типу дії викликається постійною наявністю діалектичної (суперечливої) ситуації в суспільному розвитку епохи соціалістичних революцій, коли безперервно, швидко і різко змінюється соціально-політична обстановка, що визначає найближчим чином умови дії, а отже, і завдання дії [31, с. 84], і разом з тим, в той же самий час і в тому ж відношенні - залишаються загальні та основні завдання, "які не змінюються при поворотах історії, оскільки не змінюється основне співвідношення між класами" (і, відповідно, не змінюється загальний напрямок розвитку). Це вимагає постійного діалектичного вирішення такого внутрішньої суперечності і не

---

менш діалектичної побудови дії для забезпечення продовження реального розвитку (як розгортання суперечності). Разом з тим саме дієва сторона марксистського вчення, тобто те, що воно "керівництво для дії", зазначав В. І. Ленін, "часто-густо не береться до уваги" [31, с. 84].

<sup>120</sup> На що хотілося б звернути увагу (і що не дуже поки аналізується як зразок для розробки діалектики), так це на таке явище, як війна, і особливо на Вітчизняну війну 1941-1945 рр., і взагалі на військову справу й її протилежність справі миру. Але це особлива тема.

<sup>121</sup> Можна сказати, що у них якби відсутній той "орган", який в змозі був би сприймати рух на глибині розвитку (розкривати в русі розвиток), бо сам орган повинен розвиватися, як відомо, з функції, і в даному випадку - суспільний орган з суспільної функції, а її-то якраз і немає у даного класу - цієї розвивальної функції і предметно-практичної потреби в такій. Виробляється ж це, як ми бачили, не просто розумними індивідами, а діяльністю суспільного класу, організованого пролетаріату. А щоб окрема людина збагнула суть розвитку й опанувала поняття розвитку в його повноті, вона повинна стати на позиції революційного класу, який здійснює розвиток, і включитися до практичної діяльності, боротьби його, яка спрямовується класовими цілями та потребами, тоді по-іншому буде сприйматися і розумітися і революція (як головний момент розвитку), і розвиток у цілому (і такий його момент, як еволюція). Інакше революція буде бачитися як "дестабілізація", а розвиток - як поступова зміна, "еволюціонізм", серія реформ тощо. Останнє і є природною позицією вмираючого класу - буржуазії.

---

<sup>122</sup> Вона вичерпала історичне підґрунтя, революційну потенцію для революційних, розвивальних перетворень, втратила статус суб'єкта історичної дії.

<sup>123</sup> І саме відповідно до свого буття, а не відповідно до свого поняття, що означало б в перекладі на матеріалістичне пояснення, розуміння - відповідати "своїй загальній природі" [25, с. 538], об'єктивній необхідності. Це і є "судженням поняття". Але буржуазія не володіє необхідністю, не має майбутнього, і тому цей клас і гадки не має (в повному і переносному сенсі слова) про розвиток. Вона його не потребує, оскільки може діяти тільки відповідно до свого буття, існування (руху), але не необхідності, не поняття (тобто не сутності, не розвитку). А існування у неї безперспективне. Найрозумніше, що вона могла б зробити щодо об'єктивного розвитку, так це взагалі зникнути вчасно і дати дорогу новій життєздатній дійсності, яка місце тої, що відмирає, "займає мирно, якщо старе досить розважливе, щоб померти без опору" [23, с. 342].

<sup>124</sup> Достатньо звернути увагу на перший параграф статуту створеної В. І. Леніним партії нового типу, щоб переконатися в цьому. Не випадково на II з'їзді РСДРП навколо його формулювання йшла безкомпромісна боротьба. Формулювання в статуті положення, що вимагає від кожного члена партії безпосередньої, особистого участі - реальної, активної, дієвої, практичної з революційної зміни суспільства - в одній з конкретних партійних організацій є вираженням самої суті марксистського діалектичного матеріалізму, розкритої Марксом в "Тезах про Фейєрбаха": "Філософи лише по-різному пояснювали світ, але справа полягає в тому, щоб змінити його" [11, с. 266].

<sup>125</sup> 125 В. І. Ленін вслід за Гегелем застерігав від перетворення категорій у "допоміжні засоби" для пізнавання [34, с. 82]

---

<sup>126</sup> Більш того, тільки категоріальне мислення, що доводить протилежності до єдності, до взаємопроникнення, до тотожності протилежностей, в змозі досягнути і виразити, відобразити, зобразити реальний розвиток у всій його суперечливості.

<sup>127</sup> Пор. сучасну так звану "філософію природознавства".

<sup>128</sup> Людство в практичній історії має викувати, пережити, буквально вистраждати (а не придумати) категорії, всю систему категорій як спосіб діяльного освоєння дійсності (і до того ж як щось одне, єдине, цілісне, а не об'єднання окремих визначень, складених в систему).

<sup>129</sup> Тобто як спосіб існування матерії, як загальну тенденцію, властиву самій природі матерії, включаючи і необхідне виникнення людини, й її перетворювальну діяльність, через яку продовжує свій розвиток Природа в нескінченності.

<sup>130</sup> Про критерії мова вже йшла на початку книги. Але відкриттям все новим і новим немає кінця, і важко позбутися спокуси навести деякі з тих, що пропонуються; серед них, у перших рядках, звичайно ж, "критерій ускладнення". Пропонується, навіть цілим набором, гарнітур критеріїв: "спрямованість", "емерджентність" (це вже майже імпорт). І тут же модні нині "системний критерій розвитку", "критерій висоти організації систем" (теж красиво. Зверніть увагу на "чіткість" такого критерію). Нарешті, все, що виростає в так звану "Системну методологію"(?!), яка "актуалізувала формаційний аналіз розвитку складних систем" (чорт забирай!). А за такою ось ознакою зовсім вже "легко" розпізнати розвиток і відрізнити від

---

нерозвитку: в розвитку, виявляється (хто б міг подумати!), "яскравіше представлений момент змінюваності, незбереження, оновлення системи" (треба ж!). Як тільки побачили, що дещо "яскравіше представлений" цей самий момент "незбереження" (?), вважайте, що вам пощастило, перед вами саме розвиток. За "чіткістю" і "ясністю" з таким критерієм може конкурувати хіба що "накопичення нововведень" (!?) .

<sup>131</sup> І все це тому, що практика ще не знала іншої глибини розвитку, крім цієї, зовнішньої (кількісної) його сторони.

<sup>132</sup> Характерно, що В.І. Ленін називає першу "концепцією руху". Вона і справді ковзала по зовнішній формі (руху) і справжнього розвитку ще не знала.

<sup>133</sup> Рух, який розуміють діалектично, - і є тим, що називається розвитком.

<sup>134</sup> Майже як у Лассаля.

<sup>135</sup> Тим самим речі являють собою реальний відхід від реальної дійсності і на цій підставі - реальну можливість перетворення матеріальної речі в духовну річ.

В цілеспрямованій, суспільній, людській діяльності згідно до суспільних потреб відбуваються не просто перетворення і відтворення природних форм буття в їх одиничності, але і перетворення їх у суспільну форму руху і через суспільну - в загальне поняття як зміст загального поняття.

<sup>136</sup> А загальне, нагадаємо ще раз, це - усупільнене, тобто комуністичне (= безпосередньо суспільний характер праці і безпосередня колективність).

---

<sup>137</sup> Причому річ не в тому, щоб побачену, таку що споглядається в процесі практики, інтеграцію потім фіксувати, брати на облік, реєструвати і оформляти у відповідному понятійному найменуванні.

<sup>138</sup> Хоча для цього потрібно знайти не парову, а іншу реальну "машину", яка в змозі була б відтворювати (по суспільному типу) не тільки фізико-механічний рух, але рух усіх форм в їх перетворенні в усі інші і відокремлювати від себе ідеальну форму себе на рівні загального розвитку. І така "машина" є.

<sup>139</sup> Наприклад, загального поняття "дерево" взагалі може і не бути, якщо рівень суспільної практики не настільки високий, щоб включене до суспільної діяльності і практичного перетворення згідно суспільних потреб дерево стало відокремлювати себе від самого себе і протиставити як деяке інше себе. Не важливо, скільки дерев є навколо. Більш загальне поняття зовсім не від більшої кількості примірників. Як і не в охопленні думкою загальної властивості, ознаки, яка властива всім екземплярам, тут справа (всіх і не перебрати). справа - в перетворенні самого дерева (запереченні) та у відтворенні перетворення в суспільній практиці згідно суспільних цілей. Їх же практика виробнича не доходить до розкриття єдності в різноманітті, а лише до використання і розкриття односторонності, абстрактності виявлених властивостей (наприклад властивість плавучості або горючості).

Є народи, які живуть в джунглях, і дерева суціль навколо, а поняття дерева у них немає. Точно так же у північних народів немає поняття "сніг", хоча реального снігу навалом круглий рік.

<sup>140</sup> Слово "парова" слід прибрати, оскільки парова машина як елемент продуктивних сил може вимагати суспільних відносин,

---

кажучи словами Маркса, "на чолі з капіталістом". Комуністичні відносини (усесуспільні) можуть отримати опору в загальній електрифікації (плюс відповідний суспільний пристрій, але вже без "на чолі" і без управління людьми, а лише речами і процесами - суспільство безпосередньої колективності).

<sup>141</sup> Не випадково, що, наприклад, категорія випадковості і у загальності (як така) досягає повнокровного наповнення в умовах товарних відносин. "Тільки конкуренція і боротьба індивідів один з одним породжує і розвиває цей випадковий характер як такий" [18, с. 77].

<sup>142</sup> Тобто ми маємо тут діалектичну суперечність: окреме і протилежне загальному, і тотожне загальному в один і той же час і в одному і тому ж відношенні. Іншими словами, окреме має підставу, тому що воно окреме, і не має підстави, тому що воно ... окреме.

<sup>143</sup> Ці слова засновників наукового соціалізму і діалектичного матеріалізму в наші дні доречно нагадати тим, хто носить з різними "моделями соціалізму". Захоплення моделюванням соціалізмів - це, крім усього іншого, показник того, що не справляються (або роблять вигляд) з категорією "загальне - усезагальне - окреме". Широкий вибір, асортимент пропонованих зразків моделей на вибір, всіх "фасонів" і "забарвлень", на будь-який смак - і цей маркетинг цілком в дусі суспільства панування товарного виробництва. Але цікаво, що йде це від нерозуміння саме природи товарного виробництва, з універсальності й інтернаціональності якого якраз і випливає універсальне і інтернаціональне вичерпання його, припинення і заміна тим, що суспільство, засноване на ньому, може породити. А породити воно може соціалістичну революцію, сутність якої одна, єдина (так само, як і сутність



---

капіталізму, з якого породжується революція, одна). Об'єктивний процес розвитку не вибирає варіанти, які запропонують, а робить невідворотною потребу в реальному соціалізмі (а не моделях), який відповідав би об'єктивному саморозвитку необхідності. Соціалізм - не добре побажання (на вибір, хто запропонує краще, красивіше), а, можна сказати, породження самого вмираючого капіталізму, який він є, який, народжуючи свого могильника всюди одного і того ж класу (це повинна бути всюди група  $v$  - змінний капітал, без якого капіталісту не одержати додаткову вартість), змушує його, в свою чергу, робити одне і те ж з одним і тим же товарним виробництвом, капіталізмом - ліквідувати його. Соціально-економічний зміст цієї революційної справи - усупільнення власності, політичне (без якого усупільнення, наприклад націоналізація, ще не гарантує утворення соціалізму, можливий ще держкапіталізм) - диктатура пролетаріату. Це і є показник, критерій, за яким визначається, що відбувається саме соціалістична революція, що би не називали (назвали) соціалістичною революцією (а сьогодні це робиться нерідко, і навіть країни, де всі двері відкриті для розквіту капіталу, часом соромляться називати себе капіталістичними). Ленін радив перевірити наявність цих факторів і переконатися, дійсний це соціалізм або несправжній, підроблений - чергова модель сезону в салоні мод буржуазного ідеологічного ярмарку. Замовником і покупцем згаданих виробів "під соціалізм" є, звичайно ж, капітал. Це його попит народжує пропозицію. Йому потрібний сучасний одяг для того, щоб сподобатися, виглядати привабливо. Підходить будь-який покрій і колір, тільки не червоний. І ще неодмінна умова - без такої "деталі", як "диктатура пролетаріату". В іншому - "беремо, загорніть пару» (не менше, інакше не вийде плюралізм). Як зразки для

---

реклами і спокуси виставлені і котируються т. зв. "шведський соціалізм", "іспанський соціалізм" і ін. Ось такий маркетинг.

<sup>144</sup> Дещо перефразувавши відомі слова Маркса, можна сказати, що здивувався б старий Гегель, дізнавшись, що загальне - від усезагального комуністичного, яке є дійсним рухом, "позитивним твердженням як запереченням заперечення, і тому ... є дійсним, для найближчого етапу історичного розвитку необхідним моментом людської емансипації і зворотного відвоювання людини" [16, с.598].

<sup>145</sup> "Претензія представляти своєї класовістю, своїм класовим інтересом всі інші класи і суспільні об'єднання і діяти "від їх імені" на свою користь.

<sup>146</sup> Це подібно до того, як атеїзм має сенс поки є теїзм, антиподом чого він є. Зі зникненням теїзму (в результаті заперечення і перемоги атеїзму) зникає підстава для існування не тільки першого, а й другого, тобто обох протилежностей. Сторона "анти" (що заперечує) знімається в другому запереченні (запереченні заперечення) і йде до нової вищої основи, перестає претендувати на самостійну сутність і стає сама собою зрозумілою.

Так в будь-якій діалектичній суперечності перемагає завжди одна сторона, але не стверджує себе, а знімає себе разом з першою.

Точно так же протилежністю класовості є не якась міфічна уселюдскість, а протилежність у вигляді пролетарської класовості, що заперечує буржуазну класовість, що є антиподом. Тобто перш за все отримуємо антибуржуазний антиклас (пролетар). І лише в результаті заперечення цього заперечення буде підсумок у вигляді зникнення обох сторін і вже в повному розумінні слова не класовість, а не тільки антибуржуазна.

---

Тут вже ніяких класів взагалі не буде, оскільки зникає основа класовості взагалі як такої, тому що не буде основи і можливості для присвоєння чужої праці. (А класи адже це великі групи людей, одні з яких присвоюють чужу працю) Перше заперечення і було спрямоване дією з боку немайнового класу (якому нічого втрачати) на ліквідацію приватної власності буржуазії і потім, і в той же час, приватної власності взагалі. І ліквідації основи для існування класів взагалі. На перших порах відбувається заміна приватної буржуазної власності у вигляді усупільнення власності (як антипода). І лише потім, в результаті заперечення цього заперечення і переходу до безпосередньо суспільного характеру праці та безпосередньої колективності, отримуємо не часткову, власницьку спільність, а ВСЕзагальність безпосередню, абсолютну. І вже не просто власності, а праці взагалі. Конкретний, певний клас, буржуазний - знищується, а клас взагалі, класовість відмирає (в ході другого заперечення), як і взагалі зайняття певного місця в системі виробництва.

Слід зауважити, що безкласовість не приходить шляхом відкидання класовості. Навпаки, принцип класовості залишається в процесі побудови безкласових відносин усупільненого людства і переводу на наукову основу управління не людьми, а процесами. Більш того, безпосередньо суспільний характер праці, безкласове загальнолюдське суспільство формується з класових позицій і класових принципів під егідою вищої форми класовості пролетарської диктатури пролетаріату.

Тепер ясно, де і як живе живим життям те, що є безпосередньою основою поняття загальності, т. зв. усезагальне, комуністичне.

<sup>147</sup> Про діалектику класового і загальнолюдського в кн. Горбатова Л. С. «Моральні принципи соціалістичного суспільства». Київ. Політвидав. України. 1979.

---

<sup>148</sup> "Говорючи ясніше: воля народу, воля більшості - це воля не окремих станів і класів, а одного-єдиного класу і тих інших класів і частин класів, які підпорядковані цьому одному панівному класу в суспільних відносинах, тобто у промисловому і торговому відношенні.

"Але що ж з цього випливає?" Що воля всього народу - це воля панівного класу?

Зрозуміло, і саме загальне виборче право є тією магнітною стрілкою, яка, хоча лише після різних коливань, все ж зрештою вказує на цей покликаний до панування клас "[16a].

<sup>149</sup> Останнє не в збірному, а в сутнісному.

<sup>150</sup> Природу і генезу цієї основи, початку розвитку комуністичної колективності слід вивчати для правильної організації формування колективістських відносин у наші дні. Сьогодні, наприклад, вихователі прагнуть уникнути формування "середніх індивідів", але часом наївно думають, що досягти цього можна за допомогою "індивідуального підходу", ранньої спеціалізації тощо. Потрібно вчити комунізму (Ленін), формувати колективіста, якщо не хочемо отримати "середніх індивідів".

<sup>151</sup> Чи це не іронія Маркса через століття на адресу нинішнього "вільного західного світу", що хизується "особистою свободою" і "правами людини", якому дозволено вільно, раз в чотири роки, вибирати собі на черговий термін експлуататора (а в проміжках вільно шукати собі роботу).

<sup>152</sup> Зауважимо: "внаслідок цього", тобто того, що розвиток індивідів відбувається в рамках загальних умов існування класів і станів, і до того ж саме нав'язаних їм.

---

<sup>153</sup> Це означає ідеологічно, з позицій так званого "філософського обґрунтування", виходячи з ідеалу, йдучи від поняття, від загального, від руху взагалі тощо.

<sup>154</sup> Не завжди і окремий пролетар є спільне - клас, пролетаріат. І, як говорила Н. К. Крупська, "не завжди вустами пролетаря глаголить пролетарська істина". В цьому плані зрозуміло також, чому те, що називається диктатурою пролетаріату, поширюється, на думку В. І. Леніна, і на самих пролетарів, чому диктатура пролетаріату, як найвищий вияв особливого, є вищим вираженням загального в революційний період і виступає гарантом не тільки усупільнення власності, а й формування вищої колективності в суспільних відносинах.

<sup>155</sup> Згадаймо примітку Маркса в "Економічно-філософських рукописах" про відмінність протилежності і суперечності [12].

<sup>156</sup> Встановлюючи своє панування, правляча еліта (як називає себе правляча верхівка буржуазної влади) посилено займається пошуком "об'єднуючої ідеї". На розкладках ринкових ідеологічних коробейників що завгодно для душі. Тут і т.зв. "національно-патріотична ідея", і релігійна (християнство тощо), ідея державності, правова, "диктатура закону", "права людини". Але все це сурогатні форми зовнішні, перетворені форми, пусті замітники, фальсифікат. Свого роду обручі, що стягують клепки бочки, які утримують своїм зовнішнім тиском їх в "єдності".

<sup>157</sup> Можливо, це найважче завдання в процесі соціалістичної революції. Царя, неодноразово відзначав Ленін, скинемо за кілька днів, буржуазію - за кілька місяців, дрібну буржуазію перевиховаємо за кілька років, а щоб зжити свою відсталість, пережитки, традиції, забобони, що кореняться в порах побуту,

---

знадобляться десятиліття. Не можна не брати до уваги і те, що в умовах капіталістичного оточення здійснюється постійний зовнішній вплив з реанімації та гіпертрофації забобонів, насадження буржуазних смаків і спокус.

<sup>158</sup> До речі, Р. Косолапов [71] розрізняє поняття колективізму і колективності. І це має важливе методологічне значення.

<sup>159</sup> Ворог колективізму - перш за все товарне виробництво, товарообмін. К. Маркс показав, що капіталіст оплачує тільки окремі робочі сили як ізольовані одиниці. Продуктивна сила, що впливає з об'єднання робітників, не оплачується, і суспільний момент у праці залишається за межами інтересу робітника, залишається зовнішньою, безособовою силою і навіть далекою робітникові, яка протистоїть кожному окремо. Суспільність, колективність праці привласнюється капіталістом і, таким чином, перетворюється в засіб експлуатації робітників, спрямований проти них. Всі форми об'єднання виступають як зовнішні, бо знаходяться поза ними та їх інтересом. Лише з припиненням товарного виробництва "припиняється боротьба за окреме існування" і здійснюється "повний вільний розвиток" [24, с. 294]. У період такого революційного припинення деякий час ще зберігаються залишки товарного виробництва і обміну. Це вже зовсім не те повнокровне товарне, що було, а підірване в самій своїй основі, - пережиток, "ослаблена культура". Але було б неправильно не враховувати його антиколективістський вплив у процесі виховання колективізму і формування соціалістичних колективів і асоціацій. Звідси ж - постійне відтворення т. зв. матеріальної зацікавленості на індивідуалістичній основі.

<sup>160</sup> Ідея в діалектико-матеріалістичному розумінні: "Оскільки вона являє собою єдність поняття і реальності, здатна і

---

проявляти себе через цю реальність, втілюючись до практики" [58a].

<sup>161</sup> Тобто типова ситуація становлення: єдності буття і небуття, коли це і вже не те, що було, і ще не те, що буде. Не еклектичне поєднання наявності того й іншого, "елементів старого" і "елементів нового" такий стан, а "ні те", "ні інше", особливий стан перетворення (стрибок).

<sup>162</sup> Не зникло поки і домашнє господарство – таке, що отупляє, забиває, за словами Леніна. Поки існує прикутість жінки до кухні і дитячої, підкреслював він, про комунізм не може бути й мови. Не потрібна тут і діалектика. У чотирьох стінах домашнього вжитку панує зовсім інша логіка. Логіка, яка так і називається: логіка чотирьох стін домашнього вжитку, розсудкова логіка початкової школи, дрібної торгівлі.

<sup>163</sup> Про залежність творчості від оволодіння діалектикою розвитку див. у роботах Г.А. Давидової, М.Л. Злотіної та ін. [56; 59].

<sup>164</sup> Див. «Діалектика мстит за пренебрежение к ней». К. 2010.  
- Ред.