



**Е. В. Ільєнков**

# **ДІАЛЕКТИЧНА ЛОГІКА. НАРИСИ ІСТОРІЇ ТА ТЕОРІЇ**

## **Зміст**

Е. В. Ільєнков .....	1
ДІАЛЕКТИЧНА ЛОГІКА. НАРИСИ ІСТОРІЇ ТА ТЕОРІЇ.....	1
Вступ.....	2
Частина перша. З історії діалектики .....	6
Нарис перший. Про предмет логіки. Як виникла і в чому полягає проблема? .....	6
Нарис другий. Мислення як атрибут субстанції.....	19
Нарис третій. Логіка і діалектика .....	60
Нарис четвертий. Принцип побудови логіки. Дуалізм чи монізм? .....	93
Нарис п'ятий. Діалектика як логіка .....	134
Нарис шостий. Ще раз про принцип побудови логіки. Ідеалізм чи матеріалізм? .....	174

Частина друга. Деякі питання Марксистсько-ленінської теорії діалектики.....	187
Нарис сьомий. До питання про діалектико-матеріалістичну критику об'єктивного ідеалізму.....	187
Нарис восьмий. Матеріалістичне розуміння мислення як предмета логіки .....	208
Нарис дев'ятий. Про збіг логіки з діалектикою і теорією пізнання матеріалізму .....	238
Нарис десятий. Протиріччя як категорія діалектичної логіки.....	262
Нарис одинадцятий. Проблема всезагального в діалектиці .....	282
Висновок .....	305
Посилання .....	307

---

## Вступ

Завдання створення Логіки (з великої літери), тобто систематично розгорнутого викладу діалектики, що розуміється як логіка і теорія пізнання сучасного матеріалізму, яка заповідана нам Володимиром Іллічем Леніним, набула в наші дні особливої гостроти. Чітко виражений діалектичний характер проблем, що виникають у всіх сферах соціальної дійсності і наукового пізнання, змушує все ясніше усвідомити, що тільки марксистсько-ленінська діалектика здатна бути методом наукового пізнання і практичної діяльності, активно допомагати в теоретичному осмисленні експериментально-фактичних даних, в розв'язанні проблем, які постають в процесі наукового дослідження.

Останнім часом написано чимало робіт, присвячених окремим розділам, складовим частинам того цілого, про який ми всі мріємо; їх цілком можна розглядати параграфами і навіть розділами майбутньої "Логіки", більш-менш готовими блоками будівлі, що будується. Зрозуміло, що чисто механічно такі "блоки" в щось одне зв'язати не можна. А оскільки завдання систематичного викладу діалектичної логіки може бути

розв'язане тільки колективними зусиллями, необхідно визначити бодай найзагальніші принципи спільної роботи. У нарисах, що пропонуються, ми спробуємо конкретизувати деякі з вихідних принципів такої роботи.

У філософії, як з легким сумом зазначив ще Гегель у своїй "Феноменології духу", частіше, ніж в будь-якій іншій науці, "впадають в ілюзію, ніби в меті і в кінцевих результатах виражається сама суть справи, і навіть в досконалій її сутності, поруч з чим виконання, власне кажучи, є несуттєвим"<sup>[1]</sup>. Поки діалектику (діалектичну логіку) розглядають простим знаряддям доведення заздалегідь прийнятої тези - байдуже, чи виставлена вона спочатку, як того вимагали правила середньовічних диспутів, чи виявляється лише в кінці міркування, щоб створити ілюзію неупередженості (мовляв, ось що вийшло, хоча ми цього і не припускали), - вона так і залишається чимось "несуттєвим". Перетворена в просте знаряддя доведення заздалегідь прийнятої (або заданої) тези, вона стає софістикою, лише зовні схожою на діалектику, але порожньою по суті. І якщо вірно, що не в "голих результатах" і не в "тенденції" руху думки отримує своє життя справжня діалектична логіка, а тільки у формі результату "разом зі своїм становленням"<sup>[2]</sup>, то і в ході викладу діалектики як логіки слід зважати на цю істину. При цьому не можна впадати і в іншу крайність, вдаючи, ніби ми жодної мети, яка визначає з самого початку спосіб і характер наших дій по ходу аналізу проблеми, перед собою не ставимо і вирушаємо в плавання навмання. І тому, ясно сказати про те, що є "предмет", в якому ми хочемо виявити його внутрішньо необхідне членування, ми вже принаймні зобов'язані наперед.

Загалом і зокрема наш "предмет" - мислення, і діалектична логіка має на меті розгорнути його наукове зображення в тих необхідних його моментах й до того ж в тій необхідній його послідовності, які аж ніяк не залежать ні від волі нашої, ні від свідомості. Іншими словами логіка зобов'язана показати, як розвивається мислення, якщо воно наукове, якщо воно відображає, тобто відтворює в поняттях поза і незалежно від свідомості та волі існуючий предмет, іншими словами, створює його духовну репродукцію, реконструює його саморозвиток, відтворює його в логіці руху понять, щоб відтворити потім й на ділі - в експерименті, в практиці. Логіка і є теоретичним зображенням такого мислення.

Зі сказаного ясно, що мислення ми розуміємо як ідеальний компонент реальної діяльності суспільної людини, що перетворює своєю працею і зовнішню природу, і саму себе.

Діалектична Логіка є через це не тільки загальною схемою діяльності, що творчо перетворює природу, а водночас і загальною схемою зміни будь-якого натурально-природного та соціально-історичного матеріалу, в якому ця діяльність здійснюється і об'єктивними вимогами якого вона завжди зв'язана. Ось у чому, на наш погляд, полягає справжній сенс ленінського положення про тотожність (не про "єдність" лише, а саме про тотожність, про повний збіг) діалектики, логіки і теорії пізнання сучасного наукового, тобто матеріалістичного, світогляду. Такий підхід зберігає одним з визначень діалектики дефініцію, що дана Фрідріхом Енгельсом (діалектика є наукою про всезагальні форми та закони будь-якого розвитку, спільні мисленню з "буттям", тобто з природним і соціально-

історичним розвитком, а не про "специфічно суб'єктивні" закони та форми мислення).

Ми думаємо, що саме так і можна з'єднати діалектику з матеріалізмом та показати, що Логіка, яка стала діалектикою, є не тільки наукою "про мислення", а й наукою про розвиток всіх речей, як матеріальних, так і духовних. Логіка, що так розуміється, і може бути істинною наукою про мислення, матеріалістичною наукою про відображення руху світу в русі понять. Інакше вона неминуче перетворюється з науки про мислення в чисто технічну дисципліну, в опис «операторики» дій з термінами мови, як і трапилося з логікою в руках неопозитивістів.

Конкретизація виставленого вище загального визначення Логіки повинна, очевидно, полягати в розкритті понять, що входять до нього, насамперед, поняття "мислення". Тут знову виникає чисто діалектична трудність: повністю, тобто конкретно, визначити поняття й означає написати "Логіку", позаяк справжнє визначення може бути дано аж ніяк не в "дефініції", а в "розгортанні суті справи".

Найближчим чином до поняття мислення примикає й поняття самого поняття. Дати "дефініцію" і тут легко, але чи багато в ній користі? Якщо ми під поняттям схильні бачити не "знак", не "термін, що визначений через інші терміни", і не просто "відображення істотних ознак речі" (бо тут відразу виступить на перший план смисл підступного слова "істотні"), а розуміння суті справи, то найправильніше, як нам здається, обмежитися з приводу дефініцій сказаним і приступити до розгляду цієї самої "суті справи", почати з абстрактних, простих і по можливості

безперечних для кожного визначень, щоб прийти до "конкретного". В даному випадку - до марксистсько-ленінського розуміння Логіки, її конкретно розгорнутого "поняття".

Всім сказаним й визначається задум і план роботи. На перший погляд може здатися, що вона якщо й не повністю, то значною мірою - історико-філософське дослідження. Але "історичні" колізії здійснення "справи Логіки" для нас не самоціль, а лише той фактичний матеріал, крізь який поступово проступають чіткі контури "Логіки справи", ті самі контури діалектики як Логіки, які, будучи критично скоригованими, матеріалістично переосмисленими Марксом, Енгельсом і Леніним, характеризують і наше розуміння цієї науки.

-----

## **Частина перша. З історії діалектики**

### **Нарис перший. Про предмет логіки. Як виникла і в чому полягає проблема?**

Найперспективнішим способом розв'язання будь-якої наукової проблеми є історичний підхід до неї. У нашому випадку такий підхід, при цьому, виявляється й доволі актуальним. Справа в тому, що логікою нині іменуються вчення, які істотно розходяться в розумінні меж предмета цієї науки. Зрозуміло, кожне з них претендує не тільки і не стільки на назву, скільки на право вважатися єдино сучасним рівнем у розвитку світової логічної думки. Ось чому й доводиться піднімати історію питання.

Термін "логіка" стосовно науки про мислення вперше був введений стоїками, які виділили цією назвою лише ту частину

дійсного вчення Аристотеля, яка узгоджувалася з їх власними уявленнями про природу мислення. Сама назва "логіка" продукувалася ними від грецького терміна "логос" (який буквально означає "слово"), а зазначена наука зближалася за предметом з граматиною і риторикою. Середньовічна схоластика, остаточно оформила і узаконила цю традицію, власне й перетворила логіку в простий інструмент ("органон") ведення словесних диспутів, у знаряддя тлумачення текстів "священного писання", в чисто формальний апарат. В результаті виявилось дискредитованим не тільки офіційне тлумачення логіки, а й сама її назва. Вихолощена "аристотелівська логіка" тому і втратила кредит довіри в очах всіх найвидатніших природодослідників та філософів нового часу. З тієї ж причини більшість філософів XVI-XVIII століть взагалі уникає вживати термін "логіка" як назву науки про мислення, про інтелект, про розум. Ця назва не фігурує взагалі в заголовках видатних творів про мислення. Достатньо нагадати "Міркування про метод", "Трактат про вдосконалення інтелекту", "Пошуки істини", "Досвід про людський розум", "Нові дослідження про людський розум" і т.д. і т.п.

Визнання непридатності офіційної, схоластично-формальної версії логіки як "органону" дійсного мислення, розвитку наукового знання - лейтмотив всієї передової філософської думки того часу. "Логіка, якою тепер користуються, швидше слугує зміцненню та збереженню помилок, що містяться в загальноприйнятих поняттях, ніж пошуку істини. Тому вона більш шкідлива, ніж корисна"<sup>[3]</sup>, - констатує Френсис Бекон. "...У логіці її силігізми і більша частина інших її настанов швидше допомагають пояснювати іншим те, що нам відомо, чи

навіть, як у мистецтві Луллія, безглуздо розмірковувати про те, чого не знаєш, замість того щоб вивчати це"[4], - вторить йому Рене Декарт. Джон Локк вважає, що "силогізм в кращому випадку є лише мистецтвом ведення боротьби за допомогою того невеликого знання, яке є у нас, не додаючи до нього нічого"[5]. На цій підставі Декарт і Локк вважали за необхідне віднести всю проблематику колишньої логіки в царину риторики. Оскільки логіка зберігається як особлива наука, то вона одноставно тлумачиться не як наука про мислення, а як наука про правильне вживання слів, імен, знаків. Томас Гоббс, наприклад, розвиває концепцію логіки як числення слів-знаків[6].

Підсумовуючи свій "Досвід про людський розум", Локк так визначає предмет і завдання логіки: "Завдання логіки розглянути природу знаків, якими розум користується для розуміння речей або для передачі своїх знань іншим" [7]. Він тлумачить логіку як "вчення про знаки", як семіотику [8].

Але філософія, на щастя, не застрягла на такому уявленні. Кращі уми цієї епохи прекрасно розуміли, що якщо логіку тлумачити у вище описаному дусі, то вона постане чим завгодно, але тільки не наукою про мислення. Щоправда, представників чисто механістичного погляду і на світ, і на мислення таке розуміння логіки загалом влаштовувало. Оскільки об'єктивна реальність тлумачилась ними абстрактно-геометрично (тобто єдино об'єктивними і науковими вважалися лише чисто кількісні характеристики), то принципи мислення в математичному природознавстві зливалися в їх очах з логічними принципами мислення взагалі. Ця тенденція в завершеній формі виступає у Гоббса.



Набагато обережніше підходять до справи Декарт і Ляйбніц. Їм також імпонувала ідея створення "загальної математики" замість колишньої, висміяної та дискредитованої, логіки. І вони мріяли про заснування "універсальної мови", системи термінів, визначених строго і однозначно, а тому допускаючих над собою чисто формальні операції.

Однак і Декарт, і Ляйбніц, на відміну від Гоббса, прекрасно бачили принципові труднощі, що стояли на шляху здійснення цієї ідеї. Декарт розумів, що визначення термінів в "універсальній мові" не можуть бути продуктом любовної угоди, а повинні бути отримані тільки в результаті ретельного аналізу простих ідей, з яких, як з цеглинок, складається весь інтелектуальний світ людей; що сама точна мова "загальної математики" може бути лише чимось похідним "від істинної філософії". Тільки тоді вдалося б замінити мислення про речі, що дані в уяві (тобто, за тодішньою термінологією, в спогляданні), взагалі в реальному чуттєво-предметному досвіді людей, своєрідним "численням термінів та тверджень" і зробити умовиводи так само безпомилковими, як і розв'язання рівнянь.

Приєднуючись у цьому пункті до Декарта, Ляйбніц категорично обмежував сферу застосування "загальної математики" лише тими речами, які відносяться до сфери дії "сили уяви".

"Загальна математика" і повинна представити, вважає він, лише, "так би мовити, логіку сили уяви". Але саме тому з її відання виключаються як вся метафізика, так і "лише розсудку співмірні речі, як думка і дія, так і сфера звичайної математики". Доволі істотне обмеження! Мислення, в будь-якому разі, тут залишається за межами компетенції "загальної математики".

Не дивно, що Ляйбніц з неприхованою іронією ставився до чисто номіналістичного трактування логіки, викладеної у Локка, згідно з якою логіка розуміється як особлива наука про знаки. Ляйбніц розкриває труднощі, що пов'язані з таким розумінням логіки. Насамперед, констатує він, "наука про міркування, складання судження, винахід, мабуть, дуже відмінна від знання етимології слів та слововжитку, яке є чимось невизначеним і довільним. Крім того, пояснюючи слова, доводиться здійснювати екскурс в царину самих наук, як це видно по словниках; з іншого боку, не можна займатися науками, не даючи водночас визначення термінів" [9].

Тому замість того поділу філософії на три різні науки, яке Локк копіює у стоїків (логіка, фізика і етика), Ляйбніц вважає за краще говорити про три різні аспекти, під якими виступає одне й те саме знання, одні й ті самі істини, - теоретичний (фізика), практичний (етика) і термінологічний (логіка). Колишній логіці тут відповідає просто термінологічний аспект знання, або, за висловом Ляйбніца, систематизація знання за термінами в довіднику [10]. Зрозуміло, така систематизація, навіть найкраща, не є наукою про мислення, позаяк Ляйбніц мав про мислення глибше уявлення. А справжнє вчення про мислення він відносив до метафізики, слідуючи в цьому сенсі термінології і суті логіки Аристотеля, а не стоїків.

Але чому мислення має досліджуватися в рамках "метафізики"? Справа, звичайно, не у вказівці на "відомство", за яким "числиться" теоретичне розуміння мислення, а в певному способі підходу до розв'язання однієї суттєвої філософської проблеми. І полягає ця складність, яка постійно виникає перед кожним теоретиком, в розумінні того, як відносяться одне до

одного знання (сукупність понять, теоретичних побудов, уявлень) і його предмет, узгоджується одне з іншим чи ні, чи відповідає поняттям, якими оперує людина, щось реальне, яке знаходиться поза її свідомістю? І чи можна взагалі це перевірити? І якщо можна, то як?

Питання дійсно найскладніші. Стверджувальну відповідь на них, при всій її очевидності, обґрунтувати зовсім не просто. А ось заперечну, виявляється, можна підкріпити вельми вагомими аргументами. Вони такі: оскільки предмет в процесі його усвідомлення заломлюється крізь призму "специфічної природи" органів сприйняття і розуму, остільки ми знаємо будь-який предмет лише в тому вигляді, якого він набув в результаті такого заломлення. Буття речей поза свідомістю при цьому зовсім не обов'язково відкидати. Відкидається "лише" одне - можливість перевірити, чи є такими речі "насправді", якими ми їх знаємо і усвідомлюємо, чи ні. Річ, якою вона дана у свідомості, не можна порівняти з річчю поза свідомістю, адже неможливо порівнювати те, що є в свідомості, з тим, чого в свідомості немає; не можна зіставляти те, що я знаю, з тим, чого я не знаю, не бачу, що не сприймаю, не усвідомлюю. Перш ніж я зможу порівнювати своє уявлення про річ з річчю, я повинен цю річ також усвідомити, тобто також перетворити в уявлення. У підсумку я завжди порівнюю та співставляю лише уявлення з уявленнями, хоча й думаю, що порівнюю уявлення з річчю.

Природно, порівнювати і зіставляти можна тільки однорідні предмети. Безглуздо порівнювати пуди з аршинами, а смак біфштекса - з діагоналлю квадрата. І якщо нам все-таки захочеться порівняти біфштекс з квадратом, то ми будемо порівнювати вже не "біфштекс" і "квадрат", а два предмети, що

однаково володіють геометричною, просторовою формою. "Специфічні" властивості того й іншого в зіставленні взагалі брати участь не можуть.

"Яка відстань між звуком А і столом? Питання це позбавлене сенсу. Коли ми говоримо про відстань між двома речами, ми говоримо про відмінності їх місцезнаходження в просторі... ми об'єднуємо їх в одну категорію як предмети, що існують в просторі, і тільки після того як ми їх об'єднали *sub specie spatii* (під кутом зору простору. - Ред.), ми їх розрізняємо як різні точки простору. Їх приналежність до простору є єдиним в них"<sup>[11]</sup>.

Іншими словами, коли хочуть встановити якесь відношення між двома об'єктами, то зіставляють завжди не ті "специфічні" якості, які роблять один об'єкт "звуком А", а інший - "столом", "біфштексом" чи "квадратом", а тільки ті властивості, які виражають щось "третє", відмінне від їхнього буття як перерахованих речей. Речі, що зіставляються і розглядаються як різні модифікації цього "третього", спільної їм усім властивості, ніби всередині нього. Якщо в природі двох речей немає спільного їм обом "третього", то самі розбіжності між ними стають абсолютно безглуздими.

Усередині чого співвідносяться між собою такі об'єкти, як "поняття" ("думка") і "річ"? В якому особливому "просторі" вони можуть зіставлятися, порівнюватися і відрізнятися? Чи є тут взагалі те "третє", в якому вони суть "одне й те саме", незважаючи на всі свої безпосередньо очевидні відмінності? Якщо такої загальної субстанції, яка різними способами виражається і в думці, і в речі, немає, то між ними не можна

встановити жодного внутрішньо необхідного співвідношення. У кращому випадку можна "угледіти" лише зовнішнє відношення на зразок того, яке колись встановлювали між розташуванням світил на небосхилі і подіями в особистому житті, тобто відношення між двома рядами абсолютно різнорідних подій, кожне з яких протікає за своїми, суто специфічними законами. І тоді буде правим Вітгенштейн, який оголосив логічні форми містичними, невимовними.

Але у випадку відношення між думкою і дійсністю вимальовується ще одна додаткова трудність. Відомо, до чого можуть привести і приводять пошуки якоїсь особливої сутності, яка була б і не мисленням, і не матеріальною дійсністю, але одночасно складала їх спільну субстанцію, те "третє", яке один раз поставало б думкою, а іншим разом - буттям. Адже думка і буття суть поняття взаємовиключні. Те, що є думкою, не є буттям, і навпаки. Як тоді їх взагалі можна зіставити одне з одним? У чому взагалі може бути підстава їх взаємодії, те, в чому вони суть "одне й те саме"?

У чисто логічній формі ця трудність була різко виражена Декартом. У загальній формі вона - центральна проблема будь-якої філософії взагалі - проблема відношення мислення до поза і незалежно від нього існуючої дійсності, до світу речей у просторі та часі, проблема збігу форм мислення з формами дійсності, тобто проблема істини, або, якщо скористатися традиційною філософською мовою, "проблема тотожності мислення і буття".

Для кожного ясно, що "мислення" і "речі поза мисленням" далеко не одне й те саме. Щоб розуміти це, не треба бути

філософом. Кожен знає, що одна справа мати сто гривень в кишені, а інша - тільки в своїх мріях, тільки в своєму "мисленні". "Поняття", очевидно, є лише станом тієї особливої речовини, яка наповнює черепну коробку (як, далі, не тлумач цю речовину - як мозкову тканину чи як найтонший ефір "душі", що живе там, як в квартирі; як "структуру мозкової тканини" чи як формальну "структуру внутрішньої мови", у вигляді якої мислення здійснюється "всередині голови"), а предмет знаходиться поза головою, в просторі за межами голови, і є щось зовсім інше, ніж "внутрішній стан" мислення, мозку, мови, тощо.

Щоб ясно розуміти і враховувати настільки самоочевидні речі, зовсім не потрібно мати розум Декарта. Однак слід володіти аналітичною строгістю його розуму, щоб чітко визначити той факт, що "мислення" і "світ речей в просторі" - не тільки і не просто "різні", а й прямо протилежні явища.

Тим більше потрібен ясний і послідовний інтелект Декарта, щоб усвідомити отримувану звідси трудність, проблему: як ці два світи (тобто світ понять, світ "внутрішніх станів мислення", з одного боку, і світ речей у зовнішньому просторі - з іншого) все-таки необхідно узгоджуються між собою?

Декарт виражає вказану трудність так. Якщо буття речей визначається через їх протяжність і просторово-геометричні форми речей є єдино об'єктивними формами їх буття поза суб'єктом, то мислення ніяк не розкривається через його опис в формах простору. "Просторова" характеристика думки взагалі не має жодного відношення до її специфічної природи. У Декарта такий погляд має і таке вираження: мислення і

протяжність суть дві різні субстанції, а субстанція є те, що існує та визначається тільки через саме себе, а не через "інше". Нічого "спільного", що можна було б виразити в особливому визначенні, між мисленням і протяжністю немає. Інакше кажучи, в ряду визначень мислення немає жодної ознаки, що ввійде у визначення протяжності і навпаки. Але якщо такої спільної ознаки немає, неможливо і раціонально висновувати від мислення до буття і навпаки, оскільки умовивід вимагає "середнього терміна", тобто такого, що ввійде і в ряд визначень думки, і в ряд визначень буття речей поза свідомістю, поза думкою. Думка і буття не можуть взагалі дотикатися одне з одним, оскільки в такому разі їхня межа (лінія або хоча б точка дотику) саме й була б тим, що одночасно і розділяє і пов'язує їх між собою.

Через відсутність такої межі думка не може "обмежувати" протяжну річ, а річ - ідею, мислене вираження. Вони ніби вільно проникають, пронизують одне одного, ніде не зустрічаючи межю. Думка, як така, не здатна взаємодіяти з протяжною річчю, а річ - з думкою, кожна обертається "всередині себе".

Відразу виникає проблема: як пов'язані між собою в людському індивіді думка і тілесні відправлення? Що вони пов'язані - факт очевидний. Людина може осмислено керувати своїм просторово визначеним тілом серед інших таких самих тіл, її духовні імпульси перетворюються в просторові рухи, а рухи тіл, викликаючи зміни в людському організмі (відчуття), перетворюються в уявні образи. Значить, думка і протяжне тіло все-таки якось взаємодіють? Але як? У чому природа цієї взаємодії? Як вони "визначають", тобто "обмежують", одне одного?

Як виходить, що траєкторія, яка побудована мисленням в плані уяви, наприклад крива, що накреслена згідно з її рівнянням, виявляється конгруентною (збігається) з геометричним контуром тієї самої кривої в реальному просторі? Значить, форма кривої в мисленні (тобто у вигляді "значення" алгебраїчних знаків рівняння) тотожна відповідній кривій в реальному просторі, тобто кривій, накреслених на папері, в просторі поза головою. Адже це одна й та сама крива, тільки один раз - в мисленні, а іншим разом - в реальному просторі. Тому, діючи згідно з мисленням (що розуміється як зміст слів, знаків), я одночасно дію в найстрогішій згоді з формою (в даному випадку - з геометричним контуром) речі поза мисленням.

Як можливе таке, коли "річ в мисленні" і "річ поза мисленням" не тільки "різні", але й абсолютно протилежні? А абсолютно протилежні власне й означають: не мають між собою нічого "спільного", нічого тотожного, жодного визначення, яке одночасно входило б ознакою і в поняття "речі поза мисленням", і в поняття "речі в мисленні", "мислимій речі"? Як можуть узгоджуватися між собою - й до того ж не випадково, а систематично і закономірно - два світи, які не мають між собою абсолютно нічого "спільного", "тотожного"? Тут-то й виникає проблема, довкола якої обертається все картезіанство - і сам Декарт, і Гейлінкс, і Мальбранш, і маса їх послідовників.

Мальбранш у властивій йому дотепній манері висловлює отримвану тут принципову трудність так: при облозі Відня турецькою армією захисники Відня бачили, безсумнівно, лише "трансцендентальних турків", проте вбиті були турки справжнісінькі... Трудність тут явна, і для картезіанської точки



зору на мислення є абсолютно нерозв'язною, позаяк захисники Відня діяли, тобто цілилися і стріляли, згідно з тим образом турок, який вони мали всередині своїх мізків, згідно з "мислимими", з "трансцендентальними" турками і вирахуваними в розумі траєкторіями польоту ядер, а потрапляли-то в турків реальних, в просторі не тільки за межами свого черепа, а й за межами стін фортеці...

Як так виходить і чому узгоджуються два світи, які не мають між собою абсолютно нічого спільного, - світ "мислимий", світ в мисленні, і світ реальний, світ в просторі? А бог його знає, відповідають і Декарт, і Мальбранш, і Гейлінкс, з нашої точки зору це незбагненно. Пояснити цей факт може тільки бог. Він і погоджує між собою два протилежних світи. Поняття "бога" виступає тут "теоретичною" конструкцією, за допомогою якої виражається очевидний, але абсолютно незрозумілий факт єдності, збігу, "конгруентності", тотожності, якщо завгодно, явищ, які за визначенням абсолютно протилежні... Бог - те "третє", який постаючи "опосередковуючою ланкою" пов'язує і погоджує "мислення" з "буттям", "душу" з "тілом", "поняття" з "предметом", дії в плані знаків і слів з діями в плані реальних геометрично визначених тіл поза головою.

Прямо упершись в оголено діалектичний факт, що "мислення" і "буття поза мисленням" суть абсолютні протилежності, що знаходяться втім між собою в злагоді, в єдності, в нерозривному і необхідному взаємозв'язку і взаємодії (а отже, підкоряються якомусь вищому - притому одному й тому самому закону), картезіанська школа капітулювала перед теологією і віднесла незрозумілий з її точки зору факт на рахунок бога,

оголосила "дивом", тобто прямим втручанням надприродних сил в причинний ланцюг натурально-природних процесів.

Тому-то Декарт - творець аналітичної геометрії - і не зміг більш-менш раціонально пояснити причину, за якою алгебраїчне вираження кривої за допомогою рівняння "відповідає" ("в-собі-тотожне") просторовому образу цієї кривої на кресленні. Без бога тут і справді не обійтися, позаяк дії зі знаками і на основі знаків, згідно з одними лише знаками (з їх математичним змістом), тобто дії в ефірі "чистого мислення", не мають, за Декартом, абсолютно нічого спільного з реальними тілесними діями в сфері просторово-визначених речей, згідно з їх реальними контурами. Перші "чисті дії душі" (або "мислення як такого"), а другі - дії тіла, що повторюють контури (просторово-геометричні обриси) зовнішніх тіл і тому цілком підлеглі законам "зовнішнього", просторово-речового світу.

(Проблема ця й понині стоїть не менш гостро в так званій "філософії математики". Якщо математичні побудови тлумачаться як "вільні" від будь-якої зовнішньої обумовленості конструкції творчого інтелекту математиків, що працює виключно за "логічними" правилами, - а самі математики слідом за Декартом частенько схильні тлумачити їх саме так, - то стає абсолютно загадковим і незбагненим, чому емпіричні факти, факти "зовнішнього досвіду" щораз узгоджуються, збігаються в своєму математично-цифровому вираженні з результатами, які отримані шляхом чисто логічних викладок, "чистих" дій інтелекту? Абсолютно неясно. Тільки "бог" тут і може допомогти.)

Іншими словами, тотожність зазначених абсолютних протилежностей ("мислення", "душі" і "протяжності", "тіла") Декартом теж визнається фактичним принципом - без нього була б неможливою (а не тільки не пояснюваною) навіть його ідея аналітичної геометрії, - але пояснюється справою бога, способом його втручання у взаємини "мислення і буття", "душі і тіла". Причому бог в картезіанській філософії, а особливо у Мальбранша і Гейлінкса, може мислитися самим, що не є традиційним, махровим, католицько-ортодоксальним, який ззовні, з висоти небесного трону, керує як "тілами", так і "душами" людей, погоджує дії "душ" з діями "тіл".

Така суть знаменитої психофізичної проблеми, в якій неважко побачити специфічно конкретне, а тому історично обмежене формулювання центральної проблеми філософії. Отож, питання про теоретичне розуміння мислення (логіки), а ніяк не про правила оперування словесними чи іншими знаками впирається в розв'язання кардинальних проблем філософії, метафізики, якщо висловитися дещо старомодно. А це передбачає опанування культурою справді теоретичного мислення, яка представлена класиками філософії, які вміли не тільки гранично чітко ставити проблеми, але й розв'язувати їх.

-----

## **Нарис другий. Мислення як атрибут субстанції**

Величезну, далеко не до кінця оцінену роль у розвитку логіки, в підготовці сучасного погляду на предмет цієї науки зіграв Спіноза. Як і Ляйбніц, Спіноза високо піднімався над механічною обмеженістю природознавства своєї епохи. Йому

також чужим було прагнення безпосередньо універсалізувати окремі, придатні лише в межах механістично-математичного природознавства форми і методи мислення.

Логіку, оскільки вона зберігається поряд з вченням про субстанцію, він тлумачив як прикладну дисципліну, за аналогією з медициною, позаяк її турботою виявляється не вигадкування штучних правил, а узгодження людського інтелекту з законами мислення, що розуміється як атрибут природного цілого, лише як "спосіб вираження "всезагального" порядку і зв'язку речей". Спробу розробити логічні проблеми на основі такого розуміння і здійснив Спіноза.

Мислення він розумів незмірно змістовніше і, по суті, діалектично. І саме для історії діалектики фігура Спінози представляє особливий інтерес: він чи не єдиний з великих мислителів домарксистської епохи, зумів поєднати блискучі зразки гостро діалектичної думки з послідовно та неухильно проведеним через всю систему матеріалістичним принципом розуміння мислення і його відношення до зовнішнього – що в просторі поза людської голови простирається - світу. Вплив ідей Спінози на подальший розвиток діалектичної думки навряд чи можна переоцінити. "Бути спінозистом, це - істотний початок будь-якого філософствування, - категорично сформулював великий діалектик Гегель, - мислення необхідно мало стати на точку зору спінозизму" [12].

Зате ортодоксально-релігійна схоластика в союзі з суб'єктивно-ідеалістичною філософією не перестає третирувати Спінозу як "мертву собаку", тобто як живого і страшного для неї супротивника. Елементарний аналіз показує, що основні

принципи мислення Спінози прямо протистоять по всіх лініях тому розумінню мислення, яке розвиває сучасний позитивізм. На Спінозі й понині зіштовхуються в гострому антагонізмі найсучасніші системи XXI століття. Це і зобов'язує нас особливо ретельно проаналізувати теоретичну базу його концепції, виявити в ній ті принципи, які, можливо в якихось інших формах вираження, й досі залишаються найціннішими принципами будь-якого наукового мислення і, які, доволі злісно оскаржуються сучасними нам противниками діалектичного мислення.

У свій час Гегель зауважив, що філософія Спінози доволі проста і в цілому її легко зрозуміти. Справді, принципи мислення Спінози, що містять у собі істотний початок будь-якого філософствування, тобто справжній фундамент, на якому тільки й можна побудувати будівлю філософії як науки, є геніальними саме своєю кришталевою ясністю, позбавленою будь-яких застережень і двозначностей.

Однак виявити ці геніальні принципи не так легко, позаяк вони одягнені в міцну броню формально-логічних, дедуктивно-математичних побудов, що складають "шкаралупу" системи Спінози, її, так би мовити, захисний панцир. Інакше кажучи, дійсна логіка мислення Спінози аж ніяк не збігається з формальною логікою слідування його "аксіом", "теорем", "схолій" і їх доведень.

"Навіть у філософів, які надали своїм роботам систематичну форму, як, наприклад, у Спінози, дійсна внутрішня будова його системи зовсім відмінна... від форми, в якій він її свідомо подав" [13], - писав К. Маркс.

Так що наше завдання не може полягати в тому, щоб ще раз переповісти ті теоретичні підґрунтя, з яких Спіноза виходить в побудові своєї основної праці "Етики", і ті наслідки, які він з них здобуває за допомогою доведення своїм знаменитим "геометричним способом". У такому випадку було б правильніше просто ще раз переписати сам текст "Етики". Наше завдання - допомогти читачеві зрозуміти "дійсну внутрішню будову його системи", яка аж ніяк не співпадає з формальним її викладом, тобто побачити справжній "наріжний камінь" його роздумів і показати, які реальні висновки, котрі й досі зберігають всю свою актуальність, з них випливають чи можуть впливати.

Зробити це можна лише одним-єдиним шляхом. А саме: показати ту реальну проблему, в яку вперлася думка Спінози, абсолютно незалежно від того, як він сам її розумів і в яких термінах виражав для себе і для інших (тобто прояснити проблему мовою нашого, XXI століття), а вже потім простежити, які дійсні принципи (знову-таки незалежно від власних формулювань Спінози) він кладе в основу розв'язання проблеми. Тоді стає зрозумілим, що Спінозі вдалося знайти єдино точне для свого століття формулювання тієї дійсної проблеми, яка залишається величезною проблемою і в наші дні, тільки в іншому формулюванні.

Проблема ця була сформульована нами в попередньому нарисі. І Спіноза знаходить надзвичайно просте, і в своїй простоті геніальне, - не тільки для його "темного" століття, а й для нашого, освіченого - розв'язання: проблема нерозв'язна тільки тому, що вона помилково (невірно) поставлена. Не варто ламати голову над тим, як господь бог "з'єднає" в один

комплекс душу (мислення) і тіло, які представлені спочатку (і за визначенням) різними і навіть протилежними початками, що існують нібито до акту такого "з'єднання", порізно одне від іншого. (І, отже, можуть існувати й після їх "роз'єднання", а це лише інше формулювання тези про безсмертя душі - одного з наріжних каменів християнської теології та етики.) Насправді такого положення попросту немає; тому немає і проблеми "з'єднання", "узгодження".

Є не два різних і з самого початку протилежних предмета дослідження - тіло і мислення, - а всього лишень один-єдиний предмет, а саме мисляче тіло живої, реальної людини (чи іншої, аналогічної їй істоті, якщо вона десь у Всесвіті існує), яке лише розглядається під двома різними і навіть протилежними аспектами або кутами зору. Жива, реальна мисляча людина - єдине мисляче тіло, з яким ми знайомі, - не складається з двох Декартових половинок - із "позбавленого тіла мислення" і з "позбавленого мислення тіла". Стосовно реальної людини і те й інше - однаково хибні абстракції. А з двох однаково хибних абстракцій зазвичай не зліпиш реальної мислячої людини...

В цьому й полягає справжній "наріжний камінь" всієї системи, надзвичайно проста істина, яку в цілому легко зрозуміти.

Мислить не особлива душа, що вселяється богом в людське тіло як у тимчасове помешкання (і безпосередньо, як учив Декарт, в простір "шишкоподібної залози" мозку), а саме тіло людини. Мислення - така сама властивість, такий самий спосіб існування тіла, як і його протяжність, тобто як його просторова конфігурація і розташування серед інших тіл.

Ця проста і глибоко вірна думка висловлена у Спінози мовою його епохи так: мислення і протяжність не дві особливі субстанції, як учив Декарт, а лише "два атрибути однієї й тієї самої субстанції"; не два особливих предмета, що можуть існувати окремо, абсолютно незалежно один від іншого, а лише два різних і навіть протилежних аспекти, під якими виступає одне й те саме, два різні способи існування, дві форми прояву чогось "третього".

Що ж це за "третє"? Реальна нескінченна Природа, відповідає Спіноза. Саме вона і простягається в просторі, і "мислить". Вся трудність картезіанської метафізики походить від того, що специфічна відмінність реального світу від світу лише уявного, мислимого вбачається в протяжності, в просторово-геометричній визначеності. Між тим протяжність як така саме й існує тільки в уяві, тільки в мисленні. Адже як таку її взагалі можна мислити лише в образі порожнечі, тобто чисто негативно, як повну відсутність будь-якої визначеної геометричної форми. Приписуючи природі тільки просторово-геометричні властивості, її й "мислять недосконалим чином", як висловлюється Спіноза, тобто заздалегідь заперечують за нею одну з її власних "довершеностей". А потім запитують, як відібрану у природи "довершеність" знову приєднати до неї.

Подібне міркування стосується й мислення. Мислення як таке - така сама фальшива абстракція, як і порожнеча. Насправді воно є лише властивістю, предикатом, атрибутом того самого тіла, якому належать і просторові визначення. Іншими словами, про мислення як таке можна сказати лише дуже небагато: воно не є самостійною і окремо від тіл існуючою реальністю, а є лише способом їх існування. Реально існують не мислення і



протяжність самі по собі, а тільки тіла природи, які зв'язані ланцюгами взаємодії в безмірне і безмежне ціле, котре володіє і тим і іншим.

Простим оборотом думки Спіноза розрубє гордіїв вузол "психофізичної проблеми", що до цього часу мучить своєю містичною нерозв'язністю масу теоретиків і шкіл у філософії, психології, фізіології вищої нервової діяльності та інших суміжних науках, які вимушені так чи інакше торкатися делікатної теми відношення думки до тіла, духовного до матеріального, ідеального до реального і тому подібних сюжетів.

Спіноза показує, що розв'язати проблему неможливо просто тому, що вона абсолютно невірно поставлена і в такій постановці є всього лишень плодом уяви.

Саме в людині природа найсамоочевидніше і здійснює те саме діяння, яке ми звикли називати "мисленням". В людині, у вигляді людини, в її особі мислить сама природа, а зовсім не якась особлива істота, що ззовні вселяється в неї, початок чи принцип. В людині, природа, таким чином, мислить саму себе, усвідомлює саму себе, відчуває саму себе, діє сама на себе. А "міркування", "свідомість", "уявлення", "відчуття", "воля" і всі інші особливі дії, які Декарт визначав як "модуси мислення", є просто різними способами виявлення однієї з невід'ємних від природи в цілому властивостей, одного з її власних атрибутів.

Але якщо мислення завжди є дією, що здійснюється природним, значить, просторово-визначеними тілом, то воно саме є дією, що виражена також і просторово. Саме тому між мисленням і тілесною дією немає і не може бути причинно-

наслідкового відношення, яке шукали картезіанці. Вони не знайшли його з тієї простої причини, що такого відношення в природі немає і бути не може; вони шукали те, чого насправді немає. А не може його бути просто тому, що мислення й тіло зовсім не дві різні речі, які порізно існують і тому можуть взаємодіяти, а одна й та сама річ, тільки виражена двома різними способами чи розглянута в двох різних аспектах.

Між тілом і мисленням існує не відношення причини - наслідку, а відношення органу (тобто просторово-організованого тіла) зі способом його власної дії. Мисляче тіло не може викликати змін у мисленні, не може впливати на мислення, позаяк його існування як "мислячого" і є мисленням. Якщо мисляче тіло бездіяльне, то воно вже не мисляче тіло, а просто тіло. Якщо воно діє, то аж ніяк не на мислення, оскільки сама його дія є мисленням.

Мислення як просторово виражена дія тому-то й не може відділятися від тіла, що здійснює його, як особлива - відмінна від нього - "субстанція", подібно тому як жовч відділяється від печінки або піт від потових залоз. Мислення не продукт дії, а сама дія, що розглядається в момент її здійснення, як, наприклад, ходьба є способом дії ніг, "продуктом" якого є пройдений простір. Так і тут. Продуктом або результатом мислення може бути виключно просторово виражена, просторово геометрично зафіксована зміна в тому чи іншому тілі або в його розташуванні відносно інших тіл. Безглуздо тут говорити, що одне викликає ("спричиняє") інше. Мислення не викликає просторово вираженої зміни в тілі, а існує через неї (всередині неї), як і навпаки: будь-яка, найтонша зміна всередині цього тіла, яка викликана впливом на нього інших тіл,

безпосередньо виражається для нього певним зрушенням в його способі дії, тобто в мисленні.

Викладена позиція надзвичайно важлива ще й тому, що вона відразу виключає будь-яку можливість тлумачити її на вульгарно-матеріалістичний, механістичний лад, а саме ототожнювати мислення з тими матеріальними процесами, які мають місце всередині мислячого тіла (голови, мозковій тканині), розуміючи тим не менше, що мислення здійснюється саме через ці процеси.

Спіноза чітко усвідомлює, що у вигляді структурно-просторових змін всередині мислячого тіла виражається і здійснюється зовсім не якась поза і незалежно від них протікаюче мислення, як і зворотно, - в зрушеннях мислення виражаються зовсім не іманентні "ворушіння" того тіла, всередині якого вони виникають. Тому-то ні мислення не можна зрозуміти через аналіз, нехай навіть найточніший і найретельніший, тих просторово-геометричних зрушень, у вигляді яких воно виражається всередині тіла мозку, ні, навпаки, просторово-геометричні зміни в тканині мозку - із самого детального аналізу складу ідей, існуючих в голові. Не можна саме тому, що це - одне й те саме, тільки виражене двома різними способами, постійно повторює Спіноза.

Намагатися пояснювати одне через інше - значить просто подвоювати опис одного й того самого, як і раніше незрозумілого факту. І хоча у нас є цілих два, абсолютно адекватних, еквівалентних один одному, описи однієї й тієї самої події, сама подія залишилася поза обох описів, як те "третє", те саме "одне й те саме", яке як і раніше незрозуміле,

непояснене. Адже пояснювати, відповідно зрозуміти, двічі описану (один раз - мовою "фізики мозку", а іншим - мовою "логіки ідей") подію можна, лише виявивши і показавши, так би мовити, пальцем на причину, що викликає описану, але незрозумілу подію.

Берклі вказує як на причину на бога. Те саме роблять Декарт, Мальбранш і Гейлінкс. Плоский, вульгарний матеріаліст намагається все пояснити з чисто механічних дій зовнішньої речі на органи чуття і на мозкову тканину. Він приймає за причину ту конкретну річ, той одиничний предмет, який в дану хвилину впливав на нашу тілесну організацію, викликав відповідну зміну в нашому тілі, яку ми і відчуваємо в собі, переживаємо як своє мислення.

Відкидаючи перше пояснення як капітуляцію філософії перед релігійною теологічною балаканиною, Спіноза вельми критично ставиться і до поверхнево-матеріалістичного - механістичного - пояснення причини мислення. Він прекрасно розуміє, що це всього лише "шматочок" пояснення, що залишає в темряві ті самі труднощі, заради яких Декарту довелося вводити в пояснення бога.

Так, щоб пояснити подію, яку ми називаємо "мисленням", з'ясувати його справжню причину, слід включити його в той ланцюг подій, всередині якого воно виникає з необхідністю, а не випадково. Ясно, що і "початки" і "кінці" цього ланцюга знаходяться зовсім не всередині мислячого тіла, а далеко за його межами.

Оголосити причиною мислення окремих, одиничних, чуттєво сприйманий факт, який нам в дану мить лізе в очі, і навіть всю

масу таких фактів значить не пояснити рівно нічого. Адже той самий факт впливає (скажімо, механічно або світлом) і на камінь. Однак в камені зовсім не виникає дія, що визначається нами як "мислення". Отже, в пояснення доводиться включити і ті причинно-наслідкові зв'язки, які з необхідністю породили нашу власну фізичну організацію, яка здатна - на відміну від каменя - мислити, тобто так заломлювати зовнішні впливи, так їх трансформувати в собі, що вони сприймаються мислячим тілом зовсім не лише змінами, що виникли всередині нього самого, а зовнішніми речами, формами речей поза мислячим тілом...

Адже якщо дію, здійснену на ретину нашого ока світловим пучком, що відбився від Місяця, мисляча істота сприймає не просто як механічне подразнення всередині ока, а як форму самої речі, як місячний диск, що висить в просторі поза оком, то значить Я - мисляча істота відчуває безпосередньо не той вплив, який справила на нього зовнішня річ, а щось зовсім інше: форму (тобто просторово-геометричну конфігурацію) і положення цього зовнішнього тіла, яке виникло всередині нас в результаті механічного або світлового впливу. Ось у чому і загадка, і вся суть мислення як способу дії мислячого тіла на відміну від тіла не мислячого. Легко зрозуміти, як одне тіло викликає своєю дією зміну в іншому тілі, це цілком пояснюється через поняття фізики. Важко, а з точки зору чисто фізичних (в епоху Спінози навіть "чисто" механічних, геометричних) понять, навіть неможливо пояснити, як і чому мисляче тіло відчуває і сприймає викликану зовнішнім тілом дію всередині самого себе як зовнішнє тіло, як його, а не свою власну форму, конфігурацію і положення в просторі.

Такою, загалом, є загадка, над якою билися пізніше і Ляйбніц, і Фіхте. А Спіноза знаходить цілком раціональне, хоча тільки загальнотеоретичне, розв'язання. Він прекрасно розуміє, що розв'язати проблему повністю і до кінця може тільки цілком конкретне, в тому числі анатомо-фізіологічне, дослідження тих матеріальних механізмів, за допомогою яких мисляче тіло (мозок) примудряється виробляти воістину містично незрозумілий (з точки зору чисто геометричних понять) фокус. Але що воно такий фокус виробляє - бачить річ, а не ті зрушення в частинках ретини і мозку, які всередині нього ця річ своїм світловим впливом викликала, - факт безперечний. Факт, що вимагає принципового пояснення, який в загальній формі накреслює подальші шляхи більш конкретного вивчення.

Що може тут категорично сказати філософ, залишаючись філософом і не перетворюючись на фізіолога, анатома чи оптика? Причому сказати точно, не вдаряючись в гру уяви, не намагаючись конструювати в фантазії ті гіпотетичні механізми, за допомогою яких згаданий фокус взагалі "можна було б здійснити"? Сказати, залишаючись на ґрунті твердо встановлених фактів, які відомі до і незалежно від будь-якого конкретно-фізіологічного дослідження внутрішніх механізмів мислячої істоти і які не можуть бути ні спростованими, ні поставленими під сумнів жодним подальшим копанням всередині ока і черепа?

В даному, конкретному, хоча й доволі характерному, випадку постає й інша, більш загальна проблема: про відношення філософії як особливої науки до конкретних природничо-наукових досліджень. Позицію Спінози стосовно питання, що цікавить нас, принципово неможливо пояснити, якщо виходити

з того позитивістського уявлення, згідно з яким всі свої видатні досягнення філософія завжди робила і робить тільки шляхом чисто емпіричного "узагальнення успіхів сучасного її природознавства". Позаяк до розв'язання проблеми, що нас цікавить, не підійшло природознавство не лише XVII століття, століття Спінози, але навіть і в наші дні, триста років потому. Більше того, тодішнє природознавство взагалі не підозрювало про наявність такої проблеми, а якщо й підозрювало, то знало її в тому формулюванні, яку видавала і охороняла теологія. Щодо "душі" і взагалі всього того, що так чи інакше пов'язане з "душевним", психічним життям, природознавці тієї епохи - навіть такі великі, як Ісак Ньютон, - перебували цілком у полоні пануючих, тобто релігійно-теологічних, ілюзій. "Духовне" і "душевне" життя вони охоче віддавали на відкуп церкви й покійно визнавали її авторитет. Вони цікавилися виключно механічними характеристиками навколишнього світу. А все, що чисто механічно не пояснюється, те й не підлягає науковому поясненню.

І якби Спіноза справді намагався будувати свою філософську систему у той спосіб, який йому порекомендував би сучасний нам позитивізм, то неважко уявити собі, що за "систему" він породив би на світ. Він тільки звів би воєдино ті чисто механічні та релігійно-містичні "загальні ідеї", якими керувалися в його час всі (або майже всі) природознавці. Спіноза доволі ясно зрозумів, що релігійно-теологічна містика є неминучим доповненням чисто механістичного (геометрично-математичного) світорозуміння, тобто точки зору, яка вважає єдино "об'єктивними" властивостями реального світу лише просторово-геометричні форми і відношення тіл. Спіноза тим і

великий, що він не пішов на поводу у сучасного йому природознавства, тобто на поводу односторонньо математичного, механістичного мислення корифеїв тодішньої науки, а піддав цей спосіб мислення глибоко обґрунтованій критиці з точки зору спеціальних понять філософії як особливої науки. Цю особливість мислення Спінози чітко і категорично позначив Фрідріх Енгельс: "Потрібно визнати найбільшою заслугою тодішньої філософії, що, незважаючи на обмеженість сучасних їй природничо-наукових знань, вона не збилася з пантелику, що вона, починаючи зі Спінози і закінчуючи великими французькими матеріалістами, наполегливо намагалася пояснити світ з нього самого, надавши детальне виправдання цього природознавству майбутнього" [14].

Тому-то Спіноза й увійшов в історію науки повноправним учасником її прогресу поряд з Галілеєм і Ньютоном, а не їх епігоном, що повторює за ними ті "загальні ідеї", які можна було витягти з їх робіт. Він досліджував дійсність під спеціально-філософським кутом зору сам, а не "узагальнював" результати, готові підсумки чужих досліджень, не зводив воєдино "загальні ідеї сучасної науки" і характерні для неї "методи дослідження". Він розумів, що такий шлях веде філософію як науку в глухий кут, прирікає її на роль обозу, що везе в хвості наступаючої армії її ж власні "загальні ідеї і методи", включаючи всі ілюзії та забобони, що в цих ідеях і методах містяться...

Тому-то він і розвинув "загальні ідеї та методи мислення", до яких сучасне йому природознавство ще не доросло, і озброїв ними природознавство майбутнього, яке визнало три століття по тому його велич устами Ейнштейна, який писав, що хотів би



мати арбітром у своєму спорі з Нільсом Бором з приводу принципів проблем квантової механіки саме "старого Спінозу", а не Карнапа чи Рассела, що претендують на роль "філософів сучасної науки" і презирливо відгукуються про філософію Спінози як про "застарілу" точку зору, "яку ні наука, ні філософія в наш час прийняти не можуть" [15]. Розуміння Спінозою мислення як дії тієї самої природи, якій належить і протяжність, є аксіомою дійсно сучасної філософії нашого сторіччя, до якої все впевненіше і свідоміше схиляється і справжня наука в наші дні, не дивлячись на всі спроби дискредитувати цю точку зору, як точку зору істинного матеріалізму.

Геніальність розв'язання питання про відношення мислення до світу тіл в просторі поза мисленням (тобто поза головою людини), сформульованого Спінозою у вигляді тези про те, що "мислення і протяжність - це не дві субстанції, а лише два атрибути однієї й тієї самої субстанції", важко переоцінити. Таке розв'язання відразу відкидає будь-які тлумачення і дослідження мислення за логікою спіритуалістичних і дуалістичних конструкцій. Воно лише й дозволяє знайти дійсний вихід як з глухого кута дуалізму душі й тіла, так і з специфічного глухого кута гегельянщини. Не випадково глибоку ідею Спінози змогли гідно оцінити вперше лише матеріалісти-діалектики Маркс і Енгельс. Навіть Гегелю вона виявилася не по зубах. В даному, вирішальному пункті він знову повертається на точку зору Декарта, до тези про те, що "чиста", тобто "безтілесно-непротяжна, думка" є активною причиною всіх змін, що виникають в "мислячому тілі людини" - в матерії

мозку, органах чуття, в мові, у вчинках та їх результатах, включаючи сюди і знаряддя праці, і історичні події.

З точки зору Спінози, думка до і поза свого просторового вираження у відповідній для цього матерії просто не існує. Тому всі фрази про думку, яка спочатку виникає, а вже потім підшукує відповідний матеріал для свого втілення, віддаючи перевагу тілу людини з її мозком як найзручнішому і піддатливому матеріалу, всі фрази про те, що думка спочатку виникає, а вже потім "оформляється в слова", в "терміни" і "висловлювання", а потім й у вчинки, в справи і їх продукти, - всі подібні фрази, з точки зору Спінози, є просто безглуздими, або, що те ж саме, просто атавізмами релігійно-теологічного уявлення про "безтілесну душу" як про активну причину дій людського тіла. Іншими словами, єдиною альтернативою спінозівському розумінню є уявлення, буцімто думка може існувати десь і якимось спочатку поза тілом думки і незалежно від нього, а вже потім "виражати себе" в діях цього тіла.

Так що ж таке мислення? Як знайти вірну відповідь на це питання, тобто дати наукове визначення даного поняття, а не просто перерахувати всі ті дії, які ми об'єднуємо зазвичай цією назвою, - "міркування, волю, фантазію, тощо", - як зробив Декарт? З позиції Спінози випливає одна абсолютно чітка рекомендація: якщо мислення - спосіб дії мислячого тіла, то для того, щоб визначити мислення, ми й повинні ретельно досліджувати спосіб дій мислячого тіла на відміну від способу дій (від способу існування і руху) тіла не мислячого. І в жодному разі - не структуру чи просторову будову цього тіла в бездіяльному стані. Позаяк мисляче тіло, коли воно бездіяльне, не є мислячим тілом, тоді воно просто "тіло".

Дослідження тих матеріальних (просторово-визначених) механізмів, за допомогою яких здійснюється мислення всередині людського тіла, тобто анатомо-фізіологічне вивчення мозку, зрозуміло, є надзвичайно цікавим науковим питанням, але навіть найповніша відповідь на нього не має жодного відношення до відповіді на прямо поставлене запитання: "що таке мислення?" Бо тут запитують зовсім про інше. Питають не про те, як влаштовані ноги, що здатні ходити, а про те, що таке ходіння. Що таке мислення як дія, хоча й невідокремлювана від матеріальних механізмів, за допомогою яких вона здійснюється, але зовсім не тотожна самим цим механізмам? В одному випадку запитують про будову органу, а в іншому - про ту функцію, яку він виконує. Зрозуміло, "будова" має бути такою, щоб вона могла здійснювати відповідну функцію: ноги влаштовані так, щоб могли ходити, а не так, щоб вони могли мислити. Однак найповніший опис структури органу, тобто опис його в бездіяльному стані, не має жодного права видавати себе бодай за приблизний опис тієї функції, яку він виконує, за опис тієї реальної справи, яку він робить.

(Як це не дивно, але й понині, через триста років після Спінози, знаходяться люди, які не розуміють цієї простої різниці і намагаються створити логіку - науку про мислення - на основі і в результаті вивчення "структур мозку", "структур мови", "формальних структур наукової теорії" і тому подібних "структур", тобто фіксованих в просторі анатомо-фізіологічних, лінгвістичних, формально-логічних або психологічних умов та передумов процесу мислення чи його просторово-фіксованих результатів. Сам процес мислення, або "мислення як таке", як

процес, що протікає в певних умовах та приходить до певних результатів, саме й залишається за межами такого підходу.)

Щоб зрозуміти спосіб дій мислячого тіла, слід розглянути спосіб його активної, причинно-наслідкової взаємодії з іншими тілами, як "мислячими", так і "не мислячими", а не його внутрішню будову, не ті просторово-геометричні співвідношення, які існують між клітинами його тіла, між органами, що розташовані всередині його тіла.

Кардинальна відмінність способу дії мислячого тіла від способу руху будь-якого іншого тіла, доволі чітко зазначена, але не зрозуміла Декартом і картезіанцями, полягає в тому, що мисляче тіло активно будує (конструює) форму (траєкторію) свого руху в просторі згідно з формою (з конфігурацією і розташуванням) іншого тіла, погоджуючи форму свого руху (своєї дії) з формою цього іншого тіла, причому будь-якого. Отже, власна, специфічна форма дії мислячого тіла полягає в універсальності. В тій самій властивості, яку саме Декарт й відзначив як головну відмінність людської дії від дії, що копіює її зовнішність, автомата, тобто пристрою, який структурно пристосований до того чи іншого обмеженого кола дій навіть краще, ніж людина, але саме тому не здатного робити "все інше".

Так, людська рука може здійснювати рух і за формою кола, і за формою квадрата, і за формою будь-якої іншої, як завгодно мудрої і химерної геометричної фігури, виявляючи тим самим, що структурно-анатомічно вона заздалегідь не призначена до якоїсь однієї з названих "дій" і саме тому здатна здійснювати будь-яку. Цим вона відрізняється, скажімо, від циркуля, який

описує коло набагато точніше, ніж рука, але зате не може описати обриси трикутника чи квадрата... Іншими словами дія (принаймні у вигляді просторового переміщення, у вигляді найпростішого і найнаочнішого випадку) тіла "не мислячого" визначається його власною внутрішньою будовою, його "природою" і зовсім не узгоджується з формою інших тіл, серед яких воно рухається. Тому воно або ламає форму інших тіл, або саме ламається, зіткнувшись з нездоланною для нього перешкодою.

Людина - мисляче тіло - будує свій рух за формою будь-якого іншого тіла. Вона не чекає, поки непереборний опір інших тіл змусить її звернути з шляху; мисляче тіло вільно обходить будь-яку перешкоду найскладнішої форми. Здатність активно будувати свою власну дію за формою будь-якого іншого тіла, активно погоджувати форму свого руху в просторі з формою і розташуванням всіх інших тіл Спіноза і вважає відмітною ознакою мислячого тіла, специфічною рисою тієї дії, яка називається "мисленням", "розумом".

Як така, ця здатність має свої градації, рівні "досконалості", в людині вона проявляє себе в максимальній мірі, принаймні, в значно більшій мірі, ніж в будь-якій іншій з відомих нам істот. Однак людина зовсім не відокремлена від нижчих істот тією неперехідною гранню, яку провів між ними Декарт своїм поняттям "душі". Дії тварин, особливо вищих, також підходять, хоча й в обмеженій мірі, під спінозівське визначення мислення.

Це надзвичайно важливий пункт, розгляд якого представляє найактуальніший інтерес. За Декартом, тварина чистий автомат, тобто всі її дії заздалегідь визначені готовою, тілесно-

вродженою будовою і розташуванням органів, що знаходяться всередині її тіла. Вони тому можуть і повинні бути на сто відсотків пояснені за схемою: зовнішній вплив - рух внутрішніх частин тіла - зовнішня реакція. Остання є відповідною дією (рухом) тіла, яка викликана зовнішнім впливом, який, по суті, тільки трансформується роботою внутрішніх частин тіла, що протікає також за жорстко запрограмованою в їх будові схемою. Тут повна аналогія з роботою автоматичного механізму: натискання кнопки - робота частин всередині механізму - рух його зовнішніх частин. Таке пояснення виключає потребу в будь-якій безтілесній "душі" - все прекрасно пояснюється і без її втручання. Така загалом і в цілому теоретична схема рефлексу, яка в природознавстві була реалізована всерйоз лише двісті років по тому працями Сеченова і Павлова.

Але ось до людини ця схема незастосовна, бо тут, як прекрасно розумів вже сам Декарт, в ланцюг подій (в ланцюг: зовнішній вплив - робота внутрішніх тілесних органів за готовою, структурно закладеною в них схемою - зовнішня реакція) владно втручається, вклинюється, розриваючи готовий ланцюг, а потім замикаючи його розірвані кінці по-новому, щоразу на інший лад, щоразу у відповідності з новими, заздалегідь не передбаченими жодною готовою схемою умовами і обставинами зовнішньої дії, додаткова ланка - "роздуми". А "роздуми" саме й є такою зовні ніяк не вираженою дією, яка спрямована на перебудову самих схем перетворення вихідного впливу у відповідну реакцію. Тут тіло має предметом своїх дій саме себе.

У людини механізми "дії у відповідь" зовсім не включаються відразу, як тільки "натиснута відповідна кнопка", як тільки вона відчула вплив ззовні. Перш ніж відповісти, вона замислюється, тобто не діє відразу за тією чи іншою готовою схемою, як автомат або тварина, а критично розглядає схему майбутніх дій, з'ясовуючи, наскільки вона відповідає вимогам щораз нових умов, і активно коректуючи, навіть конструюючи заново весь склад майбутніх дій, їх схему у відповідності з зовнішніми обставинами, з формами речей.

А оскільки цих форм речей і обставин дій в принципі нескінченна кількість, то і "душа" (тобто "роздуми") повинна бути здатною до нескінченної кількості дій. Але нескінченну кількість дій неможливо передбачити заздалегідь, у вигляді готових тілесно-запрограмованих схем. Мислення і є здатністю активно будувати і перебудовувати схеми зовнішньої дії згідно будь-якому новому збігу обставин, а не діяти за готовою схемою, як то робить автомат або будь-яке бездушне тіло.

"...У той час як розум є знаряддям універсальним, яке може служити за будь-яких обставин, ці ("тілесні". - Е.І.) органи потребують деякого особливого розташування для виконання кожної особливої дії" [16], - пише Декарт. Тому-то він і не в змозі уявити собі орган мислення тілесно, як структурно організований в просторі. Позаяк в такому випадку в ньому довелось б припустити стільки ж готових, структурно-запрограмованих схем дій, скільки взагалі може трапитися зовнішніх речей, їх поєднань і обставин на шляху дії мислячого тіла, тобто в принципі нескінченна кількість. "Звідси випливає, що морально неможливо мати достатньо органів в одній машині, щоб вони змушували її діяти у всіх обставинах життя

так само, як нам дозволяє діяти наш розум" [17], тобто узгоджуючись щоразу заново з будь-якими, нескінченними за кількістю умовами і обставинами зовнішньої дії. (Слівце "морально", яке фігурує в цій фразі, зовсім не означає неприпустимість "з точки зору моралі", "моральних принципів" і т.п., "моральне" у французькій мові означає "духовне", "інтелектуальне" взагалі.)

Спіноза враховує ті цілком резонні міркування, які змусили Декарта прийняти поняття "душі". Але чому не допустити, що орган мислення, залишаючись цілком тілесним й тому не здатним мати в собі схеми своїх теперішніх та майбутніх дій готовими, вродженими йому разом з його тілесно-організованою структурою, спроможний активно будувати їх щоразу заново, згідно з формою і розташуванням "зовнішніх речей"? Чому не припустити, що мисляча річ влаштована по-особливому: не маючи всередині себе жодної готової схеми дії, вона саме тому діє згідно з будь-якою схемою, яку в даний момент диктують їй форми і поєднання інших тіл, що знаходяться поза мислячою річчю? Адже в цьому і полягає реальна роль чи функція мислячої речі, те єдине функціональне визначення мислення, що відповідає фактам, яке не можна вивести з структурного аналізу того органу, в якому і за допомогою якого воно (мислення) здійснюється. Навіть більше того, функціональне визначення мислення як дії за формою будь-якої іншої речі орієнтує і структурно-просторове вивчення мислячої речі, тобто, зокрема, тіла мозку. У мислячої речі слід виявити і відкрити ті самі структурні особливості, які дозволяють їй здійснювати свою специфічну функцію, тобто



діяти не за схемою власної будови, а за схемою будови і розташування всіх інших тіл, включаючи сюди і своє власне тіло.

У такому вигляді й виступає чітко матеріалістичний підхід до дослідження мислення. Таким є дійсно матеріалістичне функціональне визначення мислення, чи його визначення як діяльної функції особливим чином організованого тіла природи, що націлює як логіку (систему функціональних визначень мислення), так і фізіологію мозку (систему понять, що відображають матеріальну структуру органу, в якому і за допомогою якого ця функція здійснюється) на дійсно наукове дослідження проблеми мислення та виключає будь-яку можливість тлумачити мислення й питання про його відношення до мозку за логікою як спіритуалістичних і дуалістичних, так і вульгарно-механістичних конструкцій.

Щоб зрозуміти мислення як функцію, тобто як спосіб дій мислячої речі в світі всіх інших речей, треба вийти за межі розгляду того, що і як відбувається всередині мислячого тіла (будь то мозок людини або навіть людина в цілому, що володіє мозком), і розглянути ту реальну систему, всередині якої ця функція здійснюється, - систему відношень: мисляче тіло і його предмет. Причому мається на увазі не якийсь одиничний предмет, згідно з формою якого побудована в тому чи іншому окремому випадку дія мислячого тіла, а будь-який предмет взагалі й відповідно будь-яка можлива "розумна дія" або дія, згідно з формою його предмета.

Тому зрозуміти мислення можна тільки через дослідження способу його дій в системі: мисляче тіло - природа в цілому (у Спінози - вона ж "субстанція", вона ж "бог"). Якщо ми будемо

розглядати систему меншого обсягу і масштабу, тобто відношення мислячого тіла до як завгодно широкої, але все-таки обмеженої сфери речей і їх форм, то ми і не зрозуміємо, що таке мислення взагалі, мислення у всій повноті його можливостей, пов'язаних з його природою, а зрозуміємо лише той обмежений спосіб мислення, який має місце в даному випадку, і тому приймемо за наукові визначення мислення взагалі лише визначення якогось окремого випадку мислення, лише "модусу" його, за термінологією Спінози.

Адже вся справа полягає в тому, що, "згідно природи", мисляче тіло зовсім не прив'язане своєю структурно-анатомічною організацією до якогось окремого способу дії, до якоїсь "окремої форми" зовнішніх тіл. Воно пов'язане з ними, але тільки актуально, в даний момент, а зовсім не визначально і не назавжди. Його спосіб дій має яскраво виражений універсальний характер, тобто постійно розширюється, охоплюючи все нові й нові речі та їх форми, активно і пластично застосовуючись до них.

Тому-то Спіноза і визначає мислення як "атрибут субстанції", а не як "модус", не як окремий випадок. Тим самим Спіноза і стверджує мовою свого століття, що тією єдиною системою, всередині якої мислення має місце з необхідністю, а не з нагоди, якої може й не бути, є не одиничне тіло і навіть не як завгодно широке коло таких самих тіл, а тільки і єдино природа в цілому. Окреме тіло володіє мисленням лише в силу того чи іншого збігу обставин. Перетин і поєднання безлічі причинно-наслідкових рядів в одному випадку може привести до появи мислячого тіла, а в іншому - просто тіла, каменя, дерева тощо. Так що окремому тілу - навіть людському притаманне мислення

зовсім не з необхідністю. Тільки природа в цілому і є тією системою якій притаманні "всі її досконалості" в тому числі і мислення, вже з абсолютною необхідністю, хоча вона і не реалізує цю "досконалість" в кожному одиничному тілі і в кожен момент часу, в кожному зі своїх "модусів".

Визначаючи мислення як атрибут, Спіноза піднімається над будь-яким представником механістичного матеріалізму і випереджає свій час принаймні на два століття, висуваючи тезу, яку дещо іншими словами виразив Енгельс: «Біда, однак, у тому, що механізм (також матеріалізм XVIII століття) не може вибратись із абстрактної необхідності, а тому також і з випадковості. Для нього той факт, що матерія розвиває із себе мислячий мозок людини, є чистою випадковістю, хоча й необхідно обумовленою крок за кроком там, де це відбувається. У дійсності матерія приходить до розвитку мислячих істот в силу самої своєї природи, а тому це з необхідністю і відбувається у всіх тих випадках, коли наявні відповідні умови (не обов'язково скрізь і завжди одні й ті самі)» [18].

Ось чим відрізняється матеріалізм розумний, діалектичний від матеріалізму механістичного, який знає і визнає лише один різновид «необхідності», саме той, що описується мовою фізики і математики, яка механістично тлумачиться. Так, лише природа в цілому, що розуміється як нескінченне в просторі і часі ціле, яке породжує із себе свої власні конкретні форми, володіє в кожний момент часу, хоча й не в кожній точці простору, «всім багатством своїх атрибутів», тобто таких властивостей, які відтворюються в її складі з необхідністю, а не за випадковим збігом обставин, якого так само добре могло і не бути.

Звідси з логічною необхідністю випливає положення про те, що «матерія у всіх своїх перетвореннях залишається вічно тією самою, що жоден з її атрибутів ніколи не може бути втраченим і що через це з тією самою залізною необхідністю, з якою вона колись знищить на Землі свій вищий цвіт – мислячий дух, вона повинна буде його знову породити десь в іншому місці і в інший час». [19]

І на цій же точці зору стоїть «старик Спіноза». Це мабуть, і дало Енгельсу підставу відповісти на питання Плеханова категорично і недвозначно. "Так, по-вашому, - запитав я, - старий Спіноза мав рацію, кажучи, що думка і протяжність не що інше, як два атрибути однієї й тієї самої субстанції?" "Звичайно, - відповів Енгельс, - старий Спіноза був цілком правий" [20].

Визначення Спінози означає наступне: в людині, як і в будь-якій іншій можливій мислячій істоті, мислить та сама матерія, яка в інших випадках (в інших модусах) тільки "протягається" у вигляді каменю або будь-якого іншого "не мислячого тіла", що мислення і справді не можна відокремити від світової матерії і протиставити їй самій у вигляді особливого, безтілесного "духу", що воно - її власна досконалість. Саме так і розуміли Спінозу Гердер і Гете, Ламетрі і Дідро, Маркс і Плеханов – всі великі «спінозисти», навіть молодий Шеллінг.

Така, підкреслимо ще раз, загальнометодологічна позиція, яка пізніше дозволила Леніну заявити, що в самому фундаменті матерії резонно припустити властивість, споріднену відчуттю, хоча й не тотожну йому, - властивість відображення. Мислення і є, згідно Леніну, вищою формою розвитку цієї загальної й надзвичайно істотної для матерії властивості, тобто атрибута. І

якщо заперечувати за матерією цей найважливіший її атрибут, то й сама матерія буде мислитися, як висловився б Спіноза, "недосконалим чином", або, як писали Енгельс і Ленін, просто невірно, однобічно-механістично. І тоді ви неодмінно впадаєте в справжнісіньке беркліанство, в тлумачення природи як "комплексу моїх відчуттів", як абсолютно специфічних для "живої істоти" цеглинок, з яких складається весь світ уявлень, тобто світ, як і яким ми його знаємо... Позаяк беркліанство і є абсолютно неминучим доповненням та заповненням однобічно-механістичного розуміння природи, покаранням за гріх "недосконалого способу уявлення про субстанцію"... Тому-то Спіноза і каже, що субстанція, тобто загальна світова матерія, має зовсім не одну лишень властивість "простягатись", а й ще багато інших так само невід'ємних (невіддільних від неї, хоча й відокремлюваних від будь-якого "конечного" тіла) властивостей, атрибутів, з яких ми, правда, знаємо тільки два.

Спіноза неодноразово наголошує, що мислення як атрибут неприпустимо уявляти за образом і подобою мислення людського; це всього лишень всезагальна властивість субстанції, яка є основою будь-якого "конечного мислення", в тому числі і людського, але в жодному разі не тотожне йому. Уявляти собі мислення взагалі за образом і подобою наявного людського мислення - його "модусу", "окремого випадку" - значить уявляти собі його невірно, "недосконалим способом", так би мовити, "за моделлю" його аж ніяк не найдосконалішого (хоча й найдосконалішого з відомих нам) образу .

З цим у Спінози пов'язана його глибока теорія істини і омани, ретельно розвинена і в "Етиці", і в "Трактаті про очищення

інтелекту", і в "Богословсько-політичному трактаті", і в численних листах.

Якщо спосіб дії мислячого тіла цілком визначається формою "іншого" тіла, а не власною внутрішньою структурою, то виникає питання: як тоді бути з оманною? Питання це вставало з особливою гостротою ще й тому, що в етиці і теології воно виступало проблемою "гріха" і "зла". Критика спінозизму з боку теологів незмінно спрямовувалася на цей пункт: вчення-де Спінози позбавляє сенсу саме розрізнення "добра і зла", "гріха і праведності", "істини і омани". Справді, чим тоді вони різняться?

Відповідь Спінози знову проста, як будь-яка принципово вірна відповідь. Омана (а отже, і "зло" і "гріх") не є характеристикою ідеї й дії за їх власним складом, не є їх позитивною властивістю. Оманлива людина теж діє в строгій згоді з формою речі, але питання в тому, що це за річ. Якщо вона "нікчемна", "недосконала" сама по собі, тобто випадкова, то спосіб дії, пристосований до неї, також недосконалий. І якщо людина переносить такий спосіб дії на іншу річ, вона й потрапляє в халепу.

Помилка, таким чином, починається тільки там, де обмежено вірному способу дій надається універсальне значення, там, де відносно приймають за абсолютне. Зрозуміло, чому Спіноза так невисоко розцінює дію за абстрактно-формальною аналогією, формальний умовивід, що спирається на абстрактну універсалію. У абстрактній "ідеї" зафіксовано те, що найчастіше "лізло в очі". Але ж це можуть бути абсолютно випадкові властивість і форма речі. І значить, чим вужчою була та сфера

природного цілого, з якою мала справу людина, тим більшою є міра омани, тим меншою міра істини. З тієї ж причини активність мислячого тіла знаходиться в прямій пропорції до адекватності його ідей. Чим пасивніша людина, тим сильнішою є влада найближчих, чисто зовнішніх обставин над нею, тим більше її спосіб дії визначається випадковими формами речей. І навпаки, чим активніше вона розширює сферу природи, яка визначає її дії, тим адекватніші її ідеї. Тому самовдоволення позиція обивателя і є найгіршим гріхом...

Мислення людини лише в одному випадку мало б «максимум досконалості» - і тоді воно було б тотожним мисленню як атрибуту субстанції, - якби його дії активно узгоджувалися б з усіма тими умовами, які їм диктує нескінченна сукупність взаємодіючих речей, їх форм і поєднань, тобто були б побудовані згідно з абсолютно всезагальною необхідністю природного цілого, а не тільки з тими чи іншими обмеженими його формами. До цього, зрозуміло, реальній земній людині ще надто далеко. А тому атрибут мислення в ній і реалізується лише в надзвичайно обмеженій і "недосконалій" - конечній - формі. І нерозумно будувати собі уявлення про мислення як атрибуту субстанції за образом і подобою конечного людського мислення. Навпаки, слід своє конечне мислення намагатися будувати за образом і подобою мислення взагалі. Для конечного мислення філософсько-теоретичне визначення мислення як атрибута субстанції і задає ніби ідеальну модель, до якої людина може і повинна нескінченно наближатися, ніколи не будучи спроможною зрівнятися з ним за рівнем "досконалості", стати "рівною богу по силі і могутності свого мислення"...

Ось чому ідея субстанції з її всеосяжною необхідністю виступає принципом постійного вдосконалення інтелекту. Як такий принцип вона має величезне значення. Кожна "конечна" річ правильно розуміється лише "зникаючим моментом" в лоні нескінченної субстанції; і жодній з "окремих форм", як би часто вона не зустрічалася, не слід надавати універсального значення.

Для розкриття справді загальних, істинно універсальних форм речей, згідно з якими має діяти "досконале" мисляче тіло, потрібні інший критерій і інший спосіб пізнання, ніж формальна абстракція. Ідея субстанції утворюється не шляхом відволікання однакової ознаки, яка належить і мисленню, і протяжності. Абстрактно-загальне між тим і іншим лише те, що вони існують, існування взагалі, тобто абсолютно порожнє визначення, що жодним чином не розкриває природу ні того, ні іншого. Зрозуміти дійсно загальне (нескінченне, універсальне) відношення між мисленням і просторово-геометричною реальністю, тобто прийти до ідеї субстанції, можна тільки через дійсне розуміння способу їх взаємовідношення всередині природи. Все вчення Спінози саме й розкриває це "нескінченне" відношення.

Субстанція, таким чином, виявляється абсолютно необхідною умовою, без допущення якої принципово неможливо зрозуміти спосіб взаємодії між мислячим тілом і тим світом, всередині якого воно діє як мисляче тіло. Це глибоко діалектичний момент. Тільки відштовхуючись від ідеї субстанції, мисляче тіло може зрозуміти як саме себе, так і ту дійсність, всередині якої і з якою воно діє, про яку воно мислить. Інакше мисляче тіло не може зрозуміти ні того, ні іншого і змушене вдаватися до ідеї



сторонньої сили, до теологічно витлумаченого "бога", до дива. Зрозумівши спосіб своїх дій (тобто мислення), мисляче тіло саме й осягає субстанцію як абсолютно необхідну умову взаємодії із зовнішнім світом.

Описаний спосіб пізнання у Спінози називається "інтуїтивним". Створюючи адекватну ідею про самого себе, тобто про форму свого власного руху по контурах зовнішніх предметів, мисляче тіло створює тим самим і адекватну ідею про форми, контури самих предметів. Оскільки це одна й та сама форма, один й той самий контур. В такому розумінні інтуїції немає абсолютно нічого схожого на суб'єктивну інтроспекцію. Акурат навпаки. В устах Спінози інтуїтивне пізнання - синонім раціонального розуміння мислячим тілом закономірності своїх дій всередині природи. Віддаючи собі раціональний звіт в тому, що і як воно насправді робить, мисляче тіло утворює водночас й істинну ідею про предмет своєї діяльності.

Звідси й випливає послідовно матеріалістичний висновок: "Правильне визначення будь-якої речі не містить в собі і не виражає нічого, окрім природи визначуваної речі" [21]. Тому-то правильне визначення (ідея) може бути тільки одне, на відміну і на протигагу множині та різноманітності одиничних тіл тієї самої природи. Останні так само реальні, як і єдність (тотожність) їх "природи", яка виражається визначенням в "атрибуті мислення" і реальним різноманіттям в "атрибуті протяжності". Різноманітність і множина явно розуміються тут способами здійснення своєї власної протилежності - тотожності та єдності їх "природи". Таке чітко діалектичне розуміння відношення між ними на відміну від плоско-еклектичної формули (що часто видається за діалектику), згідно з якою

однаково реально існують "як єдність, так і множина", "як тотожність, так і відмінність". Позаяк еkleктична псевдо діалектика, коли справа доходить до розв'язання проблеми пізнання і "визначення", благополучно приходять прямо до зворотного (порівняно зі спінозівським) рішення - до уявлення про те, що "визначення поняття" є словесно зафіксованою формою вираження в свідомості, в думці реального, чуттєво даного різноманіття.

Розмова про об'єктивну, поза головою існуючу тотожність природи даного кола різних і протилежних одиничних явищ благополучно зводиться тим самим до розмови про чисто формальну єдність (тобто про подібність, чисто зовнішню тотожність) чуттєво споглядаємих, емпірично даних речей, одиничних фактів, що формально підводяться під "поняття". І тоді взагалі стає неможливим розгляд "визначень поняття" як визначення природи визначуваної речі. Тоді вихідною точкою виявляється не "тотожність і єдність" явищ, а саме "різноманітність і множина" одиничних фактів, що існують нібито спочатку зовсім "самостійно" один від іншого і лише потім чисто формально об'єднуються, охоплюються, як мотузкою, "єдністю поняття", "тотожністю імені". Єдиним результатом тут і виявляється тотожність в свідомості (а ще точніше, в імені) початково різнорідних фактів, чисто вербальна їх "єдність".

Звідси неважко зрозуміти, чому незадоволені Спінозою неопозитивісти. Вони атакують логічний принцип його мислення: "Метафізика Спінози є найкращим прикладом того, що можна назвати "логічним монізмом", а саме доктрини про те, що світ в цілому є єдиною субстанцією, жодна з частин якої

не здатна існувати самотійно. Первинною основою цього погляду є переконання про те, що кожне речення має підмет і присудок, що веде нас до висновку про те, що зв'язки і множинність повинні бути ілюзорними" [22].

Альтернатива погляду Спінози дійсно така: будь-яка "частина" світобудови не тільки "здатна", але й повинна існувати абсолютно самотійно від всіх інших. Як постулює інший авторитет того ж напрямку, "світ є сукупністю фактів, а не речей", в силу чого "світ розпадається на факти", і при цьому "будь-який факт може мати місце або не мати місця, а все інше залишиться тим самим" [23].

Таким чином, згідно "метафізиці неопозитивізму", зовнішній світ, повинен розглядатися якимось безмірним скупченням, простим нагромадженням абсолютно незалежних один від одного "атомарних" фактів, "правильне визначення" кожного з них має бути абсолютно незалежним від визначення будь-якого іншого факту. Визначення (опис) залишиться "правильним" навіть тоді, коли "все інше" взагалі "не матиме місця". Іншими словами, "науковий розгляд світу" зводиться до чисто формального, словесно-вербального об'єднання купи розрізнених фактів шляхом підведення їх під один й той самий термін, під одне й те саме "загальне". "Загальне", що тлумачиться лише як "значення терміна або знака", завжди проступає тут чимось абсолютно довільним або "встановленим заздалегідь за згодою" - "конвенційно"... Отже, "загальне" (єдність і тотожність) як єдиний результат "науково-логічної" обробки "атомарних фактів" насправді є зовсім не результатом, а заздалегідь, апіорі, до дослідження - довільно чи

конвенційно (за джентльменською угодою) - встановлене значення терміна. І нічого більше.

Звичайно, позиція Спінози непоєднана з таким принципом "логічного аналізу" явищ, які дані нам в спогляданні і уявленні. "Загальне", "тотожне", "єдине" для Спінози зовсім не ілюзія, що створюється лише нашим мовленням (мовою), її "суб'єктно-предикатною структурою", як це виходить у Рассела, а насамперед є дійсною, всезагальною природою речей. Вона-то й повинна знайти своє словесне вираження в правильному визначенні поняття. Окрім того, невірним є й те, що, за Спінозою, нібито "зв'язки і множинність повинні бути ілюзорними". Нічого подібного у Спінози немає, твердження це залишається на совісті Рассела, який, за будь-яких обставин, хотів би дискредитувати "концепцію субстанції" в очах "сучасної науки", довести, що вона "несумісна з сучасною логікою і науковим методом" [24].

Але одне тут є безсумнівним: те, що Рассел називає "сучасною логікою і науковим методом", є дійсно несумісним з логікою мислення Спінози, з його принципом розвитку наукових визначень, з його розумінням "правильного визначення". Згідно Спінозі, ні "зв'язки і множинність", не є "ілюзорними" (як приписує йому Рассел), ні "тотожність і єдність" не є ілюзіями, що створюються лише "суб'єктно-предикатною структурою" (як думає сам Рассел). І те й інше є цілком реальним, і те й інше існує в "богові", тобто в самій природі речей, абсолютно незалежно від будь-яких вербальних структур, так званої "мови науки".

За Расселом, і те й інше – дорівнює ілюзії. «Тотожність» (тобто принцип субстанції, всезагальної природи речей) – ілюзія, яка створюється мовою, а «зв'язки і множинність» - ілюзії, що створюються нашою власною чуттєвістю. А що є насправді, незалежно від наших ілюзій? Не знаю і знати не хочу – не хочу, тому що не можу, відповідає Рассел. Я знаю лише те, яким мені дається «світ» в моїх відчуттях і сприйняттях (тут він – щось «множинне»), і в моїй мові (тут він – щось «тотожне» і зв'язне). А що є окрім такого «світу»? А бог його знає, відповідає Рассел, слово в слово повторюючи тезу Берклі, хоча й не ризикує категорично стверджувати вслід за ним, що «бог» це й справді «знає», позаяк невідомо, чи є сам бог...

Ось в чому полягає полярна протилежність позицій Спінози і позицій Берклі – Юма (які нині і намагаються гальванізувати неопозитивісти). Берклі та Юм теж атакували насамперед поняття субстанції, намагаючись оголосити його продуктом "нечестивого розуму". Позаяк тут дійсно невблаганна альтернатива, два полярних і взаємно виключних розв'язання одного й того самого питання - питання про відношення "світу в свідомості" (зокрема, в "правильному визначенні") до "світу поза свідомістю" (поза словесного "визначення"). Тут вже доводиться вибирати: або природа, включаючи людину як її "частину", повинна розумітися за логікою "концепції субстанції", або її слід тлумачити як комплекс моїх відчуттів.

Повернемося до розгляду концепції Спінози. Спіноза прекрасно знає всі скептичні аргументи проти можливості знайти те єдино правильне визначення речі, яке ми маємо право вважати визначенням природи самої речі, а не того специфічного стану та розташування органів всередині нас самих, у вигляді якого ця

річ представлена "всередині нас". Розглядаючи різні варіанти тлумачень одних й тих самих речей, Спіноза робить прямий висновок: "Все це достатньо показує, що кожен судив про речі згідно з будовою свого власного мозку або, краще сказати, стану своєї здатності уяви приймав за самі речі" [25]. Інакше кажучи, всередині себе, у вигляді уявлення, ми маємо зовсім не саму річ і її власну форму, а тільки той внутрішній стан, який викликав в нашому тілі (в тілі мозку) вплив зовнішнього речі.

Тому в уявленні, яке ми безпосередньо маємо про зовнішній світ, переплутані і змішані дві зовсім одна на одну не схожі речі - форма нашого власного тіла і форма тіл поза ним. Наївна людина відразу й некритично приймає цей гібрид за зовнішню річ, а тому й судить про речі згідно тому специфічному стану, який викликаний всередині її мозку і всередині органів її чуттів зовсім не схожим на цей стан зовнішнім впливом. Спіноза повністю враховує аргумент картезіанців (пізніше підхоплений і Берклі), що зубний біль зовсім не тотожний за геометричною формою зуболікарському свердлу і навіть геометричній формі тих змін, які воно викликає всередині зуба і мозку. Мозок у кожного, крім того, влаштований і налаштований по-різному, звідки й виходить скептичний висновок про множинність істин, про відсутність істини, однієї й тієї для всіх розумних істот.

"Безперестанку повторюється: "скільки голів, стільки розумів", "свого розуму у кожного багато", "в мозках людей відмінностей не менше, ніж в смаках". Ці вирази достатньо показують, що люди судять про речі згідно з улаштуванням свого мозку і охочіше фантазують про них, ніж пізнають" [26].

Завдання ж у тому, щоб пізнати і правильно визначити саму річ, її власну форму, а зовсім не спосіб, яким вона представлена

всередині нас самих, тобто у вигляді геометричних зрушень в тілі нашого власного мозку, в його мікроструктурах. Як же бути? Можливо, щоб отримати чисту форму речі, слід просто "видалити" зі складу уявлення все те, що привносить в чисту форму речі організація і спосіб дії нашого власного тіла, його органів чуття і мозку?

Але, по-перше, про те, як влаштований наш мозок і що саме він привносить до складу уявлення про речі, ми знаємо так само мало, як і про саму зовнішню річ. А по-друге, річ взагалі не може бути дана нам інакше, як через ті специфічні зміни, які вона викликала в нашому тілі. Якщо ми "віднімемо" все, що відбувається з річчю в ході її заломлення через призми нашого тіла, органів чуття і мозку, ми отримаємо чистий нуль.

"Усередині нас" не залишиться нічого, жодного уявлення взагалі. Так що цим шляхом йти не можна.

Утім, як не по-різному влаштовані тіло і мозок людини в порівнянні з будь-якою іншою річчю, вони все таки мають одне з одним щось спільне, а саме на відшукання такого спільного, власне і спрямована діяльність розуму, тобто та активна дія нашого тіла, яку ми й називаємо "мисленням".

Іншими словами, адекватна ідея є всього лишень усвідомленим станом нашого тіла, яка є тотожною за своєю формою з річчю поза тілом. Це можна уявити собі цілком наочно. Коли я за допомогою руки описую коло на папері (в реальному просторі), то моє тіло приходить в стан, цілком тотожний формі кола поза моїм тілом, в стан активної дії за формою кола. Моє тіло (моя рука) реально описує коло, і усвідомлення цього стану (тобто

форми своєї власної дії за формою речі) і є ідеєю, до того ж "адекватною".

І оскільки "людське тіло потребує для свого збереження багатьох інших тіл, через які воно безперервно ніби відроджується", оскільки воно "може багатьма способами рухати і розташовувати зовнішні тіла" [27], остільки саме в дії людського тіла за формою іншого, зовнішнього тіла Спіноза і бачить ключ до розгадки всієї проблеми. Тому "людська душа здатна до сприйняття багато чого і тим здатніша, чим в більше число різних станів може приходити її тіло" [28]. Інакше кажучи, чим численнішими і різноманітнішими способами воно вміє "рухати і розташовувати зовнішні тіла", тим більше "спільного" воно має з іншими тілами. Так, тіло, що вміє перебувати в стані руху по контуру кола, тим самим вміє знаходитись в стані спільному зі станом і розташуванням всіх круглих або рухомих по колу зовнішніх тіл.

Маючи свідомість власного стану (дії за формою того чи іншого контуру), я тим самим маю і абсолютно точну свідомість (адекватну ідею) форми зовнішнього тіла. Що, втім, відбувається тільки там і тоді, коли я активно визначаю себе, стан свого тіла, тобто його дії, згідно з формою зовнішнього тіла, а не згідно будові і розташуванню мого власного тіла і його "частин". Чим більше таких дій я вмію робити, тим досконаліше моє мислення, тим більше адекватних ідей міститься в "душі" (як продовжує виражатися Спіноза, користуючись звичною для його сучасників мовою), або просто в усвідомлених станах мого тіла, позаяк термін "душа" він розшифровує на сусідніх сторінках саме так.



Дуалізм Декарта між світом зовнішніх тіл і внутрішніми станами людського тіла тим самим зникає, як дим, вже в самому вихідному пункті пояснення. Він тлумачиться як відмінність всередині одного й того самого світу - світу тіл, як відмінність за способом їх існування ("дії"). "Специфічне влаштування" людського тіла і мозку тут вперше тлумачиться не як бар'єр, що відокремлює нас від світу речей, зовсім на це тіло не схожих, а, навпаки, як та сама властивість універсальності, яка дозволяє мислячому тілу (на відміну від усіх інших) перебувати в тих самих станах, що й речі, мати спільні з ним форми.

У самого Спінози це виражено так: "Ідея того, що є спільним і властивим людському тілу і деяким із зовнішніх тіл, з боку яких тіло людське зазвичай піддається діям, і що однаково знаходиться як в частині кожного з цих тіл, так і в цілому, буде в душі також адекватною... Звідси випливає, що душа тим здатніша до багатьох адекватних сприймань, чим більше спільного має її тіло з іншими тілами" [29].

Звідси випливає також і те, що "існують деякі ідеї або поняття, які спільні всім людям, оскільки... всі тіла мають між собою щось спільне, що... має всіма сприйматися адекватно, тобто ясно і чітко" [30]. Ці "загальні ідеї" в жодному разі не можуть бути витлумачені як специфічні форми людського тіла, лише помилково прийняті за форми зовнішніх тіл (як це виходило у картезіанців і пізніше у Берклі), навіть незважаючи на те, що "людська душа сприймає будь-яке зовнішнє тіло як дійсно (актуально) існуюче тільки за допомогою ідеї про стани свого тіла" [31].

Справа в тому, що "стани свого тіла" цілком предметні, будучи діями тіла в світі тіл, а не результатом дії тіл на щось неоднорідне з ними, на "безтілесне". Тому-то той хто "має тіло, яке здатне до дуже багатьох дій, має душу, найбільша частина якої вічна" [32].

Так і виходить, що "чим більше пізнаємо ми одиничні речі, тим більше ми пізнаємо бога" [33], тобто всезагальну, універсальну природу речей, світову матерію; чим більше одиничних речей охоплює наша активна дія і чим глибше та всебічніше ми визначаємо наше тіло до дії за формою самих зовнішніх тіл, чим активнішим компонентом в нескінченному ланцюзі причинно-наслідкових відношень природного цілого ми стаємо, тим більше зростає сила нашого мислення, тим менше "від специфічного устрою" нашого тіла і мозку домішується до "ідей", роблячи їх "неясними і неадекватними" (ідеями уяви, а не "інтелекту"). Чим активніше наше тіло, тим воно універсальніше, тим менше воно привносить "від себе", тим чистіше воно виявляє справжню природу речей. І чим пасивніше, тим більше позначається в ідеях будова і розташування органів всередині нашого власного тіла - мозку, нервової системи, органів чуття тощо.

Тому дійсний склад психічних процесів (в тому числі і логічний склад мислення) визначається зовсім не структурою і розташуванням частин тіла і мозку людини, а тільки зовнішніми умовами універсально-людської дії в світі інших тіл. Тут єдино вірне - функціональне - визначення задає структурному аналізу мозку точний орієнтир, намічає загальну мету і дає критерій, за допомогою якого можна відрізнити структури, що забезпечують мислення всередині мозку, від тих, які зовсім не належать до

процесу мислення, а завідують, скажімо, травленням, кровообігом тощо.

Тому-то Спіноза і висловлюється доволі іронічно про всі сучасні йому "морфологічні" гіпотези, зокрема про гіпотезу щодо особливої ролі "шишкоподібної залози" як переважного тілесного органу "душі". Тут він говорить: оскільки ти філософ, то не будуй умоглядних гіпотез щодо будови тіла мозку, а віддай дослідження того, що відбувається всередині мислячого тіла, лікарю, анатому, фізіологові. Вони це зроблять краще, ніж ти, покажуть ті просторові структури, які забезпечують мислення. Ти ж, як філософ, не тільки можеш, але й зобов'язаний розробити і для лікаря, і для анатома, і для фізіолога не структурне, а функціональне визначення мислення і зобов'язаний зробити це цілком строго і точно, причому науково, а не вдаючись до туманних уявлень про "безтілесну душу", про "бога" і т.п.

А функціональне визначення мислення ти можеш знайти тільки в тому випадку, якщо не будеш копатися всередині мислячого тіла (мозку), а ретельно розглянеш реальний склад предметних дій мислячого тіла серед інших тіл нескінченного за своїм різноманіттям універсуму. Всередині черепа ти не знайдеш жодного функціонального визначення мислення, позаяк мислення є функцією зовнішньої предметної дії, що активно визначається за формою зовнішніх речей, а не за формою тіла мозку. А тому ти повинен досліджувати зовсім не анатомію і фізіологію мозку, а "анатомію і фізіологію" того "тіла", діяльною функцією якого насправді є мислення, тобто "неорганічне тіло людини", "анатомію і фізіологію" світу її культури, світу тих "речей", які вона виробляє та відтворює своєю діяльністю.

Єдине "тіло", яке мислить з необхідністю, закладеною в його особливу "природу" (тобто в його специфічну будову), - це зовсім не окремий мозок і навіть не ціла людина з мозком, з серцем і з руками, з усіма анатомічно вродженими їй особливостями. З необхідністю мисленням володіє, за Спінозою, лише субстанція. Мислення має своєю необхідною передумовою і неодмінною умовою (*sine qua non*) всю природу в цілому.

Але й цього мало, додав Маркс. За Марксом, з необхідністю мислить тільки природа, що досягла стадії суспільно виробляючої своє життя людини, природа, яка змінює і усвідомлює сама себе в особі людини або іншої, подібної їй в зазначеному відношенні (а не в формі носа або черепної коробки) істоти, яка універсально змінює природу, як зовнішню, так і свою власну. Тіло меншого масштабу і "структурної складності" мислити не буде. Праця - процес зміни природи дією суспільної людини - і є "суб'єктом", якому притаманне "мислення" як "предикат". А природа - всезагальна матерія природи - і є його субстанцією. Субстанція, що стала в людині суб'єктом всіх своїх змін (*causa sui*), причиною самої себе.

-----

## **Нарис третій.    Логіка і діалектика**

Ми вже говорили, що найпрямішим шляхом до створення діалектичної логіки є навчене історичним досвідом "повторення пройденого", повторення справи Маркса, Енгельса, Леніна, критично-матеріалістичне переосмислення

досягнень, якими в царині Великої Логіки людство зобов'язане німецькій класичній філософії кінця XVIII - початку XIX століття, тому вражаючому за своєю швидкістю процесу духовного дозрівання, який відзначений іменами Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля.

"Справа логіки" пережила тут в найкоротші історичні строки небачене з часів античності піднесення, позначене і саме по собі настільки напруженою внутрішньою діалектикою, що вже просте ознайомлення з нею до цього часу виховує діалектичну думку.

Насамперед слід зазначити, що саме в німецькій класичній філософії був ясно усвідомлений і гостро виражений той факт, що всі проблеми філософії як особливої науки так чи інакше обертаються навколо питання про те, що таке мислення і які його стосунки з зовнішнім світом. Розуміння цього факту, що визрівало вже й раніше в системах Декарта і Локка, Спінози і Ляйбніца, тут було перетворено в свідомо встановлену вихідну точку всіх досліджень, в основний принцип критичного переосмислення результатів попереднього розвитку.

Завершуючи в особі Канта більш ніж двохсотлітній цикл досліджень, філософія вступала в принципово новий етап розуміння та розв'язання своїх спеціальних проблем.

Потреба критично оглянути та проаналізувати пройдений шлях диктувалася, звичайно, не внутрішніми потребами самої філософії, не прагненням до завершеності і впорядкованості, хоча самими філософами вона й сприймалася саме так, а владним тиском зовнішніх обставин, кризовим, передреволюційним станом всієї духовної культури.

Напружений конфлікт ідей у всіх сферах духовного життя, від політики до природознавства, волею-неволею залученого в ідеологічну боротьбу, все наполегливіше спонукав філософію докопатися нарешті до самого коріння й витоків того, що відбувається, зрозуміти, де таїться загальна причина взаємної ворожнечі між людьми та ідеями, знайти і вказати людям розумний вихід із ситуації...

Кант був першим, хто спробував охопити в рамках єдиного розуміння всі основні протиборчі принципи мислення епохи, що наближалася до свого катастрофічного краху. Намагаючись об'єднати та примирити ці принципи всередині однієї системи, він мимоволі тільки ясніше оголює істотність проблем, нерозв'язних за допомогою випробуваних, відомих філософії методів.

Фактичний стан речей в науці малюється перед Кантом в образі війни всіх проти всіх, в образі того "природного" стану, який він слідом за Гоббсом (але тільки вже в застосуванні до науки) характеризує як стан "безправ'я й насильства". В такому стані наукове мислення ("розум") "може відстояти свої твердження та претензії або забезпечити їх не інакше як за допомогою війни... У природному стані край суперечці кладе перемога, якою хваляться обидві сторони і за якою здебільшого слідує лише німіцний мир, встановлюваний втручанням в справу начальства..."<sup>[34]</sup>.

Інакше кажучи, саме напружена боротьба між протиборчими принципами, кожен з яких розвивається в систему, яка претендує на всезагальне значення і визнання, власне і є, за Кантом, "природним" станом людського мислення. Отже,

"природним", фактичним й очевидним станом мислення є саме діалектика. Кант стурбований зовсім не тим, щоб раз і назавжди усунути подібний стан з життя розуму, тобто з науки, що розуміється як деяке розвиваюче ціле, а лише тим, щоб знайти нарешті відповідно "розумний" спосіб розв'язання всередині науки протиріч, дискусій, суперечок, конфліктів та антагонізмів. Чи може розум сам, без допомоги "начальства", подолати біль розладу? Ця ситуація й спонукає, як говорить Кант, "в решті решт шукати спокою в будь-якій критиці цього розуму і в законодавстві, що ґрунтується на ній" [35].

Стан вічного конфлікту ідей, ворожнечі між теоретиками уявляється Канту наслідком того, що "республіка вчених" до цього часу не має єдиного, систематично розробленого і всіма визнаного "законодавства", своєї "конституції розуму", яка дозволила б шукати розв'язання конфліктів не на шляху війни "на знищення", а в сфері ввічливо-академічної дискусії, в формі "процесу", де кожна партія шанує один й той самий "кодекс" логічних основоположень та, визнаючи в супротивнику рівно правомірну і рівно відповідальну перед ним сторону, залишається не тільки критичною, але й самокритичною, завжди готовою визнати свої власні помилки й гріхи проти логічного статуту. Цей ідеал взаємин між теоретиками – а проти нього важко щось заперечити й понині - маячить перед Кантом як мета всіх його досліджень.

Але тим самим в центр його уваги потрапляє насамперед та галузь, яка традицією пов'язується з компетенцією логіки. Цілком очевидним для Канта був, з іншого боку, й той факт, що логіка у тому її вигляді, в якому вона існувала в жодній мірі не могла задовольнити назрілих потреб, не могла послужити

знаряддям аналізу ситуації, що склалася. Саме найменування "логіка" до цього часу виявилось настільки дискредитованим, що Гегель мав всі підстави говорити про загальну та повну зневагу до цієї науки, яка протягом "століть і тисячоліть... так само шанувалась, як вона тепер нехтується" [36]. І тільки та глибока реформа, якій логіка була піддана в працях класиків німецької філософії, повернула повагу та гідність самій назві науки про мислення. Кант саме й виявився першим, хто спробував спеціально поставити та розв'язати проблему логіки на шляху критичного аналізу її змісту та історичних доль. Традиційний багаж логіки був поставлений тут вперше на очну ставку з реальними процесами мислення у природознавстві та в царині соціальних проблем.

Насамперед Кант задався ціллю виявити та підсумувати ті безперечні, безсумнівні істини, які були сформульовані в рамках традиційної логіки, хоча ними й нехтували за їх банальність. Кант спробував, іншими словами, в складі логіки виявити ті "інваріанти", які залишилися непорушними в ході всіх дискусій про природу мислення, що тривали впродовж століть і навіть тисячоліть, ті положення, які не ставив під сумнів ніхто: ні Декарт, ні Берклі, ні Спіноза, ні Ляйбніц, ні Ньютон, ні Гюйгенс - жоден теоретично мислячий індивід. Виділивши в логіці цей «залишок», Кант переконався, що залишається не так вже й багато - ряд абсолютно загальних положень, сформульованих, по суті, ще Аристотелем і його коментаторами.

З цієї точки зору, з якої Кант розглядав історію логіки, іншого висновку зробити й не можна було: зрозуміло, якщо відшукувати в логіці лише такі положення, з якими однаково погоджуються всі - і Спіноза, і Берклі, і раціоналіст-натураліст, і



богословствуючий батюшка, а всі їхні розбіжності виносити за дужки, то всередині дужок нічого іншого й не залишиться. Нічого, крім тих абсолютно загальних уявлень про мислення, які здавалися безперечними для людей, які мислили в рамках певної традиції. В наявності, таким чином, чисто емпіричне узагальнення, яке проголошує власне, лише те, що до цього часу жоден з теоретиків, котрий займався мисленням, не заперечував ряд тверджень. Чи вірні, однак, ці положення самі по собі, чи вони суть лише загальнопоширені і загальноприйняті ілюзії, з даних тверджень не вичитаєш.

Так, всі теоретики досі мислили (чи бодай тільки намагалися мислити) згідно з певними правилами. Така мораль, яку звідси можна добути. Кант, однак, перетворює чисто емпіричне узагальнення в теоретичне (тобто у всезагальне і необхідне) судження про предмет логіки взагалі, про законні межі її предмета: "Межі логіки абсолютно точно визначаються тим, що вона є наукою, яка докладно викладає і строго доводить одні лише формальні правила будь-якого мислення..."<sup>[37]</sup>.

"Формальні" означає тут - абсолютно незалежні від того, як саме розуміється мислення, його походження й цілі, його відношення до інших здібностей людини і до зовнішнього світу тощо, тобто незалежно від того, як вирішується питання про "зовнішні" умови, всередині яких здійснюється мислення за правилами, від метафізичних, психологічних, антропологічних та інших міркувань незалежних. Кант проголошує такі правила абсолютно вірними й загальнообов'язковими для мислення взагалі, «байдуже, апіорне воно чи емпіричне... які його походження та предмет і наштовхується воно на випадкові чи природні перепони в нашій душі [Gemut]»<sup>[38]</sup>

Окресливши таким чином межі логіки ("своїми успіхами логіка зобов'язана визначеності своїх меж, завдяки якій вона має право і навіть повинна відволіктися від усіх об'єктів пізнання та відмінностей між ними..." [39]), Кант ретельно досліджує її принципіві можливості. Компетенція її виявляється доволі вузькою. В силу зазначеної формальності вона по необхідності залишає без уваги розбіжності уявлень, що зіштовхуються в дискусії і залишається абсолютно нейтральною не тільки, скажімо, в суперечці Ляйбніца з Юмом, але й в суперечці розумної людини з дурнем, якщо тільки дурень "правильно" викладає уявлення, нехай саме абсурдне й безглузде, яке казна-звідки і як потрапило в його голову. Її правила такі, що вона зобов'язана будь-якій нісенітниці винести логічне виправдання, аби нісенітниця не перечила собі самій. Згодна з самою собою дурість повинна вільно проходити крізь фільтри загальної логіки.

Кант спеціально підкреслює, що "загальна логіка не містить і не може містити жодних розпоряджень для здатності судження" [40], крім вміння "підводити під правила, тобто розрізняти, чи підпорядковане щось даному правилу... чи ні" [41]. Тому саме тверде знання правил взагалі (в тому числі і правил загальної логіки) зовсім не гарантує безпомилковості їх застосування. Оскільки "відсутність здатності судження є, власне, тим, що називають дурістю" і оскільки "проти цього недоліку немає ліків" [42], остільки загальна логіка не може виступати не тільки "органом" (знаряддям, інструментом) дійсного пізнання, але й "каноном" його - критерієм перевірки готового знання.

Для чого вона в такому випадку взагалі потрібна? Виключно для перевірки на правильність так званих аналітичних суджень,

тобто, врешті-решт, актів словесного викладу готових, вже наявних в голові уявлень, якими б безглуздими та дурними самі по собі ці уявлення не були, констатує Кант в повній згоді з Беконом, Декартом і Ляйбніцем. Протиріччя між поняттям (тобто строго певним уявленням) і досвідом, фактами (їх визначеннями) є ситуацією, з приводу якої загальна логіка висловлюватися не має права, позаяк тут йдеться вже про акт підведення фактів під визначення поняття, а не про розкриття того смислу, який заздалегідь в понятті покладений.

(Наприклад, якщо я переконаний, що "всі лебеді білі", то, побачивши птицю, за всіма ознаками, окрім кольору, тотожну моему уявленню про лебедя, я опиняюся перед трудностю, розв'язати яку загальна логіка мені допомогти вже не може. Ясно одне, що під моє поняття "лебідь" ця птиця не підводиться без протиріччя і я зобов'язаний сказати: вона не лебідь. Якщо я її визнаю лебедем, то протиріччя між поняттям і фактом перетвориться вже в протиріччя між визначеннями поняття, оскільки суб'єкт судження (лебідь) буде визначений через два взаємовиключних предикати - "білий" і "не білий". А це вже неприпустимо і рівнозначно визнанню, що моє вихідне поняття було визначено неправильно, що його слід змінити, щоб усунути протиріччя.)

Так що кожного разу, коли виникає питання, чи підводиться даний факт під дане поняття чи ні, поява протиріччя зовсім не може розглядатися як показник вірності або невірності судження. Судження може виявитися вірним саме тому, що протиріччя в даному випадку руйнує вихідне поняття, виявляє його суперечливість, а значить, і хибність... Тому-то й не можна бездумно застосовувати критерій загальної логіки там, де

Йдеться про досвідні судження, про акти підведення фактів під визначення поняття, про акти конкретизації вихідного поняття через дані досвіду. Адже в таких судженнях вихідне поняття не просто пояснюється, а поповнюється новими визначеннями. Тут відбувається синтез, приєднання визначень, а не аналіз, тобто роз'єднання вже наявного визначення на подробиці.

Судження досвіду, всі без винятку, мають синтетичний характер. Тому поява суперечності в складі такого судження є природним і неминучим феноменом у процесі уточнення понять згідно з даними досвіду.

Інакше кажучи, для здатності судження загальна логіка не має права давати рекомендацій, бо ця здатність має право підводити під визначення поняття такі факти, які цим визначенням прямо й безпосередньо суперечать.

Тому будь-яке емпіричне поняття завжди знаходиться під загрозою спростування з боку досвіду, з боку першого ліпшого факту, що потрапляє на очі. Отже, судження чисто емпіричного характеру, тобто таке, де суб'єктом виступає емпірично даний предмет або об'єкт, що чуттєво споглядається (наприклад, те саме судження про лебедів), є вірним і правильним лише з обов'язковою приміткою: "Білі всі лебеді, що досі побували в полі нашого досвіду". Таке судження є безперечним, позаяк воно й не претендує на відношення до тих одиничних речей того самого роду, яких ми ще не встигли побачити. І подальший досвід вправі коригувати наші визначення, міняти предикати судження.

З подібними труднощами дійсно постійно стикається і завжди стикатиметься наше теоретичне пізнання.

Але якщо так, якщо наука розвивається тільки через постійне зіставлення понять з фактами, через постійний і ніколи не завершуваний процес розв'язання знову й знову виникаючого тут конфлікту, то відразу гостро постає проблема науково-теоретичного поняття. Чи відрізняється науково-теоретичне узагальнення (поняття), що претендує на всезагальність і необхідність, від будь-якого емпірично-індуктивного "узагальнення"? (Складнощі, що тут виникають, дотепно змалював сторіччям пізніше Б. Рассел у вигляді забавної притчі: живе в курнику курка, кожен день приходять господар, приносить їй зерняток подзьобати, курка, безсумнівно, зробить звідси висновок: поява господаря пов'язана з появою зернятка. Але одного прекрасного дня господар з'явиться в курник не з зернятками, а з ножем, чим переконливо й доведе курці, що їй не завадило б мати більш тонке уявлення про шляхи наукового узагальнення...)

Інакше кажучи, чи можливі такі узагальнення, які, хоча й зроблені на основі лише фрагментарного досвіду відносно даного об'єкта, можуть утім претендувати на роль понять, що забезпечують наукове передбачення, тобто бути з гарантією "екстрапольовані" і на майбутній досвід стосовно того самого об'єкта (враховуючи, зрозуміло, вплив всіх різноманітних умов, всередині яких він може в майбутньому спостерігатися)? Чи можливі поняття, які виражають не тільки й не просто більш-менш випадкові загальні ознаки, що можуть в іншому місці і в інший час бути відсутніми, а саму "сутність", саму "природу" даного роду об'єктів, закон їх існування? Тобто чи можливі такі визначення, за відсутності яких відсутнім (неможливим і немислимим) є й сам об'єкт даного поняття, а є вже інший

об'єкт, який саме тому не є правомочним ані підтвердити, ані спростовувати даного поняття? (Як, наприклад, розгляд квадратів або трикутників не має жодного відношення до нашого розуміння властивостей кола або еліпса, оскільки в визначення поняття "окружність" входять тільки такі предикати, які строго описують межі даного роду фігур, межі, які не можна переступити, не переходячи в інший рід). Поняття, таким чином, припускає такі предикати, усунути які (без усунення самого об'єкта даного поняття) не може ніякий майбутній, "будь-який можливий", за термінологією Канта, досвід.

Так і виникає кантівська відмінність чисто емпіричних і науково-теоретичних узагальнень. Визначення понять повинні характеризуватися всезагальністю і необхідністю, тобто мають задаватися так, щоб їх не міг спростувати жоден майбутній досвід.

Науково-теоретичні узагальнення та судження, на відміну від чисто емпіричних, у будь-якому разі, претендують на всезагальність і необхідність (як би не пояснювати метафізичні, психологічні або антропологічні підстави такої претензії), на те, що вони можуть бути підтверджені досвідом всіх людей, які перебувають в здоровому глузді, і не можуть бути цим досвідом спростовані. Інакше вся наука вартувала б не більше, ніж вигуки дурня з інтернаціональної притчі, який до речі й не до речі виголошує сентенції, слухні та виправдані лише в строго визначених обставинах ("тягати вам - не перетягати" і т.п.), тобто бездумно видає судження, застосовне лише до суто поодинокого випадку, за абсолютно-всезагальне, вірне в будь-якому іншому випадку, в будь-яких умовах місця та часу...

Науково-теоретичне узагальнення (і судження, що з'єднує два або більше узагальнень) зобов'язане вказати не тільки визначення поняття, а й всю повноту умов його застосовності, всезагальності та необхідності. Але тут-то й вся складність. Чи можемо ми категорично встановити, що перерахували весь ряд необхідних умов? Чи можемо ми бути впевнені, що включили в цей ряд тільки дійсно необхідні умови? А можливо, ми включили в нього зайві, не безумовно необхідні?

Кант і це питання залишає відкритим. І він має рацію, оскільки тут завжди таїться можливість помилки. Справді, скільки разів наука брала часткове за всезагальне. У будь-якому разі, ясно, що "загальна", тобто чисто формальна, логіка і тут не має права формулювати правило, яке дозволяє відрізнити просто загальне від всезагального; те, що спостерігалось досі, від того, що спостерігатиметься й надалі, яким би тривалим не був наш досвід і які б широкі сфери фактів він ні охоплював. Для правил загальної логіки судження типу "всі лебеді білі" рівно нічим не відрізняється від суджень типу "всі тіла природи протяжні", затим що різниця тут полягає не в формі, а виключно в змісті та походженні понять, що входять до складу судження. Перше - емпіричне і зберігає повну силу лише відносно вже пройденого (минулого) досвіду (за термінологією Канта, воно вірне лише "апостеріорі"), друге претендує на більше, на справедливість й стосовно майбутнього, до будь-якого можливого досвіду щодо тіл природи (в тій самій термінології, воно вірне "апріорі", заздалегідь, до перевірки досвідом). Ми чомусь переконані (а наука надає нашому переконанню характер аподиктичного твердження), що, скільки б ми не носилися в просторах космосу і як би глибоко в надра матерії не забралися, ми ніколи й ніде

не зустрінемо "тіла природи", яке спростує це наше переконання, - "непротяжного тіла".

Чому? Тому що непротяжних тіл в природі бути не може? Відповідати так, вважає Кант, було б необачно. Тут ми можемо сказати тільки наступне: якщо навіть у складі нескінченного універсуму такі дивовижні тіла й існують, то вони, в усякому разі, в поле нашого зору, в поле нашого досвіду потрапити ніколи не зможуть. А якщо і зможуть, то й вони будуть сприйняті нами як протяжні або взагалі ніяк не будуть сприйняті. Так уже влаштовані наші органи сприйняття, що здатні сприймати речі тільки під формою простору, тільки протяжними й триваючими (під формою часу).

Може статися, що вони й "самі по собі" (an sich) такі, - цього Кант не вважає за можливе ані заперечити, ані ствердити. Але "для нас" вони є такими й іншими бути не можуть, бо інакше вони взагалі не можуть включатися в наш досвід, стати об'єктами досвіду, а тому й служити підставою для наукових суджень і положень, для математики, фізики, хімії та інших дисциплін.

Просторово-часові визначення речей (способи їх математичного опису) тим самим й виводяться з-під загрози спростування з боку будь-якого можливого досвіду, бо вони саме й вірні за умови (чи "під умовами") можливості самого цього досвіду.

Як такі, всі теоретичні положення (тобто всі судження, що сполучають два й більше визначення) набувають всезагального та необхідного характеру і вже не потребують підтвердження з боку досвіду. Тому-то всі теоретичні положення Кант і визначає



як апіорно-синтетичні судження. Саме в силу такого їх характеру ми й можемо бути цілком упевнені, що не тільки на нашій грішній землі, а й на всіх інших планетах  $2+2$  дорівнюватиме 4, а не 5 чи 6, діагональ квадрата буде так само несумірною з його стороною, а в будь-якому куточку Всесвіту будуть так само, як і в досліджуваному нами, дотримуватися закони Галілея, Ньютона і Кеплера. Адже в складі таких положень зв'язуються (синтезуються) тільки всезагальні та необхідні (в вище роз'ясненому сенсі слова) визначення, предикати поняття.

Але якщо головною проблемою, з якою стикається наука, виявляються зовсім не аналітичні, а саме синтетичні судження, а загальна логіка правомочна судити лише аналітичну правильність, то неминучим стає висновок, що крім загальної логіки повинна існувати й спеціальна логіка, що має справу лише з теоретичним застосуванням інтелекту, з правилами виробництва теоретичних (за термінологією Канта, апіорно-синтетичних) суджень - суджень, які ми маємо право розцінювати як всезагальні, необхідні і тому як об'єктивні.

"...Якщо у нас є підстави вважати судження необхідно загальнозначущим... то ми повинні визнавати його і об'єктивним, тобто таким, що виражає не тільки відношення сприйняття до суб'єкта, а й властивість предмета; справді, на якій підставі судження інших мали б необхідно узгоджуватися з моїм, якби не було єдності предмета, до якого всі вони відносяться і якому вони мають відповідати, а тому узгоджуватися також і між собою" [43].

Ми, правда, ще нічого не знаємо про предмет сам по собі, тобто поза досвідом всіх людей взагалі, але що в досвіді всіх

теперішніх та майбутніх людей, організованих так само, як і ми, він буде обов'язково виглядати точно так само (а тому будь-яка людина може перевірити справедливість нашого судження) - за це теоретичне судження зобов'язане поручитися.

Звідси Кант і робить висновок, що повинна існувати логіка (або, точніше, розділ логіки), яка спеціально тлумачить про принципи і правила теоретичного застосування мислення або про умови застосування правил загальної логіки до розв'язання спеціально-теоретичних задач, до актів виробництва всезагальних, необхідних і тим самим об'єктивних суджень. Така логіка вже не має права, на відміну від загальної, ігнорувати різницю між знаннями (уявленнями) за їх змістом і походженням. Вона може і повинна бути достатнім канonom (якщо не органом) для мислення, що претендує на всезагальність і необхідність своїх висновків, узагальнень і положень. Кант надає їй назву трансцендентальної логіки, або логіки істини.

У центрі уваги тут, природно, виявляється проблема так званих синтетичних дій інтелекту, тобто дій, за допомогою яких досягається нове знання, а не просто роз'яснюється вже наявне в голові уявлення. Розуміючи під синтезом взагалі "приєднання різних уявлень одне до одного і розуміння їх різноманіття в єдиному акті пізнання" [44], Кант тим самим надав синтезу роль та значення фундаментальної операції мислення, що по суті й за часом передує будь-якому аналізу. Якщо аналіз зводиться до процесу розкладання готових уявлень і понять, то синтез саме й постає актом виробництва нових понять. До цього акту, а отже, взагалі до первинних, вихідних форм роботи мислення правила загальної логіки мають вельми умовне відношення.

Справді, каже Кант, де розсудок нічого раніше не поєднав, там йому нічого також і розкласти, й тому "наші уявлення повинні бути надані раніше будь-якого аналізу їх і жодне поняття не може за змістом виникнути аналітично" [45]. Значить, початковими, фундаментальними логічними формами виявляються не принципи загальної логіки, не основоположення аналітичних суджень (тобто не закон тотожності та заборони суперечності), а тільки всезагальні форми, схеми і способи сполучення різних уявлень в складі деякого нового уявлення, схеми, що забезпечують єдність в різноманітті, способи ототожнення розбіжного, об'єднання різнорідного.

Так що, незважаючи на формальний порядок свого викладу і всупереч йому, Кант, по суті, стверджує, що справді всезагальними - первинними і фундаментальними - логічними формами є зовсім не ті форми, які вважалися такими традиційною формальною логікою. Швидше вони "другий поверх" логічної науки й таким чином є похідними, вторинними і вірними лише остільки, оскільки узгоджуються з більш всезагальними і важливими, з положеннями, що стосуються синтезу визначень в складі поняття і судження.

Наявний цілковитий переворот у поглядах на предмет логіки як науки про мислення. На цей пункт у викладах кантівської теорії мислення зазвичай не звертають достатньої уваги, хоча саме тут він і виявляється справжнім родоначальником принципово нового, діалектичного етапу в розвитку логіки як науки. Кант вперше починає бачити головні логічні форми мислення в категоріях, включаючи тим самим до складу предмета логіки те,

що вся попередня традиція відносила до компетенції онтології, метафізики і в жодному разі не логіки.

"Сполучення уявлень в свідомості є судженням. Отже, мислити є те саме, що й складати судження або відносити уявлення до суджень взагалі. Тому судження або тільки суб'єктивні, коли уявлення відносяться до свідомості в одному лише суб'єкті і в ньому поєднуються, або ж вони об'єктивні, коли уявлення з'єднуються у свідомості взагалі, тобто необхідно. Логічні моменти всіх суджень суть різні можливі способи з'єднувати уявлення в свідомості. Якщо вони поняття, то вони поняття про необхідне з'єднання уявлень в свідомості, тобто, є принципами об'єктивно значущих суджень" [46].

Категорії і є "принципами об'єктивно значущих суджень". Саме тому, що колишня логіка відвертала свій погляд від дослідження цих фундаментальних логічних форм мислення, вона й не могла не тільки допомогти своїми рекомендаціями руху науково-теоретичного знання, а й всередині своєї власної теорії звести кінці з кінцями. "Я ніколи не задовольнявся дефініцією судження взагалі, що дається тими логіками, які говорять, що судження є уявленням про відношення між двома поняттями. Не вступаючи тут в суперечки з приводу помилковості цієї дефініції (хоча з неї виникло багато тяжких наслідків для логіки)... я зазначу тільки, що в цій дефініції не вказано, в чому полягає це відношення" [47].

Кант чітко поставив завдання розуміння категорій як логічних одиниць, розкриття їх логічних функцій в процесі виробництва і обігу знання. Правда, як ми побачимо нижче, до визначень категорій, запозичених логікою у онтології, він теж не виявив

майже жодного критичного ставлення. Однак завдання було поставлене - категоріальні визначення були зрозумілі як логічні (тобто всезагальні та необхідні) схеми або принципи зв'язування уявлень в складі "об'єктивних" суджень.

Категорії саме й є тими всезагальними формами (схемами) діяльності суб'єкта, за допомогою яких взагалі стає можливим зв'язний досвід, тобто розрізнені сприйняття фіксуються у вигляді знання. "...оскільки досвід є пізнанням через зв'язані між собою сприйняття, - продовжує Кант, - то категорії, суть умови можливості досвіду й тому а priori застосовні до всіх предметів досвіду" [48] (курсив мій. - Е.І.). Тому будь-яке судження, що претендує на всезагальне значення, завжди містить в собі - в явному чи неявному вигляді - категорію: "Ми не можемо мислити жодного предмета інакше як за допомогою категорій..." [49]

І якщо логіка претендує на роль науки про мислення, то вона й повинна розвиватися саме як вчення про категорії, як зв'язна система категоріальних визначень мислення. Інакше вона просто не має права називатися наукою про мислення. Таким чином, саме Кант (а не Гегель, як часто думають і говорять) побачив основний зміст логіки в категоріальних визначеннях знання, став розуміти логіку насамперед як систематичний виклад категорій - всезагальних і необхідних понять, які характеризують об'єкт взагалі, тих самих понять, які за традицією вважалися монопольним предметом дослідження метафізики. Одночасно, що пов'язано з самою суттю кантівської концепції, категорії суть не що інше, як універсальні форми (схеми) пізнавальної діяльності суб'єкта, чисто логічні форми мислення, яке розуміється не як індивідуально-психічний акт, а

як "родова" діяльність людини, як безособовий процес розвитку науки, як процес відкрystalізації загальнонаукового знання в індивідуальній свідомості.

Основоположником такого розуміння логіки Кант не без підстави вважає Аристотеля, того самого Аристотеля, якого середньовічна традиція зробила відповідальним за вузько формальне розуміння, яке насправді зовсім йому не належить, меж і компетенції логіки. Кант, однак, дорікає Аристотеля в тому, що той не дав ніякої "дедукції" (тобто педантично-професорського виведення та доведення) своєї таблиці категорій, а лише просто виявив і підсумував ті категорії, які вже функціонували в наявній свідомості його епохи. Тому-де аристотелівський перелік категорій страждає "емпірично". До того ж, і цей докір в устах Канта звучить ще суворіше, Аристотель, не обмежившись з'ясуванням логічної функції категорій, приписав їм ще й "метафізичне значення", оголосивши їх не тільки логічними, тобто теоретико-пізнавальними, схемами діяльності розуму, а й всезагальними формами буття, всезагальними визначеннями світу речей самих по собі, чи то пак "гіпостазував" найчистіші логічні схеми у вигляді метафізики, у вигляді універсальної теорії об'єктивності як такої.

Основний гріх Аристотеля, Кант бачить в тому, що той прийняв форми мислення за форми буття і, таким чином, перетворив логіку в метафізику, в онтологію. Звідси і завдання: щоб виправити помилку Аристотеля, слід перетворити метафізику в логіку. Іншими словами, крізь перевертаєму призму своїх вихідних установок Кант все таки розглянув справжнє значення Аристотеля як "батька логіки", зрозумів, що таким Аристотель є

саме як автор "Метафізики". Так Кант остаточно і назавжди обрубав коріння тієї середньовічної інтерпретації і Аристотеля, і логіки, яка бачила логічне вчення Стагірита тільки в текстах "Органону". Це протиприродне відокремлення логіки від метафізики, що належить насправді зовсім не Аристотелю, а стоїкам і схоластам, в середні віки набуло чинності забобону, а Кантом було знято, подолано.

В "Критиці чистого розуму" Кант не дає своєї системи категорій, а тільки ставить в загальному вигляді задачу створення такої, бо для нього "важлива тут не повнота системи, а тільки повнота принципів для системи..." [50]. Він і викладає не логіку, а лише загальні принципи та контури предмета логіки в новому її розумінні, найзагальніші її категорії (кількості, якості, відношення і модальності, кожна з яких далі конкретизується в трьох похідних). Кант вважає, що подальша розробка системи логіки в дусі виявлених принципів вже не складає особливих труднощів: "...повний словник цих понять з усіма необхідними поясненнями є не тільки можливим, а й легко здійснимим" [51]. Таке "завдання можна задовільно вирішити, якщо взяти якийсь підручник онтології і додати, наприклад, до категорії причинності предикабілії сили, дії, страждання, до категорії спілкування - предикабілії присутності, протидії, до категорій модальності - предикабілії виникнення, зникнення, зміни тощо" [52].

Тут знову, як і у випадку із загальною логікою, Кант виявляє абсолютну некритичність стосовно теоретичного багажу колишньої метафізики, до розроблених нею визначень категорій, оскільки завдання створення нової логіки він зводив до вельми некритичного переосмислення, до чисто

формального перетворення колишньої метафізики (онтології) в логіку. На практиці це оберталось інколи лише перейменуванням "онтологічних" понять в "логічні". Але саме виконання поставленого Кантом завдання дуже швидко призвело до розуміння, що справу виконати не так-то просто, що тут потрібно не формальне, а доволі серйозне й докорінне перетворення всієї системи філософії. Для самого Канта ця обставина поставала ще неясно й неповно; діалектичні протиріччя колишньої метафізики виявлені ним лише частково - у вигляді знаменитих чотирьох антиномій чистого розуму. Справу, все-таки, було розпочато.

Згідно з Кантом, категорії - чисто логічні форми, схеми діяльності інтелекту, що зв'язує дані чуттєвого досвіду (сприйняття) у формі поняття, теоретичного (об'єктивного) судження. Самі по собі категорії порожні, і спроба використовувати їх не як логічні форми узагальнення емпіричних даних, а якось інакше веде лише до марнослів'я, до чисто вербальних сперечань. Цю думку Кант висловлює на свій манер, стверджуючи, що категорії в жодному разі не можна розуміти як абстрактні визначення речей самих по собі, як вони існують поза свідомістю людей, за межами досвіду. Вони всезагальним (абстрактно-всезагальним) чином характеризують лише мислимий предмет, тобто зовнішній світ, як і яким ми його необхідно мислимо, як і яким він постає в свідомості після заломлення його через призму наших органів чуття та форм мислення. Тому трансцендентальна логіка - логіка істини - і є логікою, й тільки логікою, тільки вченням про мислення. Її поняття (категорії) абсолютно нічого не говорять нам про те, як йдуть справи в світі поза досвідом, чи є там, в



світі "трансцендентного", позадосвідного, причинність, необхідність і випадковість, якісні та кількісні відмінності, різниця ймовірності і неминучості настання подій і т.д. і т.п. Це питання Кант вважає нерозв'язним. Однак в тому світі, який даний нам в досвіді, все відбувається так, як малює логіка, а більшого науці й не потрібно.

Тому вона скрізь і завжди зобов'язана з'ясовувати причини, закони, розрізнити ймовірне від абсолютно неминучого, з'ясовувати й виражати числом ступінь ймовірності події тощо. У світі, яким займається наука, не мають бути присутніми, навіть гіпотетично припущені, "непротяжні" або "вічні" (тобто виведені з-під влади категорій простору і часу), фактори, "безтілесні" сили, абсолютно незмінні "сутності" та інші аксесуари колишньої метафізики. Місце старої онтології повинна заступити відтепер не якась одна, нехай принципово нова, просвітлена критикою наука, а лише вся сукупність реальних дослідних наук - математики, механіки, оптики, фізики, хімії, небесної механіки (тобто астрономії), геології, антропології, фізіології. Тільки всі існуючі (й ті, що можуть виникнути в майбутньому) науки разом, узагальнюючи дані досвіду за допомогою категорій трансцендентальної логіки, спроможні розв'язувати ту задачу, яку монополюю брала на себе стара онтологія.

Розв'язувати, підкреслює, утім, Кант, але в жодному разі не розв'язати. Розв'язати її не можуть і вони, вона нерозв'язна за самою суттю справи. І зовсім не тому, що досвід, на який спиралася б така картина світу в цілому, ніколи не закінчений, не тому, що наука, розвиваючись у часі, щодня відкриватиме все нові й нові області фактів і коригувати свої положення,

ніколи тим самим не досягаючи абсолютної закінченості своєї конструкції світу в поняттях. Якби Кант міркував так, він був би абсолютно правим. Але у Канта ця абсолютно вірна думка набуває дещо іншу форму вираження і перетворюється в основоположну тезу агностицизму - в твердження, що неможливо взагалі побудувати навіть відносно задовільну для даного моменту часу єдину науково обґрунтовану картину світу.

Справа в тому, що будь-яка спроба побудувати таку картину неминуче руйнується в самий момент здійснення, тому що її одразу ж розколюють тріщини антиномій, іманентних протиріч - руйнівні сили діалектики. Шукана картина неминуче буде всередині себе суперечлива. А це для Канта рівнозначно тому, що хибна.

Чому так відбувається? Відповіддю і є розділ "Критики чистого розуму", який присвячений аналізу логічної структури розуму як вищої синтетичної функції людського інтелекту.

Виявляється, що за межами компетенції як загальної, так і трансцендентальної логіки залишається ще одна задача, з якою постійно стикається наукове пізнання, - задача теоретичного синтезу всіх окремих "досвідних" суджень в складі єдиної теорії, розвинутої з єдиного загального принципу. Тут виникає зовсім інше завдання. Тепер належить узагальнювати, тобто об'єднувати, пов'язувати, вже не чуттєво сприймані, емпіричні факти, що дані в живому спогляданні, щоб отримати поняття, а самі поняття. Йдеться вже не про схеми синтезу чуттєвих даних в розумі, а про єдність самого розуму і продуктів його діяльності у складі теорії, в складі системи понять і суджень. Звичайно, узагальнення фактичних даних за допомогою поняття

і узагальнення понять за допомогою теорії, за допомогою ідеї чи всезагального керуючого принципу абсолютно різні операції. І правила тут повинні бути інші.

Тому-то в логіці Канта виникає ще один поверх, своєрідна "металогіка істини", що ставить під свій критичний контроль і нагляд уже не окремі акти розумової діяльності, а весь розум в цілому, так би мовити Мислення з великої літери. Мислення в його вищих синтетичних функціях, а не окремі та поодинокі операціональні схеми синтезу.

Прагнення мислення до створення єдиної, цілісної теорії є природним і необхідним. Воно не може і не хоче задовольнитися простим агрегатом, простим нагромадженням окремих узагальнень, а завжди намагається звести їх воєдино, пов'язати одне з одним за допомогою загальних принципів. Законне прагнення. І оскільки воно реалізується в дії й виступає тим самим особливою здатністю, Кант і називає його, на відміну від розсудку, розумом. Розум - той самий розсудок, що взявся за розв'язання спеціальної задачі - за з'ясування абсолютної єдності у різноманітті, за синтез усіх своїх схем і результатів їх застосування до досвіду. Природно, що й тут він діє за правилами логіки. Але, розв'язуючи зазначену задачу, мислення, що в точності дотримується всіх без винятку правил і норм логіки (як загальної, так і трансцендентальної), все таки з трагічною неминучістю приходить до протиріччя, до саморуйнування. Кант ретельно показує, що це відбувається зовсім не внаслідок неохайності або несумлінності тих чи інших мислячих індивідів, а саме тому, що індивіди неухильно керуються вимогами логіки, правда, там, де її правила і норми безсилі, не правомірні. Вступаючи в царину розуму, мислення

вторгається в країну, де ці закони не діють. Колишня метафізика тому й билася цілі тисячоліття в безвихідних протиріччях і чварах, що вперто намагалася розв'язати свою задачу непридатними засобами.

І Кант ставить перед собою завдання виявити і сформулювати спеціальні "правила", яким підкоряється здатність (що на ділі виявляється нездатністю) мислення організувати воєдино, в складі цілісної теоретичної схеми, всі окремі узагальнення та судження досвіду, встановити законодавство розуму. Розум, як вища синтетична функція інтелекту, "прагне довести синтетичну єдність, яка мислиться в категоріях, до абсолютно безумовного"<sup>[53]</sup>. У такій функції мислення прагне до повного з'ясування тих умов, за яких кожне поодиноке узагальнення розуму (кожне поняття і судження) може вважатися справедливим вже без подальших застережень. Адже тільки тоді узагальнення буде повністю застраховане від спростування новим досвідом, тобто від протиріччя з іншими так само правильними узагальненнями.

Претензія на абсолютно повний, безумовний синтез (перелік, ряд) визначень поняття, а тим самим і умов, всередині яких ці визначення беззастережно вірні, власне й є рівносильною претензії на пізнання речі самої по собі. Справді, якщо я ризикую стверджувати, що предмет А визначається предикатом Б в абсолютно повному своєму обсязі, а не тільки в тій його частині, яка побувала чи бодай може побувати в сфері нашого досвіду, то я знімаю зі свого твердження (судження) те саме обмеження, яке встановила трансцендентальна логіка для всіх досвідних суджень. А саме: я не обумовлюю вже, що воно є вірним тільки за умови, що накладається нашими власними

формами досвіду, нашими способами сприйняття, схемами узагальнення тощо. Я починаю думати, що судження, яке приписує об'єкту А предикат Б, є вірним вже не тільки в умовах досвіду, а й за його межами, що воно відноситься до А не тільки як до предмету будь-якого можливого досвіду, а й безвідносно до цього досвіду, фіксує А як сам по собі суцільний предмет.

Це означає - зняти з узагальнення всі обумовлюючі його обмеження, в тому числі й умови, що накладаються досвідом. Але всі умови зняти не можна, "оскільки абсолютна цілокупність умов є поняттям, не застосовним в досвіді, тому що жоден досвід не буває безумовним..." [54]. Цей незаконний демарш мислення Кант іменував трансцендентним застосуванням розсудку, тобто спробою стверджувати, що речі і самі по собі такі, якими вони постають в науковому мисленні, що ті властивості й предикати, які ми за ними числимо як за предметами будь-якого можливого досвіду, належать їм і тоді, коли вони існують самі по собі й не перетворюються в об'єкти чийогось досвіду (сприйняття, судження та теоретизування).

За трансцендентне застосування розсудок і карається стратою протиріччя, антиномії. Виникає логічне протиріччя всередині самого розсудку, що руйнує його, розколює саму форму мислення взагалі. Логічне протиріччя і є для мислення індикатором, який показує, що воно взялося за розв'язання задачі, для нього взагалі непосильної. Протиріччя нагадує мисленню, що не можна досягнути неосяжне.

У стан логічного протиріччя (антиномії) розсудок потрапляє тут не тільки і навіть не стільки тому, що досвід завжди є незавершеним, не тому, що на основі частини досвіду робиться

узагальнення, яке справедливе й для досвіду в цілому. Власне це розсудок може і повинен робити, інакше була б неможливою жодна наука. Справа зовсім в іншому: при спробі провести повний синтез усіх теоретичних понять та суджень, зроблених на базі пройдешнього досвіду, відразу виявляється, що й сам вже пройдешній досвід був усередині себе антиномічним, якщо, звичайно, брати його в цілому, а не тільки той чи інший довільно обмежений його аспект або фрагмент, де, зрозуміло, протиріччя уникнути можна. І антиномічним пройдешній досвід є хоча б тому, що він містить в собі узагальнення і судження, які синтезовані за схемами не тільки різних, а й прямо протилежних категорій.

В інструментарії розсудку, як показала трансцендентальна логіка, є пари взаємно протилежних категорій, тобто взаємно протилежно спрямованих схем дій мислення. Наприклад, існує не тільки категорія тотожності, яка націлює інтелект на відшукування однакових, інваріантних визначень в різних об'єктах, а й полярна їй категорія відмінності, яка націлює саме на зворотну операцію - на відшукування відмінностей і варіацій в об'єктах, по видимості тотожних. Поруч з поняттям необхідності є поняття випадку і т.д. і т.п. Кожна категорія має протилежну собі і непоєднувану з нею без порушення заборони суперечності категорію. Адже ясно, що відмінність не є тотожністю, або є нетотожністю, а причина не є наслідком (є не-наслідком). Правда, чисто формально і причина, і наслідок підводяться під одну й ту саму категорію - взаємодію, але це означає лише, що вища категорія, яка обіймає їх, сама підкоряється закону тотожності, тобто ігнорує відмінності між ними.

І будь-яке явище, яке дане в досвіді, завжди можна осмислити за допомогою як однієї, так і іншої, прямо протилежної їй категоріальної схеми. Якщо, наприклад, я розглядаю якийсь факт як наслідок, то мій пошук спрямується на нескінченний ряд попередніх даному факту явищ і обставин, позаяк за спиною кожного факту перебуває вся історія Всесвіту. Якщо, навпаки, я захочу зрозуміти даний факт як причину, то я змушений буду йти по ланцюжку наступних за ними в часі явищ і фактів, йти від нього все далі й далі вперед у часі, без надії коли-небудь до нього знову повернутися... Тут два взаємно несумісних і ніколи не співпадаючих один з одним напрями пошуку, два шляхи дослідження одного й того самого факту. І їм ніколи не зійтися, адже час в обидва кінці нескінченний і причинне пояснення йтиме все далі від пошуку наслідків, які взаємно віддаляються від нього в зворотному напрямку.

Тож, стосовно будь-якого предмета або об'єкта у Всесвіті завжди можуть висловлюватися дві взаємовиключні точки зору, намічені два не співпадаючих шляхи дослідження, а тому й розвитку дві теорії, дві концепції, кожна з яких створена в абсолютній згоді з усіма вимогами логіки, як і з усіма фактами (даними досвіду), що стосуються справи, і які тим не менш чи, вірніше, саме завдяки цьому не можуть бути зв'язані воєдино в складі однієї теорії без того, щоб усередині неї не збереглося і не відтворилося те саме логічне протиріччя. І трагедія розсудку полягає в тому, що він сам, взятий в цілому, є іманентно суперечливим, утримуючи категорії, кожна з яких є так само правомірною, як і інша, а сфера їх застосування в рамках досвіду не обмежена нічим, тобто є так само широкою, як і сам досвід. Тому завжди, і раніше, й тепер, і надалі, з приводу будь-

якого об'єкта неминуче повинні виникати і розвиватися дві (в межі, звичайно) взаємно протилежні теорії, кожна з яких виражає цілком логічну претензію на роль всезагальної, на справедливість щодо всього досвіду в цілому.

Антиномії можна було б ліквідувати тільки одним-єдиним шляхом: викинувши з логіки рівно половину її законних категоріальних схем синтезу, в кожній парі одну категорію оголосити законною і правильною, а іншу заборонити для користування в арсеналі науки. Колишня метафізика так і робила. Вона, наприклад, оголошувала випадковість чисто суб'єктивним поняттям, характеристикою нашого незнання причин явищ й тим самим перетворювала необхідність в єдино об'єктивну категоріальну схему судження, а це призводило до визнання фатальної неминучості будь-якого, самого найменшого і безглузлого факту і фактику.

Саме тому-то Гегель трохи пізніше і назвав зазначений метод мислення метафізичним. Він і справді був характерним для колишньої – до кантівської - метафізики, яка позбавляла себе від внутрішніх протиріч за рахунок простого ігнорування рівно половини всіх законних категорій мислення, половини схем судження з об'єктивним значенням. Але при цьому відразу постає й вимагає розв'язання фатальне питання, а якій саме категорії з полярної пари віддати перевагу і зберегти, а яку викинути на смітник, оголосити "суб'єктивною ілюзією"? Тут, показує Кант, жодної об'єктивної підстави для вибору немає і бути не може. Вирішує чисте свавілля, індивідуальна схильність. І тому обидві метафізичні системи є однаково виправданими (і та й інша проводить однаково універсальний принцип) і



однаково суб'єктивними, оскільки кожна з них заперечує протилежний їй об'єктивний принцип.

Колишня метафізика вперто намагалася організувати сферу розуму на основі закону тотожності і заборони суперечності у визначеннях. Завдання є принципово нездійсненним. Адже якщо категорії розглядаються як необхідно притаманні деякому суб'єкту всезагальні предикати, то таким суб'єктом повинна бути річ сама по собі. Але категорії, що розглядаються як предикати одного й того самого суб'єкта судження, виявляються такими, що суперечать один одному, і створюється парадоксальна ситуація. І тоді судження підпадає під заборону суперечності, який в кантівській редакції звучить так: "...жодній речі не притаманний предикат, що суперечить їй..." [55] Тож, якщо я визначаю річ саму по собі, через одну категорію, то я вже не маю права, не порушуючи заборони, приписувати їй визначення протилежної категорії.

Висновок Канта такий: достатньо строгий аналіз будь-якої теорії, що претендує на безумовно повний синтез усіх визначень (всіх предикатів однієї й тієї самої речі самої по собі), на безумовну справедливість своїх тверджень, завжди знайде в її складі більш-менш майстерно замасковані антиномії.

Розсудок, просвітлений критикою, тобто такий, що усвідомлює свої законні права й не намагається залітати в заборонені для нього сфери трансцендентного, завжди буде прагнути до безумовно повного синтезу як до вищого ідеалу наукового знання, але ніколи не дозволить собі стверджувати, що він такого синтезу вже досяг, що він нарешті визначив річ саму по собі через повний ряд її загальних і необхідних предикатів й

тим самим дав повний перелік умов істинності її поняття. Тому споконвічні теоретичні супротивники, замість того щоб вести нескінченну війну на знищення, повинні заснувати між собою щось на зразок мирного співіснування, визнаючи рівні права кожного на відносну істину, на відносно вірний синтез. Вони повинні зрозуміти, що стосовно предмета самого по собі вони однаково неправі, що кожен з них, оскільки він не порушує заборони протиріччя, володіє лише половиною істини, залишаючи іншу її половину супротивнику. З іншого боку, обидва вони мають рацію в тому сенсі, що розсудок в цілому (тобто розум) завжди має всередині себе не тільки різні, а й протилежні інтереси, однаково законні й рівноправні. Одну теорію, наприклад, займають тотожні характеристики відомого кола явищ, а іншу - їх відмінності (скажімо, наукові визначення людини і тварини, людини і машини, рослини і тварини). Кожна з теорій переслідує цілком законний, але окремий інтерес розуму, і тому жодна з них, взята окремо, не розкриває об'єктивної картини речі, як вона існує поза і до свідомості незалежно від кожного з зазначених інтересів. І з'єднати такі теорії в одну не можна, не перетворюючи антиномічне відношення між двома теоріями в антиномічне відношення між поняттями усередині однієї теорії, не руйнуючи дедуктивно-аналітичної схеми її понять.

Що повинна дати науковому пізнанню "критика розуму"? Зовсім не спосіб раз і назавжди усунути діалектику з пізнання. Це неможливо і нездійсненно, бо пізнання в цілому завжди здійснюється через полеміку, через боротьбу протилежних принципів та інтересів. А тому необхідно, щоб партії, які борються в науці, були цілком самокритичними, щоб законне

прагнення неухильно провести свій принцип в дослідженні фактів не перетворювалося б у параноїдальну впертість, в догматичну сліпоту, що заважає побачити раціональне зерно в судженнях теоретичного супротивника. Тоді критика супротивника перетворюється в засіб вдосконалення власної теорії, допомагає більш строго та чітко визначати умови справедливості своїх суджень і т.д. і т.п.

Таким чином, "критика розуму" з його неминучою діалектикою перетворюється у Канта в найважливіший розділ логіки, оскільки тут формулюються приписи, що можуть позбавити мислення від відсталого догматизму, в який неминуче впадає розсудок, полишений сам на себе (тобто мислення, яке знає й дотримується правил загальної та трансцендентальної логіки і не підозрює про підступні ями та пастки діалектики), а також від скепсису, що природно доповнює такий догматизм.

Після такого розширення предмета логіки, після включення до її складу категоріальних схем мислення та принципів побудови теорії (синтезу всіх понять), а також осмислення конструктивної та регулятивної ролі і функції ідей в русі пізнання ця наука вперше набула законного права бути і називатися наукою про мислення, наукою про всезагальні та необхідні форми і закономірності дійсного мислення, що обробляє дані досвіду, дані споглядання і уявлення. Разом з тим до складу логіки, до того ж найважливішим, що увінчує всю логіку, її розділом була введена діалектика. Та сама діалектика, яка до Канта здавалася або "помилкою", лише хворобливим станом інтелекту, або результатом софістичної несумлінності чи неохайності окремих осіб в процесі поводження з поняттями. Аналіз Канта довів, що діалектика – необхідна форма інтелектуальної діяльності, яка є

характерною саме для мислення, зайнятого розв'язанням вищих синтетичних задач [56], побудовою теорії, що претендує на загально-значимість і тим самим (за Кантом) на об'єктивність. Кант, таким чином, відняв, за висловом Гегеля, у діалектики її уявну довільність і показав абсолютну необхідність для теоретичного мислення.

Оскільки саме вищі синтетичні завдання висувалися на перший план в науці цього періоду, остільки проблема суперечності (діалектика визначень поняття) й виявилася центральною проблемою логіки як науки. І одночасно, оскільки сам Кант вважав діалектичну форму мислення симптомом марності прагнень вчених зрозуміти (тобто виразити в строгій системі наукових понять) стан речей поза їх власним Я, поза свідомістю людини, остільки проблема скоро набула й безпосередньо ідеологічного значення. Конфлікти між теоріями, ідеями та концепціями ставали все напруженішими. Кантівська "діалектика", власне, не вказувала жодного виходу, жодного шляху розв'язання ідейних конфліктів. Вона просто констатувала в загальному вигляді, що конфлікт ідей - природний стан науки, і радила ідейним супротивникам всюди шукати ту чи іншу форму компромісу за правилом - живи і дай жити іншим, тримайся за свою правоту, але поважай і правоту іншого, тому що ви обидва, врешті-решт, перебуваєте в полоні суб'єктивних інтересів і об'єктивна, загальна для всіх істина вам все одно недоступна...

Примиритися з таким песимістичним висновком і порадою не захотіла жодна з дійсно войовничих теорій того часу, ортодоксія у всіх сферах ставала все запеклішою в міру наближення революційної загрози. Коли гроза грянула

насправді, розв'язок Канта перестав задовольняти як ортодоксів, так і революціонерів. Зазначений поворот настроїв позначився і в логіці у вигляді критичного ставлення до непослідовності, недомовленості, половинчастості кантівського розв'язання.

Найяскравіше ці настрої виразилися в особистості Фіхте, через неї "моністичні" прагнення епохи до створення єдиної теорії, єдиної правосвідомості, єдиної системи всіх основних понять про життя та світ увірвалися й у сферу логіки, в сферу розуміння універсальних форм і закономірностей мислення, що розвивається.

---

## **Нарис четвертий. Принцип побудови логіки.**

### **Дуалізм чи монізм?**

Кант не прийняв тих удосконалень, які запропонував до його теорії мислення Фіхте, тому, що його корективи прямо ведуть до вимоги створення тієї самої єдиної метафізики, яку Кант оголосив неможливою й приреченою на загибель від внутрішніх суперечностей. Перед Фіхте дійсно маячив образ деякої, нехай трансцендентальної (в кантівському розумінні), але все таки єдиної і несуперечливої системи понять, яка задає головні принципи життя для людства. Діалектика діалектикою, а вірна теорія щодо найважливіших в світі речей повинна бути все-таки одна-єдина: "...засновник цієї системи зі свого боку переконаний в тому, що існує одна-єдина філософія, подібно до однієї лише єдиної математики, і що, як тільки ця єдино можлива філософія знайдена і визнана, не може більше виникнути ніяких нових, але що всі попередні так звані

філософії будуть з цього часу розглядатися лише спробами і попередніми роботами..." [57]

І така єдина система повинна всупереч рекомендації Канта все таки перемогти іншу, протилежну їй. А для цього вона повинна бути за всіма статтями "розумнішою" за неї, зобов'язана, іншими словами, всередині себе пояснити та витлумачити іншу систему і тим самим стати ширшою за неї.

Положення, яке Канту малюється вічно непереборним, - наявність двох однаково вірних й водночас однаково невірних теорій - для Фіхте є лише тимчасовим, перехідним станом духовної культури, який належить подолати, зняти в складі одного і єдиного світорозуміння. А тому ту діалектику, яку Кант визнає в масштабах всього, розвиваючого через дискусію, наукового пізнання, Фіхте хоче здійснити всередині однієї наукової системи. Остання повинна включити в себе протилежний їй принцип, витлумачити його певним чином та перетворити у свій власний і похідний - принцип.

Нехай єдине світорозуміння буде як і раніше трансцендентальним, тобто не говоритиме рівно нічого про те, яким є світ сам по собі, але для всіх нормально мислячих людей воно повинно бути одним й тим самим, необхідно всезагальним і в цьому сенсі - абсолютно об'єктивним. Дуалізм, який стверджується Кантом вічно нездоланим станом духовної культури, революційно налаштованому Фіхте здається лише проявом страху і непослідовності думки в проведенні своїх принципів. Логіка не може виправдовувати разом дві взаємовиключні системи, і, якщо вона це все-таки робить, значить, в ній самій не все в порядку.

І Фіхте шукає, й знаходить фундаментальну непослідовність кантівського вчення про мислення в тому вихідному понятті, яке Кант свідомо поклав в основу всіх своїх побудов, у понятті "річ в собі". Уже в самому цьому понятті, а не в тих категоріальних предикатах, які можуть речі приписуватися, міститься кричуща суперечність, порушується вище основоположення всіх аналітичних суджень - заборона протиріччя у визначеннях. Таке поняття, тому, є нетерпимим в складі логічно розвиненої системи-теорії. Справді, в понятті "речі, як вона існує до і поза будь-яким можливим досвідом" міститься не помічена Кантом нісенітниця: сказати, що Я маю у свідомості річ поза свідомістю, все одно, що сказати: в кишені знаходяться гроші, що знаходяться поза кишені...

Існує чи не існує горезвісна "річ в собі" про це розмови тут немає. Але, що поняття такої є логічно неможливим, Фіхте переконаний. Тому неможливо побудувати на такому фундаменті й систему понять, оскільки через сам фундамент теоретичної конструкції Канта проходить розколина протиріччя.

Висновок Фіхте бездоганний: мислити річ саму по собі означає мислити немислиме (з точки зору заборони протиріччя, зрозуміло), значить порушувати вище основоположення всіх аналітичних суджень в ході самого їх обґрунтування. Він дорікав Канта в тому, що той під час обґрунтування своєї системи логіки показує дуже поганий приклад поводження з правилами самої логіки.

Питання було поставлене так: чи зобов'язана сама логіка як наука слідувати тим самим принципам, які вона стверджує абсолютно всезагальними для будь-якого правильного

мислення, або вона має право ігнорувати їх? Чи повинна логіка бути наукою серед інших наук, чи вона уподібнюється, швидше, норавливому князьку, який диктує всім іншим людям закони, які є обов'язковими для них, але не для нього самого? Питання, здавалося б, суто риторичне. Адже, за Кантом, виходить, що про речі, що дані в спогляданні (тобто в області всіх конкретних наук), людина мислить за одними правилами (за правилами логіки істини), а про речі, що дані в мисленні, - за іншими (в дусі трансцендентальної діалектики). Не дивно, що між розсудком і розумом, а далі, і всередині самого розуму виникають протиріччя, тріщини антиномій.

Але в такому випадку з самого початку обезсмилюється, тобто робиться суперечливим всередині себе, і саме поняття мислення, суб'єкта, Я. Всі ці фундаментальні категорії логіки виявляються поняттями, які позначають не тільки різні, а й прямо протилежні об'єкти думки. Виходить, що в кожній людині, в кожному мислячому індивіді, живуть немовби два різних, постійно полемізуючих між собою Я. Одне з них споглядає світ, а інше мислить. Відповідно передбачаються і два різних світи: споглядаємий і мислимий, хоча в безпосередньому досвіді, в реальному житті вони й зливаються в один.

Загалом-то Кант до такого уявлення й схиляється: саме Я - суб'єкт мислення - для нього є теж однією з "речей в собі". Тому-то при спробі створити систему всіх визначень цього Я - логіку як систему логічних параметрів мислення - така система виявляється наскрізь суперечливою, тобто такою, що само-руйнується. У підсумку, якщо слідувати Канту, логіку як науку взагалі побудувати не можна. При її побудові неможливо



дотриматись тих самих правил, які вона приписує як всезагальні і необхідні всім іншим наукам.

Але тоді взагалі немає мислення як однієї й тієї самої здатності в різних її застосуваннях, а є два різних суб'єкти, два різних Я, кожне з яких доводиться розглядати поза зв'язком з іншим, як два принципово різнорідних об'єкти, і тим не менш називати їх одним й тим самим ім'ям.

Не кажучи вже про те, що це призведе до безглуздої плутанини понять (сам Кант змушений був називати одне з Я феноменальним, а інше - ноуменальним), тут абсолютно обезсмилюється сама ідея логіки як науки. Адже всі висновки, що отримані з розгляду мислення про мислення (як "речі в собі", як ноумена), не матимуть жодного відношення до мислення про речі, які дані в спогляданні і уявленні. Тож, всі положення логіки (тобто мислення про мислення) не матимуть обов'язкової сили для мислення про речі, тобто для мислення природознавця-вченого.

Звідси прямо й народжується центральна ідея Фіхте, ідея загального науковчення - теорії, яка на відміну від кантівської логіки повинна викладати принципи, дійсно значущі для будь-якого застосування мислення. Така наука повинна висвітлювати закони та правила, так само обов'язкові і для мислення про мислення, і для мислення про речі. Мислення про мислення - логіка повинна виступати для будь-якої іншої науки зразком (взірцем) і прикладом дотримання принципів мислення (принципів науковості) взагалі. Ці принципи повинні залишатися тими самими і в тому випадку, коли мислення спрямоване на явища в математиці, у фізиці чи антропології, і в

тому випадку, коли воно спрямоване на поняття, тобто на саме себе.

Адже поняття такий самий об'єкт наукового вивчення, як і будь-який інший предмет. Тим більше, що будь-який інший предмет ми знаємо науково лише остільки, оскільки він виражений в понятті, й ніяк інакше. Значить, визначити поняття та визначити предмет - вирази абсолютно тотожні.

Тому вихідним принципом науки про науку у Фіхте й виступає не протилежність речі та свідомості, об'єкта і його поняття, а протилежність всередині самого Я. З двох різних, дуалістично розрізнених половин, які нічого спільного не мають між собою, не створиш єдиної, цілісної системи. Потрібен не дуалізм, а монізм, не два вихідних принципи, а лише один. Адже, де два різних вихідних принципи, там дві різні науки, які ніколи не зіллються в одну.

Фіхте й тлумачить предмет і його поняття двома різними формами існування одного й того самого Я, результатом саморозрізнення Я в собі самому. Те, що здається Канту предметом або "річчю в собі" (об'єктом поняття), є насправді продуктом несвідомої, нерелектууючої діяльності Я, оскільки воно продукує силою уяви чуттєво споглядаємий образ речі. Поняття - продукт тієї самої діяльності, але такої, що протікає з свідомістю плину і змісту власних дій.

Тому вихідна тотожність поняття і предмета, точніше, законів, за якими побудований чуттєво споглядаємий світ, і законів, за якими будується мислимий світ, світ понять, покладено вже в тотожність їх суб'єкта, їх походження. Я спочатку продукує силою уяви деякий продукт, а потім починає його розглядати

чимось відмінним від самого себе, об'єктом поняття, не-Я.

Насправді, під виглядом не-Я, Я як і раніше має справу лише з самим собою, розглядає саме себе ніби з боку, як в дзеркалі, як поза собою існуючий об'єкт.

Завдання мислення, як такого, полягає, таким чином, в тому, щоб зрозуміти свої власні дії по створенню образу споглядання і уявлення, свідомо репродукувати те, що воно продукувало раніше несвідомо, не віддаючи собі ясного звіту в тому, що і як воно робить. Тому закони і правила дискурсивного (що свідомо підкоряється правилам) мислення і є не що інше, як усвідомлені - виражені в логічних схемах - закони інтуїтивного мислення, тобто творчої діяльності суб'єкта - Я, що творить світ споглядаємих образів, світ, яким він даний у спогляданні.

Тільки під таким кутом зору знаходить раціональний сенс операція зіставлення поняття з його предметом. Фіхте показує, що нічим не опосередкована протилежність між річчю самою по собі і її поняттям (дуалізм) саме й призводить Канта до цілковитого дуалізму і всередині самого поняття, всередині системи понять.

Фіхте цілком послідовно, зі своєї точки зору, довів, що відкидати принцип тотожності об'єкта і його поняття як вихідний принцип логіки й логічного мислення - значить відкидати і принцип тотожності в його загальній формі, як логічного постулату. Іншими словами, якщо логіка як наука вважає принцип тотожності і заборони суперечності (а останній є всього лишень негативним переформулюванням закону тотожності) абсолютно незаперечною умовою правильності будь-якого мислення, то вона повинна проводити його і в

самому розумінні мислення, у визначеннях свого специфічного предмета, яким є саме поняття.

Справді, в логіці поняття і є предметом вивчення, логіка повинна розгортати поняття поняття. Раз так, то де-де, а в логіці поняття і його предмет повні синоніми, позаяк будь-який інший предмет може цікавити логіку лише настільки й остільки, настільки й оскільки він вже перетворений в поняття, виражений в понятті. Адже логіка не має справи з чуттєво споглядаємими речами.

Тому в логіці, як в науковій системі визначень мислення, немає й не може бути місця таким висловам, як "річ в собі", як "предмет до його вираження в понятті". Логіка з такими предметами взагалі не має справи, для неї вони речі трансцендентні, тобто такі, що лежать по той бік можливостей її вираження, за межами її компетенції. За цими межами починається царина над-розсудливого осягнення, віри, ірраціональної інтуїції та інших здібностей. Але в межах науки вони діяти не правомірні. І Фіхте не бажає мати з ними справи, принаймні в межах науки про науку...

Така суть критики Фіхте кантівської спроби створити логіку як класично послідовний (з логічної точки зору) зразок критики дуалізму "справа", з позиції суб'єктивного ідеалізму. Не випадково весь нинішній неопозитивізм слово в слово повторює Фіхте, аналогічно знімаючи питання про відношення поняття до зовнішнього об'єкта і замінюючи його питанням про відношення поняття до поняття (про відношення поняття до самого себе). Останнє, природно, й визначається як тотожність "знака" (термін, який займає місце терміна "поняття") і

"позначуваного" ("десигната"). Закон тотожності (відповідно заборона протиріччя) тоді зводиться до того, що один й той самий знак повинен позначати одне й те саме, мати одне й те саме значення, смисл (сенс).

Так тлумачить принцип тотожності, наприклад, Р. Карнап. Він, як і Фіхте, достатньо послідовний, щоб ясно розуміти, що якщо ти приймаєш закон тотожності як невблаганну аксіому правильного мислення, то ти зобов'язаний дотримуватися його і в окремому вигляді, у випадку поняття та його предмета. Інакше він виявляється порушеним в самому фундаменті логічної конструкції. Предмет і поняття ототожнені тому Карнапом уже в другому рядку його праці "Logische Aufbau der Welt", вже в самому заголовку першого розділу - "Встановлення пізнавально-логічної системи предметів або понять". Перша теза: "Вираз" предмет "вживається тут у широкому сенсі, а саме стосовно всього того, про що можна утворити висловлювання. Тому ми зараховуємо до "предметів" не тільки речі, а й властивості і відношення, стани і процеси, і далі - дійсне і недійсне..." [58]

В результаті Карнап і встановлює: "Кожному поняттю належить один, і тільки один, предмет - його предмет (не плутати з предметами, які підводяться під поняття)" [59]. Тому-то й байдуже, як розглядати визначення поняття: як предикати речі, що позначається цим поняттям, чи як визначення-предикати даного знака. Визначити "поняття" – те саме, що визначити його предмет, і навпаки - визначити предмет неможна, інакше як перерахувавши предикати поняття. "Ми можемо піти, проте, ще далі й сказати прямо, не наводячи подальших підстав, що поняття і його предмет суть одне й те саме. Але ця тотожність

зовсім не означає субстанціоналізацію поняття. Швидше навпаки - воно означає функціоналізацію предмета" [60].

Тут наявна та сама критика дуалізму "справа". І не дивно, що вона повторює класично продуманий зразок. Як найвищий постулат і аксіома логіки й логічного мислення і тут фігурує той самий закон тотожності. Однак уже без виходу в діалектику.

Повернемося, однак, до Фіхте. Замисливши побудувати систему логіки і "логічного образу світу", він, природно, входить в конфлікт з концепцією свого вчителя Канта. Канту його задум відразу видався неприйнятним: "...я оголошую сим, що вважаю науковчення Фіхте абсолютно неспроможною системою.

Оскільки чисте науковчення є не чим іншим як тільки логікою, яка не досягає своїми принципами матеріального моменту пізнання, але відволікається від змісту цього останнього як чиста логіка; намагатися виконувати з неї деякий реальний об'єкт було б марною, а тому і ніколи не здійсненою працею: і в такому випадку, якщо тільки трансцендентальна філософія є спроможною, то неминучим є, насамперед, перехід до метафізики" [61].

Спробу створити метафізику Кант відкидає з порога. Не тому, що вона повинна окреслити світ речей самих по собі, а тільки тому, що Фіхте хоче створити логіку, яка забезпечує при її застосуванні створення єдиної, не розколотої тріщинами антиномій системи понять, яка синтезує в собі всі найважливіші висновки й узагальнення науки. А це, за Кантом, і є не виконуваним, незалежно від того, як тлумачиться отримана система - об'єктивно (матеріалістично) чи суб'єктивно (трансцендентально). Все одно неможливо. Тому-то Канту і

здався образливим докір в тому, що він, Кант, "не створив системи", а тільки поставив завдання і озброїв науку важливими (але неповно і непослідовно проведеними) принципами, потрібними для такої побудови: "...домагання підсунути мені думку, ніби я хотів дати всього лишень пропедевтику до трансцендентальної філософії, а не саму систему цієї філософії, мені незрозуміло" [62].

Фіхте став наполягати, що системи філософських понять у Канта все-таки немає, а є лише сукупність міркувань і принципів, потрібних для її побудови, до того ж заражених непослідовністю. Суперечка тому перейшла в нову площину: що таке система? Які принципи і критерії, що дозволяють відрізнити систему наукових понять від сукупності суджень, кожне з яких саме по собі, може бути, і вірним, але одне з іншими все-таки не пов'язаним?

Роз'яснюючи своє розуміння "системи", Фіхте формулює: "...мій виклад, яким і має бути будь-який науковий виклад (курсив мій – Е.І.), виходить з самого невизначеного і визначає його далі на очах у читача, тому в подальшому об'єктам приписуються, звичайно, зовсім інші предикати, ніж ті, які їм приписувалися спочатку, і далі цей виклад дуже часто виставляє і розвиває положення, яке він потім спростовує, і таким шляхом він за допомогою антитези рухається вперед до синтезу. Остаточно певний і істинний результат, яким він завершується, отримується тут лише в кінці. Ви, правда, шукаєте лише цього результату, а шляху, за допомогою якого його знаходять, для вас не існує" [63].

Система, таким чином, виявляється, за Фіхте, результатом знятих протиріч. Поза цією системою вони залишаються неопосередкованими і як такі заперечують одна одну. Тому-то у Канта системи немає, а є неопосередковані розвитком положення, які він бере готовими і марно намагається їх формально зв'язати, що неможливо, бо вони вже заздалегідь заперечують одна одну. У нього ціле виникало саме зі шматочків, шляхом їх послідовного об'єднання.

Протиставляючи свою позицію кантівській, Фіхте мав повне право заявити: "...всезагальність, яку я стверджую, в жодному разі не виникла завдяки підведенню різноманіття під єдність, а, швидше, навпаки, завдяки виведенню нескінченно різноманітного із схопленої одним поглядом єдності" [64]. Вихідна всезагальність, яка процесом свого власного розчленування диференціюється на різноманітні деталі, і повинна бути встановлена в складі наукової системи насамперед.

У Канта образ цілого все таки засвітився крізь ті деталі, з яких він був, як із шматочків, складений. І тепер, після Канта, задача може полягати тільки в тому, щоб знову повернутися від цього цілого до деталей, щоб критично їх перевірити і перевірити ще раз, очистити від усього зайвого й випадкового та зберегти в складі системи лише ті різноманітні визначення, які з необхідністю потрібні для побудови, для конструкції цілого. Ціле (всезагальність) виявляється тут критерієм для відбору деталей; слід тепер систематично, крок за кроком розвинути всю систему деталей, виходячи з одного-єдиного принципу. Тоді ми отримаємо науку, систему.



Іншими словами, логіка аналізу філософії Канта відразу зосередила увагу Фіхте на тих проблемах, які в "Критиці чистого розуму" були об'єднані в розділі "Трансцендентальна діалектика", на проблемах повного синтезу понять і суджень в складі теорії, зрозумілої як єдина система. Тут і виявилася "точка зростання" логічної науки. Фіхте вважав за краще називати нову царину дослідження мислення "науковченням", або "наукою про науку", - наукою про всезагальні форми і закони розвитку системи наукових визначень. Останні повинні бути, зрозуміло, інваріантними для будь-якої окремої науки, будь то математика або фізіологія, небесна механіка або антропологія. Вони повинні визначати будь-який об'єкт, а значить, являти собою систему всезагальних (універсальних) визначень будь-кого можливого об'єкта наукового вивчення, його логічні "параметри".

Отже, наука повинна віддати собі ясний звіт в своїх власних діях, досягти самосвідомості і виразити її через ті самі категорії, через які вона осмислює все інше - будь-який інший об'єкт, що дається в досвіді. Наука про науку і є системою визначень, яка контурно вимальовує будь-який можливий об'єкт і одночасно структуру суб'єкта, що цей об'єкт конструює. А логічні форми, в свою чергу, суть усвідомлені, абстрактно виражені і вибудовані в систему форми розумної свідомості взагалі, тобто не емпіричної свідомості того чи іншого індивіда, а лише необхідні і всезагальні форми (схеми) діяльності будь-якої можливої істоти, що володіє мисленням.

Те, що раніше називалося "логікою", є лише абстрактною схемою цієї всезагальної діяльності конструювання будь-якого можливого об'єкта в свідомості. І Фіхте спеціально досліджує та

роз'яснює своє розуміння відношення між "наукою про науку" і "логікою". Остання і виявляється лише абстрактною схемою тієї самої діяльності, яка вимальовується в першій. Тому "науковчення, безумовно, не може бути доведено з логіки, і йому не можна наперед задавати, як значимого, жодного логічного положення, навіть закону суперечності (курсив мій Е.І.); навпаки, будь-яке логічне положення і вся логіка повинні бути доведені з науковчення, - повинно бути показано, що встановлені в останньому форми суть дійсно форми достовірного змісту в науковченні. Таким чином, логіка отримує свою значимість від науковчення, а не науковчення від логіки.

Далі, не науковчення зумовлюється і визначається логікою, а логіка - науковченням. Науковчення не отримує навіть від логіки свою форму, але має цю форму в собі самому і встановлює її тільки для можливого відволікання через свободу. Навпаки, науковчення обумовлює значимість і застосовність логічних положень" [65].

Справа в тому, що теоретична "схематизація" (тобто операції, що регулюються логічними правилами і положеннями) аж ніяк не позбавлена необхідних і природних передумов. Аналіз їх саме тоді стає конче важливим, коли мислення стикається з деякою зміною, яка по суті справи є поєднанням суперечливо-протилежних визначень.

Тут Фіхте не розходиться з Кантом, який прекрасно розумів, що зміна "передбачає один й той самий суб'єкт існуючий з двома протилежними визначеннями" [66] і що в різні моменти часу одна й та сама річ може то володіти відомим предикатом А, то втрачати його бути не-А. А втім, якщо предикат А може бути

втрачений річчю без того, щоб вона перестала бути самою собою і перетворилася в іншу річ (в об'єкт іншого поняття), то це означає, за Кантом, що зниклий предикат не належав до поняття даної речі, не входив до числа її загальних і необхідних визначень. У понятті (на відміну від емпірично-загального уявлення) виражаються тільки абсолютно незмінні характеристики речі, до змін теорії справи немає, - цей стародавній забобон тяжіє і над Кантом. Всі зміни - справа емпіричного бачення, а не теорії. Теорія, яка побудована за правилами логіки, повинна давати картину об'єкта, ніби вилученого з-під влади часу. Ті визначення, які потім часу змиває з речі, теорія не має права вводити в число визначень поняття. Тому поняття завжди захищене заборонаю суперечності.

Ну а як бути, якщо об'єкт, що зображується в теорії (у вигляді теоретичної схеми, побудованої за правилами логіки), починає розумітися не як щось абсолютно незмінне, а як щось виникаюче, принаймні в свідомості, як у Фіхте? Як бути з заборонаю суперечності, якщо логічна схема повинна зображати саме процес зміни, виникнення, становлення речі в свідомості і силою свідомості? Що робити, якщо сама логіка розуміється як абстрактна схема конструювання об'єкта на очах читача, тобто як схема послідовного збагачення вихідного поняття все новими й новими предикатами, процесу, де спочатку є тільки А, а потім необхідно виникає Б (яке, само собою зрозуміло, не є А чи є не-А) і, далі, В, Г, Д аж до Я? Адже навіть просте з'єднання А і Б є з'єднанням А і не-А. Або ж Б все-таки є А?

Висновок Фіхте: вибирайте одне з двох - або заборона протиріччя є абсолютною, але тоді є неможливим взагалі жоден синтез, жодна єдність різних визначень, або існують розвиток і синтез визначень понять, і вони порушують абсолютну вимогу заборони протиріч.

Фіхте шукає інший, третій шлях. Він виходить з того, що в спогляданні (в діяльності з побудови образу речі) постійно відбувається те, що в понятті є неможливим, а саме з'єднання, синтез визначень, що виключають одне одного. Так, аналізуючи знаменитий парадокс Зенона і показуючи, що будь-який скінченний відрізок є подільним до нескінченності, Фіхте робить висновок: "На цьому прикладі ви бачите, що в спогляданні простору дійсно відбувається те, що в понятті є неможливим і суперечливим" [67].

Тому, якщо ви в логічному виразі зіткнулися з суперечністю, то не поспішайте заявляти, що цього бути не може, а зверніться до споглядання, його права є вищими, ніж права формальної логіки. І якщо аналіз акту споглядання покаже вам, що ви з необхідністю змушені переходити від одного визначення до іншого протилежного, щоб приєднати його до першого, якщо ви побачите, що А з необхідністю перетворюється в не-А, то в даному випадку ви зобов'язані будете пожертвувати вимогою заборони суперечності. Вірніше, ця заборона тут не може розцінюватися як беззастережне мірило істини.

Цю діалектику Фіхте і демонструє на прикладі виникнення свідомості, «покладання» не-Я діяльністю Я, розрізнення людиною самої себе як мислячої від самої себе як мислимої, як об'єкта мислення. Може людина усвідомлювати саму себе, акти

своєї власної свідомості, своєї власної конструюючої діяльності? Очевидно, так. Вона не тільки мислить, а й мислить про саме мислення, сам акт думки перетворює в об'єкт. І таке заняття завжди називалося логікою.

Вихідним в даному випадку може бути, як було показано вище, тільки Я (Ich, das Selbst), яке розуміється як суб'єкт діяльності, що виробляє щось відмінне від самого себе, а саме продукт, фіксований результат. Я, спочатку рівне самому собі (Я = Я) і розглядається як щось активне, творче, утворююче, вже в самому собі містить необхідність свого перетворення в не-Я. Це ми бачимо і знаємо безпосередньо, з самоспостереження. Адже свідомість взагалі здійснюється лише остільки, оскільки в ній виникає уявлення про щось інше, про не-Я, про річ, про об'єкт. Порожньої, не заповненої нічим свідомості не буває.

І перетворення Я в не-Я відбувається, звичайно, абсолютно незалежно від вивчення логічних правил і до їх вивчення. Йдеться про природно-вроджене - "перше" - мислення. Воно і є прообразом логічно-рефлексуючого мислення, яке в самому собі, в своїй діяльності з конструювання образів речей виявляє відому закономірність, а потім виражає її у вигляді ряду правил, у вигляді логіки, щоб надалі свідомо (вільно) їм слідувати і підкорятися.

Тому всі логічні правила повинні бути виведені, добуті шляхом аналізу дійсного мислення. Вони, іншими словами, мають певний прообраз, з яким їх можна порівняти й зіставити. Такий підхід в корені відрізняється від позиції Канта, згідно з якою всі логічні основоположення і категорії повинні узгоджуватися лише самі з собою, достатньо, щоб в своїх предикатах вони не

містили протиріччя. Кант тому постулює закони і категорії логіки, а Фіхте вимагає їх виведення, демонстрації їх всезагальності та необхідності.

Правда, на сам зміст логічних форм і законів Фіхте, так само як і Кант, прямо ще не зазіхає. Навпаки, він хоче довести справедливість всіх логічних схем, відомих до кантівській і кантівській логіці, показавши більш строгі умови їх застосовності. Але тим самим він їх і обмежує, встановлюючи, що заборона протиріччя є повністю авторитарною лише стосовно визначення, а всередині системи, що розвивається, постійно відбувається його зняття, оскільки кожне наступне визначення заперечує попереднє як єдине і абсолютне.

Таким шляхом Фіхте намагається вивести всю систему логічних основоположень і "схем синтезу" (категорій), щоб збагнути їх всезагальними схемами об'єднання досвідних даних, що послідовно включаються в справу, сходинками або фазами вироблення поняття, процесу конкретизації вихідного, ще не розчленованого поняття в ряди всезагальних і необхідних його предикатів-визначень. В даному місці немає потреби з'ясувати, чому Фіхте не вдався його задум дедукції всієї системи логічних категорій, чому йому не вдалося перетворити логіку в строгу науку, в систему. Важливою є сама постановка проблеми, і подальша критика фіхтеанської концепції спрямувалася саме на з'ясування причин його невдачі, на аналіз тих передумов, які прямо стали поперек дороги його задуму реформувати логіку, вивести весь її зміст з дослідження дійсного мислення і на цьому шляху об'єднати в рамках однієї й тієї самої системи ті категорії, які стоять у відношенні безпосереднього заперечення (формального протиріччя) одна

до іншої і Канту уявлялися антиномічно непоєднуваними, незвідними в рамках однієї несуперечливої системи.

Шеллінга теж з самого початку займає насамперед проблема системи знання, вірніше, питання про неминуче виникаючу при спробах побудови такої системи антиномічність. Трудність тут полягає виключно в логічно-систематичному зображенні безпосередньо (інтуїтивно) очевидного для кожної мислячої істоти факту, саме того, що світ єдиний і що мислення, яке прагне до його систематичного зображення, саме по собі теж єдине. Але логічні правила і закони діяльності інтелекту такі, що єдиний світ, переломлений крізь них, роздвоюється в очах розуму. І кожна з утворених половинок претендує на роль єдино вірного, абсолютного і безумовного, логічно-систематичного зображення єдиного світу.

Як і Кант, Шеллінг бачить вихід вже не в плані логічно-систематичного конструювання визначень, а в практичному здійсненні тієї системи, яка представляється людському духу найбільш гідною його, найбільш прийнятною для нього, найбільш узгодженою з його природженими прагненнями. Формально-логічно довести, тобто розгорнути систему несуперечливих доказів, якій не можна було б протиставити їй протилежну, неможливо. Таку систему доводиться просто вибирати за безпосереднім переконанням і неухильно її дотримуватися. Система, яку вибирає сам Шеллінг, виражена в принципі: "Моє призначення у критицизмі - прагнути до незмінної самоті (Selbstheit), безумовної свободи, необмеженої діяльності" [68]. Ця система ніколи не може бути закінчена, вона завжди "відкрита" в майбутнє - таке поняття

діяльності. Діяльність, що закінчилася, уречевлена, "скам'яніла" в своєму продукті, вже не є діяльністю.

У цих міркуваннях легко впізнати гордий принцип Фіхте. Саме діяльність є те абсолютне і безумовне, що ніколи не може і не повинно закінчитися створенням раз і назавжди відкрystalізованої системи; те абсолютно всезагальне, в якому, як в нескінченному просторі, будуть виникати все нові й нові розбіжності, диференціації, особливості та деталі, відповідно зливатися (ототожнюватися) раніш встановлені, і так без кінця. Така форма критицизму, за Шеллінгом, включає в себе догматизм як свій власний момент, позаяк стверджує тезу, згідно з якою вся будівля духовної культури людства має надалі будуватися на ясно і категорично встановленому фундаменті: на розумінні того, що єдиним суб'єктом всіх можливих предикатів є Я - нескінченне творче начало, яке живе в кожній людській істоті і вільно покладає як саме себе, так і весь той світ об'єктів, які воно бачить, споглядає і мислить; що жоден вже досягнутий результат не має для Я сили абсолютного, "об'єктивного" авторитета, сили догми.

І якщо знайдеться протилежна система, яка розглядає людину як пасивну точку прикладання заздалегідь даних, зовні об'єктивних сил, як порошок в вереміях світових стихій або як іграшку в руках бога і його представників на землі, то цю догматичну систему, нехай вона й була формально строго доведена і всередині себе несуперечлива, прихильник справжнього критицизму зобов'язаний спростовувати аж до остаточної перемоги.



Шеллінг, як і Фіхте, стоїть за новий, критично "просвітлений" догматизм: "Догматизм - такий результат всього нашого дослідження – є теоретично неспростовним, тому що він сам полишає теоретичну сферу, завершуючи свою систему практично. Таким чином, він є спростовним практично, тим, що ми в собі реалізуємо абсолютно протилежну йому систему" [69].

Практична діяльність - ось те "третє", на чому, як на загальному ґрунті, сходяться всі суперечливі одна одній системи. Тут, а не в відволіканнях чистого розуму і розгорається справжній бій, який може й повинен закінчитися перемогою. Ось де доказ того, що одна сторона, неухильно проводить свій принцип, захищає не лише свій, еґоїстичний власний інтерес, а інтерес, що співпадає із всезагальною тенденцією світобудови, тобто з абсолютною і безумовною об'єктивністю.

"В сфері Абсолютного (осягаємого чисто теоретично. - Е.І.) ні критицизм не міг слідувати за догматизмом, ні цей не міг слідувати за тим, бо в ній для обох можливим було лише абсолютне твердження - твердження, яке абсолютно ігнорувалося протилежною системою, яке нічого не розв'язувало для системи, що суперечила. Лише тепер, після того як обидва вони зустрілися один з одним, жоден з них не може ігнорувати іншого, і якщо раніше (тобто в чисто теоретично-логічній сфері. - Е.І.) йшлося про спокійне, без будь-якого опору здобуте володіння, то тепер вже їхнє володіння має завойовуватися перемогою" [70].

Ось той пункт, який відгородив Фіхте і Шеллінга від Канта: духовна культура людства не може вічно перебувати в положенні Буриданова осла між двома однаково логічними

системами уявлень про найважливіші в житті речі. Людство змушене практично діяти, жити, а діяти в злагоді відразу з двома протилежними системами рекомендацій неможливо. Доводиться вибирати одну і вже неухильно дотримуватися її принципів.

Правда, і сам Кант у пізніших творах доводив, що аргументи практичного розуму все-таки повинні схилити чашу терезів на користь однієї системи проти іншої, хоча чисто теоретично ці системи і абсолютно рівноправні. Але у Канта такий мотив проступає лише однією з тенденцій його мислення, а Фіхте й Шеллінг перетворюють його в вихідну точку всіх своїх роздумів. Звідси й гасло перемоги також і в теоретичній сфері. Одна з логічних концепцій, що зіштовхуються, все-таки повинна перемогти іншу, їй протилежну, для чого вона повинна бути посилена аргументами вже не чисто логічного, тим більше схоластичного характеру, а озброєна також і практичними (морально-естетичними) перевагами. Тоді їй забезпечена перемога, а не просто право й можливість вести вічну академічну суперечку.

Як і Фіхте, Шеллінг бачить головну проблему теоретичної системи в синтетичних судженнях і в їх об'єднанні: "Саме ця загадка гнітить критичного філософа. Основне питання його гласить: як можливі синтетичні, а не як можливі аналітичні судження". "Найзрозуміліше для нього - як ми все визначаємо лише згідно закону тотожності, найзагадковіше - як можемо ми що-небудь визначати, виходячи за межі цього закону" [71].

Сформульовано гостро. Справді, будь-який елементарний акт синтезу визначень в судженні - хоча  $A \in B$  - вже вимагає виходу

за межі закону тотожності, тобто порушення меж, встановлених заборонаю суперечності у визначеннях. Адже чим би не було приєднуване Б, воно, у будь-якому разі, не є А, є не-А. Наявним є логічне вираження того факту, що будь-яке нове знання руйнує строго узаконені межі старого знання, спростовує, ревізує його.

Тому будь-який догматизм, що вперто наполягає на вже досягнутому, завойованому знанні, завжди й відкидає з порога будь-яке нове знання тільки на підставі того, що воно суперечить старому. А воно дійсно формально суперечить, позаяк аналітично не міститься там і не може бути "добуте" з нього жодними логічними вивертами. Воно має бути приєднано до старого знання, незважаючи на те що формально йому суперечить.

Значить, справжній синтез здійснюється не чисто теоретичною здатністю, що строго підкоряється логічним правилам, а зовсім іншою здатністю, яка не пов'язана строгими обмеженнями логічних основоположень і навіть вправі переступати їх там, де відчуває в цьому владну потребу. "Система знання є необхідно або простим фокусом, грою думки... чи вона повинна набути реальність, не за допомогою теоретичної, а за допомогою практичної, не за допомогою пізнаваної, а за допомогою продуктивної, реалізуємої здатності, не через знання, а через дію..." [72]

У Канта така продуктивна здатність називається силою уяви (Einbildungskraft). Слідуючи Канту, Шеллінг і занурюється в її аналіз, який виводить його на дещо інший шлях, ніж шлях Фіхте, на рейки об'єктивного ідеалізму. Останній не тільки мириться з

тезою про реальне існування зовнішнього світу, а й буде теорію його пізнання, хоча у самого Шеллінга ця теорія й виявляється чимось цілком відмінним від логіки, а швидше, схиляється до образу естетики, до теорії художнього естетичного осягнення таємниць світобудови. Для людей науки Шеллінг залишає робочим інструментом ту саму давню логіку, яку він сам, слідом за Фіхте, оголосив абсолютно недостатнім знаряддям пізнання й виправдав лише як канон зовнішньої систематизації та класифікації матеріалу, отриманого іншими, нелогічними і навіть алогічними способами.

Якщо Фіхте задав класичний зразок критики Канта та його логіки справа, з позицій послідовно проведеного суб'єктивного ідеалізму, то в реформаторських прагненнях молодого Шеллінга виразно починає просвічувати інший мотив, що за тенденцією своєю веде до матеріалізму.

У колах, де обертався молодий Шеллінг і де визривала його думка, панували дещо інші настрої, ніж ті, які індукували філософію Фіхте. Всі помисли Фіхте зосереджувалися на тій соціально-психічній революції, яку збудили в умах події 1789-1793 років. З подіями та проблемами тих років й пов'язаний злет його думки, з падінням революційної хвилі і його філософія опустила крила, а нового джерела натхнення він вже не знайшов. Для Шеллінга народжений революцією пафос був лише стадією, і на ній він виступав одностороннім та навіть учнем Фіхте. Однак, подібно тому, як сили грубої реальності змусили рахуватися з собою найзавзятіших якобінців, так і Шеллінгу стало ясно, що наполягати на одній лише нескінченній творчій силі Я, на силі її морального пафосу перед обличчям впертого

зовнішнього світу - значить битися лобом об стінку нерозуміння, що й сталося зрештою з Фіхте.

Тісно пов'язаний з гуртком Гете та літераторів-романтиків, Шеллінг з самого початку виявляє набагато більший інтерес, ніж Фіхте, з одного боку, до природи (читай: до природознавства), а з іншого - до успадкованих, традиційних (за термінологією Канта і Фіхте, до об'єктивних) форм суспільного життя.

Природознавство й мистецтво з самого початку складають те середовище, яке формує його розум, його дослідницькі прагнення.

Починає, правда, Шеллінг з того, що й Фіхте: протилежність між суб'єктом і об'єктом у нього також трактується як протилежність всередині свідомості людини, як протилежність між тими образами зовнішнього світу, які людина виробляє "вільно", і тими образами того таки світу, які вона продукує не вільно, несвідомо, підкоряючись невідомій їй примусовій силі необхідності. Так само як і Фіхте, Шеллінг воює з догматизмом (в образі якого для нього зливаються як релігійна ортодоксія, що приписує необхідність зовнішньому богу, так і філософський матеріалізм, що приписує її зовнішнім речам, "чистим об'єктам"). Критицизм для Шеллінга - синонім позиції, згідно з якою об'єктивні (всезагальні і необхідні) визначення людської психіки є з самого початку природжені самій психіці й виявляються в ній в процесі її діяльного саморозкриття.

Так Шеллінг, слідом за Фіхте, долає дуалізм концепції Канта. Однак у Фіхте дуалізм все-таки зберігається і навіть у ще більш загостреному вигляді відтворюється всередині його концепції. Справді, всі кантівські антиномії зводяться ним до єдиної - до

протиріччя між двома половинами одного й того самого Я. Одна з них несвідомо творить об'єктивний світ образів за законами причинності, простору та часу, інша перебудовує його в дусі вимог трансцендентального ідеалу, згідно з вимогами "моральності".

Як і раніше в кожній людині припускається ніби два різних Я, невідомо як і чому зв'язаних між собою. І хоча Фіхте об'єднує обидва Я в понятті діяльності, протилежність відтворюється всередині Я знову у вигляді двох різних принципів діяльності. І як і раніше відкритим залишається питання: в якому внутрішньо необхідному відношенні знаходяться між собою обидві половини людського Я? Чи є у них спільний корінь, спільний початок, спільна "субстанція", з роздвоєння якої з необхідністю виникають обидві половини?

У Фіхте розв'язок не виходить, незважаючи на поняття діяльності. Світ необхідних уявлень утворюється всередині всіх Я абсолютно незалежно від діяльності "кращого" Я, до того як це останнє прокинулося в людині. "Краще" Я при своєму пробудженні вже наперед-знаходить в собі наявний світ. Зі свого боку, воно - чиста форма практичного розуму або ідеал – привходить в світ необхідно продукованих уявлень ніби з боку, як суддя, який невідомо звідки взявся, що приносить з собою під пахвою критерій оцінки й переоцінки існуючого, тобто плодів минулої праці Я.

Людське Я знову перетворюється в поле нескінченної битви двох різнорідних начал. Абсолютне Я повинно привести світ наявних уявлень, розрізнених і незв'язаних, навіть суперечливих одне одному, до злагоди з самим собою й одне з

одним. А це знову-таки можна досягти лише в нескінченності. "...Повна злагода ... людини з самою собою і, - щоб вона могла перебувати в злагоді з самою собою, - узгодження всіх речей поза нею з її необхідними практичними поняттями про них, поняттями, що визначають, якими вони мають бути" [73], як формулює Фіхте суть проблеми, в існуючому світі виявляється недосяжною.

Фіхте позбувся кантівської форми антиномій, але відтворив їх, повністю зберігши, у вигляді протиріч всередині самого поняття "діяльність"... Проблема просто перенесена в сферу індивідуальної психіки, а тим самим зроблена остаточно нерозв'язною. До такого висновку приходять Шеллінг і починає разом з молодим Гегелем шукати виходу на іншому шляху. Поступово, в ході критики Фіхте, вимальовуються основні контури нової концепції.

Шеллінга і Гегеля все більш не задовольняють такі "пункти" кантівсько-фіхтеанської позиції.

Постановка всіх конкретно-животрепетних проблем епохи в суб'єктивно-психологічній формі.

Безсила апеляція до "совісті" і "обов'язку", що впливає звідси, ставить філософа в позу проповідника красивих і шляхетних, але нездійсненних фраз-гасел.

Тлумачення всього чуттєво-емпіричного світу якщо і не як ворога, то лише як пасивної перепони велінням "обов'язку" та "ідеалу".

Абсолютна байдужість до всього, крім чистої моралі, в тому числі до історії людства й до природи, до природознавства (що лежить в основі фіхтеанства).

Безсилля категоричного імперативу (ідеалу) побороти "егоїстичні", "неморальні", "нерозумні" мотиви поведінки людини в суспільстві, байдужість реальних земних людей до проповідей високої моралі (якими легкими на чаші терезів постають всі скарби благодаті, що вироблені церквою і підтримувані схоластичними поясненнями, коли, з іншого боку, на протилежну чашу кинуті пристрасті та сила обставин, виховання, прикладу і урядів... Вся історія релігії з початку християнської ери зводиться лише до доведення того, що християнство може зробити людей добрими лише в тому випадку, якщо вони вже добрі, говорив молодий Гегель, маючи на увазі під "схоластичними поясненнями" будь-яку філософію, яка зорієнтована на моральність, в тому числі й кантівсько-фіхтеанську).

Принципово неперехідною є відмінність між сущим та належним, між необхідною та вільною діяльністю, між світом явищ та діяльною сутністю людини і т.д. і т.п.

Все це підводило до одного пункту: до розуміння того, що слід нарешті знайти той самий "спільний корінь" у двох половин людської істоти, з якого обидві вони виростають і можуть бути зрозумілі. Лише тоді людська особистість постане перед нами не пасивною точкою прикладання зовнішніх сил (будь то природа чи бог), тобто не об'єктом, а чимось самостійно діючим (das Selbst), суб'єктом.



Звідси й народжується ідея філософії тотожності. Як і будь-яка ідея, вона існує спочатку лише у вигляді гіпотези, у вигляді не реалізованого ще в подробицях принципу, в дусі якого й належить критично переробити всю масу наявного теоретичного матеріалу, особливо наявну концепцію Канта і Фіхте.

Спочатку молодий Шеллінг просто стверджує, що дві половини людської істоти, які зображені у Канта і Фіхте (незважаючи на всі старання останніх ці половини зв'язати) початково різнорідними за суттю й походженням, все-таки мають "спільний корінь", тобто десь в глибині, в первісній суті, зливаються в одному образі, перш ніж розщепитися й розійтися в суперечці, дискусії, антиномії. Теза Шеллінга гласить, що обидві форми діяльності Я (несвідому і свідомо вільну) слід нарешті всерйоз зрозуміти двома гілками, які виростають з одного й того самого стовбура, якого необхідно насамперед виявити та простежити його зростання до розвилки.

Нічого конкретнішого й певнішого понад те, що така тотожність має бути і є, Шеллінг поки не стверджує. Він нічого не говорить про те, в чому саме слід бачити таку початкову тотожність. Характеристики його, по суті, негативні: це не свідомість, але й не матерія; не дух, але й не речовина; не ідеальне, але й не реальне. Що ж воно таке?

Тут, за дотепним зауваженням Г. Гейне, закінчується "у пана Шеллінга філософія і починається поезія, я хочу сказати - дурість", "тут пан Шеллінг розлучається з філософським шляхом і прагне, за допомогою якоїсь містичної інтуїції, досягти споглядання самого абсолюту; він прагне споглядати його в

його осередді, в його єстві, де немає нічого ідеального і немає нічого реального - ні думки, ні протяжності, ні суб'єкта, ні об'єкта, ні духу, ні матерії, а є... хто зна що!"<sup>[74]</sup>

Чому, все-таки, Шеллінг звертає тут зі шляху філософії, зі шляху мислення в строго окреслених визначеннях на шлях поезії, на шлях метафор та своєрідного естетичного споглядання? Тільки тому, що логіка, яку він знає й визнає, не дозволяє поєднання протилежно-суперечливих предикатів в понятті одного й того самого суб'єкта. Він, як і Кант, свято вірить в те положення, що закон тотожності та заборона протиріччя – є абсолютно неперехідними для мислення в поняттях законами і що їх порушення є рівнозначним руйнуванню форми мислення взагалі, форми науковості. Тут він мислить згідно з Фіхте: все те, що в понятті є неможливим (позаяк суперечливо), стає можливим в спогляданні.

Шеллінг вважає, що всі дії, здійснювані людиною зі свідомістю, згідно з правилами логіки, достатньо повно й точно змальовані в трансцендентальній філософії Канта та Фіхте. Ця частина філософії здається йому створеною раз і назавжди.

Реформувати її він зовсім не збирається, він тільки хоче розширити сферу дії її принципів, хоче охопити її принципами ті царини, які випали зі сфери уваги Фіхте, зокрема природознавство.

Поворот до природознавства тут не випадковий. Справа в тому, що до нього прямо веде намагання детальніше дослідити сферу несвідомої діяльності, тобто того способу життєдіяльності, який людина веде до того й незалежно від того, коли вона приступає до спеціальної рефлексії, сама себе перетворює в предмет

особливого дослідження й починає спеціально розмірковувати про те, що і як відбувається всередині неї самої. Але всі її дії на цій стадії (що впливає і з точки зору Канта), будучи підпорядковані умовам простору, часу й причинності, належать віданню природничих наук. Іншими словами, форми і способи несвідомої діяльності описуються науково саме через поняття фізики, хімії, фізіології, психології і т.д.

Адже несвідома діяльність є не що інше, як життя, спосіб існування органічної природи, організму. Але в житті організму (будь-якої біологічної особини) пов'язані воедино і механічний, і хімічний, і електричний рух, і тому організм може вивчатися і механікою, і хімією, і фізикою, і оптикою. В живому організмі природа зосередила всі свої таємниці і визначення, дала їх синтез. Однак після розпаду організму на складові частини залишається незрозумілим найголовніше - чому вони пов'язані між собою саме так, а не інакше? Чому виходить саме живий організм, а не купа його складових частин?

Для чисто механічного підходу організм постає чимось абсолютно незбагненим, оскільки принцип механізму - з'єднання (послідовний синтез) готових, заздалегідь даних частин; живий же організм виникає не шляхом складання частин в ціле, а, навпаки, шляхом виникнення, породження частин (органів) з деякого спочатку недиференційованого цілого. Тут ціле передує своїм власним частинам, виступає стосовно них певною ціллю, якій всі вони служать. Тут кожна частину можна зрозуміти тільки за її роллю та функцією в складі цілого, поза яким вона просто не існує, принаймні, як така.

Проблема пізнання органічного життя ("іманентної телеології") була проаналізована Кантом в «Критиці здатності судження» як проблема доцільності будови та функцій живого організму. Але точка зору ідеалізму змусила його стверджувати, що, хоча ми з нашим розсудком й не можемо зрозуміти організм інакше, ніж за допомогою поняття мети, проте самому по собі організму ніякої мети приписувати не можна. Позаяк мета передбачає свідомість (а значить, весь апарат трансцендентальної апперцепції), а тварина і рослина такої не мають.

Проблема життя саме й виявилася для Шеллінга тим каменем спотикання, який змусив його зупинитися і критично переглянути деякі поняття філософії ідеалізму. Як і Кант, Шеллінг категорично заперечує втручання в природничо-наукове мислення надприродних причин. На цій підставі він рішуче відкидає віталізм - уявлення про те, що в неорганічну природу (в світ механіки, фізики, хімії) сходять звідкись ззовні деякий "вищий принцип", що організує фізико-хімічні частинки в живе тіло. Такого принципу поза свідомістю немає, стверджує Шеллінг слідом за автором "Критики здатності судження".

Причини виникнення організму з неорганічної природи природознавець зобов'язаний шукати в складі самої природи. Життя має бути повністю пояснено чисто фізичним шляхом, без приплутування сюди будь-якої поза природної або надприродної сили. "З давніх-давен існує забобон, ніби організацію й життя не можна пояснити з принципів природи. Якщо в цьому забобоні міститься думка, що походження органічної природи фізичним шляхом є незбагненим, то це недоведене твердження не веде ні до чого, крім того, що викликає малодушність дослідника... Ми б зробили принаймні

крок до пояснення доцільності, якби можна було показати, що послідовний ряд всіх органічних істот є результатом поступового розвитку однієї й тієї самої організації..." [75]

Людина з її своєрідною організацією, здатною здійснювати несвідому діяльність, стоїть на вершині піраміди живих істот. І в такому випадку природі самій по собі ми маємо всі підстави і право приписати якщо й не мету в трансцендентальному сенсі, то таку об'єктивну характеристику, яка нашим розсудком (в силу його специфічно трансцендентальної влаштованості) сприймається як мета, "в формі мети" .

Що саме за характеристика, Шеллінг не вважає за можливе відповісти. У будь-якому разі, йдеться про закладену в самій природі здатність послідовного породження все складніших і високоорганізованих живих істот, аж до людини, в якій прокидається "дух", свідомість, виникають трансцендентальні механізми, тобто здатність свідомо (вільно) відтворювати все те, що в природі відбувається несвідомо, без мети.

Але тоді природу слід мислити не так, як її мислять досі натуралісти: математик плюс фізик, плюс оптик, плюс хімік, плюс анатом, кожен з яких займається тільки своєю окремою справою й навіть не намагається зв'язати результати свого дослідження з результатами дослідження сусіда. Її слід мислити як щось спочатку ціле, в якому виділяються предмети окремих наук. Тому картину цілого слід не складати, як з мозаїки, з окремих наук, а, навпаки, останні спробувати зрозуміти послідовними сходинками розвитку одного й того самого цілого, попервах нерозчленованого. Уявлення про природу як про ціле, яке в повній мірі властиве древнім грекам і Спінозі,

Шеллінг й висуває головним принципом, за допомогою якого тільки й можна науково (без звернення до надприродних факторів) розв'язати антиномію між механізмом (тобто чисто причинним поясненням) і організмом (тобто "доцільністю без свідомості"). "Як тільки наше дослідження піднімається до ідеї природи як цілого, відразу зникає протилежність між механізмом і організмом, яка довго затримувала прогрес природознавства й довго перешкоджатиме успіху нашої справи в очах багатьох..." [76]

Шеллінг шукає вихід в тому, щоб розвинути поняття механіки і органічного життя з одного й того самого дійсно всезагального принципу, що й приводить його до ідеї уявити природу як ціле, у вигляді динамічного процесу, в ході якого кожна наступна сходинка або фаза заперечує попередню, тобто містить в собі нову характеристику. Тому чисто формально (аналітично) визначення вищої фази процесу добути з визначень нижчої неможна; тут-то саме й відбувається синтез, приєднання нового визначення. Не дивно, що, коли вищу фазу динамічного процесу безпосередньо ставлять поруч з нижчої фазою того-таки процесу, розглядають їх двома одночасно існуючими "предметами" (а саме так вони виглядають в емпіричному спогляданні, чому Шеллінг і визначає природу як "скам'янілий інтелект"), вони виявляються безпосередньо суперечливими один одному.

Тож, основне завдання філософії природи полягає саме в тому, щоб простежити й показати, як в ході динамічного процесу виникають визначення, прямо протилежні вихідним. Іншими словами, динамічний процес є мислимим тільки як процес постійного породження протилежностей, взаємно

заперечливих визначень одного й того самого - природи як цілого.

Шеллінг вбачає в цьому основний універсальний закон природного цілого, який однаково діє і в сфері механіки, і хімії, і електромагнетизму, і органічного життя. Таким є справді всезагальний (тобто тотожний всім феноменам природи) закон роздвоєння, поляризації вихідного стану. Відштовхування і притягання мас в механіці, північний і південний полюс в магнетизмі, позитивна і негативна електрика, кислоти і луги в хімічних реакціях - подібні приклади стікаються до Шеллінга з усіх боків, їх знову й знову постачають відкриття Вольта і Фарадея, Лавуазьє і Кільмейєра. Найрізноманітніші наукові відкриття сприймаються як здійснення пророцтва Шеллінга, і слава Шеллінга зростає. У нього з'являються учні серед лікарів, геологів, фізиків, біологів, і не випадково. Філософія Шеллінга запропонувала форму мислення, потреба в якій вже гостро назріла в лоні теоретичного природознавства. Натхненний успіхом, Шеллінг продовжує інтенсивно розробляти відкриту ним золоту жилу.

Але найвиразнішим і не замутиним описаний перехід протилежностей одна в одну постає саме на стику натурфілософії та трансцендентальної філософії: тут та межа, де зі сфери несвідомого динамічного процесу (з не-Я) виникає Я - трансцендентально-духовна організація людини або, навпаки, з свідомої діяльності Я народжується об'єктивне знання про не-Я. Цей взаємний, зустрічний перехід визначень Я у визначенні не-Я найчистіше й найзагальніше демонструє дію універсального закону динамічного процесу - акту перетворення А в не-А,

роздвоєння, "дуалізації" вихідного недиференційованого спочатку стану.

Але як помислити вихідний, тотожний самому собі, абсолютний стан, з поляризації якого виникає головний "дуалізм" природного цілого: Я і не-Я, вільно-свідома творчість суб'єкта і вся величезна сфера "мертвої", застигло-скам'янілої творчої діяльності, світ об'єктів?

Тут-то й починається специфічне філософствування Шеллінга. Виявляється, що вихідну тотожність помислити, тобто виразити у вигляді строго окресленого поняття, не можна. При вираженні в понятті вона відразу виступає антиномічно роздвоєною. У понятті (в науці) тотожність реалізується саме через її відсутність, через протилежності, які не мають між собою нічого формально-спільного.

Ми підійшли до надзвичайно важливого пункту. Якщо Шеллінг називає свою систему філософією тотожності, то зовсім не тому, що вона є системою визначень, спільних для Я і не-Я. Саме навпаки, можливість такої системи понять Шеллінг принципово відкидає. Його філософія й виступає в образі двох формально-непоєднаних, формально-протилежних за всіма своїми визначеннями й тим не менш взаємно зумовлюючих одна одну систем понять. Одна - система визначень Я як такого (трансцендентальна філософія). Інша - система зведених воєдино всезагальних визначень об'єкта, не-Я (натурфілософія).

Перша розкриває й описує у вигляді формально-несуперечливої конструкції специфічно суб'єктивні форми діяльності людини, які в жодному разі не можна приписувати природі, поза і до людської свідомості існуючої. Друга, навпаки, намагається



розкрити чисту об'єктивність, старанно очищену від всього того, що привносить в неї свідомо-вольова діяльність людини, намалювати об'єкт таким, яким він існує "до його вступу в свідомість".

В межах натурфілософії (теоретичного природознавства) вчений-теоретик "нічого не боїться більше, ніж втручання суб'єктивного в цей рід знання". У межах же трансцендентальної філософії (логіки і теорії пізнання) він, навпаки, "боїться найбільше, як би щось об'єктивне не приплуталось до чисто суб'єктивного принципу знання" [77].

В результаті, якщо трансцендентальна філософія побудована так само правильно, як і натурфілософія, то в складі кожної з них немає й не може бути жодного спільного їм обом поняття, теоретичного визначення: адже таке визначення прямо порушувало б обидва вищих основоположення логіки - закон тотожності й заборона протиріччя. Воно одночасно виражало б і об'єктивне і суб'єктивне, в його складі були б безпосередньо ототожнені протилежності. Тому дві зазначені науки й неможливо поєднати формально в одну. Не можна розвинути два ряди наукових (формально правильних) визначень з одного й того самого поняття, бо таке було б формально неправильним, неприпустимим з точки зору правил логіки.

Тому філософія в цілому як одна наука й неможлива. Звідси Шеллінг і робить висновок, що філософія в цілому знаходить своє "завершення в двох основних науках, які взаємодоповнюють та взаємозумовлюють одна одну, незважаючи на свою протилежність в принципі і спрямованості" [78]. Якоїсь "третьої" науки, в якій би

розкривалося те спільне, що мають між собою світ в свідомості й світ поза свідомістю, і яка була б системою законів та правил, однаково обов'язкових для обох світів, немає й бути не може. Такі закони і правила в принципі не можна задати у вигляді науки, бо вона тоді була б з самого початку побудована на порушенні закону тотожності.

Але спільні світу і пізнанню закони все-таки є, інакше взагалі безглуздим було б говорити про пізнання, про відповідність об'єктивного з суб'єктивним, було б нонсенсом саме поняття істини як збігу знання з його об'єктом. Отже, загальні закони діють, але не як директивно-обов'язкові правила, а як мотиви, що строго не формулюються, споріднені прагненням поета-художника, який безпосередньо переживає свій кровноспоріднений зв'язок та єдність з пізнаваним об'єктом, з природою. Художник-геній і природа творять за одними й тими самими законами.

Тотожність законів суб'єктивного й об'єктивного світів можна здійснити тільки в акті творчості. А творчість формальній схематизації не піддається, вона вмирає, кам'яніє в ній. Так і виходить, що "абсолютно просте, тотожне не може бути схоплено або викладено іншим за допомогою опису, поняття тут взагалі безсилі" [79], тут всесильне споглядання, окрилена наснага творчого прозріння, інтелектуальна й естетична інтуїція. Тому систему Шеллінга і вінчає, як вершина, філософія мистецтва.

Таким чином, початкова тотожність є фактом, але не виразним в понятті, є вихідною, але не визначуваною через поняття передумовою будь-якого поняття. Тотожність немовби

складається з двох вічно не співпадаючих напрямків дослідження: з показу того, як об'єктивне перетворюється в суб'єктивне (це компетенція теоретичного природознавства, що тягнеться ниткою від механіки через хімію до біології та антропології, тобто до людини), і показу того, як суб'єктивне перетворюється в об'єктивне (це компетенція трансцендентальної філософії, що виходить із знання та його форм як з факту, який доводить об'єктивність, тобто загальність та необхідність, знання).

Проблема, таким чином, починає виглядати так: одна проти іншої стоять дві полярно протилежні за всіма своїми характеристиками сфери. Тотожність їх (факт їх згоди - істина) здійснюється саме через перехід, перетворення однієї в іншу. Але перехід, сам момент переходу є ірраціональним й не може бути виражений через несуперечливе поняття, позаяк саме в цей момент і відбувається перетворення  $A$  в  $\text{не-}A$ , їх збіг, тотожність. Виразити його в понятті означає зруйнувати форму поняття.

Шеллінг прямо впирається тут в обмеженість кантівської логіки, що надає закону тотожності та забороні суперечності характер абсолютних умов самої можливості мислення в поняттях. Так, момент переходу протилежностей одна в одну не вміщується в межі цих правил, ламає їх. Шеллінг, погоджуючись з тим, що тут відбувається саморуйнування форми мислення, фактично приходять до висновку, що справжня істина не може бути схоплена й виражена через поняття. Тому в очах Шеллінга не наука, а мистецтво постає вищою формою духовної діяльності.

Якщо правила загальної логіки абсолютні, то перехід свідомості в природу й назад, через який і реалізується споконвічна тотожність суб'єктивного та об'єктивного, залишається невиразним для поняття. І пізнання знову й знову змушене здійснювати стрибок, акт ірраціонального споглядання, поетичного схоплення абсолютної ідеї, істини.

Іншими словами, Шеллінг, починаючи з абсолютно справедливої констатації того факту, що логіка в її кантівському розумінні саме ставить нездоланну перешкоду спробам зрозуміти, тобто виразити в понятті, в строго окреслених визначеннях, факт перетворення протилежностей одна в одну, робить крок до відмови від логіки взагалі. У нього навіть не виникає думки реформувати саму логіку, щоб зробити її спроможною виразити те, що в спогляданні постає самоочевидним фактом. Замість цього він ущербність й недостатність наявної логіки, прийняту ним за ущербність і грубість мислення як такого, починає заповнювати, відшкодовувати і компенсовувати силою інтелектуальної та естетичної інтуїції - абсолютно ірраціональною здатністю, якої ні навчити, ні навчитися не можна. Ця магічна сила й повинна з'єднати все те, що розум (мислення взагалі) з'єднати не в змозі, а здатний лише розірвати, роз'єднати, умертвити...

У своїх власних конструкціях, незважаючи на масу сміливих здогадок та ідей, які сильно вплинули на розвиток природознавства всього ХІХ століття й носили, по суті, яскраво виражений діалектичний характер, Шеллінг раз у раз стає в позу богонатхненого пророка, генія, сміливо з'єднує поняття, які сучасним йому природознавцям здавалися спочатку непоєднуваними. І якщо сам Шеллінг в молодості володів

достатнім тактом і грамотністю в царині природничих наук, а тому щораз попадав своєю інтуїцією в точку, то його учні та послідовники, що запозичили у нього голу схему без грамотності й без його особистого таланту, довели його метод і манеру філософствувати до карикатурного вираження, над яким пізніше так їдко знущався Гегель.

Дерев'яність кантівської логіки була, однак, Шеллінгом оголена. І якщо він сам не поставив перед собою задачу реформувати логіку в корені, то достатньо всебічно підготував ґрунт для Гегеля.

Логіка як така в системі поглядів Шеллінга залишилася лише епізодом, незначним розділом трансцендентальної філософії, схоластичним описом правил чисто формального порядку, згідно з якими належить тільки оформляти - класифікувати й схематизувати знання, здобуте іншим шляхом, зовсім іншими здібностями. Отже, логіка для Шеллінга в жодному разі не є схемою виробництва знання, а виступає способом його словесно-термінологічного опису "для інших", його вираженням через систему строго й несуперечливо визначених термінів (їх-то Шеллінг і називає "поняттями"). Зрештою її рекомендації стосуються лише зовнішньої, словесно-експлікованої форми знання, і не більше.

Сам процес виробництва, продукування знання, по суті, забезпечується силою уяви, яку Шеллінг аналізує досить уважно й докладно у вигляді різних форм інтуїції. І тут, в полі дії інтуїції й уяви, він і виявляє діалектику як справжню схему продуктивної, активно-суб'єктивної здібності людини пізнавати й переробляти світ образів та понять науки...

Таким чином Шеллінг й затвердив діалектику в статусі справжньої теорії наукового пізнання, при цьому обірвав всі її зв'язки з логікою. Логіку його позиція повертала знову в той жалюгідний стан, в якому вона існувала до спроб Канта і Фіхте її реформувати згідно з потребами часу.

Після Шеллінга проблема полягала вже в тому, щоб з'єднати діалектику як справжню схему знання, що розвивається, та логіку, як систему правил мислення взагалі. В якому відношенні стоять правила логіки до дійсних схем (законів) розвитку пізнання? Чи є вони різними і не пов'язаними між собою "речами", чи логіка є просто усвідомленою й свідомо застосовною схемою дійсного розвитку науки? Якщо так, то тим більше неприпустимо залишати її в колишньому жалюгідному вигляді. У цьому пункті естафету й прийняв Гегель.

---

### **Нарис п'ятий. Діалектика як логіка**

Гегелівське розв'язання питання про предмет логіки зіграло в історії цієї науки особливу роль. І щоб зрозуміти гегелівську логіку, мало тільки усвідомити прямий сенс її положень. Важливіше і важче розглянути крізь химерні обороти гегелівської мови той реальний предмет, про який насправді ведеться розмова. Це й дає можливість зрозуміти Гегеля критично: відновити для себе образ оригіналу за його спотвореним зображенням. Навчитися читати Гегеля матеріалістично, так, як читав і радив його читати В.І. Ленін, - значить навчитися критично зіставити гегелівське зображення предмета з самим цим предметом, на кожному кроці простежуючи розбіжності між копією та оригіналом.

Задача розв'язувалася б просто, якби читач мав перед очима два готових об'єкти такого зіставлення - копію та оригінал. Копія наявна. Однак де оригінал? Приймати за такий наявну логічну свідомість природознавців не можна - вона сама підлягає перевірці на предмет її логічності, передбачає саме критичний аналіз наявних логічних форм з точки зору їх відповідності дійсним потребам розвитку науки. І для розуміння дійсних форм і законів теоретичного пізнання гегелівська "Наука логіки", незважаючи на всі її пов'язані з ідеалізмом пороки, може дати більше, ніж "логіка науки".

Справжня логіка науки безпосередньо нам не дана; її ще потрібно виявити, зрозуміти, а потім перетворити в свідомо застосовуваний інструментарій роботи з поняттями, в логічний метод розв'язання тих проблем, які не піддаються рутинним логічним методам. Але якщо так, то критичне вивчення "Науки логіки" не може зводитися до простого порівняння її положень з тією логікою, якою свідомо керуються природознавці, вважаючи її бездоганною та безсумнівною.

Так що зіставлення копії (науки логіки) з оригіналом (з дійсними формами і законами теоретичного пізнання) виявляється доволі важким завданням. І трудність її полягає в тому, що гегелівське зображення предмета - в даному випадку мислення - доведеться критично зіставляти не з готовим, заздалегідь відомим прообразом його, а з предметом, контури якого тільки вперше починають вимальовуватися в ході критичного подолання ідеалістичних конструкцій. Така реконструкція здійснима, якщо ясно зрозуміла будова тієї оптики, крізь яку Гегель розглядає предмет свого дослідження. Ця спотворююча, але разом з тим і збільшуюча оптика (система фундаментальних

принципів гегелівської логіки) саме й дозволила йому побачити, хоча й в ідеалістично перевернутому вигляді, діалектику мислення. Ту саму логіку, яка залишається невидимою для філософськи неозброєного погляду, для простого "здорового глузду".

Насамперед важливо ясно зрозуміти, який реальний предмет досліджує й описує Гегель у своїй "Науці логіки", щоб відразу віднайти критичну дистанцію стосовно його зображення. "Що предметом логіки є мислення, з цим усі згодні" [80], - підкреслює Гегель у «Малій логіці». Далі, цілком природно, логіка як наука отримує визначення мислення про мислення, або "мислячого самого себе мислення".

У наведеному визначенні й у вираженому ним розумінні немає ще рівно нічого ні специфічно гегелівського, ні специфічно ідеалістичного. Це всього лишень традиційне уявлення про предмет логіки як науки, яке доведене до гранично чіткого й категоричного вираження. У логіці предметом наукового осмислення виявляється саме мислення, в той час як будь-яка інша наука є мисленням про щось інше. Визначаючи логіку як мислення про мислення, Гегель абсолютно точно вказує її єдину відмінність від будь-якої іншої науки.

Однак тут-таки виникає наступне запитання, яке вимагає не менш ясної відповіді: а що таке мислення? Само собою зрозуміло, відповідає Гегель (і з ним знову-таки доводиться погодитися), що єдино задовільним може бути тільки виклад суті справи, тобто конкретно-розгорнута теорія, сама наука про мислення, "наука логіки", а не чергова "дефініція". (Порівняй слова Ф. Енгельса: "Наша дефініція життя, зрозуміло, вельми



недостатня... Всі дефініції мають в науковому відношенні незначну цінність. Щоб отримати дійсно вичерпне уявлення про життя, нам довелося б простежити всі форми його прояву, від найнижчої до найвищої" [81]. І ще: "Дефініції не мають значення для науки, тому що вони завжди виявляються недостатніми. Єдино реальною дефініцією виявляється розвиток самої суті справи, а це вже не є дефініція" [82].)

Проте в будь-якій науці, а тому і в логіці доводиться все-таки попередньо позначити, контурно окреслити бодай найзагальніші межі предмета дослідження, тобто вказати область фактів, які в цій науці слід брати до уваги. Інакше буде неясним критерій їх відбору, а його роль виконуватиме свавілля, яке рахуватиметься тільки з тими фактами, які підтверджують його узагальнення, та ігноруватиме все інше, як таке, що немає жодного відношення до справи, до компетенції даної науки. І Гегель таке попереднє роз'яснення дає, не приховуючи від читача, що саме він розуміє під словом "мислення".

Цей пункт є особливо важливим, від його вірного розуміння залежить все інше. Зовсім не випадково до цього часу основні докори Гегелю, як справедливі, так і несправедливі, спрямовуються саме сюди. Неопозитивісти, наприклад, одностайно дорікають Гегеля в тому, що він, мовляв, неприпустимо "розширив" предмет логіки своїм розумінням мислення, включивши в сферу розгляду масу "речей", які мисленням в звичному й строгому сенсі назвати ніяк не можна: насамперед поняття, що традиційно відносили до метафізики, до онтології, тобто до науки про самі речі, систему категорій - всезагальних визначень дійсності поза свідомістю, поза

"суб'єктивного мислення", що розуміється як психічна здатність людини.

Якщо мислення розуміти так, то неопозитивістський докір Гегелю й справді доведеться визнати резонним. Гегель дійсно розуміє під мисленням щось, на перший погляд загадкове, навіть містичне, коли говорить про мислення, яке здійснюється десь поза людиною й без людини, незалежно від її голови, про "мислення як таке", "чисте мислення", і предметом логіки вважається саме таке "абсолютне", надлюдське мислення. Логіку, згідно з його визначенням, слід розуміти навіть як "зображення бога, яким він є у своїй вічній сутності до створення природи та будь-якого кінцевого духу" [83].

Подібні визначення спроможні збити з пантелику, з самого початку дезорієнтувати. Звичайно такого "мислення" як якоїсь надприродної сили, яка творить з себе і природу, і історію, і саму людину з її свідомістю, ніде у Всесвіті немає. Але тоді гегелівська логіка є зображенням неіснуючого предмета, вигаданого, чисто фантастичного об'єкта? Як в такому випадку розв'язувати задачу критичного переосмислення гегелівських побудов? З чим, з яким реальним предметом доведеться порівнювати та зіставляти низки його теоретичних визначень, щоб відрізнити в них істину від омани? З реальним мисленням людини? Але Гегель відповів би, що в його "Науці логіки" йдеться зовсім про інший предмет і що, якщо емпірично очевидне людське мислення є не таким, то це зовсім не аргумент проти його логіки. Адже лише в тому випадку має сенс критика теорії, якщо її порівнюють з тим самим предметом, який в ній зображується, а не з чимось іншим. А з актами мислення, що фактично протікають в головах людей,

порівнювати логіку не можна принаймні тому, що люди часто-густо мислять вельми нелогічно. Навіть елементарно нелогічно, не кажучи вже про логіку вищого порядку, про ту саму, яку має на увазі Гегель.

Тому, коли ви вкажете логіку, що реальне мислення людини протікає не так, як зображує його теорія, він на це резонно відповість: тим гірше для цього мислення й не теорію тут слід пристосовувати до емпірії, а реальне мислення постаратися зробити логічним, привести його у відповідність з логічними принципами.

А втім для логіки як науки тут виникає фундаментальна трудність. Якщо логічні принципи допустимо зіставляти тільки з логічним мисленням, то зникає будь-яка можливість перевірити, чи правильні вони самі? Само собою зрозуміло, що ці принципи завжди будуть узгоджуватися з тим мисленням, яке заздалегідь узгоджене з ними. Але такий стан й означає, що логічні принципи узгоджуються лише самі з собою, зі своїм власним втіленням в емпіричних актах мислення. Для теорії в даному випадку створюється доволі делікатна ситуація. Логіка має на увазі тільки логічно бездоганне мислення, а логічно неправильне мислення не аргумент проти її схем. Але логічно бездоганним вона погоджується вважати тільки таке мислення, яке в точності підтверджує її власні уявлення про мислення, а будь-яке відхилення від її правил розцінює як факт, що знаходиться за межами її предмета, й тому розглядає тільки "помилкою", яку слід "виправити" .

У будь-якій іншій науці подібна претензія викликала б здивування. Що це, справді, за теорія, яка згодна брати до

уваги лише такі факти, які її підтверджують, і не бажає рахуватися з такими, що їй суперечать, хоча б їх були мільйони й мільярди? Адже саме такою є традиційна позиція логіки, що представляється її adeptам сама собою зрозумілою й робить логіку абсолютно несамокритичною, з одного боку, і нездатною до розвитку - з іншого.

Звідси, до речі, виникає ілюзія Канта, згідно з якою логіка як теорія давним-давно набула цілком замкнутого, завершеного характеру і не тільки не потребує, а й не може за самою її природою потребувати розвитку своїх положень. Як абсолютно точне зображення принципів та правил "мислення в поняттях" розумів кантівську логіку й Шеллінг.

Гегель засумнівався в тому, що саме правила логіки перешкоджають розумінню процесу переходу поняття в предмет і назад, суб'єктивного в об'єктивне (і взагалі протилежностей одна в іншу). Він угледів тут не свідчення органічної збитковості мислення, а лише обмеженість кантівського уявлення про нього. Кантівська логіка – є тільки обмежено вірною теорією мислення. Справжнє мислення, реальний предмет логіки як науки є насправді чимось іншим. Тому слід привести теорію мислення у відповідність з її справжнім предметом.

Потребу критичного перегляду традиційної логіки Гегель бачить насамперед в крайній, падаючій в очі невідповідності між тими принципами й правилами, які Кант вважає абсолютно загальними формами мислення, і тими реальними результатами, які досягнуті людською цивілізацією в ході її розвитку: "Порівняння образів, до яких піднялися дух

практичного та релігійного світів і дух науки у різній реальній та ідеальній свідомості, з образом, який носить логіка (його свідомість про свою чисту сутність), є настільки великою відмінністю, що навіть при самому поверхневому розгляді не може не кидатися в очі, що ця остання свідомість абсолютно не відповідає тим злетам й негідна їх" [84].

Отже, наявні логічні теорії не відповідають дійсній практиці мислення. Тому, мислення про мислення (тобто логіка) відстало від мислення про все інше, від мислення, яке реалізується як наука про зовнішній світ, як свідомість, що зафіксована у вигляді знання і речей, створених силою знання, у вигляді всього організму цивілізації. Постаючи мисленням про світ, мислення досягло таких успіхів, що поруч з ним мислення про мислення виявляється чимось абсолютно несумірним, убогим, збитковим і бідним. Якщо прийняти на віру, що людське мислення й справді керувалося і керується тими правилами, законами і основоположеннями, сукупність яких складають традиційну логіку, то всі успіхи науки і практики стають просто не пояснюваними.

Звідси й походить той парадокс, що людський інтелект, який створив сучасну культуру, зупиняється в подиві перед своїм власним творінням. Шеллінг і виразив це здивування "духу". Саме тут і починається розбіжність Гегеля з Шеллінгом.

Гегель вважає, що правила, якими "дух" керувався насправді, всупереч ілюзіям, які він (в особі логіків за професією) створював на свій рахунок і викладав у вигляді підручників логіки, можна й потрібно виявити та викласти у формі поняття, цілком раціонально, не звалюючи всього досі незрозумілого на

"інтуїцію" - на здатність, яка з самого початку уявляється чимось зовсім іншим, ніж мислення. Гегелівська постановка питання зіграла особливу роль тому, що тут вперше були піддані самому ретельному аналізу всі основні поняття логічної науки, і насамперед поняття мислення.

На перший погляд (з такого "першого погляду" зазвичай і виходять, переймаючи його з повсякденного слововжитку абсолютно некритично) мислення є однією з суб'єктивно-психічних здібностей людини поряд з іншими здібностями: з спогляданням, відчуттям, пам'яттю, волею і т.д. і т.п. Під мисленням й розуміється особлива діяльність, яка спрямована, на відміну від практики, на зміну уявлень, на перебудову тих образів, які є в свідомості індивіда і безпосередньо на словесно-мовленнєве оформлення цих уявлень; останні, будучи виражені в мовленні (в слові, терміні), називаються поняттями. Коли людина змінює не уявлення, а реальні речі поза голови, це вже не вважається мисленням, а, в кращому випадку, лише діями в злагоді з мисленням, за законами і правилами, що ним диктуються.

Мислення таким чином ототожнюється з роздумами, з рефлексією, тобто з психічною діяльністю, в ході якої людина віддає собі повний звіт у тому, що й як вона робить, усвідомлює всі ті схеми і правила, за якими вона діє. І тоді, само собою зрозуміло, єдиним завданням логіки виявляється лише впорядкування та класифікація відповідних схем та правил. Кожна окрема людина й сама може виявити їх у власній свідомості, бо вона й до всякого вивчення логіки цілком свідомо керувалася ними (тільки, можливо, не систематично). Як справедливо констатує Гегель, така логіка "не дала б нічого

такого, що не могло б бути зроблено так само добре і без неї. Колишня логіка справді ставила собі це завдання" [85].

Все сказане повною мірою відноситься й до Канта. Ось чому Гегель констатує, що "кантівська філософія ніяк не могла вплинути на наукове дослідження. Вона залишає абсолютно недоторканими категорії та метод звичайного пізнання" [86]. Вона лише звела до ладу схеми наявної свідомості, лише вибудувала їх у систему (правда, упершись по ходу справи в факт суперечності різних схем одна іншій). Так що кантівська логіка постає своєрідною чесною сповіддю наявної свідомості, її систематично викладеною самосвідомістю, й не більше того. А ще точніше, її самогадання - викладу того, що наявне мислення про саме себе думає. Але як про людину необачно судити на підставі того, що і як вона сама про себе думає та говорить, так і про мислення не можна судити по його самогаданню, набагато корисніше подивитися, що і як воно насправді робить, можливо, навіть не віддаючи собі в тому правильного звіту.

Поставивши питання так, Гегель виявився першим з професійних логіків, який рішуче й свідомо відкинув давній забобон, згідно з яким мислення постає перед дослідником тільки у вигляді мови (зовнішньої чи внутрішньої, усної чи письмової). Забобон не випадковий: мислення і справді може подивитися на саме себе ніби з боку, як на відмінний від самого себе предмет лише остільки, оскільки воно себе виразило, втілило в якійсь зовнішній формі. І те повністю свідоме мислення, яке мала на увазі вся попередня логіка, і справді передбачає мову, мовлення, слово як форму свого зовнішнього вираження. Іншими словами, повного усвідомлення схем своєї власної діяльності мислення досягає саме завдяки мові і в мові.

(Зазначене зафіксовано вже в самій назві логіки, що походить від грецького "логос" "слово".) Втім, про те саме говорили не тільки Гегель і гегельянці, а й деякі з їх принципових противників, наприклад А.Тренделенбург, який зазначав, що традиційна (формальна) логіка "усвідомила себе в мові і, в багатьох відношеннях, може називатися зануреною в себе граматиною" [87].

Зауважимо принагідно, що всі без винятку логічні школи, які пройшли повз гегелівську критику старої логіки, цей древній забобон поділяють як ні в чому не бувало й понині.

Найвідвертіше його сповідують неопозитивісти, які прямо ототожнюють мислення з мовною діяльністю, а логіку - з аналізом мови. Самим дивним у всьому цьому – зарозумілість, з якою архаїчно-наївний забобон видається ними за найновіше відкриття логічної думки ХХ століття, за на кінець явлений світу принцип наукової розробки логіки, за аксіому "логіки науки".

Тим часом мова (мовлення) не єдина емпірично дана форма, в якій проявляє себе людське мислення. Хіба у вчинках людини, в ході реального формування навколишнього світу, у виробленні речей людина не виявляє себе мислячою істотою? Хіба мислячою істотою вона виступає лише в акті говоріння? Питання, мабуть, чисто риторичне. Мислення, про яке говорить Гегель, виявляє себе в справах людських аж ніяк не менш очевидно, ніж в словах, в ланцюжках термінів, в мереживах словосполучень. Більш того, в реальних справах людина демонструє справжній спосіб свого мислення значно адекватніше, ніж в своїх розповідях про ці справи.



Але якщо так, то вчинки людини, а отже, й результати цих вчинків, речі, які ними створюються, не тільки можна, а й потрібно розглядати проявами її мислення, актами опредметнення її думки, задумів, планів, свідомих намірів. Гегель з самого початку вимагає досліджувати мислення у всіх формах його реалізації. Мислення виявляє свою силу і діяльну енергію зовсім не тільки в говорінні, а й у всьому грандіозному процесі творення культури, всього предметного тіла людської цивілізації, всього "неорганічного тіла людини" (Маркс), включаючи сюди знаряддя праці і статуї, майстерні і храми, фабрики і державні канцелярії, політичні організації і системи законодавства.

Саме на цій підставі Гегель й отримує право розглядати всередині логіки об'єктивні визначення речей поза свідомістю, поза психікою людського індивіда, причому в усій їх незалежності від цієї психіки. Нічого містичного або ідеалістичного тут поки немає: маються на увазі форми ("визначення") речей, створених діяльністю мислячої людини. Іншими словами, форми її мислення, втілені в натурально-природному матеріалі, "покладені" в нього людською діяльністю. Так, будинок виглядає як втілений у камені задум архітектора, машина - як виконана в металі думка інженера і т.п., а все колосальне предметне тіло цивілізації - як "мислення в його інобутті", в його чуттєво-предметному втіленні. Відповідно і вся історія людства розглядається як процес "зовнішнього виявлення" сили думки, як процес реалізації ідей, понять, уявлень, планів, задумів та цілей людини, як процес опредметнення логіки, тобто тих схем, яким підкоряється цілеспрямована діяльність людей.

Розуміння і ретельний аналіз мислення в такому аспекті (дослідження "діяльної сторони", як називає цю обставину Маркс в "Тезах про Феєрбаха") ще не є ідеалізмом. Більш того, логіка, що йде таким шляхом, саме робить вирішальний крок в напрямку до справжнього - "розумного" матеріалізму, до розуміння того факту, що всі без винятку логічні форми суть відображені в людській свідомості та перевірені ходом тисячолітньої практики всезагальні форми розвитку дійсності поза мисленням. Розглядаючи мислення не тільки в його словесному виявленні, а й в процесі його предметнення, Гегель аж ніяк не виходить за межі аналізу мислення, за рамки предмета логіки як особливої науки. Він просто вводить в поле зору логіки ту реальну фазу процесу розвитку мислення, без розуміння якої логіка не могла й не може стати справжньою наукою.

З точки зору Гегеля, справжньою підставою для форм і законів мислення виявляється тільки сукупний історичний процес інтелектуального розвитку людства, зрозумілий в його всезагальних та необхідних моментах. Предметом логіки виступають вже не абстрактно-однакові схеми, які можна виявити в кожній індивідуальній свідомості й спільні для кожної з них, а історія науки і техніки, що колективно твориться людьми, процес, цілком незалежний від волі й свідомості окремого індивіда, хоча й здійснюваний в кожній його ланці саме свідомою діяльністю індивідів. Цей процес, згідно з Гегелем, включає в себе як свою фазу й акт реалізації мислення в предметній дії, а через дію - в формах речей і подій поза свідомістю. Тут Гегель, за словами В.І. Леніна, "підійшов впритул до матеріалізму" [88].

Розглядаючи мислення як реальний продуктивний процес, що виражає себе не тільки в русі слів, але й у зміні речей, Гегель вперше в історії логіки зміг поставити завдання спеціального аналізу форм мислення, або аналізу мислення з боку форми. До нього це завдання, як не парадоксально, в логіці не виникало і навіть не могло виникати, на що, між іншим, звернув увагу в "Капіталі" Маркс: "Чи варто дивуватися, що економісти, цілком поглинуті речовою стороною справи, прогледіли формальний склад відносного вираження вартості, якщо професійні логіки до Гегеля не брали до уваги навіть формальний склад фігур судження й умовиводу..."<sup>[89]</sup>.

Логіки до Гегеля дійсно фіксували лише ті зовнішні схеми, в яких логічні дії, судження та умовиводи виступають у мові, тобто схеми з'єднання термінів, що позначають загальні уявлення. Однак логічна форма, що виражена в цих фігурах, - категорія - залишалася поза сферою їх дослідження, її розуміння просто запозичалося з метафізики, онтології. Так сталося навіть з Кантом, не дивлячись на те, що він все-таки побачив в категоріях саме принципи суджень ("з об'єктивним значенням").

Оскільки логічна форма, про яку йдеться у Маркса, була зрозуміла як форма діяльності, що однаково добре здійснюється як в русі слів-термінів, так і в русі речей, залучених до роботи мислячої істоти, остільки тут вперше лише й виникла можливість спеціально проаналізувати її як таку, абстрагуючись від особливостей її вираження в тому чи іншому конкретному матеріалі (в тому числі від тих, які пов'язані зі специфікою її реалізації в матерії мови).

В "логосі", в розумі виражені в логічному аспекті (на відміну від психологічно-феноменологічного) однаково Sage und Sache [90] віщання і річ або, швидше, билина і бувальщина. (До речі, вельми характерний для Гегеля приклад гри словами, гри, яка висвічує, все-таки, генетичну спорідненість уявлень, що виражаються цими словами. Sage - сказання, віщання, звідки "сага" легенда про подвиги, билина; Sache - емне слово, що означає не стільки одиничну чуттєво сприйману річ, скільки суть справи, стан речей, суть питання, фактичний стан справ (речей) - все, що є або було насправді, бувальщина.) Ця етимологія використовується в "Науці логіки" для вираження дуже важливого відтінку думки, який в ленінському перекладі і в ленінській - матеріалістичній - інтерпретації звучить так: ""З цим введенням змісту в логічний розгляд" предметом стають не Dinge, а die Sache, der Begriff der Dinge (речі, а суть, поняття речей. - Ред.) не речі, а закони їх руху, матеріалістично" [91].

Мислення, що розглядається як діяльність мислячої істоти в її всезагальній формі, і фіксується в тих його схемах і моментах, які залишаються інваріантними, в якому б особливому (конкретному) матеріалі відповідна діяльність не виконувалася і який би продукт вона в тому чи іншому випадку не виробляла. Для гегелівської точки зору абсолютно байдуже, в чому саме здійснена або здійснюється діяльність мислення - в артикульованих коливаннях повітряного середовища і значках, що позначають їх, чи в будь-якій іншій натурально-природній речовині: "У будь-якому людському спогляданні є мислення. Мислення є також всезагальним у всіх уявленнях, спогадах і взагалі в кожній духовній діяльності, у будь-якому хотінні, бажанні, тощо. Всі вони є подальшими специфікаціями

мислення. Якщо ми будемо так розуміти мислення, то воно виступить в зовсім іншому світлі, ніж в тому випадку, коли ми тільки говоримо: ми володіємо здатністю мислення поряд з іншими здібностями, як, наприклад, спогляданням, уявленням, волею, тощо." [92]

Тому-то всі універсальні схеми, що промальовуються в діяльності мислячої істоти, в тому числі й спрямованої на безпосередньо споглядаємий або уявлюваний матеріал, повинні розглядатися логічними параметрами мислення не в меншій мірі, ніж схеми вираження мислення в мові, у вигляді фігур, відомих старій логіці. Мислення в широкому сенсі слова, як діяльність, що змінює образи зовнішнього світу взагалі, які виражені в словах (а не слова самі по собі), мислення, "яке діяльне в усьому людському й повідомляє всьому людському її людяність" [93], як здатність, що створює знання в будь-яких формах, в тому числі у формі споглядаємих образів, та "проникаюча" в них, а не лише суб'єктивно-психічний акт поводження зі словами і є предметом логіки - науки про мислення.

Саме мисленню притаманна людська "визначеність почуттів, споглядань, образів, уявлень, цілей, обов'язків, тощо, а також думок і понять" [94] ("думки й поняття" тут маються на увазі в сенсі старої, чисто формальної логіки). Мислення взагалі, таким чином, "виступає спочатку не в формі думки, а в формі почуття, споглядання, уявлення - у формах, які слід відрізнити від мислення як форми" [95]. Форма мислення як така виступає перед нами тільки в ході мислення про саме мислення, тільки в логіці.

Але перш ніж людина почне мислити про мислення, вона вже повинна мислити, ще не віддаючи собі звіту в тих логічних схемах і категоріях, в рамках яких протікає процес її мислення, проте вже втілюючи їх у вигляді конкретних думок і понять науки, техніки, моральності, тощо. Мислення, таким чином, реалізується спочатку як діяльність у всьому різноманітті своїх зовнішніх проявів. Форма мислення тут ще "занурена" в матеріал конкретних думок, чуттєвих образів та уявлень, "знята" в них і тому протистоїть свідомому мисленню як форма зовнішньої дійсності. Іншими словами, мислення і форми мислення спочатку виглядають для мислячої істоти зовсім не формами її власної діяльності (її "самості" - das Selbst), що створює певний продукт, а формами самого продукту: конкретного знання, образів і понять, споглядання і уявлення, формами знарядь праці, машин, держав і т.д. і т.п., а також формами усвідомлених цілей, бажань, хотінь тощо.

Прямо себе мислення "побачити" не може інакше ніж в дзеркалі власних творінь, в дзеркалі зовнішнього світу, яким ми його знаємо завдяки діяльності мислення. Таким чином, мислення, яким воно виступає в логіці, це те саме мислення, яке реалізувало себе у вигляді знання про світ, у вигляді науки, техніки, мистецтва й моральності. Однак за формою вони далеко не одне й те саме. Позаяк "одна справа - мати такі визначувані та пройняті мисленням почуття і уявлення, а інша - мати думки, про такі почуття і уявлення"<sup>[96]</sup>.

Неувага до цього найважливішого розрізнення й приводила стару логіку до подвійної помилки. З одного боку, вона фіксувала мислення тільки як "одну з суб'єктивно-психічних здібностей індивіда" й тому протиставляла так зрозумілому

мисленню всю сферу "споглядання, уявлення й волі" як щось таке, що знаходиться поза мисленням і не має з ним нічого спільного, як об'єкт рефлексії, що знаходиться поза мисленням. З іншого боку, не розрізняючи двох зазначених виявлень сили мислення за формою, вона не змогла й сказати, чим же форма мислення як така ("в-собі-і-для-себе") відрізняється від форми споглядання та уявлення, у вигляді якої та спочатку виступає й маскується, і постійно плутала одну з іншою: форму поняття приймала за форму споглядання, і навпаки.

Звідси-то й вийшло, що під виглядом поняття стара логіка розглядала всього-на-всього будь-яке уявлення, оскільки воно виражено в мові, в терміні, тобто образ споглядання, утриманий у свідомості за допомогою фіксуючої його мови. В результаті й саме поняття вона вхопила тільки з того боку, з якого воно дійсно нічим не відрізняється від будь-якого вираженого в мові уявлення або способу споглядання, лише з боку того абстрактно-загального, що й насправді однаково властиве і поняттю, і уявленню. Так і вийшло, що за специфічну форму поняття вона прийняла форму абстрактної тотожності, абстрактної всезагальності. Тому тільки вона й змогла звести закон тотожності та заборону протиріччя у визначеннях в ранг абсолютних основоположень, критеріїв форми мислення взагалі.

На такій точці зору застряг і Кант, який під поняттям розумів будь-яке загальне уявлення, оскільки останнє фіксується терміном. Звідси і його визначення: "Поняття... є загальним уявленням або уявленням того, що є спільним багатьом об'єктам, отже - уявлення, що може міститися в різних об'єктах"<sup>[97]</sup>.

Гегель же вимагає від логіки серйознішого та глибшого розв'язання проблеми поняття і мислення в поняттях. Для нього поняття - насамперед синонім дійсного розуміння суті справи, а не просто вираження будь-якого загального, будь-якої однаковості об'єктів споглядання. У понятті розкривається справжня природа речі, а не її схожість з іншими речами, і в ньому повинна тому знаходити своє вираження не тільки абстрактна спільність (це лише один момент поняття, що ріднить його з уявленням), а й особливість його об'єкта. Ось чому формою поняття виявляється діалектична єдність всезагальності й особливості, яка й розкривається через різноманітні форми судження і умовиводу, а в судженні виступає назовні. Не дивно, що будь-яке судження ламає форму абстрактної тотожності, є її самоочевидним запереченням. Його форма -  $A \in B$  (тобто не- $A$ ).

Гегель чітко відрізняє всезагальність, що діалектично містить в собі, в своїх визначеннях також і все багатство особливого та одиничного, від простої абстрактної спільності, однаковості всіх одиничних об'єктів даного роду. Всезагальне поняття виражає собою дійсний закон виникнення, розвитку й зникнення одиничних речей. А це вже зовсім інший кут зору на поняття, значно вірніший і глибший, бо, як показує на масі випадків Гегель, справжній закон (іманентна природа одиничної речі) далеко не завжди виступає на поверхні явищ у вигляді простої однаковості, спільної ознаки, у вигляді тотожності. Якби справа була такою, то в жодній науці не було б потреби. Невелика праця всюди фіксувати емпірично-загальні ознаки. Завдання мислення зовсім в іншому.



Центральним поняттям логіки Гегеля тому й є конкретно-всезагальне, і його відмінність від простої абстрактної всезагальності сфери уявлення Гегель блискуче ілюструє в своєму знаменитому памфлеті "Хто мислить абстрактно?". Мислити абстрактно - значить перебувати в рабському підпорядкуванні силі ходячих словечок та штампів, однобічно-убогих визначень, значить бачити в реальних, чуттєво споглядаємих речах лише незначну частку їх дійсного змісту, лише ті їх визначення, які вже "застигли" у свідомості й функціонують в ній готовими, скам'янілими штампами. Звідси й та "магічна сила" ходячих словечок та виразів, які загороджують від мислячої людини дійсність, замість того щоб служити формою її вираження.

У такому тлумаченні логіка тільки й стає справжньою логікою пізнання єдності у різноманітті, а не схемою маніпулювання з готовими уявленнями, логікою критичного і самокритичного мислення, а не способом некритичної класифікації та педантичної схематизації наявних ходячих уявлень.

Виходячи з таких передумов, Гегель прийшов до висновку, що дійсне мислення насправді протікає в інших формах і керується іншими законами, ніж ті, які наявна логіка вважає єдиними визначеннями мислення. Очевидно, що мислення слід досліджувати як колективну, кооперовану діяльність, в ході якої індивід з його схемами свідомого мислення виконує лише окремі функції. Але виконуючи їх, він одночасно постійно змушений здійснювати дії, які ніяк не вкладаються в схеми звичайної логіки. Реально беручи участь в загальній роботі, він весь час підпорядковується законам та формам всезагального мислення, не усвідомлюючи їх в цій якості. Звідси й виходить та

безглузда ситуація, коли справжні форми і закони мислення сприймаються й розуміються як якась зовнішня необхідність, як поза логічна детермінація дій. І на тій лише підставі, що вони ще не виявлені й не усвідомлені логікою, не узаконені логічними трактатами.

Гегель, як неважко помітити, веде критику традиційної логіки й відповідного їй мислення, тим самим "іманентним способом", який саме й склав одне з головних його завоювань. А саме: твердженням, правилам і основоположенням логіки він протиставляє не якісь інші - протилежні - твердження, правила й основоположення, а процес практичної реалізації її власних принципів в реальному мисленні. Він показує їй її власне зображення, вказуючи на ті риси її фізіономії, які вона вважає за краще не помічати, не усвідомлювати. Гегель вимагає від мислення, згідно з логікою, тільки одного - невблаганної й безстрашної послідовності в проведенні виставлених принципів. І показує, що саме послідовне проведення принципів (а не відступ від них) неминуче, з невблаганною силою веде до заперечення самих принципів як односторонніх, неповних і абстрактних.

Це - та сама критика розсудку з точки зору самого розсудку, яку почав Кант. І така критика (самокритика) розсудку й логіки, яка його описує, призводить до висновку, що "діалектика складає природу самого мислення, що як розсудок воно має впадати в заперечення самого себе, в суперечність..." [98]. До аналогічного висновку, власне, прийшов уже Кант, і якщо до нього логіка могла бути несамокритичною через незнання, то тепер вона може зберегти свої застарілі позиції тільки в тому випадку,

якщо буде вже цілком свідомо відвертатися від неприємних для неї фактів, тільки ставши свідомо несамокритичною.

Історично неминучий недолік кантівської логіки в тому й полягає, що вона педантично схематизувала і змалювала той спосіб мислення, який призводить до виявлення й гострого формулювання протиріч, укладених в будь-якому понятті, але не показала, як їх можна і потрібно логічно розв'язувати, не звалюючи цю важку задачу на "практичний розум", на "моральні постулати" та інші чинники та здібності, що лежать за межами логіки. Гегель же бачить головне завдання, що постало перед логікою після праць Канта, Фіхте та Шеллінга, саме в тому, щоб знайти, виявити і вказати мисленню спосіб розумного й конкретного розв'язання протиріч, в які неминуче впадає мислення, яке свідомо керується традиційною, чисто формальною логікою. У цьому-то й полягає справжня відмінність гегелівської концепції мислення і логіки від всіх попередніх.

Стара логіка, зіткнувшись з логічним протиріччям, яке вона сама породила на світ саме тому, що найстрогіше слідувала своїм принципам, завжди задкує перед ним, відступає назад, до аналізу попереднього руху думки, й намагається завжди відшукати там помилку, неточність, яка призвела до протиріччя. Останнє, таким чином, стає для формально-логічного мислення непереборною перешкодою на шляху руху думки вперед, на шляху конкретного аналізу суті справи. Тому-то й виходить, що "мислення, втративши надію своїми власними силами розв'язати протиріччя, в яке воно саме себе поставило, повертається до тих розв'язків та заспокоєнь, які дух отримав в інших своїх формах" [99]. Інакше й бути не може, оскільки

протиріччя з'явилося не в результаті помилки, й ніякої помилки в попередньому мисленні виявити в кінці кінців так і не вдається. Доводиться йти ще далі назад, у сферу неосмисленого споглядання, чуттєвого уявлення, естетичної інтуїції, тобто в сферу нижчих (у порівнянні з мисленням у понятті) форм свідомості, де протиріччя дійсно немає з тієї простої причини, що воно ще не виявлено й не виражено чітко в строгому визначенні поняття і в мові... (Зрозуміло, ніколи не шкодить повернутися до аналізу попереднього ходу міркування і перевірити, чи не було там формальної помилки. Таке теж трапляється, й нерідко. І тут рекомендації формальної логіки мають цілком раціональний сенс та цінність. Може виявитися в результаті перевірки, що дане логічне протиріччя дійсно є всього-лиш результатом допущеної десь помилки чи неохайності. Цього випадку Гегель, звичайно, ніколи не думав заперечувати. Він має на увазі, як і Кант, лише ті антиномії, які проявляються в мисленні в результаті самого "правильного" й бездоганного в формальному відношенні міркування.)

Гегель вважає, що протиріччя має бути не тільки виявлено, але й розв'язано. І розв'язано тим самим логічним мисленням, яке його виявило в процесі розвитку визначень поняття.

Гегель по-іншому трактує як походження, так і спосіб розв'язання логічних протиріч. Як і Кант, він розуміє, що вони виникають зовсім не в силу неохайності або несумлінності окремих мислячих осіб. На відміну від Канта він розуміє, що суперечності можуть й повинні знайти своє розв'язання і не повинні завжди зберігати вигляд антиномій. Однак саме для того, щоб мислення могло їх розв'язати, воно попередньо має

гостро та чітко їх зафіксувати саме як антиномії, як логічні суперечності, як дійсні, а не уявні протиріччя у визначеннях.

А ось цього-то традиційна логіка не тільки не вчить, а й прямо заважає навчитися. Тому вона робить мислення, яке довірилось її рецептам, сліпим і несамокритичним, привчаючи його наполягати на догмах, на абстрактних "несуперечливих" тезах. Так що Гегель з повним правом визначає колишню, формальну логіку як логіку догматизму, як логіку конструювання догматично-несуперечливих всередині себе систем визначень. Однак така "несуперечливість" купується занадто дорогою ціною - ціною кричущого протиріччя з іншими системами, так само "логічними" й так само самонадійними. Тут-то виявляється ще глибше протиріччя з конкретно повнотою дійсності та істини. І воно рано чи пізно все одно зруйнує навіть найскладнішу догматичну систему.

Діалектика, згідно з Гегелем, і є формою (або методом, схемою) мислення, що включає в себе як процес з'ясування протиріч, так і процес їх конкретного розв'язання в складі більш високої і глибокої стадії раціонального пізнання того самого предмета, на шляху подальшого дослідження суті справи, тобто на шляху розвитку науки, техніки та "моральності", всієї тієї сфери, яка у нього називається "об'єктивним духом".

Таке розуміння відразу викликає конструктивні зрушення у всій системі логіки. Якщо у Канта "діалектика" являла собою лише останню, третю частину логіки (вчення про форми розсудку та розуму), де йдеться, власне, про констатацію логічно нерозв'язних антиномій теоретичного пізнання, то у Гегеля справа виглядає зовсім інакше. Сфера логічного розпадається у

нього на три основні розділи, або аспекти, в ній виділяються три сторони:

- 1) абстрактна, або розсудлива,
- 2) діалектична, або негативно розумна, і
- 3) спекулятивна, або позитивно розумна.

Гегель спеціально підкреслює, що названі три сторони у жодному випадку "не складають трьох частин логіки, а суть моменти будь-якого логічно реального, тобто будь-якого поняття або всього істинного взагалі" [100].

У емпіричній історії мислення (як і в будь-якому даному історично досягнутому його стані) ці три сторони виступають щораз у формі або трьох послідовних "формацій", або у вигляді трьох різних й поруч стоячих систем логіки. Звідси й виходить ілюзія, боцімто вони можуть бути змальовані у вигляді трьох різних розділів (або "частин") логіки, що слідуєть один за іншим.

Логіку в цілому, проте, не можна отримати шляхом простого з'єднання зазначених трьох сторін, кожна з яких береться в тому самому вигляді, в якому вона була розвинена в історії мислення. Тут потрібна критична переробка всіх трьох аспектів з точки зору вищих - історично лише пізніше всіх досягнутих - принципів.

Гегель так характеризує три "моменти" логічного мислення, які повинні увійти до складу Логіки:

- 1) "Мислення як розсудок не йде далі непорушної визначеності та відмінності останньої від інших визначень; таку обмежену

абстракцію воно вважає такою, що має самостійне існування" [101]. Окремим (відокремленим) історичним втіленням цього "моменту" в діяльності мислення виступає догматизм, а логічно-теоретичною його самосвідомістю - "загальна", тобто чисто формальна, логіка.

2) "Діалектичний момент є зняттям такими конечними визначеннями самих себе та їх перехід в свою протилежність" [102]. Історично цей момент виступає скептицизмом, тобто станом, коли мислення, відчуваючи себе розгубленим серед протилежних, однаково "логічних" і взаємно провокуючих одна одну догматичних систем, не в силах вибрати й віддати перевагу одній з них. Відповідна стадії скептицизму логічна самосвідомість відлилася в кантівське розуміння діалектики як стану нерозв'язності антиномій між догматичними системами. Скептицизм ("негативна діалектика" типу кантівської) історично й по суті вищий догматизму, позаяк діалектика, яка міститься в розсудку, тут вже усвідомлена, існує не тільки "в собі", а й "для себе".

3) "Спекулятивний, або позитивно-розумний момент, осягає єдність визначень в їх протилежності, ствердження, яке міститься в їх розв'язанні і переході" [103]. У систематичній розробці цього останнього "моменту", а відповідно і в критичному переосмисленні перших двох з точки зору третього Гегель й бачить історично назрілу в логіці задачу, а тому і свою власну місію та мету своєї роботи.

Будучи критично переосмисленими в світлі щойно здобутих принципів, ці "моменти" перестають бути самостійними частинами логіки і перетворюються в три абстрактних аспекти

однієї й тієї самої логічної системи. Тоді створюється логіка, керуючись якою мислення вже в повній мірі стає самокритичним й не ризикує впасти ні в тупість догматизму, ні в безпліддя скептичного нейтралітету.

Звідси ж впливає й зовнішнє, формальне членування логіки на: 1) вчення про буття, 2) вчення про сутність і 3) вчення про поняття та ідею.

Поділ логіки на об'єктивну (перші два розділи) та суб'єктивну збігається, на перший погляд, зі старим членуванням філософії на онтологію й власне логіку. Але Гегель підкреслює, що такий поділ був би вельми неточним та умовним, оскільки в логіці "протилежність між суб'єктивним і об'єктивним (в її звичному значенні) відпадає" [104].

Гегелівська позиція в даному питанні знову-таки вимагає ретельного коментаря, оскільки й досі поверхнева критика гегелівського розуміння логіки та її предмета найчастіше зводиться до того, що гегелівська позиція ігнорує протилежність між суб'єктивним і об'єктивним (між мисленням і буттям) й тому-де софістично видає специфічно логічні схеми мислення за онтологічні визначення речей поза мисленням і, навпаки, загальні визначення дійсності поза мисленням за схеми логічного процесу. Вона, мовляв, здійснює подвійний гріх: гіпостазує логічні форми, а з іншого боку, логізує дійсність.

Якби первородний гріх гегельянства полягав дійсно в простій і наївній сліпоті стосовно протилежності між мисленням та дійсністю, між поняттям та його предметом, то тоді кантівський дуалізм був би вершиною філософської премудрості. Насправді "омана" Гегеля є далеко не настільки простою й зовсім не



характеризується наведеною вище оцінкою. Різниця й, що ще важливіше, протиріччя (протилежність) між світом речей поза свідомістю та світом мислення (світом в мисленні, в науці, в понятті) Гегель бачив і усвідомлював значно гостріше, ніж його наївні критики з числа кантіанців, і принаймні, надавав цій протилежності куди важливіше значення для логіки, ніж всі разом узяті позитивісти (які спеціально в логіці прямо ототожнюють поняття й предмет поняття).

Справа зовсім в іншому, й інше розуміння питання впливає із специфічно гегелівського розуміння мислення, а отже, і гегелівського розв'язання питання про відношення мислення до світу речей.

Ось чому Гегель, формулюючи програму критичного перетворення логіки як науки, ставить завдання привести логіку (тобто усвідомлення мисленням всезагальних схем своєї власної роботи) у відповідність з її реальним предметом - з дійсним мисленням, з його реально всезагальними формами і законами.

Останні існують у мисленні зовсім не тільки і навіть не стільки схемами та правилами свідомого мислення, а всезагальними схемами об'єктивного мислення, яке реалізується не стільки як суб'єктивно-психічний акт, скільки як продуктивний процес, що створює науку, техніку і моральність.

Відстоюючи так зрозумілу об'єктивність логічних форм, Гегель, зрозуміло, має рацію, і його критика суб'єктивно-ідеалістичного тлумачення логічного (Юма, Канта, Фіхте) є актуальною в боротьбі проти багатьох нинішніх їх послідовників, зокрема неопозитивістів. Наука і техніка ("опредметнена сила знання",

як її визначає й Маркс) як соціальні утворення існують і розвиваються, звичайно, поза свідомістю індивіда. А іншої свідомості, крім свідомості індивіда, за Гегелем, немає, не було й бути не може. І логічні форми розвитку науки і техніки дійсно протистоять свідомості та волі індивіда як цілком об'єктивні, рамки його індивідуально здійснюваних дій, які навіть ззовні диктуються йому. "Згідно з цими визначеннями, - пише Гегель, - думки можуть бути названі об'єктивними думками; причому до таких об'єктивних думок слід зараховувати також і форми, які розглядаються в звичайній логіці й вважаються зазвичай лише формами свідомого мислення. Логіка збігається тому з метафізикою - наукою про речі, що осягаються в думках..." [105].

В такому розумінні об'єктивності форми мислення немає ще, звичайно, ні грана специфічно гегелівського, тобто об'єктивного, ідеалізму. Неможливо дорікнути Гегеля і в тому, що своїм тлумаченням він нібито недозволено розсовує межі предмета логіки настільки, що вона починає охоплювати не тільки мислення, а й речі. Саме про речі як такі Гегель (і Кант теж) взагалі не говорить; він має на увазі виключно речі, що осягаються в думках. Саме в цьому сенсі Гегель й стверджує, що в "логіці ми розуміємо думки так, що вони не мають жодного іншого змісту, крім змісту, що належить самому мисленню і породженого ним" [106]. Іншими словами, логіка має на увазі не речі, а ті їх визначення, які покладені діяльністю мислення, тобто наукові визначення.

Так що Гегель утримується в рамках розгляду чистого мислення значно строгіше і послідовніше, ніж попередня йому логіка. Останню він справедливо дорікає саме за те, що та не вміла строго утримуватися в межах свого предмета і вводила в нього

не переварений мисленням, не відтворений діяльністю мислення матеріал.

Вимога Гегеля включити до складу логіки всі категорії (предмет колишньої метафізики, онтології) зовсім не означало виходу за межі мислення. Вона рівнозначна вимозі критично проаналізувати ті дії мислення, які породили визначення колишньої метафізики, виявити ті форми мислення, які і логіка, і метафізика застосовували зовсім некритично, несвідомо, не віддаючи собі ясного звіту в їх складі. Для Гегеля не було сумніву в тому, що "не слід користуватися формами мислення, не піддавши їх дослідженню", що "ми повинні зробити предметом пізнання самі форми мислення" [107]. Але таке дослідження вже є мисленням, діяльністю, що протікає в тих самих формах, є актом їх застосування. І якщо логіку розглядати дослідженням (пізнанням) форм мислення, то в такому дослідженні, пише Гегель, "повинні з'єднатися одне з одним діяльність форм мислення і їх критика. Форми мислення повинні бути розглянуті в собі і для себе, вони представляють собою предмет і діяльність самого цього предмета. Вони самі піддають себе дослідженню, самі повинні визначати свої межі й розкривати свої вади. Тоді це буде та діяльність мислення, яку далі ми розглянемо винятково як діалектику..." [108].

Предметом логіки тут виявляються ті дійсно всезагальні форми й закономірності, в рамках яких здійснюється колективна свідомість людства. Процес її розвитку, емпірично реалізований як історія науки і техніки, й виступає тим "цілим", інтересам якого врешті-решт підкоряються всі окремі логічні дії індивіда.

І оскільки індивід бере участь у спільній справі, в роботі всезагального мислення, він весь час змушений буде здійснювати дії, які диктуються "інтересами цілого" й не вкладаються в схеми "загальної" логіки. І в своїх діях він, природно, не усвідомлюватиме логічні поняття, хоча ці дії, здійснюватиме його власне мислення. Схеми (форми й закони) всезагального мислення реалізовуватимуться через його психіку несвідомо. (Не взагалі "несвідомо", а без їх логічної свідомості, без вираження в логічних поняттях і категоріях.)

У зв'язку з цим Гегель і вводить одну зі своїх найважливіших розбіжностей між мисленням "самим по собі" ("an sich"), яке й складає предмет, об'єкт дослідження в логіці, і мисленням "для себе" ("für sich selbst"), тобто мисленням, яке вже усвідомило схеми, принципи, форми й закони своєї власної роботи і діє цілком свідомо згідно з ними, віддаючи собі повний і ясний звіт в тому, що і як воно робить. Логіка і є свідомістю, вираженням через поняття й категорії тих законів і форм, згідно з якими протікає процес мислення "самого по собі" ("an sich"). У логіці воно й стає для себе самого предметом.

Отже, мислення в логіці має стати "для себе самого" тим самим, чим воно раніше було лише "в собі". Тому-то Гегель й формулює задачу - привести логіку в згоду з її дійсним предметом, з дійсним мисленням, з реально всезагальними формами і законами розвитку науки, техніки й моральності.

Іншими словами, Гегель хоче зробити суб'єктивну свідомість мислення про саме себе тотожним його предмету – дійсним всезагальним і необхідним (об'єктивним) формам і законам всезагального (а не індивідуального) мислення. Це й означає,

що в логіці вищим принципом повинен бути проведений принцип тотожності суб'єктивного й об'єктивного, тобто справжні форми та закони мислення повинні бути зображені в логіці точно, адекватно і правильно. Нічого більшого принцип тотожності суб'єкта й об'єкта не означає, жодного "гіпостазування" форм суб'єктивної думки. Адже і об'єктом, і суб'єктом в логіці є одне й те саме мислення, і йдеться про злагоду, збіг, тотожність цього мислення (як свідомо здійснюваної діяльності) самому собі як несвідомо здійснюваної продуктивної діяльності або як діяльності, що протікала досі з хибним усвідомленням своїх власних дій.

Відстоюючи об'єктивність логічних форм, Гегель, зрозуміло, на голову вищий (і ближчий до матеріалізму) за всіх тих, хто досі дорікає йому в "гіпостазуванні" логічних форм, щоб відстояти свою версію тотожності думки й предмета як чисто конвенціональний принцип, як принцип тотожності знака і позначуваного, поняття й того, що в ньому мислиться. Гегель на сто відсотків прав в своїй критиці суб'єктивно-ідеалістичної версії логічного і його об'єктивності (як лише згоди всіх мислячих індивідів, як тільки тотожності, читай: однаковості, тих схем, за якими працює кожне порізно взяте Я). Його критика б'є не тільки Канта, Фіхте і Шеллінга, а й усіх нинішніх неопозитивістів.

(До речі, і Маркс визначає категорії політичної економії як об'єктивні форми думки. "Це суспільно значущі, отже об'єктивні розумові форми..." [<sup>109</sup>])

Таким чином, фраза про те, що для логіки різниці між суб'єктивним і об'єктивним не існує, в устах Гегеля не означає

нічого іншого, крім твердження, що логіка зобов'язана всередині себе, всередині своєї теорії розглянути й зв'язати в одну систему дійсно всі логічні схеми діяльності думки, починаючи з категорій і закінчуючи фігурами судження і умовиводу. В її складі повинні знайти своє місце як ті схеми, які до Канта вважалися визначеннями тільки речей поза свідомістю, так і ті, які зазвичай вважаються "специфічними" для свідомості й не мають нібито жодного відношення до речей поза свідомістю.

Різницю між категоріальними схемами, що задаються в термінах категорій, і формально-логічними фігурами Гегель, звичайно, і не думає відкидати. Але цю різницю він вимагає пояснити й розкрити всередині самої логіки, а не припускати її заздалегідь, некритично запозичуючи зі старої метафізики і відповідно логіки. Він вимагає включити і ті й інші в критично переосмисленому вигляді в логіку. "Відношення таких форм, як поняття, судження і умовивід, до інших форм, як, наприклад, причинність і т.д., може виявитися лише в самій логіці" [110].

Гегель, таким чином, включає в логіку зовсім не визначення речей, як вони існують поза свідомістю або в немудрій (повсякденній) свідомості, а виключно ті визначення, які виступають перед свідомістю в науці, в теоретичній свідомості, які "покладені" або сформульовані самим мисленням. Оскільки наука є реалізованою силою (здатністю) мислення, предметною духовно-теоретичною працею, остільки в визначеннях речей Гегель і бачить насамперед "об'єктивовані" визначення мислення.

Тому вимога включити в логіку всі категорії рівнозначна вимозі критично проаналізувати ті дії мислення, які опредметнені в поняттях старої метафізики, розкрити логіку мислення, реалізовану раніше в вигляді різних "світових схематик", а тим самим критично зрозуміти всі ті категорії, які колишня логіка переймала у онтологічних систем абсолютно некритично.

Гегель виходить, таким чином, зовсім не за рамки предмета логіки, а тільки за рамки уявлень колишніх логіків про ці рамки. Залишаючись в межах досліджень мислення, і тільки мислення, він тим не менше всередині цих меж бачить більше, ніж всі попередні логіки, разом узяті, бачить ті логічні (всезагальні) схеми мислення, що розвивається, які колишня логіка зовсім не вважала всезагальними й тому не вводила в склад теорії. Логіка тим самим виявляється націленою на відшукування й дослідження об'єктивних законів, які керують суб'єктивною діяльністю індивідів, й тих форм, в яких (хочуть вони того чи не хочуть, віддають собі в тому звіт чи ні) вони змушені, оскільки взагалі мислять, виражати результати своїх суб'єктивних зусиль.

Ось у чому Гегель бачить справжню різницю між дійсними законами мислення й тими правилами, які колишня логіка підносила в ранг законів. Правила, на відміну від законів, людина може порушувати, що вона й робить на кожному кроці, доводячи тим самим, що це - ніякі не закони. Позаяк закон порушити неможливо: він є тією визначеністю предмета, яка не може бути відсутньою без того, щоб перестав існувати і сам предмет, в даному випадку мислення.

І якщо людина мислить, то її дії підпорядковані закону й не можуть переступити за його межі, хоча правила вона водночас

порушує самим кричущим чином. "Порушити" закон можна одним-єдиним способом – перестати мислити, тобто вийти за межі того царства, яке керується законами мислення і де вони діють так само невблаганно, як закон тяжіння у світі просторово-визначених тіл. Але для людини такий "вихід" є рівнозначним виходу за межі людського існування взагалі.

Гегель і показує, що дійсний розвиток визначень, тобто реальний рух думки вперед навіть в найпростіших випадках, не кажучи вже про процес розвитку науки, техніки та моральності, відбувається саме через порушення (через зняття) всіх тих правил, які встановлені для мислення колишньою логікою, через їх діалектичне заперечення. Але постійне заперечення правил, встановлених свідомим мисленням для самого себе, вислизає від нього самого, не усвідомлюється ним і виявляється фактом, поза мислення, хоча в ньому самому й має місце. Мислення має цей факт "в собі", але не "для себе".

Однак як тільки цей факт усвідомлений як загальна і необхідна - логічна - форма мислення, він перетворюється також на факт свідомості, в факт свідомого мислення, і останнє стає вже свідомо-діалектичним. Раніше воно було таким тільки "в собі", тобто всупереч своїй власній свідомості про себе самого. Тепер же воно зробилося "для себе самого" саме тим, що воно раніше було лише "в собі".

Отже, предметом логіки не можуть бути лише ті форми, які вже усвідомлені, вже містяться в наявній свідомості (в підручниках логіки та метафізики). Готовими ці форми ні брати, ні піддавати класифікації не можна. Їх слід виявити в самому процесі міркування про них, в процесі самого мислення про мислення.



І коли Кант розглядає форми мислення як певний готовий, вже зображений (усвідомлений, осмислений) предмет, то його логіка є лише некритичною класифікацією ходячих уявлень про мислення.

Якщо логіка - наука, то вона повинна являти собою критично-систематичне дослідження, яке не бере на віру жодного визначення, не перевіреного мисленням, тобто не репродукованого ним цілком свідомо. В такому дослідженні критика форм мислення, які відомі свідомому мисленню, можлива і мислима тільки як самокритика. Схеми, правила, форми, принципи й закони цього мислення піддаються тут критиці не шляхом їх порівняння з якимось поза ними лежачим предметом, а виключно шляхом виявлення тієї діалектики, яка в них самих укладена і виявляється відразу, як тільки ми взагалі починаємо мислити, віддаючи собі строгий та повний звіт в тому, що і як ми при цьому робимо.

На такому шляху й має здійснитися та сама тотожність форм свідомого мислення з формами несвідомо здійснюваних дій інтелекту, яким мислення необхідно підпорядковується в ході історичного процесу своєї реалізації у вигляді науки, техніки, мистецтва й моральності. Логіка і є (вірніше має бути такою) не що інше, як правильне усвідомлення тих форм і законів, в рамках яких протікає дійсне мислення людей. Тотожність мислення й мислимого, як принцип логічного розвитку і побудови логіки, нічого іншого не означає.

Йдеться лише про те, щоб схеми свідомого мислення (тобто процесу, що протікає в свідомості окремої людини) збігалися з схемами побудови тієї науки, в русі якої вона бере участь, тобто

з "логікою", що диктується її змістом. Якщо схема дій теоретика збігається зі схемою розвитку його науки, а отже, сама наука розвивається через дії даного теоретика, Гегель і констатує логічність його дій тотожність його мислення з тим безособовим, загальним процесом, який ми й називаємо розвитком науки. Дії такого теоретика визнаються логічними і в тому випадку, якщо вони навіть формально й не зовсім бездоганні з точки зору канонів старої логіки.

Тому-то всі категорії (якості, кількості, міри, причинності, вірогідності, необхідності, загального, особливого тощо) Гегель і починає розглядати абсолютно по-новому. Для нього вони зовсім не найзагальніші визначення речей, які дані в спогляданні чи в безпосередньому досвіді кожному індивіду, не безпосередньо властиві (тобто природжені) кожній окремій свідомості трансцендентальні схеми синтезу (а саме так їх і трактували Кант, Фіхте й Шеллінг). В окремій, ізольовано взятій свідомості, всередині окремого Я ці форми мислення виявити неможливо. Там вони містяться в кращому випадку лише "в собі", лише в формі "інстинктивно-образних тенденцій", ніяк до усвідомлення не доведених. Виявляються і демонструють свої визначення категорії тільки через науково-технічне й моральне "вдосконалення" роду людського, що історично розвивається, бо тільки в ньому, а не в досвіді ізольованого індивіда мислення стає "для себе" тим, чим воно було "в собі".

У досвіді індивіда категорії виявляють себе (виявляються в дії, в обробці даних сприйняття) не у всій повноті та діалектичній складності їх будови і зв'язку, а тільки в абстрактних - односторонніх - аспектах. Тому з аналізу досвіду окремого індивіда їх витягти на світло свідомості й не можна. Вони

виявляються тільки через складний процес взаємодії маси одиничних свідомостей, які взаємно обробляють і коригують один одного в дискусіях, суперечках, зіткненнях, тобто через відверто діалектичний процес, який, як величезний сепаратор, в кінці кінців відокремлює чисто об'єктивні схеми мислення від чисто суб'єктивних (в сенсі індивідуально-довільних) схем дій і в результаті викристалізовує систему визначень чисто всезагального, безособового й безликого мислення взагалі.

Тому категорії і є універсальними формами виникнення будь-якого об'єкта в мисленні, які поступово промальовуються в сукупній науковій свідомості людства. Вони - всезагальні визначення об'єкта, як і яким він виглядає в очах науки, в ефірі "всезагального мислення". Визначеннями речі Гегель згоден називати тільки ті, які виробила наука, діяльне мислення. А тому вони суть не що інше, як реалізовані в конкретному матеріалі форми мислення, визначення думки, втілені в предметі - в науковому понятті про зовнішню річ. Тому, й тільки тому, Гегель і говорить про тотожність думки й предмета і визначає предмет як реалізоване в чуттєво-природному матеріалі поняття.

Визначення категорій, зрозуміло, можуть виступати і як визначення речей в спогляданні (в досвіді) індивіда. Але не будь-якого, а тільки такого, який в процесі свого утворення засвоїв історичний досвід людства, "репродукував" в своїй індивідуальній свідомості пройдений людським мисленням шлях, звичайно, лише в головних, вирішальних його рисах та схемах. Формами організації такого досвіду (а його змальовує "Феноменологія духу") і є категорії.

Вони, таким чином, всезагальні форми реконструкції, репродукції в свідомості індивіда тих об'єктів, які до нього були створені колективними зусиллями минулих поколінь мислячих істот, силою їх колективного - безособового - мислення.

Повторюючи індивідуально досвід людства, який створив світ духовної та матеріальної культури, яка оточує його з колиски, цей індивід і повторює те, що зробив до нього й для нього "загальний дух", й, тому, діє за тими самими законами і в тих самих формах, що й безособовий "загальний дух" людства.

Значить, категорії виступають одночасно всезагальними схемами наукового творення одиничної свідомості, яка сходить поступово від нульового рівня свого творення на верхні поверхи досягнутої на даний момент духовної культури, схемами індивідуального засвоєння (репродукції) всього того світу образів, який створений мисленням попередніх поколінь і протистоїть індивіду як цілком об'єктивний світ духовної та матеріальної культури, світ понять науки, техніки і моральності.

Цей світ є опредметненим – реалізованим у продукті – мисленням людства, є відчуженим мисленням взагалі. А індивіду слід його розпредметнити привласнити ті способи діяльності, які там реалізовані, в чому й полягає освіта. В освіченій свідомості категорії дійсно виступають у вигляді активних форм діяльності мислення, форм переробки матеріалу чуттєвих вражень у форму поняття. Коли індивід має їх у своєму досвіді, робить їх формами власної діяльності, він і володіє ними, знає й усвідомлює їх як форми мислення. В іншому випадку вони залишаться лише загальними формами речей, які дані в спогляданні та уявленні, які протиставлені мисленню як поза і незалежно від нього існуюча дійсність.

З цим і пов'язаний той наївний фетишизм, який безпосередньо приймає наявні поняття й уявлення науки про речі, норми моралі та правосвідомості, форми державно-політичного устрою і тому подібні продукти мислення людей, що опредметнили в них свою свідому діяльність, за чисто об'єктивні визначення речей самих по собі. Він приймає їх за такі тільки тому, що не знає, що вони створені не без участі мислення, тим більше не знає, як вони породжені мисленням. Він не може відтворити, повторити той процес мислення, який їх породив на світ, і тому, природно, вважає їх вічними й незмінними визначеннями речей самих по собі, вираженням їх сутності. І вірить абсолютно некритично, на слово, все, що йому говорять про ці речі від імені науки, держави, бога. Вірить, що ці речі не тільки виглядають так на сьогоднішній день, в очах мислячої людини, але й у те, що вони й насправді такі.

У Гегелівське розуміння мислення (до складу предмета логіки як науки), таким чином, з необхідністю включається також і процес "опредметнення мислення", тобто процес його чуттєво-предметної, практичної реалізації, втілення його в чуттєво-природному матеріалі, в світі чуттєво споглядаємих речей. Практика – процес чуттєво-предметної діяльності, що змінює речі згідно з поняттям, з планами, що визріли в лоні суб'єктивного мислення, - тут починає розглядатися таким же важливим щаблем розвитку пізнання, як і суб'єктивно-психічний акт міркування за правилами, що виражається у вигляді мови.

Гегель тим самим прямо вводить практику в логіку, роблячи колосальний крок вперед у розумінні мислення й науки про нього.

Оскільки мислення зовні виражає себе ("sich entäußert", "sich entfremdet", тобто "відчужує себе", "робить саме себе чимось зовнішнім собі самому" так можна передати українською ці ємкі гегелівські терміни) не тільки у вигляді мови, а й в реальних діях, у вчинках людей, оскільки про мислення набагато вірніше можна судити "за плодами його", ніж за тим уявленням, які воно саме про себе створює. Тому мислення, яке реалізує себе в реальних діях людей, і є справжнім критерієм правильності тих суб'єктивно-психічних актів, які зовні виражають себе тільки в словах, в промовах та книгах.

-----

### **Нарис шостий. Ще раз про принцип побудови логіки. Ідеалізм чи матеріалізм?**

До цього часу ми говорили в основному про позитивні завоювання Гегеля, що склали епоху в логіці як науці. Торкнемося тепер історично неминучих "втрат виробництва", пов'язаних з ідеалізмом гегелівського розуміння мислення, тих вад гегелівської логіки, подолання яких можливе лише на шляхах розвитку матеріалістичної філософії.

Історично склалося так, що про "втрати виробництва" гегелівського ідеалізму першим в Німеччині всерйоз заговорив Феєрбах.

Як і будь-який матеріаліст, Феєрбах бореться проти дуалістичного протиставлення мислення буттю як вихідного принципу філософії. Тому в ході його міркувань, природно, відтворюються вирішальні аргументи Спінози проти картезіанського дуалізму. Щоправда, такий напрямок полеміки доводиться виділяти шляхом аналізу, оскільки Феєрбах мав на

увазі не тільки дуалізм в тій чистій формі, в якій він представлений Кантом, але й філософію Фіхте, Шеллінга та Гегеля, тобто систематично проведену спробу подолати дуалізм "справа", в формі ідеалістичного монізму. Проте Феєрбах намагається показати, що подолання дуалізму в даному випадку неминуче залишається фіктивним, формальним, словесним, що ідеалізм взагалі не зазіхає й не може зазіхати на фундаментальні передумови кантівської системи. У Шеллінга й Гегеля він тому бачить насамперед неподоланного Канта. "Філософія Гегеля є усуненням протиріччя між мисленням і буттям, як воно було висловлено особливо Кантом, але - зауважте собі! - це тільки усунення даного протиріччя в межах... одного елемента, в межах мислення"<sup>[111]</sup>.

Так звана філософія абсолютної тотожності є насправді філософією тотожності мислення самому собі; між мисленням та буттям поза мислення як і раніше зіє нічим не заповнена прірва. Видимість розв'язання проблеми досягається тут тільки тим, що замість дійсного буття всюди підставляється мислиме буття, тобто буття в тому вигляді, в якому воно вже виражено в мисленні. Тому під грандіозно глибоко-мислимою конструкцією гегелівської філософії ховається насправді порожня тавтологія: ми мислимо навколишній світ так і таким, як і яким ми його мислимо.

Так що насправді жодної, а не тільки "абсолютної" тотожності мислення й буття шеллінго-гегелівська філософія не встановила, позаяк "буття як таке", вільне, самостійне, самодостатнє буття, що поза мисленням і незалежно від мислення існує, тут просто не береться до уваги й залишається чимось цілком потойбічним і невизначеним.

Фундаментальний принцип кантівського дуалізму, таким чином, залишається недоторканим. Мислячий дух з самого початку розглядається як щось абсолютно протилежне всьому чуттєвому, тілесному, матеріальному, як особлива імматеріальна істота, сама в собі організована й оформлена за іманентно-логічними законами та схемами, як щось самостійне і самодостатнє.

Гегелівська "Логіка" й зображує мислення як діяльність такого над - і поза природного суб'єкта, який змушений потім ззовні вступати в особливі відношення "опосередкування" з природою й людиною, щоб формувати їх за своїм образом і подобою.

Разом з тим таке уявлення про мислячий дух з необхідністю припускає, що природа й людина як "протилежності" духу, як об'єкт і матеріал його формуючої діяльності зображуються як щось само по собі безформне, пасивне, глино-образне. Лише в результаті формуючої діяльності мислячого духу природа й людина стають тим, що вони є, набувають відомі всім конкретні форми. Причому у вигляді продукту діяльності духу тут зображується фактично не що інше, як емпірично очевидний стан справ в реальному світі, а вся складна "магія опосередкування" служить лише тому, щоб знову, під виглядом "дару божого", повернути природі й людині ті самі визначення, які попередньо у них же й були відібрані актом абстракції. Без такого попереднього "пограбування" природи й людини спіритуалістична філософія не могла б приписати мислячому духу жодного самого мізерного визначення.

Феєрбах бачить в такому тлумаченні питання про відношення мислення і буття насамперед схоластично переодягну,



"раціональну" теологію. Абсолютний мислячий дух спиритуалізму, як і біблійний бог, є фантастичною істотою, сконструйованою з визначень, відчужених актом абстракції від людини. Мислення, про яке йдеться в гегелівській логіці, насправді є людським мисленням але абстрагованим від людини і їй же протипоставленим як діяльність особливої, поза нею існуючої істоти.

Виходячи з такого загалом і в цілому абсолютно правильного розуміння корінних вад гегелівського ідеалізму (а тим самим і ідеалізму взагалі, оскільки гегелівська система - саме послідовне вираження ідеалістичної точки зору), Феєрбах переосмислює й саму постановку питання про відношення мислення до буття. Неможливо, показує Феєрбах, питати про те, як відноситься "мислення взагалі" до "буття взагалі", оскільки тут вже припускається, що мислення розглядається в його відчуженій від людини формі як щось самостійне таке, що ззовні протистоїть буттю. Але ж буття, що розуміється не по-гегелівськи, тобто не як абстрактно-логічна категорія, не як буття в мисленні, а як реальний, чуттєво-предметний світ природи й людини, вже включає в себе і мислення. Буттю належать не тільки камені, дерева та зірки, а й мисляче тіло людини.

Таким чином, уявляти собі буття як щось позбавлене мислення - значить представляти його собі невірно, заздалегідь виключати з нього людину, яка здатна мислити. Це означає позбавити буття одного з найважливіших його "предикатів", мислити його собі "недосконалим чином". Наведене міркування слово в слово повторює хід думки Спінози, є його розгорнутою розшифровкою, перекладом на мову більш сучасної філософської термінології.

Все питання, таким чином, зводиться до того, щоб вирішити, чи можна взагалі відокремлювати мислення від людини як матеріальної, чуттєво-предметної істоти, щоб фіксувати й розглядати його з самого початку як щось самостійне на противагу всьому тілесному, чуттєвому, матеріальному, чи мислення слід розуміти як невіддільну від людини властивість ("предикат"). Вирішальний аргумент на користь матеріалізму Феєрбах бачить в доводах природознавства, медицини й фізіології, в "медичному аспекті людини". Матеріалізм, який спирається на медицину, і виступає "точкою опори Архімеда в суперечці між матеріалізмом та спіритуалізмом, бо зрештою тут вирішується питання не про подільність чи неподільність матерії, а про подільність чи неподільність людини, не про буття чи небуття бога, а про буття чи небуття людини, не про вічність чи тимчасовість матерії, а про вічність чи тимчасовість людини, не про матерію, яка розсіяна поза людиною на небі й на землі, а про матерію, що зосереджена в людському черепі. Коротше кажучи: в цій суперечці, якщо тільки вона не ведеться безмозгло, йдеться тільки про голову людини. Вона одна становить як джерело, так і кінцеву мету цієї суперечки" [112].

Феєрбах вважає, що тільки таким шляхом основне питання філософії ставиться на тверду основу фактів і тут, природно, розв'язується на користь матеріалізму.

Мислення є діяльною функцією живого мозку, невіддільною від матерії мозку. І якщо мається на увазі матерія мозку, то взагалі безглуздо питати, як мислення "пов'язано" з нею, як одне з'єднується і "опосередковується" з іншим, позаяк тут просто немає "одного" й "іншого", а є одне й те саме: реальне буття

живого мозку і є мисленням, а реальне мислення є буттям живого мозку.

Цей факт, виражений в філософських категоріях, розкривається як "безпосередня єдність душі і тіла, яка не допускає жодної проміжної ланки між матеріальною та іматеріальною сутністю, жодного розрізнення чи протиставлення їх, тобто той пункт, де матерія мислить, а тіло є духом і де, навпаки, дух є тілом, а мислення є матерією..." [113]. "Тотожність" мислення і буття, що так розуміється, й має скласти, за Феєрбахом, "аксіому істинної філософії", тобто факт, який не потребує схоластичних доведень і "опосередкувань".

Феєрбах дорікає Шеллінга та Гегеля зовсім не за те, що вони взагалі визнають єдність ("тотожність") мислення і буття в мислячій людині, а за те, що вони намагаються зобразити його результатом "магії опосередкування протилежностей", підсумковою єдністю протилежностей, продуктом з'єднання безтілесного мислячого духу з не мислячою плоттю. Він дорікає їх, таким чином, за те, що вони намагаються склеїти зображення реального факту з двох однаково хибних абстракцій, йдуть від ілюзій до факту, від абстракцій до дійсності.

Матеріаліст, повторює Феєрбах, повинен йти прямо зворотним шляхом, зробивши своєю вихідною точкою безпосередньо даний факт, щоб з нього пояснити виникнення тих хибних абстракцій, які ідеалісти некритично приймають за факти.

Шеллінг і Гегель виходять з тези про початкову протилежність думки без плоті та плоті без думки, щоб в результаті прийти до єдності протилежностей. Це й є хибний шлях спіритуалізму.

Матеріаліст повинен йти від фактичної, безпосередньої єдності (неподільності) людського індивіда, щоб зрозуміти й показати, як і чому в голові цього індивіда виникає ілюзія про мниму протилежність мислення та тілесного буття.

Ілюзія про протилежність мислячого духу та плоті взагалі, є, чисто суб'єктивним фактом, тобто фактом, який існує тільки в голові людського індивіда, фактом чисто психологічним.

Виникає ця ілюзія з цілком природної причини, а саме тому, що мислячий мозок - такий самий матеріальний, чуттєвий орган, як і будь-який інший орган людини.

Тут те саме відбувається, що й з оком - органом зору. Якщо я за допомогою ока бачу зірку, то, само собою зрозуміло, не можу одночасно бачити саме око; і навпаки, якщо я захочу розглянути око хоча б у дзеркалі, я змушений буду відвернути свій погляд від зірок. Зір взагалі був би неможливим, якби разом з об'єктом мені було б видно всі деталі будови самого ока, всі ті внутрішні матеріальні умови, за допомогою яких здійснюється цей зір. Подібним чином і "мозок не міг би мислити, якби при процесі мислення об'єктами його свідомості стали підстави й умови мислення" - ті самі матеріальні структури і процеси, за допомогою яких мислення здійснюється в тілі мозку. Як такі, вони стають об'єктами тільки для фізіології та анатомії. Мозок як орган мислення структурно і функціонально пристосований саме до того, щоб здійснювати діяльність, спрямовану на зовнішні об'єкти, щоб думати не про себе, а про інше, про предметне. І цілком природно, що "в запалі своєї діяльності, спрямованої на свій предмет, орган втрачає себе, забуває про себе, заперечує себе" [114]. Звідси й

виникає ілюзія про повну незалежність мислення від усього тілесного, матеріального, в тому числі і від мозку.

Але зрозуміло, що ілюзія - зовсім не аргумент на користь ідеалізму. Саме по собі, незалежно від неминучих ілюзій, мислення завжди залишається матеріальною діяльністю матеріального органу, матеріальним процесом. "...Що для мене, або суб'єктивно, є чисто духовним, нематеріальним, не чуттєвим актом, то саме по собі, або об'єктивно, є матеріальним, чуттєвим актом". "...У мозковому акті, як найвищому акті, діяльність довільна, суб'єктивна, духовна і діяльність мимовільна, об'єктивна, матеріальна є тотожними, нерозрізненими" [115].

Таким чином, логіка боротьби проти дуалізму і спіритуалізму прямо змушує Феєрбаха висловити, по суті, діалектичне положення, визнати, що живий мислячий мозок є таким "предметом", в якому виявляються безпосередньо тотожними протилежності: мислення й чуттєво-предметне буття, мисляче і мислиме, ідеальне і реальне, духовне і матеріальне, суб'єктивне і об'єктивне. Мислячий мозок - такий своєрідний "предмет", який в філософських категоріях може бути правильно виражений тільки через безпосереднє ототожнення взаємовиключних визначень, через тезу, що містить в своєму складі безпосередню єдність, тобто тотожність протилежних категорій.

Правда, не впоравшись з діалектикою в її загальній формі, Феєрбах часто коливається, раз у раз допускаючи такі визначення, які йому тут-таки доводиться виправляти, доповнювати та пояснювати, і в підсумку його виклад стає дещо

туманним й двозначним. Суть, все-таки, залишається тією самою.

Саме тому, що мислення є матеріальний процес, матеріальна діяльність матеріального органу, яка спрямована на матеріальні об'єкти, продукти цієї діяльності (думки) можна співвідносити, порівнювати та зіставляти з "речами в собі", з речами поза мислення, що й робить кожна людина на кожному кроці без допомоги опосередковуючої діяльності бога або абсолютного духу. Поняття й образи існують в тому самому просторі і в тому самому часі, що й реальні речі. І мислить, і чуттєво сприймає навколишній світ один й той самий суб'єкт, а саме людський індивід, той самий індивід, який реально живе, існує як чуттєво-предметна істота. Єдності (нероздільності) цього суб'єкта відповідає і єдність (нероздільність) об'єкта оточуючого чуттєво-предметного світу. Як мисляча й чуттєво споглядаюча людина - це одна й та сама людина, а не дві різні істоти, які координують свої взаємини за допомогою бога або абсолютного духу, так і мислимий, з одного боку, і чуттєво споглядаємий світ, з іншого – знову-таки один й той самий (а саме реальний) світ, а не два різних світи, між якими доводилося б шукати особливий перехід, міст, опосередкування через божественне начало.

Саме тому визначення світу в мисленні (логічні визначення) суть прямі й безпосередні визначення чуттєво споглядаємого світу. І безглуздо задавати питання, в якому особливому відношенні система логічних визначень знаходиться до чуттєво даного світу, до світу в спогляданні та уявленні. Логічна система і є не що інше, як вираження визначеності чуттєво споглядаємого світу. Гаданим, фіктивним виявляється й питання про

відношення логіки до метафізики. Немає такого відношення, позаяк логіка і метафізика суть безпосередньо одне й те саме. Універсальні визначення світу в мисленні (логічні визначення, категорії) суть не що інше, як вираження абстрактно-універсальної визначеності речей, даних у спогляданні. І саме тому, що і мислення, і споглядання мають справу з одним й тим самим реальним світом.

І якщо під логікою розуміти не збір правил вираження мислення в мові, а науку про закономірності розвитку дійсного мислення, то під логічними формами саме й слід розуміти не абстрактні форми пропозицій та висловлювань, а абстрактно-універсальні форми дійсного змісту мислення, тобто чуттєво даного людині реального світу. "Так звані логічні форми судження та умовиводу не є через це активними розумовими формами, або *ut ita dicam* (так би мовити. – Ред.) причинними умовами розуму. Вони припускають метафізичні поняття всезагальності, особливості, частковості, цілого й частини, як *Regula de omni* (всезагальних правил. – Ред.), припускають поняття необхідності, підстави і наслідку; вони мислимі тільки за допомогою цих понять. Отже, вони є похідними, виведеними, а не початковими розумовими формами. Тільки метафізичні відношення суть логічні відношення, тільки метафізика, як наука про категорії, є істинною езотеричною логікою. Така глибока думка Гегеля. Так звані логічні форми суть тільки абстрактні елементарні форми мови, але мова - це не мислення, інакше найбільші пустомелі мали би бути найвидатнішими мислителями" [116].

Таким чином, Феєрбах повністю погоджується з Гегелем в тому, що логічні форми і закономірності абсолютно тотожні

метафізичним, хоча й розуміє причину та основу цього зовсім інакше, ніж ідеаліст Гегель. Тут ми маємо справу з гостро вираженою матеріалістичною інтерпретацією принципу тотожності законів і форм мислення та буття. З матеріалістичної точки зору він гласить, що логічні форми та закономірності суть не що інше, як усвідомлені універсальні форми і закономірності буття, реального, чуттєво даного людині світу.

Ось за це неокантіанці типу Бернштейна й називали послідовний матеріалізм "спіритуалізмом навиворіт". Між тим феєрбахівське трактування тотожності мислення і буття залишається вірним та безперечним для будь-якого матеріаліста, в тому числі й для марксиста. Звичайно, тільки в самій загальній формі, допоки йдеться про фундамент логіки і теорії пізнання, а не про деталі самої будівлі, на цьому фундаменті спорудженої. Оскільки у Феєрбаха далі починається специфічно антропологічна конкретизація загально-матеріалістичних істин, у його викладі з'являються міркування, явно слабкі не тільки в порівнянні з марксистсько-ленінським розв'язанням питання, але навіть і в порівнянні з спінозівською концепцією. Вони-то й дали згодом привід вульгарним матеріалістам, позитивістам і навіть неокантіанцям углядіти у Феєрбахові свого попередника і - нехай не до кінця послідовного - однодумця.

Дещо детальніший аналіз своєрідності феєрбахівського тлумачення тотожності мислення та буття є небезінтересним з двох причин. По-перше, тому, що це - матеріалізм. По-друге, тому, що це - матеріалізм без діалектики.



Матеріалізм полягає в даному випадку в категоричному визнанні того факту, що мислення є способом діяльного існування матеріального тіла, діяльністю мислячого тіла в реальному просторі та часі. Матеріалізм виступає, далі, у визнанні тотожності умоосязного і чуттєво сприйманого світу. Нарешті, матеріалізм Фейєрбаха виражається в тому, що суб'єктом мислення визнається та сама людина, яка живе в реальному світі, а не особлива, поза світом існуюча істота, яка споглядає й осмислює світ "з боку". Все це - аксіоматичні положення матеріалізму взагалі. Отже, і діалектичного матеріалізму.

У чому ж слабкості позиції Фейєрбаха? Загалом вони ті самі, що й слабкості всього домарксистського матеріалізму: насамперед нерозуміння ролі практичної діяльності як діяльності, що змінює природу. Адже і Спіноза має на увазі тільки рух мислячого тіла по готовим контурам природних тіл і випускає з уваги той момент, який проти Спінози (а тим самим і взагалі проти всієї ним представляємої форми матеріалізму) виставив Фіхте. А саме той факт, що людина (мисляче тіло) рухається не по готовим, природою заданим формам і контурам, а активно творить нові форми, самій природі не властиві, і рухається уздовж них, долаючи "опір" зовнішнього світу.

"Головний недолік всього попереднього матеріалізму - включаючи і фейєрбахівський - полягає в тому, що предмет, дійсність, чуттєвість береться тільки у формі об'єкта, або у формі споглядання, а не як людська чуттєва діяльність, практика, не суб'єктивно... Фейєрбах хоче мати справу з чуттєвими об'єктами, дійсно відмінними від мислимих об'єктів, але саму людську діяльність він бере не як предметну діяльність" [117].

Звідси й виходить, що людина (суб'єкт пізнання) розглядається як пасивна сторона відношення "об'єкт - суб'єкт", як визначуваний член цього відношення. Далі. Людина тут виринає із сплетіння суспільних відносин і перетворюється в ізольованого індивіда. Тому відношення "людина - навколишній світ" тлумачиться як відношення "індивід - все інше", все те, що знаходиться поза індивідуального мозку й існує незалежно від нього. Але ж поза індивідом і незалежно від його волі та свідомості існує не тільки природа, а й суспільно-історичне середовище, світ речей, створених працею людини, і система відносин людини до людини, що складаються в процесі праці. Іншими словами, поза індивідом лежить не тільки природа сама по собі ("в собі"), а й олюднена, перероблена працею природа. Для Фейєрбаха навколишній світ, що даний в спогляданні, береться вихідним пунктом, передумови якого не досліджуються.

Тому, коли перед Фейєрбахом постає питання, де і як людина (мисляче тіло) знаходиться в безпосередній єдності (контакті) з навколишнім світом, він відповідає: в спогляданні. У спогляданні індивіда, оскільки тут постійно мається на увазі саме індивід. Ось де корінь всіх слабкостей. Позаяк в спогляданні індивіду дається завжди продукт діяльності інших індивідів, що взаємодіють між собою в процесі виробництва матеріального життя, ті властивості і форми природи, які вже раніше перетворені у властивості та форми діяльності людини, її предмета й продукту. "Природа як така", яку Фейєрбах хоче "споглядати", насправді лежить саме поза полем його зору. Оскільки ця "передуюча людській історії природа - не та природа, в якій живе Фейєрбах; не та природа, яка, окрім, хіба

що, окремих австралійських коралових островів новітнього походження, нині ніде більше не існує, а отже, не існує також і для Феєрбаха" [118].

Відволікається Феєрбах і від реальних складностей соціальних взаємин між теорією та практикою, від поділу праці, який "відчужує" мислення (у вигляді науки) від більшості індивідів і перетворює його в силу, не залежну від них і поза ними існуючу. Тому він і в гегелівському обожнюванні мислення (тобто науки) й не бачить нічого, крім переспіву релігійних ілюзій.

---

## **Частина друга. Деякі питання Марксистсько-ленінської теорії діалектики**

### **Нарис сьомий. До питання про діалектико-матеріалістичну критику об'єктивного ідеалізму**

Щоб подолати слабкості, тим більше вади, тієї чи іншої філософської системи, необхідно їх зрозуміти. Стосовно Гегеля таке "розуміння" й продемонстрував Маркс. Тим самим і в питаннях логіки він пішов значно далі як Гегеля, так і його матеріалістичного антипода - Феєрбаха.

Маркс, Енгельс і Ленін ясно показали як історичні заслуги Гегеля, так і історично обумовлену обмеженість його наукових завоювань, чітко окресливши межі, через які гегелівська діалектика переступити не змогла, ті ілюзії, владу яких, незважаючи на всю силу розуму її творця, вона не спроможна була здолати. Велич Гегеля, як і його обмеженість, цілком визначається тим, що він вичерпав можливість розробки діалектики на базі ідеалізму, в рамках тих аксіом, які ідеалізм

нав'язує науковому мисленню. Гегель незалежно від своїх намірів показав як на долоні, що ідеалізм приводить мислення в фатальні глухі кути та прирікає навіть діалектично освічену, навіть до артистичного рівня вишколену в діалектичному відношенні думку на безвихідний коло-обіг всередині себе, на нескінченну процедуру "самовираження", "самосвідомості". Для Гегеля (і саме тому, що він найпослідовніший і нелицемірний ідеаліст, який розкриває тим самим таємницю будь-якого іншого, непослідовного та незавершеного ідеалізму) "буття", тобто поза і незалежно від мислення існуючий світ природи й історії, неминуче перетворюється лише в привід для демонстрації логічного мистецтва, в невичерпний резервуар "прикладів", що підтверджують знову й знову одні й ті самі шкільні схеми і категорії логіки. Як уїдливо зауважив молодий Маркс, "справа логіки" загороджує від Гегеля "логіку справи", а тому і прусський монарх, і воша в голові цього монарха однаково добре можуть служити ідеалісту-діалектику прикладами, що ілюструють категорію "у – собі – і – для – себе – суцїої одиничності".

І чайник, що кипить, і Велика французька революція теж перетворюються таким підходом лише в "приклад", що ілюструють співвідношення категорій якості та кількості. Але тим самим будь-яка емпірична реальність, що потрапила на очі, якою б мерзенною і випадковою вона сама по собі не була, перетворюється у "зовнішнє втілення абсолютного розуму", в одну з необхідних діалектичних щаблин його само розрізнення...

Глибокі вади гегелівської діалектики прямо пов'язані з ідеалізмом, в результаті чого діалектика легко перетворюється

в спосіб тонкої, логічно витонченої апологетики всього існуючого. У все це слід вдивитися пильніше.

Гегель дійсно протиставляє людині з її реальним мисленням безособове й безлике - "абсолютне" мислення як якусь одвіку існуючу силу, згідно з якою протікає акт "божественного творення світу й людини". Логіка й розуміється Гегелем як "абсолютна форма", відносно якої реальний світ і реальне людське мислення виявляються чимось, по суті, похідним, вторинним, створеним.

Тут і виявляється ідеалізм гегелівського розуміння мислення, а саме специфічно гегелівський об'єктивний ідеалізм, що перетворює мислення в якогось нового бога, в якусь надприродну силу, яка знаходиться поза людиною й панує над нею. Однак в цій специфічно гегелівській ілюзії проявився зовсім не просто некритично перейнятий Гегелем у релігії погляд, не простий атавізм релігійної свідомості, як вважав Феєрбах, а значно глибші й серйозніші обставини.

Справа в тому, що гегелівська концепція мислення є некритичним описом того реального стану речей, який ґрунтується на вузькопрофесійній формі поділу суспільної праці, а саме на основі відокремлення розумової праці від фізичної, від безпосередньо-практичної, чуттєво-предметної діяльності, на основі перетворення духовно-теоретичної праці в особливу професію – в науку.

В умовах стихійно розвиваючого поділу суспільної праці з неминучістю виникає те своєрідне перевертання реальних відносин між людськими індивідами та їхніми власними колективними силами, здібностями, що колективно

розвиваються, тобто всезагальними (суспільними) способами діяльності, яке отримало в філософії назву відчуження. Тут у соціальній дійсності, а зовсім не тільки в фантазіях релігійних людей і філософів-ідеалістів всезагальні (колективно здійснювані) способи діяльності організовуються у вигляді особливих соціальних інститутів, конституюються у вигляді професій, своєрідних каст зі своїми особливими ритуалами, мовою, традиціями та іншими "іманентними" структурами, що мають цілком безособовий і безликий характер.

В результаті не окремий людський індивід виявляється носієм, тобто суб'єктом тієї чи іншої всезагальної здатності (діяльної сили), а, навпаки, ця відчужена і все більш відчужуюча себе від нього діяльна сила виступає суб'єктом, який ззовні диктує кожному індивіду способи та форми його життєдіяльності. Індивід як такий перетворюється тут в раба, в "балакаюче знаряддя" відчужених загальнолюдських сил та здібностей, способів діяльності, персоніфікованих у вигляді грошей, капіталу і, далі, у вигляді держави, права, релігії тощо.

Та сама доля чекає тут і мислення. Воно теж стає особливою професією, довічною справою професіоналів-вчених, професіоналів духовно-теоретичної праці. Наука і є мисленням, перетвореним в відомих умовах в особливу професію. За наявності всезагального відчуження мислення тільки в сфері науки (тобто всередині касти вчених) й досягає висоти та рівня розвитку, необхідних для суспільства в цілому, і в такому вигляді дійсно протистоїть більшості людських індивідів. І не тільки протистоїть, а й диктує їм, що та як вони повинні з точки зору науки робити, що та як їм слід думати і т.д. і т.п. Адже вчений, професіонал-теоретик віщає їм не від свого особистого

імені, а від імені Науки, від імені Поняття, від імені цілком всезагальної, колективно-безособової сили, виступаючи перед іншими людьми її довіреним і повноважним представником.

На таких засадах і виникають всі ті специфічні ілюзії професіоналів духовно-теоретичної праці, які своє найбільш усвідомлене вираження знаходять саме в філософії об'єктивного ідеалізму - цієї самосвідомості відчуженого мислення.

Подальше вже не представляє особливих труднощів для розуміння. Легко помітити, що в своїй логіці Гегель в схоластично замаскованій формі абсолютно точно виклав фундаментальну особливість людської життєдіяльності: здатність людини (як істоти мислячої) дивитися на саму себе немов "з боку", як на щось "інше", як на особливий предмет (об'єкт), або, іншими словами, перетворювати схеми своєї власної діяльності в об'єкт її самої. (Це та сама особливість людини, яку молодий Маркс - і саме в ході критики Гегеля - позначив так: "Тварина безпосередньо тотожна зі своєю життєдіяльністю. Вона не відрізняє себе від своєї життєдіяльності. Вона є цією життєдіяльністю. Людина ж робить саму свою життєдіяльність предметом своєї волі та своєї свідомості. Її життєдіяльність свідома. Це не є такою визначеністю, з якою вона безпосередньо зливається воєдино"<sup>[119]</sup>.)

Оскільки Гегель розглядає названу особливість людської життєдіяльності виключно очима логіки, остільки він і фіксує її лише в тій мірі, в якій вона вже перетворилася в схему мислення, в логічну схему, в правило, згідно з яким людина

більш-менш свідомо будує свої окремі дії (будь то в матеріалі мови або в будь-якому іншому матеріалі). Речі та стан речей (справ), що знаходяться поза свідомістю і волею індивіда ("Dinge und Sache"), і фіксуються ним через це виключно моментами, метаморфозами мислення (суб'єктивної діяльності), яке реалізоване й реалізується в натурально-природному матеріалі, включаючи сюди і органічне тіло самої людини. Особливість людської життєдіяльності, що описана вище словами Маркса, й виглядає в гегелівському зображенні як здійснювана людиною схема мислення, як логічна фігура.

Реальна картина людської життєдіяльності отримує тут перевернуте, з ніг на голову поставлене зображення. Насправді людина мислить тому, що така її реальна життєдіяльність. Гегель же говорить навпаки: реальна людська життєдіяльність така тому, що людина мислить згідно з певною схемою. Природно, що всі визначення людської життєдіяльності, а через неї і стану речей поза головою людини фіксуються тут лише остільки, оскільки вони "покладені мисленням", виступають результатом мислення.

Природно, позаяк логіка, який спеціально досліджує мислення, цікавить вже не річ (або стан речей) як така, як до, поза і незалежно від людини з її діяльністю існуюча реальність (останню розглядає зовсім не він, логік, а фізик або біолог, економіст або астроном), а річ, як і якою вона виглядає в очах науки, тобто в результаті діяльності мислячої істоти, суб'єкта, як продукт мислення, що розуміється як діяльність, специфічним продуктом якої і є поняття.



Так що Гегель "винен" у тому, що він залишається "чистим" логіком навіть там, де точка зору логіки вже недостатня. Ця своєрідна професійна сліпота логіка виявляє себе насамперед в тому, що практика, тобто реальна чуттєво-предметна діяльність людини, розглядається ним лише як критерій істини, лише як перевіряюча інстанція для мислення, для здійсненої до неї і незалежно від неї духовно-теоретичної роботи, а ще точніше – для її результатів.

Практика тому й розуміється тут абстрактно, висвітлюється лише з того боку, лише в тих характеристиках, якими вона насправді зобов'язана мисленню, тому що є актом реалізації деякого задуму, плану, ідеї, поняття, тієї чи іншої заздалегідь розробленої мети, і абсолютно не аналізується як така в її власній, від жодного мислення не залежній детермінації. Відповідно і всі результати практичної діяльності людей - речі, що створені працею людини, історичні події з їх наслідками - також беруться до уваги лише остільки, оскільки в них опредметнені ті чи інші думки. У розумінні історичного процесу в цілому така точка зору є, само собою зрозуміло, найчистішим ("абсолютним") ідеалізмом. Проте, стосовно логіки, науки про мислення, вона не лише виправдана, а й є єдино резонною.

Однак чи можна дорікати логіка за те, що він найстрогіше абстрагується від усього того, що не має відношення до предмету його спеціального дослідження, і будь-який факт бере до уваги лише остільки, оскільки той може бути зрозумілий як наслідок, як форма виявлення його предмета, предмета його науки - мислення. Дорікати логіка-професіонала в тому, що "справа логіки" займає його більше, ніж "логіка справи" (тобто логіка будь-якої іншої конкретної сфери

людської діяльності), так само безглуздо, як безглуздо дорікати хіміка за зайву увагу до "справи хімії"...Зовсім інший сенс таїться у відомих словах Маркса, сказаних на адресу Гегеля.

Біда вузького професіонала полягає зовсім не в строгому обмеженні мислення рамками предмета даної науки, а в його нездатності ясно бачити пов'язані з цією обмеженістю межі компетенції власної науки.

Те саме відноситься й до Гегеля, типового професіонала-логіка. Як логік він має рацію, коли розглядає і висловлювання, і справу виключно з точки зору абстрактних схем мислення, що виявляються в них, коли логіка будь-якої справи цікавить його лише остільки, оскільки в ній виявляє себе діяльність мислення взагалі. Містицизм гегелівської логіки і водночас та її підступна особливість, яку Маркс назвав "некритичним позитивізмом", починаються там, де спеціальна точка зору логіка *ex professo* (за професією) приймається й видається за ту єдино наукову точку зору, з висоти якої тільки нібито й розкривається "остання", найглибша, найпотаємніша і найважливіша істина, яка доступна взагалі людині та людству...

Як логік Гегель цілком правий, розглядаючи будь-яке явище у розвитку людської культури як акт виявлення сили мислення. Але варто додати до цього (у логіці допустимому і природному) погляду небагато чого, а саме того, що в спеціально-логічних абстракціях власне й виражена, суть самих по собі явищ, з яких абстракції добуті, як істина відразу перетворюється в оману. У таку саму оману, в яку миттєво перетворилися б абсолютно точні результати хімічного аналізу складу фарб, якими написана «Сікстинська мадонна», як тільки в цих результатах хімік

побачив би єдино наукове розуміння унікального «синтезу», створеного пензлем Рафаеля.

Те саме й тут. Абстракції, які абсолютно точно виражають (описують) форми та схеми протікання мислення в усіх формах його конкретного здійснення, безпосередньо і прямо видаються за схеми процесу, що створює все різноманіття людської культури, у складі якої вони й були виявлені. Вся містика гегелівської концепції мислення зосереджується в результаті в одному пункті. Розглядаючи все різноманіття форм людської культури як результат виявлення діючої в людині здібності мислити, він втрачає будь-яку можливість зрозуміти, а звідки взагалі взялась у людини ця унікальна здібність з її схемами і правилами? Зводячи мислення в ранг божої сили й енергії, яка з середини спонукає людину до історичної творчості, Гегель просто видає відсутність відповіді на це резонне запитання за єдино можливу на нього відповідь.

Для Гегеля чуттєво-предметна діяльність мільйонів людей, що створюють своєю працею те тіло культури, самосвідомістю якого є наукове мислення, залишається поза увагою, бачиться "передісторією" мислення. Тому зовнішній світ постає "сировиною" для створення поняття, зовнішнім матеріалом, який потрібно обробити за допомогою наявних понять, щоб вони були конкретизовані.

Мислення, таким чином, перетворюється в єдино активну і творчу "силу", а зовнішній світ - в поле її застосування.

Природно, що якщо чуттєво-предметна діяльність (практика) суспільної людини зображена наслідком, зовнішнім втіленням ідей, планів і понять, розроблених мисленням (тобто особами,

зайнятими розумовою працею), то відповідь на питання, а звідки береться мислення в голові теоретиків, як воно виникає, стає принципово нерозв'язною.

Воно є, відповідає Гегель, і питати про його виникнення з чогось іншого - значить задаватися пустим питанням. Воно є, воно діє в людині й поступово приходиться до усвідомлення своїх власних дій, їх схем і законів. Логіка і є самосвідомістю цього нізвідки й ніколи не виникаючого "творчого початку", цієї "нескінченної творчої сили", цієї "абсолютної форми". В людині ця "творча сила" лише виявляє, опредметнює, відчужує себе, щоб потім - в логіці - пізнати саму себе як таку, як всезагальну творчу силу.

Ось і вся таємниця гегелівського об'єктивного ідеалізму.

Об'єктивний ідеалізм у логіці, таким чином, означає відсутність будь-якої відповіді на питання, звідки виникає мислення? У вигляді логіки, яка визначається як система вічних та абсолютних схем будь-якої творчої діяльності, Гегель і обожнює реальне людське мислення, його логічні форми й закономірності.

В цьому – одночасно і сила, і слабкість його концепції мислення і логіки. Сила - в тому, що обожнює він (тобто фіксує як одвіку і навік дані, як абсолютні) все-таки цілком реальні, розкриті ним в ході вивчення людської духовної і матеріальної культури, логічні форми й закони людського мислення. Слабкість - в тому, що логічні форми й закони людського мислення він все-таки обожнює, тобто оголошує абсолютними, навіть не дозволяючи ставити питання про їх виникнення.

Справа в тому, що ідеалізм, тобто уявлення про мислення як про всезагальну здатність, яка лише "пробуджується" в людині

до самосвідомості, а не виникає в точному й строгому сенсі на ґрунті певних умов, що поза і незалежно від нього складаються, призводить до ряду абсолютно нерозв'язних проблем всередині самої логіки.

Роблячи колосальної ваги крок вперед в розумінні логічних форм мислення, Гегель зупиняється на півдорозі і навіть повертається назад, як тільки перед ним постає питання про взаємовідношення чуттєво-сприйманих форм втілення діяльності духу (мислення), в яких дух стає для самого себе предметом розгляду. Так, Гегель відмовляється визнати слово (мовлення, мову) єдиною формою "наявного буття духу", зовнішнього виявлення творчої сили мислення. І тим не менше продовжує вважати його переважною, найбільш адекватною формою, у вигляді якої мислення проти-покладає себе самому собі.

"На початку було Слово" - в застосуванні до людського мислення (мислячого духу людини) Гегель зберігає біблійне положення недоторканим, приймаючи його як щось самоочевидне і роблячи його основоположенням (аксіомою) всієї подальшої конструкції, точніше, реконструкції розвитку мислячого духу до самосвідомості.

Мислячий дух людини пробуджується вперше (тобто проти-покладає себе всьому іншому) саме в слові, через слово, як здатність "найменування", а тому й оформляється насамперед як "царство імен", назв. Слово й постає першою - і за суттю, і за часом - "предметною дійсністю думки", вихідною та безпосередньою формою "буття духу для себе самого".

Наочно це виглядає так: один "конечний дух" (мислення індивіда) в слові і через слово робить себе предметом для іншого такого самого "конечного духу". Виникнувши з "духу" як певний артикульований звук, слово, будучи почутим, знову перетворюється в "дух", в стан мислячого духу іншої людини. Коливання повітряного середовища (чутне слово) й виявляються лише чистим посередником між двома станами духу, способом відношення духу до духу, або, висловлюючись гегелівською мовою, духу до самого себе.

Слово (мова) виступає тут першим знаряддям зовнішнього втілення мислення, яке мислячий дух створює "з себе", щоб для самого себе (в образі іншого мислячого духу) стати предметом. Реальне знаряддя праці - кам'яна сокира чи зубило, скребок чи соха - починає виглядати другим і вторинним - похідним - знаряддям того самого процесу опредметнення, чуттєво-предметною метаморфозою мислення.

Таким чином, в слові Гегель бачить ту форму наявного буття мислячого духу, в якій той виявляє свою творчо породжуючу силу (здатність) раніше всього, до і незалежно від реального формування природи працею. Остання лише реалізує те, що мислячий дух відкрив в самому собі в ході промовляння, в ході діалогу себе з самим собою. Але при такому висвітленні діалог виявляється лише монологом мислячого духу, лише способом його "маніфестації".

В "Феноменології духу" вся історія й починається через це з аналізу протиріччя, що виникає між мисленням, оскільки останнє виразило себе в словах "тут" і "тепер", та всім іншим, ще не вираженим в словах його змістом. "Наука логіки" також

припускає цю схему, містить в своєму початку ту саму, тільки неявно виражену передумову. Припускається й тут мислення, яке усвідомило та усвідомлює себе насамперед в слові і через слово. Не випадково і завершення всієї "феноменологічної" і "логічної" історії мислячого духу полягає в поверненні до вихідного пункту: свого абсолютно точного й не замутного зображення мислячий дух досягає, природно, в друкованому слові - в трактаті з логіки, в "Науці логіки"...

Тому Гегель й стверджує в логіці: "Форми думки виявляються і відкладаються насамперед в людській мові. У наш час ми повинні невпинно нагадувати, що людина відрізняється від тварини саме тим, що вона мислить. У все, що для неї (людини) стає чимось внутрішнім, взагалі уявленням, у все, що вона робить своїм, проникла мова, а все те, що людина перетворює в мову і виражає в мові, містить в собі, будь-то в прихованому, сплутаному чи більш розробленому вигляді, деяку категорію..."<sup>[120]</sup>

Тут - найглибший корінь гегелівського ідеалізму. Цим рухом, мислення як діяльність, що здійснюється в голові саме у вигляді внутрішнього мовлення, й перетворюється у вихідну точку для розуміння всіх явищ культури, як духовної, так і матеріальної, у тому числі всіх історичних подій, соціально-економічних і політичних структур тощо. Тоді весь світ продуктів людської праці, вся історія й починає тлумачитися як процес, що впливає "з голови", "з сили мислення". Вся грандіозна концепція історії відчуження (опредметнення) творчої енергії мислення й зворотного привласнення нею плодів своєї праці (розпредметнення), що починається зі слова і в тому-таки слові

замикає свої цикли, власне й є тією історією, схема якої зображена в "Науці логіки".

Розгадка гегелівської концепції не так вже складна. Підставою всієї складної схеми служить давнє уявлення, згідно з яким людина спочатку думає, а потім вже реально діє. Звідси й схема: слово - справа - річ (створена справою) - знову слово (на цей раз словесно фіксований звіт про скоєне). А далі - новий цикл за тією самою схемою, але на новій основі, завдяки чому весь рух має форму не кола, а спіралі, "кола кіл", кожне з яких, однак, і починається, і закінчується в одній й тій самій точці - у слові.

"Раціональне зерно" і одночасно момент описаної схеми, що містифікує, найлегше розглянути через аналогію (хоча це й більше ніж просто аналогія) з тими метаморфозами, які політекономія виявила в аналізі товарно-грошового обігу. Подібно до того як накопичена праця, яка зафіксована в машинах, в засобах та продуктах праці, виступає тут в образі капіталу, в образі "само-зростаючої вартості", свідомим "душе-прикажчиком" якої виступає окремий капіталіст, так і наукове знання, тобто накопичена духовна праця суспільства, виступає в образі Науки - такої ж безособової й безликої анонімної сили. Окремий же теоретик-професіонал функціонує як представник "сили знання, що саморозвивається". Його соціальна функція зводиться до того, щоб бути одиничним втіленням всезагального духовного багатства, накопиченого протягом століть і тисячоліть духовної праці. Він виступає як одушевлене знаряддя процесу, що здійснюється незалежно від його одиничної свідомості і його одиничної волі, - процесу зростання знання. Мислить тут не він як такий - "мислить" Знання, яке



вселилося в його індивідуальну голову в процесі освіти. Не він володіє поняттям, а, швидше, Поняття володіє ним, диктуючи йому, куди він повинен звертати свою дослідницьку увагу, свою особисту енергію, диктуючи йому і способи, і форми його власної діяльності як теоретика.

Нааявним є те саме перевертання, що й у сфері матеріального виробництва, заснованого на міновій вартості, та сама реальна містифікація відношень між всезагальним і одиничним, при якій не абстрактно-всезагальне є стороною, властивістю чуттєво-конкретного (в даному випадку живої людини), а, саме навпаки, чуттєво-конкретна, одинична людина виявляється лише абстрактно-однорічним "втіленням" всезагального (в даному випадку Знання, Поняття, Науки). Тут має місце не просто аналогія з тим, що відбувається в світі відносин, заснованих на вартості, а той самий соціальний процес, тільки в сфері духовного, а не матеріального виробництва. "Це збочення, - писав Маркс, - в силу якого чуттєво-конкретне отримує значення всього лиш форми прояву абстрактно-всезагального, замість того щоб абстрактно-всезагальному бути властивістю конкретного, характеризує вияв вартості. Воно разом з тим ускладнює його розуміння. Коли я говорю: і римське право, і німецьке право є правом, то це абсолютно зрозуміло. Якщо я скажу: право [das Recht] цей абстракт здійснює себе в римському праві і в німецькому праві, в цих конкретних правах, то зв'язок [між абстрактним і конкретним] стає містичним" [121].

Так що гегелівський ідеалізм найменше всього є плодом релігійно орієнтованої уяви. Він всього-на-всього є абсолютно некритичним описом того реального стану речей, на основі

якого діє (мислить) професіонал-теоретик, вузький фахівець духовної праці. Форми гегелівської філософії і є тими практично неминучими (і навіть практично корисними) ілюзіями, які він неминуче створює своєю власною працею, ілюзії, які живляться об'єктивним станом даної праці в суспільстві, відображаючи цей стан. Саме знання, що дісталось йому в процесі освіти відразу ж у формі понять, тобто у формі словесно-знакового вираження, є для нього і початком (вихідним пунктом) його специфічної діяльності, і кінцем, специфічною її метою, справжньою "ентелехією".

Але використана нами аналогія дозволяє зрозуміти й ще одну обставину: сам механізм описаного вище "перевертання". Схема товарно-грошового обігу виражається, як відомо, у формулі  $T - G - T$ . Товар (T) виступає тут і початком, і кінцем циклу, а гроші (G) - опосередковуючою ланкою його, "метаморфозою товару". Але в певній точці циклічного руху  $T - G - T - G - T - G \dots$  тощо, що нескінченно замикається на собі, гроші перестають бути просто "посередником" - засобом обігу товарних мас і виявляють раптом загадкову здатність до "самозростання". Схематично, у формулі, цей феномен найточніше виражається так:  $G - T - G'$ . Товару ж, справжньому вихідному пункту всього процесу в цілому, дістається колишня роль грошей, роль посередника і засобу швидкоплинної метаморфози грошей, в яку вони втілюються, щоб здійснити акт "самозростання". Гроші, які здобули настільки таємничу властивість, і є капіталом і в образі останнього вартість отримує "магічну здатність творити вартість в силу того, що сама вона є вартістю"; "вона враз виступає само-зростаючою, саморухомою субстанцією, для якої товари і гроші суть тільки

форми" [122]. У формулі  $\Gamma - T - \Gamma'$  вартість постає "автоматично діючим суб'єктом", "субстанцією-суб'єктом" всього циклічного руху, що постійно повертається в свою вихідну точку; "вартість стає тут суб'єктом деякого процесу, в якому вона, постійно змінюючи грошову форму на товарну й назад, сама змінює свою величину, відштовхує себе як додаткову вартість від себе самої як первісної вартості, само-зростає"[123], і це відбувається "насправді".

В "Науці логіки" Гегель зафіксував абсолютно ту саму ситуацію, тільки не стосовно вартості, а відносно знання (поняття, істини). Фактично він має справу з процесом накопичення знання, позаяк поняття і є накопиченим знанням, так би мовити, "постійним капіталом" мислення, який в науці завжди виступає в формі слова. А звідси й уявлення про знання, є цілком аналогічним уявленню про вартість як про "само-зростаючу субстанцію", як про "субстанцію-суб'єкта".

Так що ми маємо справу зовсім не з гарячковим маренням і вигадкою ідеаліста. Це просто такий самий некритичний опис реального процесу виробництва й накопичення знання, яким є і політико-економічна теорія, що брала за вихідний пункт свого пояснення точно зафіксований, але теоретично не зрозумілий нею факт. Той факт, що гроші, виступаючи формою руху капіталу, вихідним пунктом й метою всього процесу, що циклічно повертається до "самого себе", виявляють містично загадкову здатність самозростання, саморозвитку. Факт, залишений без пояснення, і стає містично загадковим. Йому приписується властивість, яка насправді належить зовсім іншому процесу, який виражається ("відображає себе") в його формі.

Маркс, розкриваючи в "Капіталі" таємницю "самозростання вартості" - таємницю виробництва та накопичення додаткової вартості, не з випадкової примхи, а навмисно й свідомо використовує наведену вище термінологію гегелівської логіки, гегелівської концепції мислення. Справа в тому, що ідеалістична ілюзія, створювана Гегелем-логіком, має ту саму природу, що й практично необхідні ("практично істинні") ілюзії, в сфері яких обертається свідомість людини, яка насильно втягнута в незрозумілий для неї, незалежно від її свідомості та волі здійснюваний процес виробництва і накопичення додаткової вартості. Логічна та соціально-історична схема виникнення цих ілюзій об'єктивно і суб'єктивно одна й та сама.

Для капіталіста певна сума грошей (певна вартість, неодмінно виражена в грошовій формі) є вихідним пунктом всієї його подальшої діяльності як капіталіста, а тому й формальною метою його специфічної діяльності. Звідки і як виникає початково ця грошова сума разом з її магічними властивостями, його спеціально цікавити не може.

Те саме відбувається й з професіоналом-теоретиком, з людиною, що являє собою "персоніфіковане" знання, науку, поняття. Для нього знання, накопичене людством й притому зафіксоване в словесно-знаковій формі, виступає одночасно і вихідним пунктом, і метою його спеціальної роботи. Його особиста участь в процесі виробництва і накопичення знання й полягає в тому, щоб додати до вихідного поняття (до отриманого ним в ході освіти знання) нові визначення. Практика ж - поза й незалежно від нього здійснюваний процес творення речей і самі речі - його цікавить головним чином як процес матеріалізації та перевірки теоретичних викладок, як

процес втілення поняття, як фаза логічного процесу. На практику теоретик неминує дивиться так, як дивиться драматург на спектакль, поставлений за його п'єсою: його цікавить, природно, питання, наскільки точно та повно втілено його задум, його ідея і які уточнення він повинен внести в свій текст, щоб на сцені цей задум отримав ще адекватніше втілення...

Природно, що з такої точки зору поняття і починає здаватися "субстанцією, що само-розвивається", "автоматично діючим суб'єктом", "суб'єктом-субстанцією всіх своїх змін", всіх своїх "метаморфоз".

Звідси, з реальної форми життєдіяльності професіонала-теоретика, й ростуть всі ті практично необхідні ілюзії щодо мислення і поняття, систематичним вираженням яких є гегелівська "Наука логіки". Гегелівська логіка описує ту систему об'єктивних форм думки, в рамках яких обертається процес розширеного відтворення поняття, який в його розвинених формах ніколи не починається "з самого початку", а здійснюється як вдосконалення вже наявних понять, як перетворення вже накопиченого теоретичного знання, як його "прирощення". Поняття тут завжди вже припускається у вигляді якогось плацдарму нових завоювань, оскільки йдеться про розширення сфери пізнаного, а вихідні поняття тут відіграють найактивнішу роль.

Якщо фіксувати окремі форми прояву, які знання, що розширюється й зростає, поперемінно приймає в своєму кругообігу, то виходять такі визначення: наука (накопичене знання) є словами ("мовою науки"); наука є речами, які створені

на основі знання, - предметною силою знання. Знання стає тут суб'єктом деякого процесу, в якому воно, постійно змінюючи словесну форму на предметно-речову, змінює свою величину, свої масштаби, відштовхує себе як додане знання від себе самого як вихідного знання, "само-розвивається". Позаяк рух, в якому воно приєднує до себе нове знання, є його власним рухом, отже, його зростання є самозростанням, самозаглибленням, саморозвитком. Воно отримало магічну здатність творити знання в силу того, що саме воно є знанням...

Тому тут, так само як у випадку виробництва й накопичення додаткової вартості, логічні форми (реальні форми виробництва знання) починають виглядати формами "саморозвитку" знання. Тим самим вони й містифікуються. І полягає ця містифікація "всього-на-всього" в тому, що схема, яка виражає моменти діяльності професіонала-теоретика, приймається й видається за схему розвитку знання взагалі.

Абсолютно та сама містифікація, що й у політекономії, аналізуючи яку Маркс підкреслював, що його дослідження починається не з аналізу вартості, а з аналізу товару.

З логічної точки зору це принципово важливо, бо саме аналіз товару викриває таємницю народження, виникнення вартості, а потім і таємницю її прояву в грошах, в грошовій формі. В іншому випадку таємниця народження вартості принципово нерозв'язна.

Аналогічне відбувається з поняттям мислення у гегелівській схемі. Гегель фіксує ті моменти, які дійсно пробігає процес мислення в його розвинутій формі, у формі науки, як особливої (що відокремилась) сфери поділу суспільної праці, і формула,

яка абсолютно точно відображає тут поверхню процесу, виглядає так: слово - справа - слово (С - СП - С), де під "словом" розуміється словесно зафіксоване знання, знання в його всезагальній формі, у формі "мови науки", у вигляді формул, схем, символів і т.д. і т.п.

Дійсно критичне подолання гегелівської логіки, яке дбайливо зберегло всі її позитивні результати й очистило їх від містики схиляння перед "чистим мисленням", перед "божественним поняттям", виявилось під силу лише Марксу і Енгельсу. Жодна інша філософська система після Гегеля впоратися з нею "зброєю критики" так і не змогла, оскільки жодна з них не зайняла позиції революційно-критичного ставлення до тих об'єктивних умов, які кормлять ілюзії ідеалізму, тобто до ситуації відчуження реальних діяльних здібностей людини від більшості індивідів, ситуації, всередині якої всі всезагальні (суспільні) сили, тобто діяльні здатності суспільної людини, виступають силами, незалежними від більшості індивідів, силами, що панують над ними зовнішньою необхідністю, силами монополізованими більш-менш вузькими групами, верствами та класами суспільства.

Єдиний шлях до дійсного критичного подолання гегелівської концепції мислення лежав тільки через революційно-критичне ставлення до світу відчуження, тобто до світу товарно-капіталістичних відносин. Тільки на цьому шляху об'єктивно-ідеалістичні ілюзії гегелівської концепції могли бути дійсно пояснені, а не просто облаяні "містичною дурницею", "атавізмом теології" та іншими образливими, але рівно нічого не пояснюючими епітетами.

---

## **Нарис восьмий. Матеріалістичне розуміння мислення як предмета логіки**

Після того, що зробив Гегель, рухатися вперед можна було лише в одному напрямку - по шляху до матеріалізму, до ясного розуміння того факту, що всі діалектичні схеми і категорії, які виявлені в мисленні Гегелем, є відображені колективною свідомістю людства універсальні форми та закони розвитку зовнішнього, поза і незалежно від мислення існуючого реального світу. До матеріалістичного переосмислення гегелівської діалектики й приступили вже на початку 40-х років минулого століття Маркс і Енгельс, а матеріалістично переосмислена діалектика виконала для них роль логіки розвитку матеріалістичного світогляду.

Зазначений рух виглядав прямим продовження міркувань Феєрбаха. І якщо виразити його в термінах феєрбахівської філософії, то він виглядає приблизно так. Мислять не Я, не Розум. Але мислить також і не мозок. Мислить людина за допомогою мозку, притому в єдності з природою і контакті з нею. Вилучена з такої єдності, вона вже не мислить. Тут Феєрбах і зупиняється.

Але мислить також і не людина в безпосередній єдності з природою, продовжує К.Маркс. Мислить лише людина, що знаходиться в єдності з суспільством, з суспільно-історичним колективом, який виробляє своє матеріальне й духовне життя. Людина, яка вилучена із сплетіння суспільних відносин, всередині й за допомогою яких вона здійснює свій людський контакт з природою (тобто знаходиться в людській єдності з



нею), мислить так само мало, як і мозок, що вилучений з тіла людини.

Так, і саме на шляху розвитку логіки, на повний зріст постає проблема природи людського мислення, проблема ідеального.

Ідеальне - суб'єктивний образ об'єктивної реальності, тобто відображення зовнішнього світу в формах діяльності людини, в формах її свідомості і волі. Ідеальне є не індивідуально-психологічним, тим більше не фізіологічним фактом, а фактом суспільно-історичним, продуктом і формою духовного виробництва. Воно існує в різноманітних формах суспільної свідомості і волі людини як суб'єкта суспільного виробництва матеріального та духовного життя. За влучним висловом Маркса, "ідеальне є не що інше, як матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній"<sup>[124]</sup>.

Всі різноманітні форми розв'язання проблеми ідеального в історії філософії тяжіють до двох полюсів - матеріалістичного та ідеалістичного. Домарксистський матеріалізм, справедливо відкидаючи спіритуалістичні та дуалістичні уявлення про ідеальне як особливу субстанцію, яка протистоїть матеріальному світові, розглядав ідеальне як образ, як відображення одного матеріального тіла в іншому матеріальному тілі, тобто як атрибут, функцію особливим способом організованої матерії. Це загально-матеріалістичне розуміння природи ідеального, що є суттю лінії Демокрита - Спінози – Дідро - Феєрбаха, незалежно від варіантів його конкретизації в окремих матеріалістів, послужило відправною точкою і для марксистсько-ленінського розв'язання проблеми.

Слабкі сторони домарксистського матеріалізму, які виступали у французьких матеріалістів (особливо у Кабаніса, Ламетрі) і пізніше у Феєрбаха у вигляді тенденції та прийняли в середині XIX століття самостійний образ так званого вульгарного матеріалізму (Бюхнер, Фохт, Молешотт та ін.), були пов'язані з неісторичним, антропологічно-натуралістичним розумінням природи людини та вели до зближення і зрештою до прямого ототожнення ідеального з матеріальними нервово-фізіологічними структурами мозку і їх відправленнями. Старий матеріалізм виходив з розуміння людини як частини природи, але, не доводячи матеріалізм до історії, не міг зрозуміти людину з усіма її особливостями як продукт праці, що перетворює як зовнішній світ, так і саму людину. Ідеальне в силу цього й не могло бути зрозуміле як образ зовнішнього світу, що виникає в мислячому тілі не у вигляді результату пасивного споглядання, а як продукт і форма активного перетворення природи працею поколінь, що змінюють одне одного в ході історичного розвитку. Тому головне перетворення, яке Маркс і Енгельс внесли в матеріалістичне розуміння природи ідеального, стосувалося насамперед активного боку відношень мислячої людини до природи, тобто того аспекту, який розвивався переважно, за висловом Леніна, "розумним" ідеалізмом - лінією Платона - Фіхте - Гегеля і був абстрактно-однобоко, ідеалістично випнутий ними.

Основний факт, на підставі якого вирости класичні системи об'єктивного ідеалізму, - це незалежність сукупної суспільної культури та форм її організації від окремої людини і, ширше - взагалі перетворення всезагальних продуктів суспільного виробництва (як матеріального, так і духовного) в особливу

соціальну силу, яка протистоїть індивідам, яка панує над їх волею і свідомістю. Саме з тієї причини, що "сама спільна діяльність виникає не добровільно, а стихійно", вона й протистоїть, а тому й "видається цим індивідам не як їх власна об'єднана сила, а як якась чужа, поза ними стояча влада, про походження і тенденції розвитку якої вони нічого не знають; вони, тому, вже не можуть панувати над цією силою, - навпаки, остання проходить тепер ряд фаз і ступенів розвитку, які не тільки не залежать від волі та поведінки людей, а, навпаки, направляють цю волю й цю поведінку" [125]. Безпосередньо влада суспільного цілого над індивідом виявляється й виступає у вигляді держави, політичного устрою суспільства, в вигляді системи моральних й правових обмежень, норм суспільної поведінки і, далі, естетичних, логічних та інших нормативів і критеріїв. З вимогами і обмеженнями, що в них виражені та суспільно санкціоновані, індивід з дитинства змушений рахуватися набагато обачніше, ніж з безпосередньо сприйманим зовнішнім виглядом одиничних речей і ситуацій чи органічно вродженими бажаннями, потягами та потребами свого тіла. Соціальне ціле й містифікується в "основоположеннях" об'єктивного ідеалізму.

Оголюючи земну основу ідеалістичних ілюзій, Маркс і Енгельс писали: "Та сума продуктивних сил, капіталів та соціальних форм спілкування, яку кожен індивід і кожне покоління застають як щось дане, є реальною основою того, що філософи уявляли собі у вигляді "субстанції" і в вигляді "сутності людини", що вони обожнювали і з чим боролися..." [126]

Тим часом всі без винятку загальні образи народжуються не з всезагальних схем роботи мислення і виникають зовсім не в

акті пасивного споглядання первозданної природи, а формуються в процесі практично-предметного її перетворення людиною, суспільством. Вони виникають і функціонують як форми суспільно-людської детермінації цілеспрямованої волі окремої особи, тобто як форми активної діяльності. Причому загальні образи викристалізуються в складі духовної культури зовсім ненавмисно і незалежно від волі й свідомості окремих людей, хоча і за допомогою їх діяльності. У спогляданні вони виступають власне формами речей, створеними людською діяльністю, або "відбитками", накладеними на натурально-природний матеріал, відчуженими в зовнішній речовині формами цілеспрямованої волі.

З природою як такою люди взагалі мають справу лише в тій мірі, в якій вона так чи інакше залучена в процес суспільної праці, перетворена в матеріал, в засіб, в умову активної людської діяльності. Навіть зоряне небо, в якому людська праця реально поки нічого не змінює, стає предметом уваги і споглядання людини лише там, де воно перетворено суспільством в засіб орієнтації в часі та просторі, в "знаряддя" життєдіяльності суспільно-людського організму, в "орган" його тіла, в його природний годинник, компас і календар.

Всезагальні форми, закономірності природного матеріалу дійсно проступають, а тому й усвідомлюються саме в тій мірі, в якій цей матеріал вже реально перетворений в будівельний матеріал "неорганічного тіла людини", "предметного тіла" цивілізації, і тому всезагальні форми "речей в собі" виступають для людини безпосередньо активними формами функціонування її "неорганічного тіла".

Ідеальне безпосередньо існує тільки як форма (спосіб, образ) діяльності суспільної людини (тобто цілком предметної, матеріальної істоти), спрямованої на зовнішній світ. Тому, якщо говорити про матеріальну систему, функцією і способом існування якої виступає ідеальне, то такою системою є тільки суспільна людина в єдності з тим предметним світом, за допомогою якого вона здійснює свою специфічно людську життєдіяльність. Ідеальне в жодному разі не зводиться до стану тієї матерії, яка знаходиться під черепною кришкою індивіда, тобто мозку. Воно є особливою функцією людини як суб'єкта суспільно-трудової діяльності, що здійснюється в формах, створених попереднім розвитком.

Між споглядаючою і мислячою людиною та природою самою по собі існує дуже важлива опосередковуюча ланка, через яку природа перетворюється на думку, а думка - в тіло природи. Це - практика, праця, виробництво. Саме виробництво (в найширшому сенсі слова) перетворює предмет природи в предмет споглядання та мислення. "Навіть предмети найпростішої "чуттєвої достовірності" дані їй (людині. - Е.І.) тільки завдяки суспільному розвитку, завдяки промисловості і торговим стосункам" [127].

Тому-то, каже Маркс, Феєрбах і залишається на точці зору споглядання природи й "ніколи не досягає розуміння чуттєвого світу як сукупної, живої, чуттєвої діяльності індивідів, що складають його" [128], не бачить, що предмет його споглядання є продуктом сукупної людської праці. І щоб виділити образ природи самої по собі, слід затратити дещо більше праці й зусиль, ніж прості зусилля "незацікавленого" естетично розвинутого споглядання.

У безпосередньому спогляданні об'єктивні риси "природи в собі" переплетені з тими рисами та формами, які накладені на неї перетворюючою діяльністю людини. І більш того, всі чисто об'єктивні характеристики природного матеріалу даються спогляданню крізь той образ, який природний матеріал набув в ході та в результаті суб'єктивної діяльності суспільної людини. Споглядання безпосередньо має справу не з об'єктом, а з предметною діяльністю, що його перетворює, і результатами цієї суб'єктивної (практичної) діяльності.

Тому-то чисто об'єктивна картина природи людині розкривається не в спогляданні, а тільки через діяльність і в діяльності суспільно виробляючої своє життя людини, суспільства. Мислення, яке ставить собі за мету змалювати образ природи самої по собі, має це повністю враховувати.

Позаяк та сама діяльність, яка перетворює (змінює, а іноді й спотворює) "справжній образ" природи, тільки й може показати, який він є до і без "суб'єктивних спотворень". Отже, тільки практика здатна розв'язати питання, які риси предмета, даного в спогляданні, належать самому предмету природи, а які привнесені діяльністю людини, тобто суб'єктом.

Тому "питання про те, чи володіє людське мислення предметною істинністю, - зовсім не питання теорії, а практичне питання. У практиці повинна довести людина істинність, тобто дійсність і міць, поцейбічність свого мислення, - записав Маркс у другій тезі про Фойєрбаха. - Суперечка про дійсність чи недійсність мислення, ізольованого від практики, є чисто схоластичним питанням" [129].

Тут і міститься розв'язання багатьох труднощів, що стояли й стоять перед філософією.

Аналізуючи питання про відношення виробництва до споживання, тобто політико-економічну, а ніяк не психологічну проблему, Маркс сформулював її так: "І якщо ясно, що виробництво надає споживанню предмет в його зовнішній формі, то так само ясно, що споживання покладає предмет виробництва ідеально, як внутрішній образ, як потребу, як потяг і як мету" [130]. Але споживання, як показує Маркс, є лише внутрішнім моментом виробництва, чи самим виробництвом, оскільки воно створює не тільки зовнішній предмет, але й суб'єкта, здатного виробляти і відтворювати цей предмет, а потім споживати його відповідним чином. Іншими словами, виробництво створює саму форму активної діяльності людини, або здатність створювати предмет певної форми і використовувати його за його призначенням, тобто за його роллю та функцією в суспільному організмі. У вигляді активної, діяльної здатності людини як агента суспільного виробництва предмет як продукт виробництва існує ідеально, тобто як внутрішній образ, як потреба, як спонукання і мета людської діяльності.

Ідеальне є тому не що інше, як форма речі, але поза цією річчю, а саме в людині, у вигляді форми її активної діяльності існуюча, суспільно-визначена форма активності людської істоти. У природі самій по собі, в тому числі і в природі людини як біологічної істоти, ідеального немає. Відносно натурально-природної організації людського тіла воно має такий самий зовнішній характер, як і відносно того матеріалу, в якому воно реалізується, опредметнюється у вигляді чуттєво сприйманої

речі. Так, форма глечика, що виникає під руками гончара, не містилася заздалегідь ні в шматку глини, ні в природженій анатомо-фізіологічній організації тіла індивіда, який діє як гончар. Лише оскільки людина тренує органи свого тіла на предметах, що створюються людиною для людини, остільки вона й стає носієм активних форм суспільної діяльності, яка створює відповідні предмети.

Ясно, що ідеальне, тобто активна суспільно-людська форма діяльності, безпосередньо втілено, або, як тепер люблять говорити, "закодовано", у вигляді нервово-мозкових структур кори мозку, тобто цілком матеріально. Але матеріальне буття ідеального не є саме ідеальне, а тільки форма його вираження в органічному тілі індивіда. Ідеальне саме по собі - це суспільно-визначена форма життєдіяльності людини, яка відповідає формі її предмета і продукту. Намагатися пояснювати ідеальне з анатомо-фізіологічних властивостей тіла мозку - така ж марна справа, як і спроба пояснювати грошову форму продукту праці з фізико-хімічних особливостей золота. Матеріалізм в даному випадку полягає зовсім не в тому, щоб ототожнити ідеальне з тими матеріальними процесами, які відбуваються в голові. Матеріалізм тут виражається в тому, щоб зрозуміти, що ідеальне як суспільно-визначена форма діяльності людини, що створює предмет тієї чи іншої форми, народжується й існує не в голові, а за допомогою голови в реальній предметній діяльності людини як дійсного агента суспільного виробництва.

Тому й наукові визначення ідеального отримуються на шляху матеріалістичного аналізу "анатомії і фізіології" суспільного виробництва матеріального й духовного життя суспільства і в



жодному разі не анатомії та фізіології мозку як органу тіла індивіда. Саме світ продуктів людської праці в постійно поновлюваному акті його відтворення є, як говорив Маркс, "чуттєво посталою перед нами людською психологією"; та психологічна теорія, для якої ця "розкрита книга" людської психології невідома, не може бути справжньою наукою [131]. Коли Маркс визначає ідеальне як "матеріальне, пересажене в людську голову і перетворене в ній", він аж ніяк не розуміє цю "голову" натуралістично, природничо-науково. Тут мається на увазі суспільно розвинена голова людини, всі форми діяльності якої, починаючи з форм мови, її словникового запасу та синтаксичного ладу і закінчуючи логічними категоріями, суть продукти та форми суспільного розвитку. Тільки будучи виражено в цих формах, зовнішнє, матеріальне перетворюється в суспільний факт, в надбання суспільної людини, тобто в ідеальне.

Безпосередньо перетворення матеріального в ідеальне полягає в тому, що зовнішній факт виражається в мові - в "безпосередній дійсності думки" (Маркс). Але мова сама по собі є так само мало ідеальним, як і нервово-фізіологічна структура мозку. Вона є лише формою вираження ідеального, його матеріально-предметним буттям. Тому неопозитивізм (Вітгенштейн, Карнап і їм подібні), що ототожнює мислення (тобто ідеальне) з мовою, з системою термінів і висловлювань, робить ту саму натуралістичну помилку, що й вчення, які ототожнюють ідеальне зі структурами і функціями мозкової тканини. Тут також за ідеальне приймається лише форма його речового вираження. Матеріальне дійсно "пересідає" в людську голову, а не просто в мозок, як орган тіла індивіда, по-

перше, лише в тому випадку, якщо воно виражено в безпосередньо загальнозначущих формах мови (що розуміється в широкому сенсі слова, включаючи мову креслень, схем, моделей та ін.), і, по-друге, якщо воно перетворено в активну форму діяльності людини з реальним предметом (а не просто в "термін" або "висловлювання" як речове тіло мови). Інакше кажучи, предмет виявляється ідеалізованим лише там, де створена здатність активно відтворити його, спираючись на мову слів та креслень, де створена здатність перетворювати слово в справу, а через справу в річ.

Це прекрасно розумів Спіноза. Недарма він пов'язував адекватні ідеї, що виражаються словами мови, саме з умінням відтворювати в реальному просторі задану словами форму. Саме звідси він виводив відмінність між визначенням, що виражає суть справи, тобто ідеальний образ об'єкта, і номінально-формальною дефініцією, що фіксує більш-менш випадково вихоплену властивість об'єкта, його зовнішню ознаку. Наприклад, коло можна визначити як "фігуру, у якій лінії, проведені від центру до окружності, рівні." Однак така дефініція "зовсім не виражає сутності кола, а тільки деяку його властивість", до того ж властивість похідну, вторинну. Інша справа, коли дефініція міститиме в собі "найближчу причину речі". Тоді коло має визначатися так: "...фігура, описувана будь-якою лінією, один кінець якої закріплений, а інший рухомий..." [132]. Остання дефініція задає спосіб побудови речі в реальному просторі. Тут номінальне визначення виникає разом з реальною дією мислячого тіла по просторовому контуру об'єкта ідеї. У такому випадку людина й володіє адекватною ідеєю, тобто ідеальним образом речі, а не тільки знаками,

вираженими в словах. Це - глибоке, до того ж матеріалістичне, розуміння природи ідеального. Ідеальне існує там, де наявною є здатність відтворити об'єкт в просторі, спираючись на слово, на мову, в поєднанні з потребою в об'єкті, плюс матеріальне забезпечення акту творення.

Визначення ідеального, таким чином, є суто діалектичним. Це те, чого немає і що в той же час є, що не існує у вигляді зовнішньої, чуттєво сприйманої речі і разом з тим існує як діяльна здатність людини. Це буття, яке, є рівним небуттю, або наявне буття зовнішньої речі в фазі її становлення в діяльності суб'єкта, у вигляді його внутрішнього образу, потреби, спонукання та цілі. Саме тому ідеальне буття речі й відрізняється від її реального буття, як і від тих тілесно-речових структур мозку та мови, за допомогою яких воно існує "всередині" суб'єкта. Від структур мозку та мови ідеальний образ предмета принципово відрізняється тим, що він - форма зовнішнього предмета. Від зовнішнього ж предмета ідеальний образ відрізняється тим, що він предметнений безпосередньо не в зовнішній речовині природи, а в органічному тілі людини і в тілі мови як суб'єктивний образ. Ідеальне є, таким чином, суб'єктивним буттям предмета, або його "інобуттям", - буттям одного предмета в іншому і через інше, як виражав таку ситуацію Гегель.

Ідеальне як форма діяльності суспільної людини існує там, де відбувається, за висловом Гегеля, процес "зняття зовнішності", тобто процес перетворення тіла природи в предмет діяльності людини, в предмет праці, а потім в продукт праці. Те саме можна виразити й по-іншому: форма зовнішньої речі, що залучена до процесу праці, "знімається" в суб'єктивній формі

предметної діяльності; остання предметно фіксується в суб'єкті у вигляді механізмів вищої нервової діяльності. А потім зворотний процес тих самих метаморфоз - словесно виражене уявлення перетворюється в справу, а через справу - в форму зовнішньої, чуттєво сприйманої речі, у річ. Ці два зустрічних ряди метаморфоз реально замкнуті на цикл: річ - справа - слово - справа - річ. У постійно поновлюваному циклічному русі тільки й існує ідеальне, ідеальний образ речі.

Безпосередньо ідеальне виражається в символі і через символ, тобто через зовнішнє, чуттєво сприймане, видиме або чутне тіло слова. Але дане тіло, залишаючись самим собою, водночас виявляється буттям іншого тіла і в цій іпостасі його "ідеальним буттям", його значенням, яке є абсолютно відмінним від його безпосередньо сприйманої вухами або очима тілесної форми. Слово як знак, як назва не має нічого спільного з тим, знаком чого воно є. Це "спільне" виявляється тільки в акті перетворення слова в справу, а через справу - в річ (а потім і в зворотному процесі), у практиці та засвоєнні її результатів.

Людина існує як людина, як суб'єкт діяльності, спрямованої на навколишній світ і на саму себе, допоки вона активно виробляє своє реальне життя в формах, створених нею самою, її власною працею. І праця, реальне перетворення навколишнього світу й самої себе, що відбувається в суспільно розвинених та суспільно узаконених формах, саме й є тим процесом – який абсолютно незалежно від мислення починається і триває, - всередині якого, як його метаморфоза, народжується й функціонує ідеальне, відбувається ідеалізація дійсності, природи і суспільних відносин, народжується мова символів як

зовнішнє тіло ідеального образу зовнішнього світу. Тут - таємниця ідеального, і тут - її розгадка.

Щоб зробити зрозумілишими як суть цієї таємниці, так і спосіб, яким її розв'язав Маркс, проаналізуємо типовий випадок ідеалізації дійсності, або акт народження ідеального, - політико-економічний феномен ціни. "Ціна, або грошова форма товарів, як і взагалі їх вартісна форма, є щось, відмінне від їх чуттєво сприйманої реальної тілесної форми, отже форма лише ідеальна, існуюча лише в уяві" [133]. Насамперед звернемо увагу на те, що ціна є об'єктивною категорією, а не психофізіологічним феноменом. І проте, ціна - "форма лише ідеальна". Саме в цьому полягає матеріалізм Марксового розуміння ціни. Ідеалізм, навпаки, полягає у твердженні, що ціна, оскільки вона форма лише ідеальна, існує тільки як суб'єктивно-психологічний феномен. Останнє тлумачення ціни дав не хто інший, як Берклі, який виступав не тільки як філософ, але й як економіст.

Критикуючи ідеалістичне розуміння грошей, Маркс показав, що ціна є вартістю продукту праці людини, вираженою в грошах, наприклад у відомій кількості золота. Але золото саме по собі, від природи, не є грошима. Грошима воно виявляється лише остільки, оскільки виконує своєрідну суспільну функцію - міри вартості всіх товарів і в цій якості функціонує в системі суспільних відносин між людьми в процесі виробництва та обміну продуктів. Звідси й ідеальність форми ціни. Золото в процесі обігу, залишаючись самим собою, все-таки безпосередньо виявляється формою існування та руху деякого "іншого", представляє і заміщає в процесі товарно-грошового кругообігу це "інше", виявляючись його метаморфозою. "...У

ціні товар, з одного боку, вступає у відношення до грошей як до чогось поза ним суцього, а з-другого, - він сам ідеально покладений як гроші, оскільки гроші мають відмінну від нього реальність... Поряд з реальними грошима товар існує тепер як ідеально покладені гроші" [134]. "Після того як гроші реально покладаються як товар, товар ідеально покладається як гроші" [135].

Ідеальне покладання, або покладання реального продукту як ідеального образу іншого продукту, відбувається в процесі обігу товарних мас. Воно виникає як засіб розв'язання протиріч, що визріли в процесі обігу, всередині нього (а не всередині голови, хоча й не без допомоги голови), як засіб задоволення потреби, назрілої в товарному кругообігу. Потреба, яка виступає у вигляді нерозв'язаного протиріччя товарної форми, задовольняється, розв'язується тим, що один товар "викидається" з їх рівноправної сім'ї й перетворюється в безпосередньо суспільний еталон суспільно необхідних витрат праці. Задача, як каже Маркс, виникає тут разом із засобами її розв'язання.

У реальному обміні вже до появи грошей (до перетворення золота в гроші) складається така ситуація: "Обіг товарів, в якому товаровласники обмінюють свої власні вироби на різні інші вироби й прирівнюють їх один до одного, ніколи не відбувається без того, щоб при цьому різні товари різних товаровласників в межах їх обігів не обмінювалися на один й той самий третій товар і не прирівнювалися йому як вартості. Такий третій товар, стаючи еквівалентом для інших різних товарів, безпосередньо набуває всезагальної або суспільної, форми еквівалента..." [136]. Так і виникає можливість та необхідність виражати взаємно мінове відношення двох товарів

через мінову вартість третього, причому останній безпосередньо в реальний обмін вже не вступає, а служить лише загальною мірою вартості реально обмінюваних товарів. І оскільки "третій товар", хоча він тілесно в обмін не вступає, все-таки в акті обміну бере участь, оскільки він і присутній тут тільки ідеально, тобто в уявленні, в розумі товаровласників, у мові, на папері і т.д. Але тим самим він перетворюється в символ, саме в символ суспільних відносин між людьми.

З цим й пов'язані всі безглузді теорії грошей і вартості, що зводять вартість та її форми до чистої символіки, до назви відносин, до конвенційно або законодавчо встановленому знаку. Названі теорії за логікою свого народження і побудови органічно споріднені (і схожі з ними, як близнюки) тим філософсько-логічним вченням, які, не вміючи зрозуміти акту народження ідеального з процесу предметно-практичної діяльності людини, в результаті оголошують форми вираження ідеального в мові, в термінах і висловлюваннях конвенціональними феноменами, за якими, однак, стоїть щось містично невловиме - чи то "переживання" неопозитивістів, чи то "екзистенція" екзистенціалістів, чи то безтілесно-містична "ейдетична сутність" Гуссерля, що інтуїтивно схоплюється. Маркс ґрунтовно розкрив крайню беззмістовність і порожнечу логіки виникнення подібних теорій ідеального та його зведення до символу, до знаку безпредметних відносин (або зв'язків як таких, зв'язків без речового субстрату). "Те, що товари в своїх цінах перетворюються в золото тільки ідеально, а золото тому тільки ідеально перетворюється в гроші, послужило причиною появи теорії ідеальної грошової одиниці вимірювання. Оскільки при визначенні ціни золото й срібло функціонують тільки як

золото і срібло, що подумки уявляється, тільки як рахункові гроші, то стали стверджувати, що назви фунт стерлінгів, шилінг, пенс, талер, франк і т.д. позначають не вагові частини золота, або срібла, чи будь-яким іншим чином матеріалізовану працю, а позначають, навпаки, ідеальні атоми вартості" [137]. А далі вже легко було перейти до уявлення, згідно з яким ціни товарів суть просто назви відносин або пропорцій, чисті знаки.

Так, об'єктивні економічні явища перетворюються в прості символи, за якими ховається воля як їх субстанція, уявлення як "внутрішнє переживання" індивідуального Я, тлумачиться в дусі Юма та Берклі. Точно за тією самою схемою сучасні ідеалісти в логіці перетворюють терміни й висловлювання (словесну оболонку ідеального образу предмета) в прості назви відношень, в які ставить "переживання" окремої людини символізуюча діяльність мови. Логічні відношення перетворюються просто в назви зв'язків (чого з чим - невідомо).

Варто спеціально підкреслити, що ідеальне перетворення товару в золото, а тим самим золота в символ суспільних відносин відбувається і за часом, і за суттю раніше, ніж реальне перетворення товару в гроші, тобто в дзвінку монету. Мірою вартості товарів золото стає раніше, ніж засобом обігу, а значить, функціонує як гроші спочатку чисто ідеально. "Гроші приводять в обіг лише товари, які ідеально, не тільки в голові окремого індивіда, але й в уявленні суспільства (безпосередньо - учасників процесу купівлі та продажу) вже перетворені в гроші" [138].

Це принципово важливий пункт марксистського розуміння не тільки феномена ціни, а й проблеми ідеального, проблеми



ідеалізації дійсності взагалі. Справа в тому, що акт обміну завжди передбачає вже сформовану систему опосередкованих речами відносин між людьми й виражається в тому, що одна з чуттєво сприйманих речей "викидається" з системи і, не перестаючи функціонувати в ній як окреме, чуттєво сприймане тіло, перетворюється в представника будь-якого іншого тіла, в чуттєво сприймане тіло ідеального образу. Залишаючись самою собою, "викинута" річ водночас виявляється зовнішнім втіленням іншої речі, але не її чуттєво сприйманого вигляду, а її суті, тобто закону її існування всередині тієї системи, яка взагалі створює ситуацію, що аналізується. Ця річ тим самим перетворюється в символ, значення якого весь час залишається поза його безпосередньо сприйманого вигляду, в інших чуттєво сприйманих речах і виявляється лише через всю систему відношень інших речей до даної речі або, навпаки, даної речі - до всіх інших. Якщо цю річ реально вилучити, "вирвати" з системи, вона втрачає свою роль - значення символу - і знову перетворюється в звичайну чуттєво сприйману річ поряд з іншими такими самими речами.

Отже, її існування й функціонування як символу належали не їй як такій, а лише тій системі, всередині якої вона набуває свої властивості. Притаманні речі від природи властивості до її буття як символу не мають тому жодного відношення. Тілесна, чуттєво сприймана оболонка, "тіло" символу (тіло тієї речі, яка перетворена в символ) для її буття як символу є чимось абсолютно несуттєвим, скороминущим, тимчасовим; "функціональне буття" такої речі повністю поглинає, як виражається Маркс, її "матеріальне буття" [139]. І далі: матеріальне тіло речі узгоджується з її функцією. В результаті

символ перетворюється в знак, тобто в предмет, який сам по собі не означає вже нічого, а тільки представляє, виражає інший предмет з яким він сам немає нічого спільного (як назва речі з самою річчю). Діалектику перетворення речі в символ, а символу в знак і простежено в "Капіталі" на прикладі виникнення й еволюції грошової форми вартості.

Функціональне існування символу полягає саме в тому, що він представляє не себе, а інше і виступає засобом, знаряддям виявлення суті інших чуттєво сприйманих речей, тобто їх всезагального, суспільно-людського значення, їх ролі та функції всередині суспільного організму. Іншими словами, функція символу полягає саме в тому, щоб бути тілом ідеального образу зовнішньої речі, точніше - закону її існування, всезагального. Символ, вилучений з реального процесу обміну речовин між суспільною людиною та природою, перестає взагалі бути і символом, тілесною оболонкою ідеального образу. З його тіла випаровується "душа", бо такою була саме предметна діяльність суспільної людини, яка здійснювала обмін речовин між олюдненою і незайманою природою.

Без ідеального образу людина взагалі не може здійснювати обмін речовин з природою, а індивід не може оперувати речами, залученими в процес суспільного виробництва. Ідеальний же образ вимагає для свого здійснення речового матеріалу, в тому числі мови. Тому праця народжує потребу в мові, а потім і саму мову.

Коли людина діє з символом або зі знаком, а не з предметом, спираючись на символ і знак, вона й діє не в ідеальному, а лише в словесному плані. Доволі часто трапляється, що замість

того, щоб за допомогою терміна розкрити дійсну суть речі, індивід бачить тільки сам термін з його традиційним значенням, бачить тільки символ, його чуттєво сприймане тіло. В такому випадку мовна символіка з могутнього знаряддя реальної дії з речами перетворюється на фетиш, що загороджує своїм тілом ту реальність, яку вона представляє. І тоді замість того, щоб розуміти й свідомо змінювати зовнішній світ згідно загальним законам, вираженим у вигляді ідеального образу, людина починає бачити і змінювати лише словесно-термінологічне вираження й думає при цьому, що вона змінює сам світ.

У фетишизації словесного буття ідеального Маркс і Енгельс викрили ліво-гегельянську філософію епохи її розкладання. Така фетишизація словесного буття, а разом з тим системи суспільних відносин, яку вона представляє, виявляється абсолютно неминучим фіналом будь-якої філософії, яка не розуміє, що ідеальне народжується й відтворюється тільки процесом предметно-практичної діяльності суспільної людини і що в цьому процесі воно тільки й існує. В іншому випадку саме й виникає та чи інша форма фетишизації і зовнішнього світу, і символіки.

Цей, наявний стан суспільних відносин, з одного боку, і наявне вираження їх в мові, термінології та синтаксичних структурах - з іншого, починають здаватися такими ж "святими", як ідоли для дикуна, як хрест для християнина, тобто єдино можливими втіленнями ідеального, його справжнім, хоча й дещо спотвореним земними умовами, виглядом. Саме комічне полягає в тому, що будь-який різновид фетишизації словесно-символічного існування ідеального не схоплює самого

ідеального як такого. Вона фіксує результати людської діяльності, але не саму діяльність. Тому вона схоплює не саме ідеальне, а тільки його відчужені в зовнішніх предметах або в мові, застигли продукти. Воно й не дивно: ідеальне, як форма людської діяльності, й існує тільки в діяльності, а не в її результатах, бо діяльність і є постійним, триваючим запереченням наявних, чуттєво сприйманих форм речей, їх зміною, їх зняттям в нових формах, що протікає за всезагальними закономірностями, вираженими в ідеальних формах. Коли предмет створений, потреба суспільства в ньому задоволена, а діяльність згасла в її продукті, померло й саме ідеальне.

Ідеальний образ, скажімо, хліба виникає в уяві голодної людини або пекаря. В голові ситої людини, зайнятої будівництвом будинку, не виникає ідеальний хліб. Але, якщо взяти суспільство в цілому, в ньому завжди є в наявності і ідеальний хліб, і ідеальний будинок, і будь-який ідеальний предмет, з яким має справу людина в процесі виробництва та відтворення свого матеріального життя. Внаслідок цього в людині ідеалізована вся природа, а не тільки та її частина, яку вона безпосередньо виробляє й відтворює або утилітарно споживає. Без постійно поновлюваної ідеалізації реальних предметів людської життєдіяльності, без перетворення їх в ідеальне, а тим самим і без символізації людина взагалі не може бути діяльним суб'єктом суспільного виробництва.

Ідеальне завжди виступає продуктом та формою людської праці, цілеспрямованого перетворення природного матеріалу і суспільних відносин, що здійснюється суспільною людиною. Ідеальне є тільки там, де є індивід, що здійснює свою діяльність

у формах, заданих йому попереднім розвитком людства. Наявністю ідеального плану діяльності людина і відрізняється від тварини. "...Найгірший архітектор від найкращої бджоли з самого початку відрізняється тим, що, перш ніж будувати осередок із воску, він вже побудував його в своїй голові. В кінці процесу праці виходить результат, який вже на початку цього процесу був в уявленні людини, тобто ідеально" [140].

Слід ще раз відзначити, що якщо розуміти голову натуралістично, тобто як матеріальний орган тіла окремого індивіда, то ніякої принципової різниці між архітектором і бджолою не виявиться. Осередок з воску, який ліпить бджола, теж є "заздальгідь", у вигляді форми діяльності комахи, запрограмованої в її нервових вузлах. У цьому сенсі продукт діяльності бджоли теж заданий "ідеально", до його реального здійснення. Однак форми діяльності тварини природжені їй, успадковані разом зі структурно-анатомічною організацією тіла. Форма діяльності, яку ми можемо позначити як ідеальне буття продукту, ніколи не відділяється від тіла тварини інакше як у вигляді якогось реального продукту. Принципова відмінність діяльності людини від діяльності тварини полягає саме в тому, що жодна форма цієї діяльності, жодна здатність не успадковується разом з анатомічною організацією тіла. Всі форми діяльності (діяльні здібності) передаються тут тільки через форми предметів, створених людиною для людини. Тому індивідуальне засвоєння людськи-визначеної форми діяльності, тобто ідеального образу її предмета і продукту, перетворюється в особливий процес, який не збігається з предметним формуванням природи. Тож сама форма діяльності людини

перетворюється для людини в особливий предмет, в предмет особливої діяльності.

І якщо вище ідеальне визначалося як форма діяльності людини, то таке визначення було, строго кажучи, неповним. Воно характеризувало ідеальне лише за його предметно зумовленим змістом. Але ідеальне є лише там, де сама форма діяльності, що відповідає формі зовнішнього предмета, перетворюється для людини в предмет, з яким вона може діяти особливо, не чіпаючи і не змінюючи до пори до часу реального предмета. Людина, і тільки людина, перестає "зливатися" з формою своєї життєдіяльності, вона відокремлює її від себе і, ставлячи перед собою, перетворює в уявлення. Позаяк зовнішня річ взагалі дана людині лише остільки, оскільки вона залучена в процес її діяльності, в кінцевому продукті - образ речі завжди зливається з образом тієї діяльності, всередині якої функціонує ця річ.

Тут і криється гносеологічна основа ототожнення речі з уявленням, реального - з ідеальним, тобто гносеологічний корінь ідеалізму будь-якого виду й відтінку. Правда, саме по собі опредметнення форми діяльності, в результаті якого створюється можливість прийняти її за форму речі і, навпаки, форму речі - за продукт і форму суб'єктивної діяльності, за ідеальне, ще не є ідеалізмом. Цей реальний факт перетворюється в той чи інший різновид ідеалізму або фетишизму лише на основі певних соціальних умов, конкретніше - на основі стихійного поділу праці, де форма діяльності нав'язується індивіду насильно, незалежними від нього й незрозумілими йому соціальними процесами.

Уречевлення соціальних форм людської діяльності, яке характерне для товарного виробництва (товарний фетишизм), є

абсолютно аналогічним релігійному відчуженню діяльних людських здібностей в уявленні про богів. Подібна аналогія усвідомлюється доволі ясно вже в межах об'єктивно-ідеалістичного погляду на природу ідеального. Так, молодий Маркс, ще будучи лівогегельянцем, відзначав, що всі давні боги мали таке саме "дійсне існування", як і гроші. "Хіба не панував древній Молох? Хіба Аполлон Дельфійський не був дійсною силою в житті греків? Тут навіть критика Канта нічого вдіяти не може. Якщо хтось уявляє собі, що володіє сотнею талерів, якщо це уявлення не є для нього довільним, суб'єктивним уявленням, якщо він вірить в нього, - то для нього ці сто уявних талерів мають таке саме значення, як сто дійсних... Дійсні талери мають таке саме існування, як уявні боги. Хіба дійсний талер існує деінде, окрім уявлення, правда, загального або, швидше, суспільного уявлення людей?" [141]

А втім справжня природа цієї аналогії була розкрита Марксом пізніше, лише на основі матеріалістичного розуміння природи і грошей, і релігійних образів. "Схожість" товарного фетишизму і релігійного відчуження корениться в дійсному зв'язку суспільних уявлень людей з їх реальною діяльністю, з формами практики, в активній ролі ідеального образу (уявлення). Людина здатна змінювати форму своєї діяльності (чи ідеальний образ зовнішньої речі), не чіпаючи до пори до часу самої речі. Але тільки тому, що вона може відокремити від себе ідеальний образ, предметнити його і діяти з ним, як з поза нею існуючим предметом. Згадаймо ще раз про приклад з архітектором, що наводиться Марксом. Архітектор будує будинок не просто в голові, а за допомогою голови, в плані уявлення на ватмані, на площині креслярської дошки. Він тим самим змінює свій

внутрішній стан, виносячи його зовні і діючи з ним як з відмінним від себе предметом. Змінюючи його, він потенційно змінює і реальний будинок, тобто змінює його ідеально, в можливості. Це означає, що архітектор змінює один чуттєво сприйманий предмет замість іншого.

Іншими словами, діяльність в плані уявлення, яка змінює ідеальний образ предмета, є також чуттєво-предметною діяльністю, що перетворює чуттєво сприйманий вигляд тієї речі, на яку вона спрямована. Тільки річ-то тут змінюється особлива; вона є лише предметним уявленням, або формою діяльності людини, зафіксованою як річ. Ця обставина й створює можливість змазувати принципову філософсько-гносеологічну відмінність між матеріальною діяльністю і діяльністю теоретика та ідеолога, який безпосередньо змінює лише словесно-знакове предметнення ідеального образу.

Людина не може передати іншій людині ідеальне як таке, як чисту форму діяльності. Можна хоч сто років спостерігати за діями живописця або інженера, намагаючись перейняти спосіб їхніх дій, форму їх діяльності, але таким шляхом можна скопіювати тільки зовнішні прийоми їх роботи але в жодному разі не сам ідеальний образ, не саму діяльну здатність.

Ідеальне як форма суб'єктивної діяльності засвоюється лише за допомогою активної діяльності з предметом та продуктом цієї діяльності, тобто через форму її продукту, через об'єктивну форму речі, через її діяльне розпредметнення. Ідеальний образ предметної дійсності тому й існує лише як форма (спосіб, образ) живої діяльності, яка узгоджується з формою її предмета, але не як річ, не як матеріально фіксований стан або структура.



Ідеальне і є не що інше, як сукупність усвідомлених індивідом всезагальних форм людської діяльності, що визначають як мета і закон волю та здатність індивідів до діяння. Само собою зрозуміло, що індивідуальна реалізація ідеального образу завжди пов'язана з тим чи іншим відхиленням, або, точніше, з конкретизацією цього образу, з його коригуванням відповідно до конкретних умов, новими суспільними потребами, особливостями матеріалу і т.д. А значить, передбачає здатність свідомо зіставляти ідеальний образ з реальною дійсністю, ще не ідеалізованою. В даному випадку ідеальне виступає для індивіда особливим предметом, який він може цілеспрямовано змінювати згідно з вимогами (потребами) діяльності. Навпаки, якщо ідеальний образ засвоєний індивідом лише формально, як жорстка схема і порядок операцій, без розуміння його походження та зв'язку з реальною (неідеалізованою) дійсністю, індивід виявляється нездатним ставитися до такого образу критично, тобто як до особливого, відмінного від себе предмету. І тоді він ніби зливається з ним, не може поставити його перед собою як предмет, який можна порівняти з дійсністю, і змінити його згідно з нею. В даному випадку, власне кажучи, не індивід діє з ідеальним образом, а, швидше, догматизований образ діє в індивіді й за допомогою нього. Тут не ідеальний образ виявляється діяльною функцією індивіда, а, навпаки, індивід - функцією образу, що панує над його свідомістю і волею як ззовні задана формальна схема, як відчужений спосіб, як фетиш, як система незаперечних правил, невідомо звідки взятих. Такій свідомості акурат і відповідає ідеалістичне розуміння природи ідеального.

І навпаки, матеріалістичне розуміння виявляється природним для людини комуністичного суспільства, де культура не протистоїть індивіду як щось ззовні задане йому, самостійне й чуже, а є формою його власної активної діяльності. У комуністичному суспільстві, як показав Маркс, стає безпосередньо очевидним той факт, що в умовах буржуазного суспільства виявляється лише шляхом теоретичного аналізу, що розвіює неминучі тут ілюзії, що всі форми культури суть тільки форми діяльності самої людини. "Все, що має сталу форму, як, наприклад, продукт і т.д., виступає в цьому русі лише моментом, швидкоплинним моментом... Умови та предметні втілення процесу виробництва самі так само є його моментами, а його суб'єктами виступають тільки індивіди, але індивіди в їхніх взаєминах, які вони як відтворюють, так і виробляють заново. Тут перед нами їх власний постійний процес руху, в якому вони оновлюють самих себе так само, як вони оновлюють створюваний ними світ багатства" [142].

Послідовно матеріалістичне розуміння мислення, природно, кардинальним чином змінює й підхід до вузлових проблем логіки, зокрема до тлумачення природи логічних категорій. Насамперед Маркс і Енгельс встановили, що індивіду в його спогляданні дається не просто й не прямо зовнішній світ, яким він є сам по собі, а лише в процесі його зміни людиною і що, таким чином, як сама споглядаюча людина, так і споглядаємий світ суть продукти історії.

Відповідно й форми мислення, категорії були зрозумілі не як прості абстракції від не історично зрозумілої чуттєвості, а насамперед як відображені в свідомості всезагальні форми чуттєво-предметної діяльності суспільної людини. Реальний,

предметний еквівалент логічних форм був побаченим не просто в абстрактно-загальних контурах об'єкта, споглядаємого індивідом, а в формах активної діяльності людини, що перетворює природу згідно зі своїми цілями: "...найістотнішою й найближчою основою людського мислення є саме зміна природи людиною, а не одна природа як така, і розум людини розвивався відповідно тому, як людина вчилася змінювати природу" [143]. Суб'єктом мислення тут виявлявся вже індивід у сплетінні суспільних відносин, суспільно-визначений індивід, всі форми життєдіяльності якого дані не природою, а історією, процесом становлення людської культури.

Отже, форми людської діяльності (і форми мислення, що їх відображають) складаються в ході історії незалежно від волі й свідомості окремих осіб, яким вони протистоять як форми історично розвиваючої системи культури. Остання розвивається зовсім не за законами психології, позаяк розвиток суспільної свідомості є не простою арифметичною сумою психічних процесів, а особливим процесом, який загалом є керованим законами розвитку матеріального життя суспільства. А вони не лише не залежать від волі й свідомості окремих осіб, а, навпаки, активно обумовлюють волю й свідомість. Окремий індивід всезагальні форми людської діяльності поодиноці не виробляє і не може виробити, якою б силою абстракції він не володів, а засвоює їх готовими в ході свого прилучення до культури, разом з мовою і вираженими в ній знаннями.

Тому психологічний аналіз акту відображення зовнішнього світу в окремій людській голові не може стати способом розробки логіки. Індивід мислить лише остільки, оскільки він вже засвоїв всезагальні (логічні) визначення, що історично склалися до

нього і зовсім незалежно від нього. А розвиток людської культури, цивілізації психологія як наука не досліджує, справедливо розглядаючи його як незалежну від індивіда передумову.

І якщо фіксація Гегелем цих фактів привела його до ідеалізму, то Маркс і Енгельс, побачивши реальний (предметний) прообраз логічних визначень та законів в конкретно-всезагальних формах і законах предметної діяльності суспільної людини, відсікли будь-яку можливість суб'єктивістського тлумачення самої діяльності. Людина впливає на природу не ззовні, "речовині природи вона сама протистоїть як сила природи" [144], і тому предметна діяльність людини в кожній своїй ланці пов'язана й опосередкована об'єктивними, природними закономірностями. Людина "користується механічними, фізичними, хімічними властивостями речей для того, щоб у відповідності зі своєю метою застосувати їх знаряддями впливу на інші речі... Так дане самою природою стає органом її діяльності, органом, який вона приєднує до органів свого тіла, подовжуючи таким чином, всупереч біблії, природні розміри останнього" [145]. В цьому саме й полягає секрет універсальності людської діяльності, яку ідеалізм видає за наслідок розуму, що діє в людині: "Практично універсальність людини проявляється саме в тій універсальності, яка всю природу перетворює в її неорганічне тіло, оскільки вона служить, по-перше, безпосереднім життєвим засобом для людини, а по-друге, матерією, предметом і знаряддям її життєдіяльності. Природа є неорганічним тілом людини, а саме - природа в тій мірі, в якій сама вона не є людським тілом" [146].

Тому закони людської діяльності і є насамперед законами того природного матеріалу, з якого побудовано "неорганічне тіло людини", предметне тіло цивілізації; законами руху та зміни предметів природи, перетворених у органи людини, в моменти процесу виробництва матеріального життя суспільства.

У праці (виробництві) людина змушує один предмет природи впливати на інший предмет тієї самої природи, згідно їх власних властивостей та закономірностей існування, і вся "хитрість" її діяльності полягає саме в умінні "опосередковувати" предмет з предметом. Маркс і Енгельс довели, що логічні форми й закони діяльності людини є наслідком (відображенням) дійсних, від жодного мислення незалежних законів предметно-людської діяльності - практики в усьому її обсязі та розвитку. Практика будучи зрозумілою матеріалістично, постала процесом, в русі якого кожен предмет, в нього залучений, функціонує (поводиться) згідно своїм власним закономірностям, виявляючи в змінах, що відбуваються з ним, власну форму та міру.

Таким чином, практика людства є абсолютно конкретним (особливим) і в той же час всезагальним процесом. Вона включає в себе, як свої абстрактні моменти, всі інші форми та види руху матерії і здійснюється згідно з їх законами. Тому загальні закони зміни природи людиною постають і загальними законами зміни самої природи, які виявляються діяльністю людини, а не чужими їй приписами, що диктуються ззовні. Всезагальні закони зміни природи людиною - це й є всезагальні закони природи, згідно з якими людина тільки й може успішно її змінювати. Будучи усвідомленими, вони і виступають законами розуму, логічними законами. Їх "специфіка" полягає

саме в їх універсальності, тобто в тому, що вони - закони не тільки суб'єктивної діяльності (як закони фізіології вищої нервової діяльності чи мови) і не тільки об'єктивної реальності (як закони фізики чи хімії), а закони, що однаково керують рухом і об'єктивної реальності, і суб'єктивної людської життєдіяльності. (Це, звичайно, зовсім не означає, що мислення не має взагалі ніякої "специфіки", гідної вивчення. Мислення як особливий процес, що має специфічні відмінні від руху об'єктивної реальності риси, тобто як одна з психофізіологічних здібностей людського індивіда, підлягає, зрозуміло, самому ретельному вивченню в психології, фізіології вищої нервової діяльності, але не в логіці.) У суб'єктивній свідомості вони й виступають повноважним "представником" прав об'єкта, як його всезагальний ідеальний образ: "Закони логіки суть відображення об'єктивного в суб'єктивній свідомості людини"<sup>[147]</sup>.

---

### **Нарис дев'ятий. Про збіг логіки з діалектикою і теорією пізнання матеріалізму**

Як і будь-яка інша наука, логіка займається з'ясуванням та систематизацією об'єктивних, від волі й свідомості людей незалежних форм й закономірностей, в рамках яких протікає людська діяльність, як матеріально-предметна, так і духовно-теоретична. Її предмет - об'єктивні закони суб'єктивної діяльності.

Подібне розуміння є абсолютно неприйнятним для традиційної логіки, оскільки в ньому з'єднується з її точки зору непоєднуване: твердження та його заперечення, А і не-А,

протилежні предикати. Адже суб'єктивне є не об'єктивне, і навпаки. Але для традиційної логіки виявляється неприйнятним стан справ в дійсному світі і в науці, що осягає його, бо саме тут часто-густо перехід, становлення, перетворення речей і процесів (в тому числі у власну протилежність) виявляється суттю справи.

Маркс і Енгельс показали, що наука і практика, абсолютно незалежно від свідомо засвоєних логічних уявлень, розвиваються згідно з тими всезагальними закономірностями, які були змальовані діалектичною традицією в філософії. Це може відбуватися (і фактично відбувається), навіть якщо кожен окремий представник науки, який бере участь в її загальному прогресі, свідомо керується недіалектичними уявленнями про мислення. Наука в цілому, через зіткнення недіалектичних поглядів, що взаємно провокують і коригують один одного, розвивається все-таки згідно з логікою вищого типу й порядку.

Теоретик, якому пощастило нарешті знайти конкретне розв'язання тривалої суперечки, об'єктивно змушений мислити діалектично. Справжня логічна необхідність пробиває тут собі дорогу всупереч свідомості теоретика, замість того щоб здійснюватися цілеспрямовано і вільно. Тому виявляється, що найбільші теоретики, через мислення яких насправді пролягає магістральний шлях розвитку науки, як правило, керуються все-таки діалектичними традиціями в логіці. Так, А. Ейнштейн багато чим зобов'язаний Спінозі, Гейзенберг - Платону і т.д.

Виходячи з такого розуміння, Маркс, Енгельс і Ленін встановили, що саме діалектика, і тільки діалектика, є дійсною логікою, згідно з якою відбувається прогрес сучасного

мислення. Саме вона й діє в "точках зростання" сучасної науки, хоча б цей факт і не усвідомлювався в повній мірі самими представниками науки. Ось чому логіка як наука збігається (зливається) не тільки з діалектикою, але й з теорією пізнання матеріалізму. "У "Капіталі" застосована до однієї науки логіка, діалектика і теорія пізнання [не потрібно 3-х слів: це одне й те саме] матеріалізму..." [148] категорично сформулював Ленін.

Питання про співвідношення логіки, теорії пізнання і діалектики зайняло особливе місце у працях В.І.Леніна. Можна сказати, не боячись впасти в перебільшення, що воно утворює стержень всіх спеціально-філософських роздумів Леніна, який знову й знову повертається до нього, щораз все виразніше й категоричніше формулюючи його розуміння та розв'язання.

У ленінських роздумах, особливо тих, що виникли в ході критичного переосмислення гегелівських побудов, чітко виділяються дві теми. По-перше, взаємовідношення між логікою та гносеологією й, по-друге, розуміння діалектики як науки, в складі якої тільки й знаходять своє науково-теоретичне розв'язання проблеми, що традиційно відокремлювалися від неї у вигляді логіки і теорії пізнання. Реконструкція тих міркувань, які дозволили Леніну так категорично сформулювати позицію сучасного матеріалізму (тобто марксизму), дуже важлива з тієї причини, що в нашій літературі одностайної інтерпретації ленінських положень досі не встановилося.

Хоча безпосереднім предметом критичного аналізу, документованого "Філософськими зошитами", є насамперед гегелівська концепція, було б, звичайно, помилковим бачити в цьому документі лише критичний коментар до творів Гегеля.



Леніна займає, зрозуміло, не Гегель сам по собі, а реальний зміст проблем, які зберегли своє актуальне значення й понині. Іншими словами, в формі критичного аналізу гегелівської концепції Ленін здійснює розгляд сучасного йому стану справ в філософії, зіставляє й оцінює способи постановки і розв'язання її кардинальних проблем. Цілком природно, що на перший план виступає проблема наукового пізнання, навколо якої - і чим далі, тим виразніше - обертається вся світова філософська думка кінця ХІХ - початку ХХ століття. Саме так і описує Ленін цільову установку своїх досліджень: "Тема логіки. Порівняти з "гносеологією" нині" [149].

Лапки, в які взято слово "гносеологія", тут зовсім не випадкові. Справа в тому, що відокремлення ряду старих філософських проблем в особливу філософську науку (байдуже, чи визнають її потім єдиною формою наукової філософії або тільки одним з багатьох розділів філософії) є фактом недавнього походження. Сам цей термін входить в ужиток тільки в кінці ХІХ століття як позначення особливої науки, особливої сфери досліджень, яка в складі класичних філософських систем чітко не виділялася, не конституювалась не тільки в особливу науку, а й навіть в особливий розділ. Хоча було б, звичайно, очевидним безглуздям стверджувати, ніби пізнання взагалі й наукове пізнання зокрема зробилося предметом особливо пильної уваги тільки з появою "гносеології".

Конституювання гносеології в особливу науку історично, й по суті пов'язано з широким розповсюдженням неокантіанства, яке протягом останньої третини ХІХ століття стає найвпливовішим напрямком філософської думки буржуазної Європи і перетворюється в офіційно визнану школу

професорсько-університетської філософії спочатку в Німеччині, а потім у всіх тих районах світу, звідки за традицією їздили в німецькі університети люди, які сподівалися отримати там серйозну професійно-філософську підготовку. Своїм поширенням неокантіанство зобов'язане було не в останню чергу традиційній славі своєї країни як батьківщини Канта, Фіхте, Шеллінга і Гегеля.

Своєрідною рисою неокантіанства було, зрозуміло, зовсім не відкриття пізнання як центральної філософської проблеми, а та специфічна форма її постановки, яка, незважаючи на всі розбіжності між різними відгалуженнями школи, зводиться до наступного: "...вчення про знання, що з'ясовує умови, завдяки яким стає можливим безперечно існуюче знання, і яке в залежності від цих умов встановлює межі, яких може сягати будь-яке знання і за якими відкривається царина однаково недовідних гадок, прийнято називати "теорією пізнання" або "гносеологією"... Звичайно, теорія пізнання поряд із щойно зазначеним завданням має право поставити собі ще й інші - додаткові. Але, якщо вона хоче бути наукою, яка має сенс, то насамперед вона повинна займатися з'ясуванням питання про існування чи не існування меж знання..." [150]

Російський неокантіанець О. Введенський, якому належить наведене визначення, точно й чітко вказує особливості науки, яку "прийнято називати" гносеологією в літературі неокантіанського напрямку і всіх тих шкіл, які виникли під його переважним впливом. Можна навести десятки аналогічних формулювань, що належать класикам неокантіанства: Ріккерт, Вундту, Кассінеру, Віндельбанду, а також представникам його "дочірніх" відгалужень (наприклад, Шуппе, Файхінгеру і т.п.).

Завдання теорії пізнання, таким чином, вбачається у встановленні "меж пізнання", тих рубежів, через які пізнання переступити не спроможне за жодних умов, за жодного як завгодно високого розвитку пізнавальних здатностей людини та людства, техніки наукового дослідження й експерименту. Ці "межі" відокремлюють сферу принципово пізнаваного від сфери принципово непізнаваного, позамежного, "трансцендентного", тобто в перекладі українською мовою - потойбічного. Ці межі покладаються зовсім не обмеженістю людського досвіду в просторі та часі (в такому випадку розширення "сфери досвіду" постійно розширювало б ці межі, і питання зводилося б просто до розрізнення між уже пізнаним і ще не пізнаним, але в принципі пізнаваним), а вічною й незмінною природою тих психофізіологічних особливостей людини, через які - як крізь призму - до невпізнаваності переломлюються всі зовнішні впливи. Ось ці-то "специфічні механізми", за допомогою яких людині тільки й дається зовнішній світ, саме й складають "межу", за якою лежить принципово непізнаване. І цим принципово непізнаваним виявляється ніщо інше як поза свідомістю людини існуючий реальний світ, яким він є "до його вступу в свідомість". Іншими словами, "гносеологія" виділяється цією традицією в особливу науку тільки на тій підставі, що апріорі допускається теза, згідно з якою людське пізнання не є пізнанням зовнішнього (поза свідомістю існуючого) світу, а є лише процесом упорядкування, організації, систематизації фактів "внутрішнього досвіду", тобто, зрештою, психофізіологічних станів людського організму, зовсім не схожих на стани й події зовнішнього світу.

Це означає, що будь-яка наука, будь то фізика або політична економія, математика або історія, рівно нічого не каже й не може нам казати про те, як саме йдуть справи в зовнішньому світі. Вони описують лише ті ряди фактів, які виникають всередині нас самих, ряди психофізіологічних феноменів, які сприймаються нами як зовнішні факти.

Заради спеціального доведення цієї тези й була створена особлива наука - "гносеологія", яка займається виключно "внутрішніми умовами" пізнання й ретельно очищає їх від будь-якої залежності від впливу "зовнішніх умов", і насамперед від такої "умови", як наявність зовнішнього світу з його об'єктивними закономірностями.

"Гносеологія", таким чином, виділилася в особливу науку, протиставлену "онтології" (або "метафізиці"), зовсім не як дисципліна, що досліджує реальний хід людського пізнання навколишнього світу, - саме навпаки, - вона народилася як доктрина, яка постулює, що всі без винятку форми пізнання не є формами пізнання навколишнього світу, а є лише специфічними схемами будови "суб'єкта пізнання".

З точки зору цієї "теорії пізнання" будь-яка спроба тлумачити наявне знання як знання (розуміння) навколишнього світу це й є неприпустимою "метафізикою", "онтологізацією" чисто суб'єктивних форм діяльності, ілюзорним віднесенням визначень суб'єкта до "речей в собі", до світу поза свідомістю.

Під "метафізикою" або "онтологією" тут мається на увазі не стільки особлива наука "про світ в цілому", універсальна світова схематика, скільки вся сукупність реальних, так званих "позитивних" наук - і фізика, і хімія, і біологія, і політична

економія, й історія тощо. Так що основний пафос неокантіанського "гносеологізму" виявляється спрямованим саме проти ідеї наукового світогляду, наукового світорозуміння, який реалізується в самих реальних науках. "Науковий світогляд", згідно цього погляду, є безглуздя, нонсенсом, оскільки "наука" (читай: вся сукупність природничих і суспільних наук) взагалі нічого не знає й не говорить про світ поза свідомістю. Тому під принизливою назвою "метафізики" неокантіанці відкидають саме світоглядне значення закономірностей, що розкриваються й формулюються фізикою, хімією, біологією, політекономією, історією і т.д. З їх точки зору, ні метафізика не може бути "наукою", ні, навпаки, наука (читай знову: сукупність всіх наук) не може й не має права грати роль "метафізики", тобто претендувати на об'єктивне (в матеріалістичному розумінні цього слова) значення своїх тверджень. Світогляд тому й не може бути науковим, позаяк світогляд є зв'язною сукупністю уявлень про світ, у якому людина живе, діє та мислить, а наука не в змозі зв'язати в єдності світогляду свої завоювання, не впадаючи при цьому в нерозв'язні для неї труднощі, в протиріччя. Це нібито остаточно і безповоротно довів уже Кант. Із даних науки світогляд побудувати неможна. Але чому?

А тому, що ті самі принципи пізнання, які є умовами можливості будь-якого наукового синтезу уявлень в понятті, в судженні й умовиводі, тобто категорії, виявляються одночасно й умовами неможливості досягнення повного синтезу всіх наукових уявлень в складі зв'язаної, єдиної і несуперечливої картини світу. А це на мові кантіанців і означає: світогляд, побудований на наукових засадах (або просто: науковий світогляд), є

принципово неможливим. У складі наукового світогляду - і не випадково, не через нестачу відомостей, а з необхідністю, укладеною в самій природі мислення, вираженою категоріальним схемами, - завжди залишаються тріщини протиріч, які розколюють світогляд на шматки, які не поєднані один з одним без кричущого порушення вищого принципу всіх аналітичних суджень - заборони суперечності в наукових визначеннях.

З'єднати, зв'язати розрізнені фрагменти наукової картини світу у вищу єдність людина може тільки одним шляхом: порушивши свої власні вищі принципи. Або, що одне й те саме, зробивши принципами синтезу ненаукові схеми зчеплення уявлень в зв'язне ціле, оскільки останні непідсудні забороні суперечності. Такі принципи віри, однаково науково недоведені й науково незаперечні постулати, аксіоми, прийняті виключно по ірраціональній схильності, по симпатії, по совісті і т.д. і т.п. Тільки віра здатна синтезувати фрагменти знання в єдину картину в тих точках, де всі спроби виконати таку процедуру засобами науки приречені на провал. Звідси - специфічне для всього кантіанства гасло з'єднання науки та віри, логічних принципів побудови наукової картини світу й ірраціональних (логічно недовідних і неспростовних) установок, що компенсують органічно вбудоване в інтелект безсилля здійснити вищий синтез знань.

Лише в рамках викладеного й можна зрозуміти сенс кантіанської постановки питання про відношення логіки і теорії пізнання. Логіка як така усіма кантіанцями тлумачиться частиною теорії пізнання. Іноді цій "частині" надається головне значення, і вона майже поглинає ціле (наприклад, у версії

Когена і Наторпа, Кассірера і Ріккерта, Введенського і Чолпанова), іноді їй відводиться скромніше і підлегле іншим "частинам" теорії пізнання місце, але логіка завжди - "частина". Теорія пізнання є ширшою, бо ширшим є її завдання, оскільки розум не єдина, хоча й найважливіша, здатність, яка переробляє матеріал відчуттів, сприйняття і уявлень в форму знання, в поняття й систему понять, в науку. Тому логіка в кантіанському трактуванні ніколи не покриває всього поля проблем теорії пізнання; за її межами залишається аналіз процесів, що здійснюються іншими здібностями, - тут і сприйняття, і інтуїція, і пам'ять, і уява, і багато іншого. Логіка як теорія дискурсивного мислення, що рухається в строгих визначеннях та в строгій злагоді з правилами, ясно усвідомлюваними і формульованими, вирішує завдання теорії пізнання лише частково, лише через аналіз свого, виділеного з усього комплексу пізнавальних здібностей предмета. Однак при цьому основне завдання теорії пізнання залишається вищим завданням також і логіки: встановлення меж пізнання, з'ясування внутрішньої обмеженості можливостей мислення в ході побудови світогляду.

Тому до пізнання реального світу "речей в собі" логіка не має ні найменшого стосунку, ні найменшого відношення. Вона може бути застосована лише до вже усвідомлених (з її участю чи без нього) речей, тобто до психічних феноменів людської культури. Її спеціальна задача - строгий аналіз вже наявних образів свідомості (трансцендентальних предметів), тобто їх розкладання на прості складові, що виражаються строго визначеними термінами, та зворотна операція - синтез, або зв'язування складових в складні системи визначень (понять,

систем понять, теорій) за знову-таки строго встановленими правилами.

Логіка й повинна довести, що реальне дискурсивне мислення не здатне вивести пізнання за межі наявної свідомості, переступити межу, що відокремлює "феноменальний" світ від світу "речей в собі". "Речі в собі" мислення, якщо воно логічне, не може й не має права навіть торкатися. Так що мисленню навіть всередині меж пізнання відведена, в свою чергу, обмежена область застосування, в межах якої правила логіки законні та обов'язкові.

Вже стосовно образів сприйняття як таких, відчуттів, уявлень, фантомів міфологізуючої свідомості, включаючи сюди уявлення про бога, про безсмертя душі і т.п., закони і правила логіки незастосовні. Вони, звичайно, правлять і мають правити ніби ситом, яким названі образи свідомості затримуються на межах наукового знання. І тільки. Судити, чи вірні ці образи самі по собі, відіграють вони позитивну чи негативну роль в складі духовної культури, мислення, що орієнтується на логіку, не має ні можливості, ні права. Тож, немає і не може бути раціонально обґрунтованої, науково вивіреної позиції стосовно будь-якого образу свідомості, якщо він виник до і незалежно від спеціально-логічної діяльності розуму, до і поза наукою. У науці, в її специфічних межах, окреслюваних логікою, присутність таких образів є неприпустимою. За її межами їх існування є суверенним, непідсудним розсудку й поняттю й тому є моральним та гносеологічно недоторканим.

З огляду на особливості кантіанського тлумачення відношення логіки і гносеології, можна зрозуміти ту пильну увагу, яку Ленін



виявляє до гегелівського розв'язання тієї самої проблеми. У гегелівському розумінні питання логіки цілком і повністю, без ірраціонального залишку, покриває собою все поле проблем пізнання, не залишає за межами своїх рубежів ні образів споглядання, ні образів фантазії. Вона включає їх розгляд як зовнішніх (в чуттєвому матеріалі здійснених) продуктів діяльної сили мислення, бо вони - те ж саме мислення, тільки предметне не в словах, судженнях і умовиводах, а в речах (вчинках, подіях тощо), що чуттєво протистоять індивідуальній свідомості. Логіка цілком й без залишку зливається тут з теорією пізнання тому, що всі інші пізнавальні здібності розглядаються як види мислення, як мислення, яке ще не досягло адекватної форми вираження, ще не дозріло до неї.

Тут ми ніби стикаємося з крайнім вираженням абсолютного ідеалізму Гегеля, згідно з яким весь світ, а не тільки пізнавальні здібності, інтерпретується як відчужене (предметне) мислення, яке ще не прийшло до самого себе. І зрозуміло, з цим Ленін, як послідовний матеріаліст, не може погодитися. Однак, що вельми примітно, Ленін формулює ставлення до гегелівського розв'язання дуже обережно: "У такому розумінні (тобто в гегелівському. – Е.І.) логіка співпадає з теорією пізнання. Це взагалі надзвичайно важливе питання" <sup>[151]</sup>.

Здається, нам вдалося показати, чому саме це питання в процесі читання гегелівської логіки все більше й чіткіше виступає перед Леніним як "надзвичайно важливе" і, можливо, найважливіше, чому ленінська думка знову й знову, ніби колами, до нього повертається, щоразу стаючи все визначенішою та категоричнішою. Справа в тому, що кантіанське - загальнопоширене в той час - розуміння логіки як

частини теорії пізнання зовсім не залишалося абстрактною філософсько-теоретичною конструкцією. Кантіанська теорія пізнання визначала межі компетенції науки взагалі, залишаючи за її межами, проголошуючи "трансцендентними" для логічного мислення, тобто для теоретичного пізнання і розв'язання, найгостріші проблеми світоглядного плану. Але в такому разі не тільки допустимим, але й необхідним ставало з'єднання наукового дослідження з вірою в складі світогляду. Саме під прапором кантіанства власне й хлинув в соціалістичний рух ревізійоністський потік, який започаткували Е. Бернштейн і К. Шмідт. Кантіанська теорія пізнання тут прямо орієнтувала на "з'єднання" (а реально - на розрідження) "строго наукового мислення" (мислення Маркса і Енгельса, за Бернштейном, не було строго науковим, оскільки його зіпсувала туманна гегелівська діалектика) з "етичними цінностями", з недовідною і неспростовною вірою в абстрактні постулати "добра", "совісті", "любові до ближнього", до всього "роду людського" без винятку і т.д. і т.п.

Колосальна шкода, нанесена проповіддю "вищих цінностей" робітничому руху, полягала, зрозуміло, не в розмовах про те, що совість - це добре, а безсовісність - погано і що любов до роду людського краща за ненависть до останнього. В такому випадку ця проповідь рівно нічим не відрізнялася б від недільних проповідей, які лунають в будь-якій церкві. Принципова шкода кантіанської ідеї з'єднання науки з системою "вищих" етичних цінностей полягала в тому, що вона орієнтувала саму теоретичну думку на зовсім інші шляхи, ніж ті, на яких розвивалося вчення Маркса і Енгельса. Вона намічала й для соціал-демократичних теоретиків свою, кантіанську

стратегію наукового дослідження, зміщувала уявлення про магістральну лінію розвитку теоретичної думки, про ті шляхи, на яких можна й потрібно шукати наукове розв'язання реальних проблем сучасності. Кантіанська теорія пізнання прямо орієнтувала теоретичну думку не на аналіз матеріальних, економічних відносин між людьми, які утворюють фундамент всієї піраміди суспільних відносин, а на побудову надуманих "етичних" конструкцій, морально інтерпретованої політики, "всезагальної організаційної науки", суспільної психології бердяївського духу та на інші цікаві, але для робітничого руху абсолютно непотрібні (якщо нешкідливі) речі.

Орієнтація теоретичної думки не на логіку "Капіталу", а на морально-белетристичне обігрування другорядних, похідних вад буржуазного ладу, і головним чином у вторинних, надбудовних його поверхах, приводила до того, що вирішальні, домінуючі тенденції нової, імперіалістичної стадії розвитку капіталізму вислизали від погляду теоретиків II Інтернаціоналу. І не тому, що вони були обділені талантом, а саме в силу дрібнобуржуазної класової орієнтації та помилкової гносеологічної позиції.

Доля Р. Гільфердінга і Г.Кунова в цьому відношенні дуже характерна. Політекономія Маркса, оскільки її намагалися розробляти не за допомогою діалектики, а за допомогою "новітніх" логічних засобів, з неминучістю вироджувалася в поверхневий опис сучасних економічних явищ, тобто в їх абсолютно некритичне прийняття, в апологію. Такий шлях прямо вів до Карла Реннера з його "Теорією капіталістичного господарства", цієї біблії правого соціалізму, яка щодо методу мислення і логіки дослідження вже прямо орієнтується на

вульгарно-позитивістську гносеологію. Ось філософське кредо Реннера: "... "Капітал" Маркса, написаний у віддалену від нас епоху, що відрізняється за способом мислення та викладу від сучасного способу і не доведений до кінця, представляє з кожним новим десятиліттям дедалі більші труднощі для читача... Манера викладу німецьких філософів стала для нас чужою. Маркс сягає своїм корінням в епоху переважно філософську. Сучасна наука не тільки в описі явищ, а й в теоретичному дослідженні користується не дедуктивним, а індуктивним методом; вона виходить з фактів досвіду, безпосередньо спостережуваних, систематизує їх і потім поступово зводить на ступінь абстрактних понять. Поколінню, звиклому саме так мислити і читати, перший розділ основного твору Маркса являє непереборні труднощі" [152].

Орієнтація на "сучасну науку", на "сучасну манеру мислення", вже починаючи з Е.Бернштейна, виявлялася насправді орієнтацією на модні ідеалістичні та агностичні інтерпретації "сучасної науки", на юмісько-беркліанську і кантіанську гносеологію. В.І.Ленін це бачив цілком ясно. Буржуазна філософія починаючи з середини ХІХ століття відверто задкувала "назад до Канта" й ще далі до Юма та Берклі, і логіка Гегеля, незважаючи на весь її абсолютний ідеалізм, виразніше й чіткіше вимальовувалася як найвища точка розвитку всієї домарксистської філософії в царині логіки, що розуміється як теорія розвитку наукового пізнання, як теорія пізнання.

В.І.Ленін неодноразово підкреслював, що вперед від Гегеля можна було рухатися лише шляхом матеріалістичного переосмислення його досягнень, позаяк абсолютний ідеалізм Гегеля дійсно вичерпав всі можливості ідеалізму як принципу

розуміння мислення, пізнання, наукової свідомості. Але таким шляхом в силу відомих, що поза наукою лежали, обставин змогли піти тільки Маркс і Енгельс. Для буржуазної філософії він був замовним, і гасло "назад до Канта" був владно продиктований тим страхом, який вселяли ідеологам буржуазії соціальні перспективи, що відкрилися з висоти діалектичного погляду на мислення. З часу появи матеріалістичного погляду на історію Гегель сприймався буржуазною свідомістю не інакше як "духовний батько" марксизму. І в цьому є чимала доля істини, оскільки Маркс і Енгельс розкрили справжній сенс, "земний зміст" головного завоювання Гегеля - діалектики, продемонструвавши не тільки творено-творчу, а й революційно-руйнівну силу її принципів, що розуміються як принципи раціонального ставлення людини до світу.

Чому ж Ленін, воюючи проти абсолютного ідеалізму, ставав все-таки на бік Гегеля саме в тому пункті, де ідеалізм буцімто саме й перетворюється в абсолютний. Адже розуміння логіки як науки, що охоплює своїми принципами не тільки людське мислення, а й реальний світ поза свідомістю, пов'язане з панлогізм, з трактуванням форм і законів реального світу як відчужених форм мислення, а самого мислення - як абсолютної сили й могутності, що організує світ?

Справа в тому, що Гегель був і залишається єдиним мислителем до Маркса, який в логіку свідомо ввів на правах критерію істини, критерію правильності тих операцій, які людина здійснює в словесно-знаковій формі, практику. Логіка ототожнюється у Гегеля з теорією пізнання саме тому, що практика людини (чуттєво-предметна реалізація цілей "духу" в натурально-природному матеріалі) вводиться як фаза в

логічний процес, розглядається як мислення в його зовнішньому виявленні, в процесі перевірки його результатів через безпосередній контакт з "речами в собі".

В.І.Ленін особливо ретельно стежить за розгортанням відповідних думок Гегеля. "...Практика людини і людства є перевіркою, критерієм об'єктивності пізнання. Чи є такою думка Гегеля? До цього слід повернутися" [153], - пише він. І, повернувшись, записує вже впевнено й цілком категорично: "...без сумніву, практика стоїть у Гегеля, як ланка, в аналізі процесу пізнання і саме як перехід до об'єктивної ("абсолютної", за Гегелем) істини. Маркс, таким чином, безпосередньо до Гегеля примикає, вводячи критерій практики в теорію пізнання: див. тези про Феєрбаха" [154].

Постаючи практичним актом, мислення включає в свій рух речі поза свідомістю, і тоді виявляється, що "речі в собі" підкоряються диктату мислячої людини й слухняно рухаються та змінюються за законами й схемами, продиктованими її мисленням. Таким чином, згідно з логічними схемами, рухається не тільки "дух", а й світ "речей в собі". Отже, логіка виявляється саме теорією пізнання також й речей, а не тільки теорією самопізнання духу.

Формулюючи "раціональне зерно" концепції Гегеля про предмет логіки, В.І.Ленін пише: "Логіка є вченням не про зовнішні форми мислення, а про закони розвитку "всіх матеріальних, природних та духовних речей", тобто розвитку всього конкретного змісту світу і пізнання його, тобто підсумком, сумою, висновком історії пізнання світу" [155].

Такого формулювання, більше того, такого розуміння предмета логіки у самого Гегеля немає. Тому Ленін не просто передає "своїми словами" думку Гегеля, а матеріалістично переробляє її. Власний текст Гегеля, в якому В.І.Ленін виявляє "раціональне зерно" гегелівського розуміння логіки, звучить зовсім не так. Ось він: "Неодмінна основа, поняття, всезагальне, яке й є самою думкою, оскільки тільки при слові "думка" можна відволіктися від уявлення, - це всезагальне не можна розглядати лише байдужою формою при деякому змісті. Але ці думки всіх природних і духовних речей (тільки ці слова і входять в ленінське формулювання. - Е.І.), які складають саме субстанціальний зміст, суть ще такий зміст, який містить в собі різноманітні визначеності і ще має в собі відмінність душі та тіла, поняття й відносної реальності; глибшою основою служить душа, взята сама по собі, чисте поняття, яке є серцевиною предметів, їх простим життєвим пульсом, так само як і життєвий пульс самого суб'єктивного мислення про них. Завдання полягає в тому, щоб усвідомити цю логічну природу, яка одушевляє дух, орудує та діє в ньому" [156].

Різниця між формулюваннями Гегеля і Леніна принципова. Бо ні про який "розвиток природних речей" у Гегеля не йдеться і йтися не може. Тому грубо хибною є гадка, нібито визначення логіки як науки про закони розвитку "всіх матеріальних, природних і духовних речей" є лише переданою Леніним або навіть просто процитованою ним думкою Гегеля. Нічого подібного. Це власна думка Леніна, сформульована ним по ходу критичного читання гегелівських пасажів.

Логіка і є теорією пізнання Гегеля з тієї причини, що наука про мислення виводиться ним з дослідження історії пізнання

"духом" самого себе, а тим самим і світу природних речей, оскільки останні розглядаються моментами логічного процесу, відчуженими в природному матеріалі схемами мислення, поняттями.

Логіка і є теорією пізнання марксизму, але вже з іншої причини - тому, що самі форми діяльності "духу" (категорії і схеми логіки) виводяться з дослідження історії пізнання та практики людства, тобто з процесу, в ході якого мисляча людина (точніше, людство) пізнає і перетворює матеріальний світ. Логіка з такої точки зору й не може бути нічим іншим, крім теорії, що з'ясовує всезагальні схеми розвитку пізнання та перетворення матеріального світу суспільною людиною. Як така, вона й є теорією пізнання; будь-яке інше визначення завдань теорії пізнання неминуче призводить до тієї чи іншої версії кантіанського уявлення.

Згідно Леніну, логіка і теорія пізнання в жодному разі не є двома різними науками. Ще менш логіку можна визначити як частину теорії пізнання. Тому до складу логічних визначень мислення і входять виключно всезагальні, пізнані в ході тисячолітнього розвитку наукової культури та перевірені на об'єктивність в горнілі суспільно-людської практики категорії й закони (схеми) розвитку об'єктивного світу взагалі, схеми, спільні і натурально-природному, і суспільно історичного розвитку. Будучи відображені в суспільній свідомості, в духовній культурі людства, вони й виступають в ролі активних логічних форм роботи мислення, а логіка є систематично-теоретичним зображенням універсальних схем, форм та законів розвитку і природи, і суспільства, і самого мислення.



Але в такому розумінні логіка (тобто матеріалістична теорія пізнання) повністю й без залишку зливається з діалектикою. І знову-таки в наявності не дві різні, хоча й "тісно пов'язані" одна з одною, науки, а одна й та сама наука. Одна і за предметом, і за складом своїх понять. І це не "бік справи", а "суть справи", підкреслює Ленін. Інакше кажучи, якщо логіка не розуміється одночасно як теорія пізнання, то вона не розуміється вірно.

Так що логіка (теорія пізнання) і діалектика знаходяться, за Леніним, у відношенні повної тотожності, повного збігу за предметом і за складом категорій. У діалектики немає предмета, відмінного від предмета теорії пізнання (логіки), так само як у логіки (теорії пізнання) немає об'єкта вивчення, який відрізнявся б від предмета діалектики. І там, і тут йдеться про всезагальні, універсальні форми та закони розвитку взагалі, що відображаються у свідомості саме у вигляді логічних форм і законів мислення через визначення категорій. Саме тому, що категорії, як схеми синтезу досвідних даних в понятті, мають цілком об'єктивне значення, те саме значення має й перероблений з їх допомогою "досвід", тобто наука, наукова картина світу, науковий світогляд.

"Діалектика і є теорією пізнання (Гегеля і) марксизму: ось на який "бік" справи (це не "бік" справи, а суть справи) не звернув уваги Плеханов, не кажучи вже про інших марксистів" <sup>[157]</sup>, - записує Ленін в своєму фрагменті "До питання про діалектику", в якому він підсумовує величезну роботу по матеріалістично-критичній переробці гегелівської концепції логіки, виконану ним протягом декількох років напруженої праці. І цей категоричний висновок, який навряд чи допускає інше, ніж буквально, тлумачення, доводиться розглядати не як випадково

кинуту фразу, а як дійсне резюме всього лєнінського розуміння проблеми співвідношення діалектики, логіки і теорії пізнання сучасного матеріалізму.

У світлі викладеного неспроможними (і аж ніяк не пов'язаними з лєнінським розумінням) виявляються спроби тлумачити відношення діалектики, логіки і теорії пізнання в складі марксизму так, що діалектика перетворюється в особливу онтологію, яка говорить про "чисті форми буття", а логіка і теорія пізнання - в особливі науки, які хоча й пов'язані з діалектикою, але не зливаються з нею й присвячені виключно "специфічним" формам відображення вище зазначеної онтології в свідомості людей: одна (гносеологія) - "специфічним" формам пізнання, а інша (логіка) - "специфічним" формам дискурсивного мислення.

Уявлення, ніби логіка відрізняється від діалектики як особливе від всезагального й тому досліджує саме ту "специфіку" мислення, від якої діалектика відволікається, ґрунтується на простому непорозумінні, на забутті того факту, що "специфічність" форм і законів мислення полягає саме в їх універсальності.

Логіку як науку цікавлять зовсім не "специфічні риси" мислення фізика чи хіміка, економіста чи мовознавця, а лише ті всезагальні (інваріантні) форми й закони, в рамках яких протікає мислення будь-якої людини, будь-якого теоретика. У тому числі й самого логіка за професією, спеціально мислячого про мислення. Тому-то, з точки зору матеріалізму, логіка і досліджує ті форми й закони, які однаково керують і мисленням про зовнішній світ, і мисленням про саме мислення,

і тим самим є наукою про всезагальні форми і закономірності мислення та дійсності. Так що фраза про те, що логіка зобов'язана вивчати не тільки всезагальні (спільні мисленню з буттям) форми руху мислення, але також і "специфічні" його форми, фактично ігнорує поділ праці, що історично склався, між логікою і психологією, позбавляючи психологію її предмета, а на логіку звалюючи непосильну для неї задачу.

Розуміти логіку як науку, відмінну від діалектики (хоча й тісно пов'язану з нею), - значить розуміти невірно, не матеріалістично і логіку, і діалектику. Позаяк логіка, штучно відокремлена від діалектики, неминуче перетворюється в опис чисто суб'єктивних прийомів та операцій, тобто форм дій, що залежать від волі і свідомості людей, від особливостей матеріалу, а тому перестає бути об'єктивною наукою.

Діалектика, протиставлена процесу розвитку знань (мислення) у вигляді вчення про "світ в цілому", у вигляді "світової схематики", так само неминуче перетворюється в набір найзагальніших тверджень про все на світі і ні про що, зокрема (на кшталт того, що "все в природі і суспільстві взаємно пов'язано", що "все розвивається" і навіть "через протиріччя" і т.д.).

Так зрозуміла діалектика прив'язується потім до реального процесу пізнання чисто формально, через приклади, що "підтверджують" знову й знову одні й ті самі загальні положення. Але ясно, що таке формальне накладання загального на одиничне ні на йоту не поглиблює розуміння ні загального, ні одиничного, і діалектика перетворюється на мертву схему. В.І.Ленін тому справедливо розглядав перетворення діалектики в суму прикладів як неминучий

наслідок нерозуміння діалектики як логіки і теорії пізнання матеріалізму.

Будучи наукою про всезагальні форми і закономірності, в рамках яких протікає будь-який - як об'єктивний, так і суб'єктивний - процес, логіка являє собою строго окреслену систему спеціальних понять (логічних категорій), що відображають послідовні стадії ("сходишки") становлення будь-якого конкретного цілого (відповідно процесу його духовно-теоретичної репродукції). Послідовність розвитку категорій в складі теорії має об'єктивний характер, тобто не залежить від волі та свідомості людей. Вона диктується насамперед об'єктивною послідовністю розвитку теоретичних знань, що ґрунтуються на емпіричній основі [158], у вигляді яких в свідомості людей відображається, в свою чергу, об'єктивна послідовність реального історичного процесу, очищена від випадковостей, що порушують його, та від історичної форми.

Безпосередньо, таким чином, логічні категорії "суть сходишки виділення, тобто пізнання світу, вузлові пункти в мережі, що допомагають пізнавати її й опановувати нею" [159]. Роз'яснюючи це розуміння, В.І.Ленін намічає загальну послідовність розвитку логічних категорій: "Спочатку мелькають враження, потім виділяється щось, - потім розвиваються поняття якості... (визначення речі або явища) і кількості. Потім вивчення і роздуми направляють думку до пізнання тотожності - відмінності - основи - сутності versus (стосовно. – Ред.) явища, - причинності etc. Всі ці моменти (кроки, шаблі, процеси) пізнання прямують від суб'єкта до об'єкта, перевіряючись практикою і приходячи через цю перевірку до істини..." [160]

"...Такий дійсно з а г а л ь н и й х і д всього людського пізнання

(всієї науки) взагалі. Такий хід і природознавства і політичної економії [і історії]" [161]. "Рух наукового пізнання - ось суть" [162], що виражається категоріями логіки.

Логічні категорії суть сходинки (кроки) пізнання, що розгортають об'єкт в його необхідності, в природній послідовності фаз його власного становлення, а зовсім не штучний "посібник" людини, ззовні застосовний до об'єкта на зразок дитячих формочок для піску. Тому не тільки визначення кожної з логічних категорій мають об'єктивний характер, тобто визначають об'єкт, а не тільки форму суб'єктивної діяльності, але й послідовність, в якій ці категорії виступають в теорії мислення, має так само примусовий для волі і свідомості характер. Не можна строго науково, на об'єктивній підставі визначити необхідність або мету до і незалежно від наукового визначення тотожності та відмінності, якості та міри тощо, так само, як не можна науково зрозуміти капітал або прибуток, якщо раніше не проаналізовані їх "прості складові" - товар і гроші, так само, як неможливо зрозуміти складні сполуки органічної хімії, якщо невідомі (не виділені шляхом аналізу) складові їх хімічні елементи.

Окреслюючи план систематичної розробки категорій логіки, В.І.Ленін відзначає: "Якщо Марх не залишив "Логіки" (з великої літери), то він залишив логіку "Капіталу", і це слід було б використовувати суто з даного питання" [163]. Причому виділити з руху політико-економічної теорії логічні категорії, що лежать в її основі, можна, тільки спираючись на кращі (діалектичні) традиції в розвитку логіки як науки. "Не можна цілком зрозуміти "Капіталу" Маркса і особливо його I глави, не простудіювавши і не зрозумівши всієї Логіки Гегеля" [164]. І далі:

"У Маркса в "Капіталі" спочатку аналізується найпростіше, звичайне, основне, наймасове, найбуденніше, мільярди раз трапляємо, відношення буржуазного (товарного) суспільства: обмін товарів. Аналіз розкриває в цьому простому явищі (в цій "клітинці" буржуазного суспільства) в с і суперечності (respective [відповідно. - Ред.] зародки в с і х протиріч) сучасного суспільства. Подальший виклад показує нам розвиток (і зростання і рух) цих протиріч і цього суспільства, в  $\Sigma$  [сумі. - Ред.] його окремих частин, від його початку до його кінця. Таким самим має бути метод викладу (respective вивчення) діалектики взагалі (позаяк діалектика буржуазного суспільства у Маркса є лише окремим випадком діалектики)" [165].

-----

## **Нарис десятий. Протиріччя як категорія діалектичної логіки**

Протиріччя як конкретна єдність взаємовиключних протилежностей є справжнім ядром діалектики, її центральною категорією. З цього приводу серед марксистів не може бути двох думок. Однак відразу ж виникає чимало труднощів, як тільки мова заходить про "суб'єктивну діалектику", про діалектику як логіку мислення. Якщо будь-який об'єкт є живим протиріччям, то якою має бути думка (судження про об'єкт), що його виражає. Чи може і чи повинна об'єктивна суперечність знайти відображення в мисленні і в якій формі?

Протиріччя в теоретичних визначеннях предмета - це насамперед факт, який постійно відтворюється рухом науки й не заперечується ні діалектиком, ні метафізиком, ні матеріалістом, ні ідеалістом. Питання, з приводу якого

сперечаються, полягає в іншому: яким є відношення протиріччя в мисленні до об'єкта? Іншими словами, чи можливе воно в істинному, правильному мисленні?

Логік-метафізик намагається довести незастосовність діалектичного закону про збіг протилежностей, що доходить до їх тотожності, до самого процесу мислення. Іноді такі логіки готові навіть визнати, що предмет згідно діалектики може сам по собі бути внутрішньо суперечливим. У предметі протиріччя є, а в думці його бути не повинно. Визнати справедливість закону, що становить ядро діалектики, щодо логічного процесу, метафізик вже ніяк не може собі дозволити. Заборона протиріччя перетворюється в абсолютний формальний критерій істини, в апіорний канон, в верховний принцип логіки.

Цю позицію, яку інакше як еkleктичною назвати важко, деякі логіки намагаються обґрунтувати посиланнями на практику науки. Будь-яка наука, якщо вона зіткнулася з протиріччям у визначеннях предмета, завжди намагається розв'язати його. Чи не чинить вона в такому випадку згідно рецептам метафізики, яка будь-яке протиріччя в мисленні вважає чимось нетерпимим, таким, від чого слід позбутися? Метафізик у логіці так і тлумачить подібні моменти в розвитку науки. Наука-де завжди намагається позбутися протиріч, а ось в діалектиці метафізик вбачає зворотний намір.

Розглядувана гадка ґрунтується на нерозумінні, вірніше, просто на незнанні того важливого історичного факту, що діалектика саме й народжується там, де метафізичне мислення (тобто мислення, яке не знає і не бажає знати іншої логіки, крім формальної) остаточно заплутується в логічних протиріччях, які

воно породило на світ саме тому, що вперто й послідовно дотримувалось заборони будь-якого протиріччя у визначеннях. Діалектика як логіка є засобом розв'язання таких протиріч. Так що немає нічого безглуздішого, ніж звинувачувати діалектику в прагненні нагромадити протиріччя. Нерозумно бачити причину хвороби в появі лікаря. Питання може полягати лише в одному: успішно чи ні виліковує діалектика від тих протиріч, в які впало мислення саме в результаті найсуворішої метафізичної дієти, яка безумовно забороняє будь-яке протиріччя, якщо успішно, то як саме?

Звернемося до аналізу наочного прикладу, типового випадку того, як гори логічних протиріч були породжені на світ саме за допомогою абсолютизованої формальної логіки, а раціонально розв'язані тільки за допомогою логіки діалектичної. Ми маємо на увазі історію політичної економії, історію розкладання рікардіанської школи і виникнення економічної теорії Маркса. Вихід з глухого кута теоретичних парадоксів і антиномій, в які вперлася названа школа, був знайдений тільки Марксом, і знайдений саме за допомогою діалектики.

Те, що теорія Рікардо була наскрізь логічно суперечливою, відкрив зовсім не Маркс. Це прекрасно бачили і Мальтус, і Сісмонді, і Мак-Куллох, і Прудон. Але тільки Маркс зміг зрозуміти дійсний характер протиріч трудової теорії вартості. Розглянемо, слідом за Марксом, одне з них, саме типове і гостре, - антиномію закону вартості та закону середньої норми прибутку.

Закон вартості Сміта й Рікардо встановлює, що жива людська праця є єдиним джерелом і субстанцією вартості, - твердження,



що було величезним кроком вперед на шляху до об'єктивної істини. Але прибуток - теж вартість. При спробі ж виразити його теоретично, тобто через закон вартості, виходить явне логічне протиріччя. Справа в тому, що прибуток - нова, новостворена вартість, точніше, її частина. Це - абсолютно вірне аналітичне визначення. А нову вартість виробляє тільки нова праця. Але як же тоді бути з абсолютно очевидним емпіричним фактом, що величина прибутку зовсім не визначається кількістю витраченої на її виробництво живої праці. Вона залежить виключно від величини капіталу в цілому і в жодному разі не від величини тієї його частини, яка йде на заробітну плату. Навіть ще парадоксальніше: прибуток є тим більшим, чим менше живої праці затрачено при його виробництві.

Закон середньої норми прибутку, який встановлює залежність розміру прибутку від величини капіталу в цілому, і закон вартості, який встановлює, що тільки жива праця виробляє нову вартість, стають в теорії Рікардо у відношення прямого взаємовиключного протиріччя. Проте обидва закони визначають один й той самий предмет (прибуток). Цю антиномію зі зловтіхою відзначив Мальтус.

Тут-то й полягала проблема, абсолютно не розв'язна за допомогою формальної логіки. І якщо думка прийшла до антиномії, до логічного протиріччя, то діалектику в даному випадку звинувачувати важко. Ні Рікардо, ні Мальтус про неї й гадки не мали. Обидва знали тільки локківську теорію пізнання та відповідну їй (а саме формальну) логіку. Канони останньої були для них безперечними і єдиними. Всезагальний закон (в даному випадку закон вартості) ця логіка виправдовує тільки в тому випадку, якщо він показаний як безпосередньо загальне

емпіричне правило, під яке підводяться без протиріччя всі без винятку факти.

Виявилося, що такого відношення між законом вартості і формами його власного прояву саме й немає. Прибуток, як тільки його намагаються виразити теоретично, тобто зрозуміти через закон вартості, раптом виявляється безглуздим протиріччям. Якщо закон вартості є всезагальним, то прибуток є принципово неможливим. Своїм існуванням він спростовує абстрактну всезагальність закону вартості, закону свого власного існування.

Творець трудової теорії вартості дбав насамперед про відповідність теоретичних суджень предмету. Він тверезо й навіть цинічно виражав реальний стан справ, і природно, що останній, чреватий нерозв'язними антагонізмами, і в мисленні постає системою конфліктів, антагонізмів, логічних протиріч. Ця обставина, в якій буржуазні теоретики вбачали ознаки слабкості і не розробленості теорії Рікардо, свідчила саме про зворотне – про силу та об'єктивність його теорії.

Коли ж учні та послідовники Рікардо починають, головним чином, турбуватися вже не стільки відповідністю теорії предмету, скільки узгодженням вироблених теоретичних визначень з вимогами формально-логічної послідовності, з канонами формальної єдності теорії, тоді й починається розпадання трудової теорії вартості. Маркс пише про Джемса Мілле: "Те, до чого він прагне, - це формально логічна послідовність. З нього "тому" й починається розпад рікардіанської школи" [166].

Насправді, як показав Маркс, всезагальний закон вартості знаходиться у відношенні взаємовиключного протиріччя з емпіричною формою свого власного прояву - з законом середньої норми прибутку. Таким є реальне протиріччя реального об'єкта. І нічого дивного немає в тому, що при спробі прямо й безпосередньо підвести один закон під інший виходить безглузде логічне протиріччя. Коли ж все-таки продовжують робити спроби безпосередньо й без протиріччя узгоджувати вартість і прибуток, то й отримують проблему, за словами Маркса, "більш не розв'язну, ніж квадратура кола... Це просто спроба представити існуючим те, чого немає" [167].

Метафізично мислячий теоретик, зіткнувшись з таким парадоксом, неминуче тлумачить його як результат помилок, допущених думкою раніше, при виробленні та формулюванні всезагального закону. Природно, що й розв'язання парадоксу він шукає на шляху чисто формального аналізу теорії, на шляху уточнення понять, виправлення виразів і т.п. З приводу такого підходу до розв'язання питання Маркс пише: "Протиріччя між загальним законом і більш розвиненими конкретними відносинами тут хочуть розв'язати не шляхом знаходження опосередковуючих ланок, а шляхом прямого підведення конкретного під абстрактне та шляхом безпосереднього пристосування конкретного до абстрактного. І цього хочуть досягти за допомогою словесної фікції, шляхом зміни *vera regum vocabula* (правильних найменувань речей. - Ред.). (Перед нами, дійсно, "суперечка про слова", але вона є суперечкою "про слова" тому, що реальні протиріччя, які не отримали реального розв'язання, тут намагаються розв'язати за допомогою фраз.)" [168].

Якщо всезагальний закон суперечить емпірично-загальному стану речей, то емпірик відразу бачить вихід в тому, щоб змінити формулювання всезагального закону з таким розрахунком, щоб емпірично-загальне безпосередньо підводилося під нього. На перший погляд так воно й повинно бути: якщо думка суперечить фактам, то слід змінити думку, привести її у відповідність із загальним, безпосередньо даним на поверхні явищ. Насправді такий шлях є теоретично хибним, і саме на ньому рікардіанська школа приходять до повної відмови від трудової теорії вартості. Теоретично виявлений Давидом Рікардо всезагальний закон приноситься в жертву грубої емпірії, а грубий емпіризм вже неминуче перетворюється в "помилкову метафізику, в схоластику, яка робить болісні зусилля, щоб вивести неспростовні емпіричні явища безпосередньо, шляхом простої формальної абстракції, із загального закону або ж щоб хитромудро підігнати їх під цей закон" [169].

Формальна логіка і метафізика, що абсолютизує її, знають тільки два шляхи розв'язання протиріч в мисленні. Перший шлях полягає в тому, щоб підігнати всезагальний закон під безпосередньо загальний, емпірично очевидний стан справ. Тут, як ми бачили, відбувається втрата поняття вартості. Другий шлях полягає в тому, щоб представити внутрішнє протиріччя, що виразилося в мисленні у вигляді логічного протиріччя, як зовнішнє протиріччя двох речей, кожна з яких сама по собі несуперечлива. Ця процедура й називається зведенням внутрішнього протиріччя до протиріччя "в різних відношеннях або в різний час".

Другий шлях обрала так звана "професорська форма розкладання теорії". Не пояснюється прибуток з вартості без протиріччя? Ну й що! Не варто наполягати на однобічності, потрібно допустити, що прибуток в дійсності походить не тільки з праці, а й з багатьох інших факторів. Варто взяти до уваги і роль землі, і роль машин, і роль попиту та пропозиції, і багато, багато іншого. Справа, мовляв, не в протиріччях, а в повноті... Так народжується знаменита триєдина формула вульгарної економії: "Капітал - відсоток, земля - рента, праця - заробітна плата". Логічного протиріччя, правда, тут немає, але зате є проста нісенітниця, подібна "жовтому логарифму", як їдко зауважує Маркс. Логічне протиріччя зникло, але разом з ним зник і теоретичний підхід до речей.

Висновок очевидний: не всякий спосіб розв'язання протиріч призводить до розвитку теорії. Два перерахованих способи означають таке "розв'язання" протиріч, яке тотожне перетворенню теорії в безпросвітну емпіричну еkleктику. Позаяк теорія взагалі існує тільки там, де є свідоме і принципово проведене прагнення зрозуміти всі особливі явища як необхідні модифікації однієї й тієї самої всезагальної конкретної субстанції, в даному випадку субстанції вартості - живої людської праці.

Єдиним теоретиком, якому вдалося розв'язати логічні суперечності рикардіанської теорії так, що вийшло не розкладання, а дійсний розвиток трудової теорії вартості, був, як відомо, Карл Маркс. У чому ж полягає його діалектико-матеріалістичний спосіб розв'язання антиномії? Перш за все слід констатувати, що реальні суперечності, виявлені Давидом Рікардо, в системі Маркса не зникають. Більш того, вони

постають тут необхідними протиріччями самого об'єкта, а зовсім не результатом помилковості думки, неточностей у визначеннях і т.п. У першому томі "Капіталу", наприклад, доводиться, що додаткова вартість є винятковим продуктом тієї частини капіталу, яка витрачена на заробітну плату, перетворилася в живу працю, тобто змінного капіталу. Положення з третього тому, однак, гласить: "Як би там не було, в результаті виявляється, що додаткова вартість виникає одночасно з усіх частин вкладеного капіталу" [170].

Між першим і другим положенням розвинуто цілу систему, цілий ланцюг опосередковуючих ланок, проте між ними збереглося відношення взаємовиключного протиріччя, що підпадає під заборону формальної логіки. Саме тому вульгарні економісти після виходу в світ третього тому "Капіталу" з торжеством заявляли, що Маркс не виконав своїх обіцянок, що антиномії трудової теорії вартості залишилися ним не розв'язаними і що, таким чином, весь "Капітал" є не більше як спекулятивно-діалектичний фокус .

Всезагальне, таким чином, і в "Капіталі" суперечить своєму особливому прояву, і протиріччя між ними не зникає тому, що між ними розвинуто цілий ланцюг опосередковуючих ланок. Навпаки, саме це й доводить, що антиномії трудової теорії вартості - зовсім не логічні (тобто чисто суб'єктивні, що з неохайності або нечіткості визначень впливають), а реальні суперечності об'єкта, правильно виражені Давидом Рікардо, хоча й не зрозумілі ним. В "Капіталі" антиномії трудової теорії вартості зовсім не скасовуються як щось суб'єктивне. Вони тут виявляються зрозумілими, тобто знятими в складі більш глибокого і конкретного теоретичного дослідження. Іншими

словами, вони збережені, але втратили характер логічних протиріч, перетворилися в абстрактні моменти конкретного розуміння економічної дійсності. Воно й не дивно: будь-яка конкретна система, що розвивається, містить в своєму складі протиріччя як принцип свого саморозвитку і як форму, в яку відливається розвиток.

Отож, співставимо розуміння вартості метафізиком Рікардо і діалектиком Марксом. Рікардо, як відомо, не дав аналізу вартості за її формою. Його абстракція вартості, з одного боку, неповна, з іншого - формальна і саме тому невірна. У чому ж Маркс бачить повноту і змістовність аналізу вартості, яких бракує Рікардо?

Насамперед у тому, що вартість є живим, конкретним протиріччям. Рікардо показав вартість тільки з боку її субстанції, тобто прийняв працю як субстанцію вартості. Що стосується Маркса, то він, якщо скористатися виразом з гегелівської "Феноменології духу", зрозумів вартість не тільки як субстанцію, але й як суб'єкт. Вартість постала як субстанція-суб'єкт всіх розвинених форм і категорій політичної економії. Звідси й починається свідомо діалектика в даній науці. Бо "суб'єкт" в розумінні Маркса (в даному випадку він користується термінологією "Феноменології духу") є реальністю, що розгортається через свої внутрішні суперечності.

Придивімося ближче до Марксового аналізу вартості. Безпосередньо досліджується прямий, безгрошовий обмін товару на товар. В обміні, в ході якого один товар заміщається іншим, вартість тільки проявляється, але в жодному разі не створюється. Проявляється вона так: один товар грає роль

відносної вартості, а інший, що протистоїть йому, - роль еквівалента. При цьому "один й той самий товар в одному й тому самому вираженні вартості не може приймати одночасно обидві форми. Більш того: останні полярно виключають одна одну" [171].

Метафізик, безсумнівно, зрадіє, прочитавши таке: дві взаємовиключні економічні форми не можуть поєднатися одночасно в одному товарі. Але чи можна сказати, що Маркс відкидає можливість збігу взаємовиключних визначень в об'єкті та його розумінні? Саме навпаки. Справа в тому, що мовиться поки що не про поняття вартості, про вартість як таку.

Наведений уривок вінчає аналіз форми виявлення вартості. Сама ж вартість залишається поки що таємничою і теоретично не вираженою сутністю кожного з товарів. На поверхні явищ вона постає справді так, що видно дві абстрактно-односторонні форми її виявлення. Але сама вартість не збігається з жодною з цих форм, ні з їх механічною єдністю. Вона є чимось третім, чимось більш глибоко лежачим. Полотно як товар щодо свого власника постає тільки у відносній формі вартості. У тому самому відношенні полотно не може бути одночасно і еквівалентом.

Однак так справа виглядає тільки з абстрактно-однoboкoї точки зору. Адже власник полотна є абсолютно рівноправним власнику сюртука, а з позиції останнього, відношення, що розглядається, виявляється прямо протилежним. Так що ми маємо зовсім не "два різних відношення", а одне конкретне об'єктивне відношення, взаємне відношення двох товаровласників. І з конкретної точки зору кожен з двох товарів - і полотно, і сюртук - взаємно вимірюють один в одному свою



вартість і взаємно слугують матеріалом, в якому вона вимірюється. Іншими словами, кожен з них взаємно припускає, що в іншому товарі здійснена еквівалентна форма вартості, та сама форма, в якій інший товар перебувати не може хоча б тому, що він знаходиться у відносній.

Інакше кажучи, реально здійснюваний обмін припускає, що кожен з двох взаємно співвідносних в ньому товарів приймає на себе відразу обидві економічні форми виявлення вартості: він і вимірює свою вартість, і служить матеріалом для вираження вартості іншого товару. І якщо з абстрактно-однoboкoї точки зору кожен з них знаходиться тільки в одній формі, виступає відносною вартістю в одному відношенні і еквівалентом в іншому, то з конкретної точки зору, тобто насправді, кожен з товарів одночасно й до того ж усередині одного й того самого відношення знаходиться в обох взаємовиключних формах вираження вартості. Якщо два товари взаємно не визнали один одного еквівалентами, то обміну просто не відбувається. Якщо обмін відбувся, то, значить, в кожному з двох товарів поєдналися обидві полярно виключні форми вартості.

Що ж виходить, скаже метафізик, виходить, що Маркс суперечить сам собі? То каже, що дві полярні форми вираження вартості не можуть поєднатися в одному товарі, то стверджує, що в реальному обміні вони все-таки якось поєднуються? Відповідь така: конкретний розгляд речі спростовує результат, отриманий при абстрактно-однoboкoму підході до неї, показує його як неістинний. Істина ж товарного обміну полягає в тому, що в ньому реалізується відношення, неможливе з точки зору абстрактно-одностороннього погляду.

У вигляді розглянутого протиріччя, як показує аналіз, виявляється щось інше, а саме абсолютний зміст кожного з товарів, його вартість, внутрішня суперечність вартості та споживчої вартості. Маркс пише: "Прихована в товарі внутрішня протилежність споживчої вартості і вартості виражається, таким чином, через зовнішню протилежність, тобто через відношення двох товарів, в якому один товар – той, вартість якого виражається, - безпосередньо грає роль лише споживчої вартості, а інший товар – той, в якому вартість виражається, - безпосередньо грає роль лише мінової вартості. Отже, проста форма вартості товару є простою формою прояву наявної в ньому протилежності споживчої вартості і вартості". [172]

З точки зору логіки це місце є надзвичайно повчальним. Метафізик, зіткнувшись з фактом збігу суперечливих визначень в понятті, в судженні про річ, углядить тут неістинний теоретичний вираз й завжди намагатиметься звести внутрішнє протиріччя до зовнішнього протиріччя двох речей, кожна з яких, на його гадку, внутрішньо не суперечлива, до протиріччя "у різних відношеннях" або "в різний час". Маркс чинить саме навпаки. Він показує, що у протиріччі зовнішнього порядку лише зовнішнім чином проявляється приховане в кожній із взаємно-співвідносних речей внутрішнє протиріччя.

У результаті вартість постає внутрішнім відношенням товару до самого себе, яке зовнішнім чином виявляється через відношення до іншого товару. Інший товар грає лише роль дзеркала, в якому відбивається внутрішньо суперечлива природа товару, який виражає свою вартість. Говорячи філософською мовою, зовнішнє протиріччя постає лише явищем, а відношення до іншого товару - опосередкованим

через це відношення - відношенням товару до самого себе. Внутрішнє відношення, відношення до самого себе, і є вартістю як абсолютний економічний зміст кожного із взаємно співвідносних товарів.

Метафізик завжди намагається звести внутрішнє відношення до зовнішнього. Для нього протиріччя "в одному відношенні" показник абстрактності знання, показник змішання різних планів абстракції і т.п., а зовнішнє протиріччя - синонім "конкретності" знання. Для Маркса, навпаки, якщо предмет постав в мисленні лише як зовнішнє протиріччя, то це показник односторонності, поверховості знання. Значить, замість внутрішнього протиріччя вдалося вловити лише зовнішню форму його виявлення. Діалектика завжди зобов'язує за відношенням до іншого бачити приховане за ним відношення до самого себе, внутрішнє відношення речі.

Так що різниця між діалектикою і метафізикою зовсім не полягає в тому, що перша визнає тільки внутрішні протиріччя, а друга - тільки зовнішні. Метафізика дійсно намагається завжди звести внутрішнє протиріччя до протиріччя "в різних відношеннях", заперечуючи об'єктивне значення за внутрішнім протиріччям. Діалектика ж аж ніяк не зводить одне до іншого. Вона визнає об'єктивність і тих і інших. Справа не в зведенні зовнішнього протиріччя до внутрішнього, а в тому, щоб з внутрішнього вивести зовнішнє і тим самим зрозуміти і те й інше в їх об'єктивній необхідності. Причому діалектика не заперечує того факту, що внутрішнє протиріччя завжди постає в уявленні у вигляді зовнішнього протиріччя.

Безпосередній збіг взаємно виключних економічних визначень (вартості і споживчої вартості) в кожному з двох товарів, що зіткнулися в обміні, і є справжнім теоретичним вираженням сутності простого товарного обміну. Така сутність і є вартістю. Поняття вартості (на відміну від зовнішньої форми її виявлення в акті обміну) характеризується з логічної сторони тим, що вона постає безпосереднім протиріччям, безпосереднім збігом двох полярно виключних форм економічного буття.

Таким чином, в реальному акті обміну здійснюється те, що з точки зору абстрактного (формально-логічного) розсудку здається неможливим, - безпосереднє ототожнення протилежностей. Таким є теоретичне вираження того реального факту, що прямий товарний обмін не може відбуватися гладко, без колізій, без конфліктів, без суперечностей та криз. Справа в тому, що прямий товарний обмін не в змозі виразити суспільно необхідну міру затрати праці в різних галузях суспільного виробництва, тобто вартість. Тому-то вартість в межах простої товарної форми й залишається нерозв'язаною і нерозв'язною антиномією. Тут товар і повинен і не може перебувати в обох полярних формах вираження вартості, а отже, реальний обмін за вартістю є неможливим. Але він все-таки відбувається, а отже, обидві полярні форми вартості якось поєднуються в кожному товарі. Антиномія безвихідна. І заслуга Маркса полягає саме в тому, що він зрозумів і теоретично виразив її.

Оскільки обмін через ринок залишається єдиною і всезагальною формою суспільного обміну речовин, остільки антиномія вартості знаходить своє розв'язання в русі самого товарного ринку. Він сам створить засоби розв'язання своїх

власних суперечностей. Так народжуються гроші. Обмін стає не безпосереднім, а опосередкованим - через гроші. І збіг взаємовиключних економічних форм в товарі ніби припиняється, оскільки він розщеплюється на два "різних відношення": на акт продажу (перетворення споживчої вартості у вартість) і на акт покупки (перетворення вартості в споживчу вартість). Два антиномічно взаємовиключних за своїм економічним змістом акти вже не збігаються безпосередньо, а відбуваються в різний час і в різних місцях ринку.

Антиномія на перший погляд здається розв'язаною за всіма правилами формальної логіки. Але схожість тут чисто зовнішня. Насправді антиномія зовсім не зникла, а лише прийняла нову форму свого вираження. Гроші зовсім не стають абсолютно чистою вартістю, а товар – такою самою чистою споживчою вартістю. І товар, і гроші як і раніше чреваті внутрішнім протиріччям, яке як і раніше виражається в мисленні у формі протиріччя у визначеннях, причому знову-таки нерозв'язаного і нерозв'язного, і самим явним чином виявляється, правда, тільки час від часу, а саме в кризах. Але тим сильніше воно дає себе відчутти.

"Тільки товар - гроші", - каже товаровласник в той час, коли це протиріччя не проявляється на поверхні. "Тільки гроші - товар", - волає він прямо протилежним чином під час кризи, спростовуючи своє власне абстрактне судження. Теоретичне ж, конкретне мислення Маркса показує, що внутрішня протилежність економічних визначень грошей існує в будь-який момент, і тоді, коли вона не проявляється очевидним, наочним чином, а прихована і в товарі, і в грошах, коли все йде по

видимості благополучно і протиріччя здається розв'язаним раз і назавжди.

У теоретичних визначеннях грошей повністю зберігається виявлена раніше антиномія вартості, вона й тут становить "просту сутність" і товару, і грошей, хоча на поверхні явищ й виявляється погашеною, такою, що розпалася на два "різних відношення". Останні, як і при прямому обміні товару на товар, складають внутрішню єдність, що зберігається в усій її гостроті й напруженості і в товарі, і в грошах, а отже, і в теоретичних визначеннях того й іншого. Вартість як і раніше залишається внутрішньо суперечливим відношенням товару до самого себе, яке, правда, на поверхні виявляється вже не через пряме відношення до іншого такого самого товару, а через відношення до грошей. Гроші ж виступають тим засобом, за допомогою якого здійснюється взаємне, зустрічне перетворення двох спочатку виявлених полюсів вираження вартості (вартості і споживчої вартості).

З цієї точки зору вся структура "Капіталу" вимальовується з нового, доволі важливого боку. Будь-яка конкретна категорія постає однією з метаморфоз, через яку проходить вартість і споживча вартість в процесі їх взаємоперетворення одна в одну. Становлення товарно-капіталістичної системи у теоретичному аналізі Маркса виступає процесом ускладнення того ланцюга опосередковуючих ланок, через які змушені проходити обидва взаємно тяжіючих й одночасно виключних полюси вартості. Шлях взаємного перетворення вартості й споживчої вартості стає все довшим й складнішим, напруга між полюсами зростає й зростає. Відносно і тимчасове розв'язання

його здійснюється через кризи, остаточне – у соціалістичній революції.

Такий підхід до речей відразу дає мисленню орієнтацію в процесі аналізу будь-якої форми економічного зв'язку. Справді, як товарний ринок знаходить відносне розв'язання своїх об'єктивних протиріч в народженні грошей, так і теоретичні визначення грошей у "Капіталі" служать засобом відносного розв'язання теоретичного протиріччя, виявленого в аналізі простої форми вартості. В межах простої форми антиномія вартості залишається нерозв'язною і фіксується мисленням у вигляді протиріччя в понятті. Єдино вірне логічне розв'язання антиномії полягає в простежуванні того, як вона розв'язується об'єктивно, на практиці, в ході самого руху товарного ринку. У відкритті тієї нової реальності, яка розвинулася в силу неможливості розв'язати спочатку виявлене об'єктивне протиріччя, й полягає рух дослідницької думки.

Таким чином, сам хід теоретичної думки стає не безпорадним блуканням, а строго цілеспрямованим процесом. Мислення тут звертається до емпіричних фактів у пошуках умов, даних, яких не вистачає для розв'язання чітко сформульованої задачі, проблеми. Тому теорія постає процесом постійного розв'язання проблем, породжуваних самим дослідженням емпіричних фактів.

Дослідження товарно-грошового обігу приводить до антиномії. Маркс пише: "Як не крутись, а факт залишається фактом: якщо обмінюються еквіваленти то не виникає ніякої додаткової вартості, і якщо обмінюються не еквіваленти, теж не виникає ніякої додаткової вартості" [173]. Тож, висновує Маркс, капітал

не може виникнути з обігу й так само не може виникнути поза обігом. Він має виникнути "у сфері обігу і в той же час не в сфері обігу. Такі умови проблеми. *Hic Rhodos, hic salta!* (Тут Родос, тут і стрибай! – Ред.)" [174].

Така форма постановки проблеми у Маркса зовсім не випадкова й не є просто риторичним прийомом. Вона пов'язана з самою суттю діалектичного методу розвитку теорії, яка слідує за розвитком дійсного об'єкту. Постановці питання відповідає і розв'язок. Проблема, яка постала в мисленні, у формі протиріччя у визначенні, може бути розв'язана лише в тому випадку, якщо теоретику (як і реальному власнику грошей) "пощастить відкрити в межах сфери обігу, тобто на ринку, такий товар, сама споживча вартість якого володіла б оригінальною властивістю бути джерелом вартості, - такий товар, дійсне споживання якого було б уречевленням праці, а отже, творенням вартості" [175].

Об'єктивна реальність завжди розвивається через виникнення всередині неї конкретного протиріччя, яке й знаходить своє розв'язання в породженні нової, вищої і складнішої форми розвитку. Усередині вихідної форми розвитку протиріччя нерозв'язне. Будучи виражено в мисленні, воно, природно, виступає протиріччям у визначеннях поняття, яке відображає вихідну стадію розвитку. І це не тільки правильна, але єдино правильна форма руху дослідницької думки, хоча в ній і є протиріччя. Таке протиріччя у визначеннях розв'язується не шляхом уточнення поняття, що відображає дану форму розвитку, а шляхом подальшого дослідження дійсності, шляхом відшукання тієї іншої, нової, вищої форми розвитку, в якій



вихідне протиріччя знаходить своє дійсне, фактичне, розв'язання.

Стара логіка не випадково обходила таку важливу логічну форму, як "питання". Адже реальні питання, реальні проблеми, що виникають в русі дослідницької думки, завжди виростають перед мисленням у вигляді протиріч у визначенні, в теоретичному вираженні фактів. Конкретне протиріччя, що виникло в мисленні, й орієнтує на подальший і до того ж цілеспрямований розгляд фактів, на відшукування та аналіз саме тих фактів, яких бракує для розв'язання проблеми, для розв'язання даного теоретичного протиріччя.

І якщо в теоретичному вираженні дійсності протиріччя виникло з необхідністю з самого ходу дослідження, то воно не є так званим логічним протиріччям, хоча й володіє формальними ознаками такого, а є логічно правильним вираженням дійсності. І навпаки, логічним протиріччям, якого не повинно бути в теоретичному дослідженні, доводиться визнати протиріччя термінологічно-семантичного походження та властивості. Такі протиріччя у визначеннях й зобов'язаний виявляти формальний аналіз. Тут формально-логічна заборона протиріччя є повноправною. Строго кажучи, вона стосується вживання термінів, а не процесу руху понять. Останнє - предмет діалектичної логіки. Але тут панує інший закон - закон єдності, збігу протилежностей, притому збігу, що доходить до їх тотожності. Саме він є ядром діалектики як логіки мислення, що слідує за розвитком дійсності.

-----

## **Нарис одинадцятий. Проблема всезагального в діалектиці**

Категорія всезагального в складі діалектичної логіки займає надзвичайно важливе місце. Що таке всезагальне? Буквально, за змістом слова – загальне (спільне) всім. Всім індивідам, у вигляді неоглядної множини яких постає на перший погляд світ, всередині якого ми живемо й про який говоримо. Ось, мабуть, і все, що можна сказати про всезагальне безперечно, всіма однаково зрозумілим.

Навіть не торкаючись філософських розбіжностей з приводу всезагального, можна помітити, що сам термін "загальне" (в російській «общее») (тим більше "всезагальне" - «всеобщее») в живій мові застосовується доволі неоднозначно й відноситься не тільки до різних, не співпадаючих один з одним, але й до прямо протилежних, один одного виключаючих предметів чи значень. Тлумачний словник сучасної російської мови таких значень нараховує дванадцять (український мабуть не менше). А на краях цього спектру значень знаходяться два, навряд чи сумісні значення. Загальним (спільним), бодай для двох, не кажучи вже про всіх, називається й те, що входить до складу кожного з них (як двоногість чи смертність і Сократу, і Гаю, як швидкість і електрону, і поїзду) і не може існувати окремо від відповідних індивідів, у вигляді окремої речі", і те, що існує саме поза індивідів, у вигляді особливого індивіда: загальний (спільний) предок, загальне (спільне) - одне на двох (на всіх) - поле, загальна (спільна) автомашина або кухня, спільний друг або знайомий тощо.

Очевидно, що одне й те саме слово - один й той самий знак служить для позначення аж ніяк не одного й того самого.

Бачити в цьому недосконалість природної мови, чи, навпаки, вбачати в ньому переваги гнучкості живої мови перед застиглістю визначень мови штучної, вказана обставина залишається фактом, до того ж не рідкісним, а тому таким, що потребує пояснення.

Але тоді виникає цілком резонне питання: а чи не можна відшукати щось спільне між двома крайніми - взаємовиключними - значеннями слова "загальне", нарівно легалізованими життям в живій мові, відшукати підставу факту дивергенції (розбіжності) значень? Згідно з тим тлумаченням, яке узаконене як "єдино правильне" формально-логічною традицією, не можна виявити таку загальну(спільну) ознаку, яка входила б у визначення і того й іншого значення терміна "загальне". Проте ясно, як і в багатьох інших випадках, ми маємо справу зі спорідненими словами які, подібно до людей-родичів, хоча й не мають між собою нічого спільного, все-таки з однаковим правом носять одне й те саме фамільне ім'я...

Таке співвідношення між термінами природної мови зафіксував Л.Вітгенштейн як доволі типове. Черчилль-А має з Черчиллем-В фамільну схожість в ознаках a, b, c; Черчилль-В розділяє з Черчиллем-С ознаки b, c, d; у Черчилля-Д вже всього-на-всього одна-єдина спільна йому з Черчиллем-А ознака, а Черчилль-Е з Черчиллем-А вже жодної не має, у них немає нічого спільного, крім імені. І крім загального (спільного) предка, додамо ми.

Однак образ загального (спільного) предка, родоначальника, не можна реконструювати шляхом абстрагування тих, і тільки тих, загальних (спільних) ознак, які генетично збережені усіма його

нащадками. Таких ознак тут просто немає. А спільність імені, яка фіксує спільність походження, в наявності.

Та сама ситуація з самим терміном "загальне". Початкове значення цього слова теж не можна відновити шляхом чисто формального з'єднання ознак, які об'єднують в одну родину, в один рід, всі терміни-нащадки, бо, продовжуючи аналогію, Черчилля-Альфа довелося б представити як індивіда, який був одночасно і брюнетом і блондином (не брюнетом), і велетнем і карликом, і кирпатим і горбоносим, і т.д. і т.п.

Але тут аналогія, мабуть, і закінчується, оскільки положення з термінами-родичами дещо інше. Предок тут, як правило, не вмирає, а продовжує жити поруч з усіма своїми нащадками як індивід поряд з іншими індивідами, і питання зводиться до того, щоб серед наявних особливих індивідів виявити того, хто народився раніше інших, а тому міг породити всіх інших.

У числі ознак загального (спільного) предка, який продовжує жити серед своїх нащадків, доводиться припустити здатність породжувати щось собі самому протилежне - здатність породжувати і велетня (відносно себе), і, навпаки, карлика (знову таки відносно себе). Отже, загальний (спільний) предок цілком може бути представлений як індивід середнього зросту, з прямим носом і попелясто-сірим волоссям, тобто "поєднувати" в собі - бодай в потенції - протилежні визначення, містити в собі - ніби в стані розчину чи суміші - і те й інше, прямо протилежне... Так, сірий колір цілком можна уявити сумішшю чорного з білим, тобто як біле і чорне одночасно. Нічого несумісного з "здоровим глуздом", який неопозитивісти

люблять запрошувати до себе в союзники проти діалектичної логіки, тут немає.

Між іншим саме тут позначаються дві несумісні позиції в логіці, в тому числі і в розумінні загального (всезагального), - позиція діалектики і закінчено формальне розуміння. Останнє не бажає впускати в логіку ідею розвитку, органічно - і за суттю, й за походженням - пов'язану з поняттям субстанції, тобто принцип генетичної спільності явищ, що уявляються на перший погляд абсолютно різнорідними (оскільки абстрактно-загальних (спільних) ознак між ними виявити не вдається).

Гегель бачив саме тут пункт розбіжності, розвилку шляхів діалектичного (за його термінологією, "спекулятивного") і чисто формального мислення й високо цінував відповідне висловлювання Аристотеля. "Що стосується точніше відношення між цими трьома душами (так їх можна називати, проте, їх все-таки неправильно відокремлюють одну від іншої), то Аристотель робить стосовно цього цілком правильне зауваження, що ми не повинні шукати душі, яка була б тим, що склало б загальне (спільне) всім трьом душам, і не відповідала б жодній з цих душ в жодній визначеній і простій формі. Це - глибоке зауваження, і цим відрізняється справді спекулятивне мислення від чисто формально-логічного мислення (курсив мій. - Е. І.). Серед фігур так само тільки трикутник та інші визначені фігури, як, наприклад, квадрат, паралелограм і т. д., є чимось дійсним, позаяк загальне в них, всезагальна фігура (точніше, "фігура взагалі". - Е. І.), є пустим творінням думки, є лише абстракцією. Навпаки, трикутник є першою фігурою, істинно всезагальним, яке зустрічається також і в чотирикутнику і т.д., як зведена до найпростішої визначеності фігура. Таким чином, з

одного боку, трикутник стоїть поруч з квадратом, п'ятикутником і т.д., але, з іншого боку, - в цьому позначається великий розум Аристотеля - він є справді всезагальною фігурою (точніше, "фігурою взагалі". - Е. І.)... Аристотель, таким чином, хоче сказати наступне: порожнім всезагальним є те, що саме не існує, або саме не є видом. Насправді будь-яке всезагальне є реальним як особливе, одиничне, як суще для іншого. Але вищевказане загальне так реально, що воно саме без подальшої зміни є своїм першим видом. У своєму подальшому розвитку воно належить не цій сходинці, а вищій" [176].

Якщо поглянути з такої точки зору на проблему визначення загального як універсальної (логічної) категорії, на проблему теоретичної реконструкції загального (спільного) предка сім'ї споріднених значень, які не мають начебто нічого спільного, то з'являється деяка надія її розв'язати.

Формально-логічна установка, яка орієнтує на знаходження абстрактно-загального (спільного) всім одиничним представникам (і названого одним й тим самим ім'ям) роду, в даному випадку капітулює. Всезагального в цьому сенсі тут виявити неможна, і не можна з тієї причини, що такого тут дійсно немає. Немає у вигляді актуально загальної (спільної) всім індивідам, ознаки, визначення, у вигляді подібності властивої кожному з них, взятому порізно.

Абсолютно ясно, що конкретна (емпірично очевидна) суть зв'язку, що об'єднує різних індивідів в щось "одне", в загальну множину, покладається і виражається аж ніяк не в абстрактно-загальній для них ознаці, не в тому визначенні, яке однаково властиве і тому й іншому. Швидше така єдність (чи спільність)

створюється тією ознакою, якою один індивід володіє, а інший - ні. І відсутність відомої ознаки прив'язує одного індивіда до іншого набагато міцніше, ніж однакова наявність її у обох...

Два абсолютно однакових індивіди, кожен з яких володіє тим самим набором знань, звичок, схильностей і т.д., були б один для одного абсолютно нецікаві, не потрібні. Їм було б разом просто смертельно скучно. Це була б просто подвоєна самотність. Всезагальне аж ніяк не та багаторазово повторена в кожному окремо взятому одиничному предметі схожість, яка уявляється у вигляді загальної ознаки і фіксується знаком. Воно насамперед є закономірним зв'язком двох (або більше) особливих індивідів, яка перетворює їх в моменти однієї й тієї самої конкретної, реальної, а аж ніяк не тільки номінальної єдності. І останнє набагато доцільніше представляти як сукупність відмінних особливих моментів, ніж у вигляді невизначеної множини байдужих одна до одної одиниць. Всезагальне виступає тут законом або принципом зв'язку таких деталей в складі деякого цілого - тотальності, як вважав за краще виражатися услід за Гегелем Маркс. Тут потрібна не абстракція, а аналіз.

Якщо повернутися до питання про генетичну спільність тих різних (і протилежних) значень, які термін "загальне" набув в еволюції живої мови, то питання, мабуть, зводиться до того, щоб розпізнати серед них те, що можна з упевненістю вважати за значення-родоначальника, а потім простежити, чому і як вихідне, перше за часом і безпосередньо просте за суттю значення розширилося настільки, що стало охоплювати і щось протилежне, щось таке, що спочатку зовсім не малося на увазі. Оскільки наших далеких предків важко запідозрити в

схильності до винаходу "абстрактних об'єктів" і "конструктів", вихідним, мабуть, логічніше вважати те значення, яке термін "загальне" й досі зберіг в складі виразів типу "загальний (спільний) предок" або "загальне (спільне) поле". На користь чого, до речі, свідчать і філологічні дослідження. К.Маркс із задоволенням констатував: "Але що сказав би старий Гегель, якби дізнався на тому світі, що загальне [Allgemeine] означає у германців і скандинавських народів не що інше, як общинну землю, а часткове [Sundre, Besondre] - не що інше, як приватну власність [Sondereigen], що виділилася з цієї общинної землі"<sup>[177]</sup>.

Саме собою зрозуміло, що якщо мати на увазі цей спочатку простий, "справді-всезагальний", як сказав би Гегель, сенс слів, то в уявленні, згідно якому загальне (всезагальне) передує і по суті, і за часом одиничному, окремому, частковому, відокремленому, не можна виявити і натяку на ту рафіновану містику, в колір якої забарвлено відповідне уявлення у неоплатоніків і в християнській середньовічній схоластиці, де всезагальне стало синонімом думки, яка з самого початку розглядається як слово, як "логос", як щось безтілесне, спірітуалізоване, чисто духовне. Навпаки, всезагальне в його первісному значенні чітко виступає у свідомості, а тому і в мові, що виражає його, синонімом цілком тілесної субстанції, в образі води, вогню, крихітних однорідних частинок ("неподільних") і т.д. і т.п. Таке уявлення можна визнати наївним (хоча воно насправді далеко не таке вже й наївне), грубо чуттєвим, "занадто матеріалістичним", але містики тут немає навіть в тенденції, навіть і в натяку...



Цілком безглуздим тому виглядає те звинувачення, яке постійно висувають проти матеріалізму його супротивники, звинувачення в замаскованому платонізмі, який нібито нерозривно пов'язаний з тезою про об'єктивну реальність всезагального. Зрозуміло, якщо з самого початку приймати (а чому - невідомо) погляд, згідно якого всезагальне є думкою, і тільки думкою, то "крипто-платоніками" виявляться не тільки Маркс і Спіноза, але й Фалес з Демокритом.

Ототожнення всезагального з думкою, як вихідна теза будь-якої системи філософського ідеалізму, доводиться розцінити як абсолютно бездоказово прийняту аксіому, як найчистіший забобон, успадкований від середньовіччя. Живучість цього забобону не випадкова. Пов'язана вона з тією дійсно величезною роллю, яку в становленні духовної культури відіграло й відіграє слово і словесна "експлікація" думки. Тут-то й виникає ілюзія, ніби всезагальне має своє наявне буття (свою реальність) тільки у вигляді "логосу", у вигляді значення слова, терміна, знака мови. Оскільки філософська свідомість, яка спеціально рефлектує з приводу всезагального, має з ним справу з самого початку в його вербальному вираженні, догма про тотожність всезагального та сенсу (значення) слова і починає здаватися природною передумовою і основою, на якій воно стоїть, повітрям, яким воно дихає, чимось самоочевидним.

Зауважимо принагідно, що описаний забобон, сприйманий за абсолютну істину сучасним неопозитивізмом, здавався такою ж, й, так само нелюбимому неопозитивістами, Гегелю. Гегель теж щиро вважав, що матеріалізм як філософська система принципово неможливий з тієї причини, що філософія - наука

про всезагальне, а всезагальне є думкою, саме думкою і тільки думкою, і не може бути нічим іншим... Правда, у Гегеля була та величезна перевага перед пізнішими адептами цього забобону, що він значно змістовніше розумів саме мислення. Так що саме Гегель істотно підірвав престиж забобону, що полягає в ототожненні мислення з мовленням. Проте обхідним шляхом він повертається в полон до нього, оскільки вважає слово якщо й не єдиною формою наявного буття думки, то все-таки зберігає за ним значення першої - і в часі, і за суттю - форми її буття. Гегель, і це взагалі для нього характерно, спочатку руйнує старий забобон, а потім відновлює його в усіх правах з допомогою хитромудрого діалектичного апарату.

Те радикально-матеріалістичне переосмислення досягнень гегелівської логіки (діалектики), яке здійснили Маркс, Енгельс і Ленін, пов'язане з утвердженням об'єктивної реальності всезагального, але аж ніяк не в дусі Платона та Гегеля. А в сенсі закономірного зв'язку матеріальних явищ, в сенсі закону їх зчеплення в складі деякого цілого, в складі тотальності, що само-розвивається, всі компоненти якої "споріднені" за суттю не в силу того, що всі вони володіють однією й тією самою ознакою, а в силу єдності генезису, в силу того, що всі вони мають спільного предка, або, висловлюючись точніше, виникли як різноманітні модифікації однієї й тієї самої субстанції, що має цілком матеріальний (тобто незалежний від думки і слова) характер.

Тому однорідні явища аж ніяк не обов'язково мають "фамільну схожість" як єдину підставу для зарахування в один рід. Всезагальне в них зовнішнім чином може виражатися так само добре й у вигляді відмінностей, навіть протилежностей, що

роблять особливі явища, доповнюючими один одного, компонентами цілого, деякого цілком реального "ансамблю", "органічної тотальності", а не аморфної множини одиниць, зарахованих сюди на підставі більш-менш випадкової ознаки. З іншого боку, те всезагальне, яке виявляє себе саме в особливостях, в індивідуальних характеристиках всіх без винятку компонентів цілого, існує й саме по собі як особливе поряд з іншими - похідними від нього особливими індивідами. Тут немає рівно нічого містичного: батько часто доволі довго живе поруч зі своїми синами. А якщо його в наявності й немає, то він, зрозуміло, колись був, тобто в категорії "наявного буття" неодмінно повинен мислитися. Генетично зрозуміле всезагальне існує зовсім не тільки в ефірі абстракції, не тільки в стихії слова та думки, а його існування зовсім не скасовує й не применшує реальності його модифікацій, похідних і залежних від нього особливих індивідів.

У Марксовому аналізі капіталу коротко змальоване нами поняття всезагального відіграє найважливішу методологічну роль. "Капітал, оскільки ми розглядаємо його тут як таке відношення, яке належить відрізнити від вартості і грошей, є капіталом взагалі, тобто сукупністю тих визначень, які відрізняють вартість як капітал від неї, як простої вартості або грошей. Вартість, гроші, обіг і т.д., ціни, тощо припускаються даними, так само як і праця і т.д. Але ми ще не маємо тут справи з жодною особливою формою капіталу, не з окремим капіталом, що відрізняється від інших окремих капіталів, тощо. Ми присутні при процесі його виникнення. Цей діалектичний процес виникнення капіталу є лише ідеальним вираженням того дійсного руху, в якому виникає капітал. Пізніші відношення

слід розглядати як розвиток цього зародка. Необхідно, однак, фіксувати ту певну форму, в якій капітал виступає в тому чи іншому конкретному пункті. Інакше вийде плутанина" [178].

Тут чітко зафіксовано те саме відношення між вартістю і капіталом, яке Гегель у наведеній нами вище витримці виявляє між трикутником і квадратом, п'ятикутником і т.д., й до того ж в двоякому сенсі. По-перше, поняття вартості взагалі в жодному разі не визначається тут через сукупність тих абстрактно-загальних ознак, які можна при бажанні виявити в складі всіх особливих видів вартості (тобто і товару, і робочої сили, і капіталу, і ренти, і відсотка, тощо), а досягається шляхом найстрогішого аналізу одного-єдиного, цілком специфічного і реально існуючого відношення між людьми - відношення прямого обміну одного товару на інший. В аналізі такої зведеної до найпростішої форми вартісної реальності й виявляються ті всезагальні визначення вартості, які потім, на більш високих щаблях розвитку і його аналізу, зустрічаються (відтворюються) як абстрактно-всезагальні визначення і грошей, і робочої сили, і капіталу.

По-друге, якщо йдеться про визначення капіталу взагалі, то й тут, як спеціально відзначає Маркс, слід рахуватися з такою принциповою обставиною, яка "має характер більш логічний, ніж економічний". "...Капітал взагалі сам володіє реальним існуванням, відмінним від особливих, реальних капіталів. Це визнано звичайною політичною економією, хоча й не зрозуміле нею, і утворює доволі важливий момент її вчення про вирівнювання [прибутків] і так далі. Наприклад, капітал в цій всезагальній формі, хоча він і належить окремим капіталістам, утворює, в своїй елементарній формі капіталу, той капітал, який

нагромаджується в банках або розподіляється за допомогою банків, той капітал, який, як каже Рікардо, розподіляється, гідним подиву чином, згідно з потребами виробництва. Він, цей капітал в його всезагальній формі, утворює також, за допомогою позик і т.д., деякий загальний рівень для різних країн. Тому якщо, наприклад, для капіталу взагалі законом є те, що для збільшення своєї вартості він повинен покласти себе двояко і в цій двоякій формі повинен двояким чином збільшувати свою вартість, то, скажімо, капітал деякої особливої нації, що є, на противагу іншій нації, представником капіталу *par excellence* (переважно. - Ред.), повинен даватися в борг третій нації, щоб мати можливість збільшувати свою вартість. Двояке покладання, відношення до самого себе як до чогось чужого в цьому випадку стає диявольськи реальним. Тому загальне, будучи, з одного боку, всього лиш мислимою *differentia specifica* (специфічною відмінною рисою. - Ред.), разом з тим є деякою особливою реальною формою поряд з формою особливого й одиничного". "Так само і в алгебрі, - продовжує Маркс. - Наприклад,  $a$ ,  $b$ ,  $c$  є числами взагалі, в загальному вигляді; але крім того це - цілі числа на противагу числам  $a/b$ ,  $b/c$ ,  $c/b$ ,  $c/a$ ,  $b/a$  і т.д., які, проте, припускають ці цілі числа як всезагальні елементи" [179].

Зрозуміло, аналогія не доказ. Вона в даному випадку лише наочно ілюструє вже викладену думку. Але й тут нею можна скористатися, щоб нагадати про важливий відтінок діалектичного розуміння всезагальності. Всезагальним в даному випадку виступає знову-таки цілком певне, хоча й в загальній формі, число -  $a$ ,  $b$ ,  $c$ . Воно-то й є числом взагалі, в його елементарній формі, зведене до його найпростішої

визначеності, але без остаточної втрати особливості, в той час як формальне розуміння числа взагалі, яке не має наявного буття у вигляді особливого виду чисел, є лише назвою, а не поняттям, в якому всезагальне виражено в його специфічній природі...

Правда, в математиці, де в силу специфіки її абстракцій абстрактно-всезагальне збігається з конкретно-всезагальним, число взагалі отримується і в тому випадку, якщо виконати формальну операцію відволікання (добування) однакового між усіма видами чисел. Причому  $a$ ,  $b$ ,  $c$  тощо входять до складу інших видів чисел саме у вигляді  $a$ ,  $b$ ,  $c$  і т.д., тобто залишаються тими самими незалежно від того, до складу якого іншого знакового утворення вони увійдуть. За межами алгебри справа, однак, постає не такою простою, і всезагальне зовсім не обов'язково присутнє в своїх модифікаціях (в своїх власних розвинених формах) у тому самому вигляді, що й в елементарному, найпростішому випадку. Втім, це відбувається і в самій математиці: трикутник у квадраті чи п'ятикутнику як такий не зберігається, хоча й може бути виявлений аналізом.

Ситуацію діалектичного відношення між всезагальним і особливим, індивідуальним, в силу якої всезагальне принципово неможливо виявити в складі особливих індивідів шляхом формальної абстракції (шляхом виявлення однакового, тотожного в них), найнаочніше можна продемонструвати на прикладі теоретичних труднощів, пов'язаних з поняттям "людина", з визначенням сутності людини, розв'язання яких було знайдено Марксом, який спирався саме на діалектичне розуміння проблеми всезагального. [180] "...Сутність людини не є абстракт, притаманний окремому індивіду. У своїй дійсності

вона є сукупністю всіх суспільних відносин" [181], - афористично формулює своє розуміння Маркс у "Тезах про Фєєрбаха".

Тут чітко прочитується не тільки соціологічний, але й логічний принцип мислення Маркса. У перекладі на мову логіки афоризм Маркса означає: всезагальні визначення, які виражають сутність роду, - будь-то рід людський або будь-який інший, - марно шукати в ряду тих абстрактно-загальних ознак, якими володіє кожен окремо взятий представник даного роду. Сутність людської природи взагалі можна виявити тільки через науково-критичний аналіз "всієї сукупності", "всього ансамблю" соціально-історичних ставлень людини до людини, через конкретне дослідження і розуміння тих закономірностей, в руслі яких в дійсності протікав і протікає процес народження й еволюції як людського суспільства в цілому, так і окремого індивіда.

Окремий індивід лише остільки є людиною в точному і строгому сенсі слова, оскільки він реалізує - і саме своєю індивідуальністю - ту чи іншу сукупність історично розвинутих здібностей (специфічно людських способів життєдіяльності), той чи інший фрагмент до і незалежно від нього оформленої культури, засвоєваної ним в процесі виховання (становлення людиною). З такої точки зору людську особистість можна по праву розглядати як одиничне втілення культури, тобто всезагального в людині.

Так зрозуміла всезагальність є зовсім не німою родовою "однаковістю" індивідів, а реальністю, всередині себе багатократно й багатоманітно розчленованою на особливі (окремі) сфери, взаємно одна одну доповнюючими, одна від

одної, по суті, залежними і тому зчепленими воєдино узами спільності походження не менш міцно й не менш гнучко, ніж органи тіла біологічної особини, що розвинулися з однієї й тієї самої яйцеклітини. Інакше кажучи, теоретично-логічне визначення конкретної всезагальності людського існування може полягати лише в розкритті тієї необхідності, з якої розвиваються одна з одної й у взаємодії одна з одною різні форми специфічно людської життєдіяльності, суспільно-людські здібності та відповідні їм потреби.

У повній відповідності з даними антропології, етнографії та археології матеріалістичне розуміння сутності людини вбачає всезагальну форму людського існування у праці, в безпосередньому перетворенні природи (як зовнішньої, так і своєї власної), яке здійснює суспільна людина за допомогою нею самою створених знарядь. Тому-то К.Маркс з такою симпатією й ставиться до знаменитого визначення Франкліна, яке наголошує, що людина - це істота, що виробляє знаряддя праці. Виробляє знаряддя праці - і вже тільки тому є істотою яка мислить, розмовляє, творить музику, підкоряється моральним нормам тощо.

Визначення людини взагалі як істоти, котра виробляє знаряддя праці, і є найхарактернішим прикладом, на якому найнаочніше проступає марксистське розуміння всезагального як конкретно-всезагального, а також його відношення до особливого та одиничного. З точки зору канонів формальної логіки це визначення є надто конкретним щоб бути всезагальним. Під нього прямо не підведеш таких безперечних представників роду людського, як Моцарт чи Лев Толстой, Рафаель чи Кант.



Формально визначення відноситься тільки до вузького кола індивідів - до робітників машинобудівних заводів або майстерень. Навіть робочі, що машин (знарядь) не виробляють, а лише ними користуються, в рамки такого визначення формально не ввійдуть. Тому стара логіка по праву розцінить зазначене визначення не як всезагальне, а як суто особливе визначення, як визначення не людини взагалі, а окремої професії.

Всезагальне (конкретно-всезагальне) протистоїть чуттєво даному багатоманіттю особливих індивідів насамперед не як розумне відволікання, а як їх власна субстанція, як конкретна форма їх взаємодії. Як таке, воно і втілює, містить в собі, в своїй конкретній визначеності все багатство особливого та одиничного, і не тільки як можливість, а й як необхідність розгортання.

Описане розуміння всезагального і шляхів його наукового усвідомлення зовсім не є монопольним надбанням філософської діалектики. Наука в її дійсному історичному розвитку, на відміну від її зображень в епістемологічних та логічних конструкціях неопозитивістів, завжди більш-менш послідовно виходить з такого розуміння всезагального. Часто всупереч тим свідомим логічним установам, які сповідують її представники. Це ясно простежується на історії поняття "вартість" – всезагальній категорії політекономії.

Абстракція вартості взагалі і слово, що її фіксує, так само давні, як і ринкові відносини. Грецьке "аксія", німецьке "верт" і т.п. не створені Петті, Смітом чи Рікардо. Вартістю, чи цінністю, будь-який купець і селянин всіх часів називав все те, що можна

купити і продати, все, що чогось варте. І якби теоретики політичної економії спробували виробити поняття вартості взагалі, керуючись тими рецептами, які досі пропонує науці чисто формальна, номіналістично орієнтована логіка, то поняття вони, зрозуміло, ніколи б так і не виробили. Тут з самого початку йшлося зовсім не про виявлення того абстрактно-загального, того подібного, чим володіє кожен з тих предметів, які ходяче слововживання давним-давно поєднало в терміні "вартість" (в цьому випадку вони просто привели б до порядку ті уявлення, які мав будь-який крамар, і справа обмежилася б простою "експлікацією" уявлень крамаря про вартість, простим педантичним переліком ознак тих явищ, до яких відноситься слово "вартість", і не більше, вся затія звелась би просто до прояснення меж застосовності терміна). Вся справа, утім, полягає в тому, що класики політекономії поставили питання зовсім інакше, так, що відповіддю на нього виявилось поняття, тобто усвідомлення реальної всезагальності. К.Маркс ясно показав суть їхньої постановки питання.

Перший англійський економіст Вільям Петті отримує поняття вартості таким міркуванням: "Якщо одну унцію срібла можна добути й доставити в Лондон із перуанських копалень з такою самою затратою часу, яка необхідна для виробництва одного бушеля хліба, то перший з цих продуктів складатиме натуральну ціну іншого..." [182]

Зазначимо попутно, що в наведеному міркуванні взагалі відсутній термін "вартість", йдеться про "натуральну вартість". Але ми присутні тут саме при народженні фундаментального поняття всієї прийдешньої науки про виробництво, розподіл і накопичення багатства. Поняття виражає (відображає) і тут (як в

гегелівському прикладі з трикутником) таке реальне, дане в досвіді явище, яке, будучи цілком особливим в ряду інших особливих, у той самий час виявляється всезагальним, представляє вартість взагалі.

Класики буржуазної політекономії стихійно намацали шлях визначення вартості в її загальній формі. Проте заднім числом, уже утворивши відповідне поняття, вони намагались "верифікувати" його згідно канонів логіки, що опирається на уявлення Локка про мислення і про всезагальне, що й привело їх до ряду парадоксів та антиномій. Всезагальне, коли його намагаються "виправдати" через аналіз таких його власних особливих модифікацій, як прибуток і капітал, не лише не підтверджується, а й прямо спростовується ними, суперечить їм.

Причину виникнення різноманітних парадоксів, а тому й вихід із них вдалося встановити лише Марксу, і саме тому, що він керувався діалектичними уявленнями про природу всезагального і його взаємовідношень з особливим та одиничним. Реальність всезагального в природі - закон, але закон в його реальності (що доводить, зокрема, і сучасне природознавство, наприклад фізика мікросвіту) не здійснюється як якесь абстрактне правило, якому неухильно підпорядковувався б рух кожної окремо взятої одиничної частинки, а тільки як тенденція, що виявляє себе в поведінці більш-менш складного ансамблю одиничних явищ, через порушення, через заперечення всезагального в кожному окремому (одиничному) його прояві... І мисленню волею-неволею доводиться з цим рахуватися.

Всезагальні визначення вартості (закону вартості) в "Капіталі" виробляються в ході аналізу однієї і саме історично першої, а тому логічно найпростішої вартісної конкретності - прямого обміну одного товару на інший, при найстрогішому відволіканні від всіх інших особливих (що розвинулися на її основі) форм - від грошей, прибутку, ренти і т.д. Недолік аналізу вартості у Рікардо Маркс бачить саме в тому, що той під час розгляду проблеми вартості в її загальній формі "не може забути прибутку". Тому-то абстракція Рікардо і виявляється неповною і тим самим формальною.

Маркс же знаходить розв'язок проблеми в загальній формі тому, що всі пізніші утворення - і не тільки прибуток, але навіть і гроші - припускаються на початку аналізу ще не існуючими. Аналізується тільки прямий, безгрошовий обмін. Відразу ж видно, що таке зведення одиничного до всезагального принципово відрізняється від акту простої формальної абстракції. Тут зовсім не відкидаються, як щось несуттєве, особливості простої товарної форми, що специфічно відрізняють її від прибутку, ренти, відсотка та інших особливих видів вартості. Саме навпаки, теоретичне вираження цих особливостей і збігається з визначенням вартості в її загальній формі.

Неповнота ж і пов'язана з нею формальність абстракції Рікардо полягає саме в тому, що вона утворена, з одного боку, при нездатності відволіктися від існування інших, розвинених видів вартості, а з іншого боку, шляхом відволікання від особливостей прямого товарного обміну. Загальне тут і береться в результаті повністю ізольовано від особливого, окремого, перестає бути

його теоретичним вираженням. Цим і відрізняється діалектичне розуміння всезагального від чисто формального.

Але не менш важливою є й відмінність діалектико-матеріалістичного його розуміння від тієї інтерпретації, яку отримало всезагальне в ідеалістичній діалектиці Гегеля. Чітко позначити таке важливо з тієї причини, що в західній літературі занадто часто ставлять знак рівності між розумінням всезагального у Гегеля і у Маркса. Між тим, цілком очевидним є те, що ортодоксально гегелівське тлумачення всезагального, незважаючи на всі його діалектичні достоїнства, в одному вирішальному та принциповому пункті, а зовсім не в деталях змикається з тим самим метафізичним поглядом, авторитет і вплив якого сам же Гегель так сильно підірвав. Особливо виразно таке "змикання" виявляється в конкретних застосуваннях принципів гегелівської логіки до аналізу реальних земних проблем.

Справа ось в чому. Коли Гегель пояснює своє "спекулятивне" розуміння всезагального на противагу "чисто формальному" на прикладі з геометричними фігурами (тлумачачи трикутник як "фігуру взагалі"), то на перший погляд може здатися, що тут криється в готовому вигляді та логічна схема, яка дозволила Марксу впоратися з проблемою всезагального визначення вартості. І дійсно, відмінність справжньої всезагальності від чисто формального відволікання Гегель нібито бачить в тому, що справді всезагальне саме існує у вигляді особливого, тобто як емпірично наявна, в часі і в просторі (поза голови людини) дана і в спогляданні сприймана реальність.

Однак сам Гегель наполегливо попереджає, що відношення між всезагальним, особливим і одиничним в жодному разі не можна уподібнювати відношенню між математичними (в тому числі геометричними) образами і що таке уподібнення має значення лише образної аналогії, яка так само спотворює, як і проясняє суть справи. Геометричний образ, як, втім, і будь-який інший, є поганим, за Гегелем, тим, що він занадто "обтяжений речовиною чуттєвості", і тому представляє лише відому алегорію поняття, не більше. Справжнє ж всезагальне, яке він тлумачить виключно як Поняття з великої літери, як чисту логічну категорію, слід мислити вже зовсім очищеним від усіх залишків "речовини чуттєвості", "чуттєвої матерії", як рафіновано безтілесну схему діяльності "духу". Гегель і матеріалістів дорікав саме за те, що вони, мовляв, своїм тлумаченням всезагального, по суті, ліквідують його як таке, перетворюють його в "особливе в ряду інших особливих", в щось обмежене в просторі і в часі, в щось "конечне", тоді як всезагальне має специфічно відрізнитися формою "внутрішньої завершеності" і "нескінченності".

Всезагальне як таке, в його строгому і точному значенні, й існує, за Гегелем, виключно в ефірі "чистого мислення" і ні в якому разі не в просторі і в часі зовнішньої дійсності. У сфері останньої ми маємо справу лише з рядами особливих відчужень, втілень, іпостасей "справді всезагального".

Ось чому для гегелівської логіки абсолютно неприйнятним, логічно неправильним було б визначення людини як істоти, котра виробляє знаряддя. Для гегельянця-ортодокса, як і для будь-якого представника критикуємої ним формальної логіки (дуже примітна однастайність!), визначення Франкліна і Маркса

надто конкретне, щоб бути всезагальним. У виробництві знарядь праці Гегель бачить не основу всього людського в людині, а лише один, хоча й важливий, прояв її мислячої природи. Іншими словами, ідеалізм гегелівського тлумачення всезагального призводить до того самого результату, що й настільки нелюб'язне йому метафізичне тлумачення.

І якщо гегелівську логіку в її первозданному вигляді застосувати як засіб оцінки логічного руху думки у перших главах "Капіталу", то весь цей рух виявиться "неправомірним", "нелогічним". Логік-гегельянець був би правим, зі своєї точки зору, якби сказав про Марксів аналіз вартості, що всезагального визначення даної категорії тут немає, що Маркс лише "описав", але теоретично "не дедукував" визначення однієї особливої і поодинокій форми здійснення вартості взагалі. Позаяк остання, як і будь-яка справді всезагальна категорія людської життєдіяльності, є формою іманентною "розумній волі", а не зовнішньому буттю людини, в якому вона лишень проявляється, опредметнюється.

Так що гегелівська логіка, незважаючи на всі свої переваги перед логікою формальною, не могла і не може бути взята на озброєння матеріалістично орієнтованою наукою без вельми істотних корективів, без радикального усунення всіх слідів ідеалізму. Адже ідеалізм зовсім не залишається чимось "зовнішнім" для логіки, він орієнтує і саму логічну послідовність мислення. Якщо Гегель, наприклад, говорить про переходи протилежних категорій (в тому числі всезагального й особливого), то й тут схема розгляду набуває односпрямованого характеру. У гегелівській схемі, скажімо, не може мати місця той перехід, який виявляє у визначеннях

вартості Маркс: перетворення одиничного у всезагальне. У Гегеля лиш всезагальне має привілей відчужуватися в формах особливого та одиничного, а одиничне завжди виявляється тут продуктом, частковим і тому бідним за складом "модусом" всезагальності...

Реальна історія економічних (ринкових) відносин свідчить, однак, на користь Маркса, який показує, що форма вартості взагалі аж ніяк не завжди була всезагальною формою організації виробництва. Всезагальною вона стала, а до пори до часу (і вельми довго) залишалася поодиноким відношенням, що від випадку до випадку мало місце між людьми і речами у виробництві. Всезагальною формою взаємовідношень між компонентами виробництва вартість (товарну форму продукту) зробив лише капіталізм.

І такий перехід одиничного та випадкового у всезагальне аж ніяк не рідкість в історії, а, швидше, навіть правило. В історії завжди відбувається так, що явище, яке згодом стає всезагальним, спочатку виникає саме як одиничний виняток з правила, як аномалія, як щось поодиноке й часткове. Іншим шляхом навряд чи може виникнути хоч щось нове.

У світлі цього й слід розуміти те переосмислення, якому піддалося діалектично-гегелівське розуміння всезагального у Маркса і Леніна. Зберігаючи всі намічені Гегелем діалектичні моменти, матеріалізм поглиблює й розширює його розуміння, перетворюючи категорію всезагального в найважливішу категорію логіки конкретного дослідження конкретних явищ, що історично розвиваються.



В контексті матеріалістичного розуміння діалектики історії та діалектики мислення гегелівські формули звучать інакше ніж у вустах їх творця позбавляючись і сліду містичної окраски. Всезагальне містить, втілює в собі все багатство частковостей не як "ідея", а як цілком реальне особливе явище, яке має тенденцію стати всезагальним і розвиває "з себе" - силою своїх внутрішніх протиріч - інші так само реальні явища, інші особливі форми дійсного руху. І жодної містики платонівсько-гегелівського толку тут немає і сліду.

-----

## **Висновок**

Ми, само собою зрозуміло, не ставили тут завдання систематичного викладу марксистсько-ленінської логіки. Таке завдання не під силу одній людині і навряд чи здійсненне в рамках однієї книги. Ми намагалися лише висвітлити ряд умов та передумов для подальшої роботи в цьому напрямку, вважаючи, що вона повинна бути колективною.

Проте ми думаємо, що тільки при врахуванні сформульованих вище умов така робота може бути успішною, тобто привести до створення капітальної праці, яка з повним правом носитиме одну з трьох назв: "Логіка", "Діалектика", "Теорія пізнання" (сучасного матеріалістичного - світогляду), а своїм епіграфом мати ленінські слова: "Не треба 3-х слів: це одне й те саме".

Зрозуміло, і створення "Логіки", яка розуміється як система категорій, складе лише етап. Наступним кроком має бути реалізація логічної системи в конкретному науковому дослідженні. Позаяк остаточний продукт всієї роботи в царині філософської діалектики - розв'язання конкретних проблем

конкретних наук. Досягти цього "остаточного продукту" філософія одна не може. Тут потрібен союз діалектики і конкретно-наукових досліджень, який розуміється та реалізується як ділова співпраця філософії і природознавства, філософії і соціально-історичних галузей знання. Але, щоб бути повноправною співробітницею конкретно-наукового знання, діалектика "зобов'язана" попередньо розгорнути систему своїх специфічно філософських понять, з точки зору яких вона могла б проявляти силу критичної розбіжності стосовно фактично даного мислення і методів, що свідомо практикуються.

Нам здається, що саме таке розуміння й відповідає ленінським ідеям як в царині філософської діалектики, так і в плані взаємин між філософською діалектикою та іншими галузями наукового знання. Нам видається, що тільки при такому розумінні логіка стає повноправною співробітницею інших наук, а не служницею їх і не верховною наглядкою, не «наукою наук», що вінчає їх систему як черговий різновид "абсолютної істини". Зрозуміла як логіка, філософська діалектика стає необхідною складовою частиною науково-матеріалістичного світогляду і вже не претендує на монопольну реалізацію світогляду, на монополію щодо "світу в цілому". Науковий світогляд може намалювати тільки вся система сучасних наук. Ця система включає в себе філософську діалектику і без її участі не може претендувати ні на повноту, ні на науковість.

Науковий світогляд, в складі якого немає філософії, логіки і теорії пізнання, є таким самим нонсенсом, як і "чиста" філософія, яка вважає, що вона-то й є світоглядом, звалюючи на свої плечі задачу, розв'язання якої під силу тільки всьому

комплексу наук. Філософія і є логікою розвитку світогляду, його, за висловом Леніна, "живою душею".

Кінець

Переклад з російської П.Л.Куліша

М.: "Політвидав", 1974. 271 с.

## Посилання

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Твори, т. IV. М., 1959, с.1.

<sup>2</sup> Див. Там само, с. 2.

<sup>3</sup> Ф.Бекон. Тв. у двох томах, т. 2. М., 1972, с. 13.

<sup>4</sup> Р. Декарт. Вб. тв.. М., 1950, с. 271.

<sup>5</sup> Д. Локк. Вб. філос.. тв.. у двох томах, т. 1. М., 1960, с. 657.

<sup>6</sup> Див. Т.Гоббс. Вб. тв.. у двох томах, т. 2. М., 1964, с. 75.

<sup>7</sup> Д. Локк. Вб. філос.. тв.. у двох томах, т. 1. М., 1960, с.695.

<sup>8</sup> Там само.

<sup>9</sup> Г.В.Ляйбніц. Нові досліді про людський розум, М., 1936, с.462.

<sup>10</sup> Там само, с.465.

<sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 145 146.

<sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. XI. М.-Л., 1935, с. 285.

<sup>13</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 29, с. 457.

Цю думку Маркс повторив і одинадцять років потому у листі до М.М.Ковалевського: «...слід... розрізняти те, що якийсь автор дійсно дає, і те, що дає лише у власній уяві. Це справедливо навіть для філософських систем: так, дві абсолютно різні речі – те, що Спіноза вважав наріжним каменем у своїй системі, і те, що насправді складає цей наріжний камінь» (К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 34, с. 287).

<sup>14</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 20, с.350.

<sup>15</sup> Б.Рассел. Історія західної філософії. М., 1959, с. 597.

<sup>16</sup> Р.Декарт. Вб. тв.., с. 301.

<sup>17</sup> Р.Декарт. Там само.

<sup>18</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 20, с. 523-524.

- 
- <sup>19</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Там само, с. 363.
- <sup>20</sup> Г.В.Плеханов. Тв., т., XI. М.-Л., 1928, с. 26.
- <sup>21</sup> Б.Спіноза. Вб. тв., т. 1. М., 1957, с. 366.
- <sup>22</sup> Б. Рассел. Історія західної філософії, с. 596.
- <sup>23</sup> Л.Вітгенштейн. Логіко-філософський трактат, М., 1958, с. 31
- <sup>24</sup> Б.Рассел. Історія західної філософії, с. 596.
- <sup>25</sup> Б. Спіноза. Вб. тв., т. 1, с. 400.
- <sup>26</sup> Б. Спіноза. Там само, с. 400.
- <sup>27</sup> Там само, с. 420.
- <sup>28</sup> Там само, с. 420.
- <sup>29</sup> Там само, с. 435, 436.
- <sup>30</sup> Там само, с. 435.
- <sup>31</sup> Там само, с.429.
- <sup>32</sup> Там само, с. 614.
- <sup>33</sup> Там само, с. 606.
- <sup>34</sup> І. Кант. Тв. у шести томах, т.3. М., 1964, с. 625-626.
- <sup>35</sup> Там само, т. 3, с. 626.
- <sup>36</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. X. М., 1932, с. 305.
- <sup>37</sup> І.Кант. Вкз. Тв., т. 3. с. 83.
- <sup>38</sup> Там само.
- <sup>39</sup> Там само.
- <sup>40</sup> Там само, с. 217-218.
- <sup>41</sup> Там само, с. 217.
- <sup>42</sup> Там само, с.218.
- <sup>43</sup> Там само, т. 4, ч. 1 М., 1965. с. 116.
- <sup>44</sup> Там само, т. 3, с. 173.
- <sup>45</sup> Там само.
- <sup>46</sup> Там само, т. 4, ч. 1, с. 123.
- <sup>47</sup> Там само, т. 3, с. 197-198.
- <sup>48</sup> Там само, с. 211.
- <sup>49</sup> Там само, с. 214.
- <sup>50</sup> Там само, т. 3, с. 176
- <sup>51</sup> Там само, с. 177.

- 
- <sup>52</sup> Там само, с. 176.
- <sup>53</sup> Там само, с. 358.
- <sup>54</sup> Там само, с. 358.
- <sup>55</sup> Там само, с. 229.
- <sup>56</sup> Див. В.Ф.Асмус. Діалектика Канта. М., 1930, с. 126-127.
- <sup>57</sup> Й.Г.Фіхте. Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про справжню сутність новітньої філософії М., 1937, с.1.
- <sup>58</sup> R.Carnap. Logische Aufgabe der Welt. Berlin – Schlachtensee, 1928, S. 1.
- <sup>59</sup> Ibidem.
- <sup>60</sup> Ibid., S. 6.
- <sup>61</sup> Цит. за кн.: Й.Г.Фіхте. Ясне як сонце..., с. 102.
- <sup>62</sup> Там само, с. 103.
- <sup>63</sup> Там само, с. 94.
- <sup>64</sup> Там само, с. 52.
- <sup>65</sup> Й.Г.Фіхте. Тв., т.1. СПб., 1913, с. 40.
- <sup>66</sup> І.Кант. Тв. в шести томах, т.3, с. 258.
- <sup>67</sup> Й.Г.Фіхте. Факти свідомості. СПб., с. 3.
- <sup>68</sup> Нові ідеї в філософії», №12. СПб., 1914, с. 124.
- <sup>69</sup> Там само.
- <sup>70</sup> Там само, с. 89-90.
- <sup>71</sup> Там само, с. 87.
- <sup>72</sup> Там само, с. 81.
- <sup>73</sup> Й.Г.Фіхте. Про призначення вченого. М., 1935, с. 65.
- <sup>74</sup> Г.Гейне. Зіб. тв., т. 6. М., 1958, с. 131.
- <sup>75</sup> F.W. Schelling. Von der Weltseele. Hamburg, 1806, S. V1.
- <sup>76</sup> Ibid., S.V11.
- <sup>77</sup> Ф.В.Й. Шеллінг. Система трансцендентального ідеалізму. М., 1936, с. 16.
- <sup>78</sup> Там само, с. 15.
- <sup>79</sup> Там само, с. 390.
- <sup>80</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв.,т. 1. М-Л., 1929, с. 41.
- <sup>81</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 20. с. 84.

- 
- <sup>82</sup> Там само, с. 634-635.
- <sup>83</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. V. М., 1937, с. 28.
- <sup>84</sup> Там само, с. 30.
- <sup>85</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. 1, с. 42.
- <sup>86</sup> Там само, с. 111.
- <sup>87</sup> А. Тренделенбург. Логічні дослідження, т. 1. М., 1868, с. 32.
- <sup>88</sup> В.І.Ленін ПЗТ., т. 29, с. 250.
- <sup>89</sup> Das Kapital von Karl Mars. Hamburq, 1867, 1. B. S. 21.
- <sup>90</sup> Див. Гегель. праці різних років, т. 1. М., 1970, с. 292.
- <sup>91</sup> В.І.Ленін ПЗТ., т. 29, с. 86.
- <sup>92</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. 1, с.53.
- <sup>93</sup> Там само, с. 18.
- <sup>94</sup> Там само, с. 19.
- <sup>95</sup> Там само, с. 18.
- <sup>96</sup> Там само, с. 19.
- <sup>97</sup> І.Кант. Логіка. Пб., 1915, с. 83.
- <sup>98</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. 1, с.28.
- <sup>99</sup> Там само, с. 28-29.
- <sup>100</sup> Там само, с. 131.
- <sup>101</sup> Там само.
- <sup>102</sup> Там само, с. 135.
- <sup>103</sup> Там само, с. 139.
- <sup>104</sup> Там само, с. 53.
- <sup>105</sup> Там само, с. 52.
- <sup>106</sup> Там само, с. 55.
- <sup>107</sup> Там само, с. 85.
- <sup>108</sup> Там само.
- <sup>109</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 23, с. 86.
- <sup>110</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. 1, с. 52.
- <sup>111</sup> Л.Феєрбах. Вб. філос. тв., т. 1. М., 1955, с. 127.
- <sup>112</sup> Там само, с. 517.
- <sup>113</sup> Там само, с. 546.
- <sup>114</sup> Там само, с. 516.

- 
- <sup>115</sup> Там само, с. 213-214.
- <sup>116</sup> Л.Феєрбах. тв., т. 1, М.-Л., 1926, с. 13.
- <sup>117</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 3, с. 1.
- <sup>118</sup> Там само. т.3, с. 44.
- <sup>119</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. З ранніх творів, с. 565.
- <sup>120</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. V, с. 6-7.
- <sup>121</sup> К.Маркс. Форма вартості. «Питання філософії», 1967, № 9, с. 44.
- <sup>122</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 23, с. 165.
- <sup>123</sup> Там само.
- <sup>124</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 23, с. 21.
- <sup>125</sup> Там само, т.3, с. 33.
- <sup>126</sup> Там само, с. 37.
- <sup>127</sup> Там само, с. 42.
- <sup>128</sup> Там само, с.44.
- <sup>129</sup> Там само, с. 1-2.
- <sup>130</sup> Там само, т. 46, ч. 1, с. 28.
- <sup>131</sup> Див. К.Маркс і Ф.Енгельс. З ранніх творів, с. 594.
- <sup>132</sup> Б.Спіноза, Вб. тв., т. 1, с. 352.
- <sup>133</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 23, с. 105.

У російському перекладі цього принципового визначення (позаяк йдеться не більше не менше, як про ідеальність форми вартості взагалі!) допущена доволі прикра неточність, із-за якої може виникнути враження, буцімто ціна, як і форма вартості взагалі, існує виключно в уяві, в суб'єктивному уявленні людини, в її фантазуючій голові. Між тим, що видно із контексту абзацу, мовиться зовсім про інше: про те, що у вигляді ціни вартість одного товару (скажімо полотна) представлена, тобто виражена, виявлена, не безпосередньо, а тільки через інший товар, завдяки відношенню його до грошового товару, до золота. Інакше кажучи, вартість представлена не в голові, а в золоті. Ціна і є вартістю полотна, представлена в певній кількості золота, виражена через рівність з золотом, виявлена

---

через відношення до нього. Така форма прояву і називається у Маркса «ідеальною або представленою»(ideelle oder vorgestellte Form), а не «існуючою лише в уяві». Наявний переклад закреслює по-суті об'єктивну діалектику, яку Маркс відкриває у відношенні між вартістю і її грошовим вираженням, тобто ціною.

Німецьке слово «представлена» фігурує тут не в суб'єктивно-психологічному значенні, а в тому значенні, яке і в російській і німецькій мові пов'язане зі словом «представник», «представництво». Цю етимологічну тонкість надзвичайно важливо мати на увазі, читаючи сторінки «Капіталу», де йдеться про грошову форму представлення вартості, про форму вираження вартості в золоті чи в іншому грошовому товарі. Мовиться весь час не про ті «уявлення», які мають про вартість товаровласники і економісти, а про явлення вартості у вигляді ціни, про об'єктивну форму прояви ціни у формі товарно-грошових відносин, а не в «голові», не в «уявленні» (уяві) товаровласника чи економіста, не про ілюзії, які породжуються об'єктивною формою представлення вартості. Ці ілюзії уяви Маркс аналізує в іншому місці, у розділі про товарний фетишизм.

<sup>134</sup> Архів Маркса і Енгельса, т. IV. М., 1935, с. 157.

<sup>135</sup> Там само, с. 159.

<sup>136</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс, Тв., т. 23, с. 98.

<sup>137</sup> Там само, т. 13, с. 60-61.

<sup>138</sup> Архів Маркса і Енгельса, т. IV. М., 1935, с. 151.

<sup>139</sup> Див. К.Маркс і Ф.Енгельс, Тв., т. 23, с. 140.

<sup>140</sup> Там само, с. 189.

<sup>141</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. З ранніх творів, с. 98.

<sup>142</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 46, ч. II, с. 222.

<sup>143</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 20, с. 545.

<sup>144</sup> Там само, т.23, с. 188.

<sup>145</sup> Там само, с. 190.



- 
- <sup>146</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. З ранніх творів, с. 565.
- <sup>147</sup> В.І.Ленін ПЗТ., т. 29, с. 165.
- <sup>148</sup> В.І.Ленін ПЗТ., т.29, с. 301.
- <sup>149</sup> Там само, с. 92.
- <sup>150</sup> О.І.Введенський. Логіка як частина теорії пізнання. М.-Пг., 1923, с. 29.
- <sup>151</sup> В.І.Ленін. ПЗТ., т. 29, с. 156.
- <sup>152</sup> К. Реннер. Теорія капіталістичного господарства. М.-Л., 1926, с. XVIII – XIX.
- <sup>153</sup> В.І.Ленін. ПЗТ., т. 29, с. 193.
- <sup>154</sup> Там само.
- <sup>155</sup> Там само, с. 84.
- <sup>156</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. V, с. 12.
- <sup>157</sup> В.І.Ленін, ПЗТ., т. 29, с. 321.
- <sup>158</sup> Див. К.Маркс і Ф.Енгельс, Тв., т. 20, с. 539.
- <sup>159</sup> В.І.Ленін, ПЗТ., т. 29, с. 85.
- <sup>160</sup> Там само, с. 301.
- <sup>161</sup> Там само, с. 298.
- <sup>162</sup> Там само, с. 79.
- <sup>163</sup> Там само, с. 301.
- <sup>164</sup> Там само, с. 162.
- <sup>165</sup> Там само, с. 318.
- <sup>166</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 26, ч. III, с. 81-82.
- <sup>167</sup> Там само.
- <sup>168</sup> Там само, с. 85.
- <sup>169</sup> Там само, т. 26, ч. I, с. 64.
- <sup>170</sup> Там само, т. 25, ч. I, с. 43.
- <sup>171</sup> Там само, т. 23, с. 58.
- <sup>172</sup> Там само, с. 71.
- <sup>173</sup> Там само, с. 174.
- <sup>174</sup> Там само, с. 177.
- <sup>175</sup> Там само, с. 177-178.
- <sup>176</sup> Гегель Г.В.Ф. Тв., т. X, с. 283-285.

---

<sup>177</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 32, с. 45.

<sup>178</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 46, ч. 1, с. 263-264.

<sup>179</sup> Там само, с. 437.

<sup>180</sup> див. Е.В.Ільєнков. Діалектика абстрактного і конкретного в "Капіталі" Маркса. М., 1960.

<sup>181</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 3, с. 3.

<sup>182</sup> К.Маркс і Ф.Енгельс. Тв., т. 26, ч. 1, с. 358.