



ВСЕСОЮЗНОЕ ОБЩЕСТВО
ПО РАСПРОСТРАНЕНИЮ
ПОЛИТИЧЕСКИХ и НАУЧНЫХ
ЗНАНИЙ



Т. И. ОЙЗЕРМАН

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ —
ОДИН ИЗ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ
ИСТОЧНИКОВ МАРКСИЗМА

Серия II
№ 24

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»

Москва — 1955

ВСЕСОЮЗНОЕ ОБЩЕСТВО
ПО РАСПРОСТРАНЕНИЮ ПОЛИТИЧЕСКИХ И НАУЧНЫХ ЗНАНИЙ

Доктор философских наук
профессор
Т. И. ОЙЗЕРМАН

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ—
ОДИН ИЗ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ
ИСТОЧНИКОВ МАРКСИЗМА

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»

Москва

★

1955

СОДЕРЖАНИЕ

	<i>Стр.</i>
Марксизм — величайшее завоевание истории общественной мысли . .	3
Исторические условия возникновения и развития немецкой классиче- ской философии	7
Философские учения Канта, Фихте, Шеллинга	13
Диалектический идеализм Гегеля	24
Антропологический материализм Л. Фейербаха	36
Заключение	43

Марксизм — величайшее завоевание истории общественной мысли

Марксизм есть наука о наиболее общих законах развития природы, общества и познания, наука о законах общественного производства и распределения материальных благ на различных ступенях развития человеческого общества, наука о законах революционного коммунистического преобразования общественной жизни. Соответственно этому составными частями марксизма являются: марксистская философия — диалектический и исторический материализм, марксистская политическая экономия и научный коммунизм.

Марксизм возник, как научная идеология пролетариата, научное выражение его коренных интересов. Естественно возникает вопрос: существовала ли наука об обществе до марксизма? Обладал ли какой-либо из классов, исторически предшествовавших пролетариату, научным пониманием истории человечества, научным пониманием своего места, исторической роли и задач в процессе общественного развития? Совершенно очевидно, что на этот вопрос может быть лишь один, отрицательный ответ. Не было науки об обществе у рабов и крепостных крестьян, не было ее и у господствующих классов рабовладельческого и феодального общества. Не создала такой науки и буржуазия даже в тот период своей истории, когда она была еще революционным классом и, следовательно, не была заинтересована в том, чтобы исказить действительную картину общественной жизни.

То, что эксплуататорские классы не могли создать научного понимания общественной жизни, объясняется прежде всего тем положением, которое они занимают в обществе. Эксплуататорские классы лишь сравнительно короткое время выражают интересы прогрессивного развития общества. Каждый из этих классов стремится навечно утвердить свое господство, изображая тот экономический строй, при котором ему принадлежит власть, как последнюю стадию человеческой истории, завершение всего общественного прогресса, абсолютную форму общественного устройства. Не удивительно поэтому, что учения об обществе, созданные эксплуататорскими классами в основе

своей являются ненаучными; их неотъемлемыми чертами являются, например, догматические, совершенно бездоказательные утверждения относительно вечности частной собственности, социального неравенства, неизменности человеческой природы и т. п.

Угнетенные, эксплуатируемые классы, существовавшие до пролетариата, не могли создать науки об обществе прежде всего потому, что само научное понимание общественной жизни является историческим продуктом: оно было еще невозможно в условиях рабовладельческого и феодального обществ. Лишь развитие капитализма и связанное с ним развитие производительных сил подготовило необходимые условия для создания науки об обществе и, следовательно, научного понимания исторической роли и задач тех или иных классов в ходе общественного развития. И если в трудах передовых буржуазных мыслителей XVII—XIX веков мы иногда находим отдельные глубокие положения относительно роли производства, классового деления общества, находим зародыши научного понимания истории человечества, то науку об обществе, научное мировоззрение смогли создать лишь идеологи, вожди пролетариата, всемирно-историческая задача которого заключается в том, чтобы разрушить старое, эксплуататорское общество и осуществить коммунистическое преобразование общественной жизни. Маркс и Энгельс явились создателями научной идеологии пролетариата прежде всего потому, что они были великими пролетарскими революционерами, гениальными вождями, учителями пролетариев всех стран.

Научная идеология пролетариата закономерно, с исторической необходимостью возникла в Европе в конце первой половины XIX века, где к этому времени уже вполне сложился капиталистический строй, пришедший на смену феодальной общественно-экономической формации. Возникновение марксизма отразило в научной форме, с позиций революционного пролетариата прогрессирующее обострение экономических и политических антагонизмов буржуазного общества, возникновение предпосылок социализма в недрах капитализма, коренные потребности рабочего движения, не имевшего до тех пор правильной революционной теории.

Основоположники научной идеологии пролетариата вскрыли экономические законы общественного развития, доказали неизбежность социализма, вооружили рабочий класс единственно научным мировоззрением — диалектическим и историческим материализмом. Маркс и Энгельс показали, что пролетариат качественно отличается от всех предшествующих и современных ему трудящихся классов: только пролетариат может разрешить задачу социального освобождения всех трудящихся, только этот класс своим освободительным движением может уничтожить всякое угнетение, всякую эксплуатацию человека

человеком. Отсюда и вытекает всемирно-историческая миссия пролетариата, класса — разрушителя старого, эксплуататорского общества и творца нового, бесклассового, коммунистического строя. Учение об этой великой исторической миссии рабочего класса явилось величайшим научным открытием Маркса и Энгельса.

Основоположники марксизма совершили глубочайший революционный переворот в истории философских, экономических и социалистических учений. Однако эта революция, осуществленная Марксом и Энгельсом, не имела ничего общего с нигилистическим отрицанием предшествующего развития общественной мысли, философии, науки. Нигилистическое отрицание предшествующей науки, философии, культуры принципиально чуждо пролетариату и его научной идеологии, так же как чуждо ему раболепие перед прошлым, преклонение перед отживающим, отмирающим. Пролетариат является законным наследником всего лучшего в истории человеческой культуры. Поэтому было бы грубой ошибкой противопоставлять друг другу революцию, совершенную Марксом и Энгельсом в развитии общественной мысли, и критическое усвоение и дальнейшее развитие предшествующих знаний. Для того чтобы вскрыть законы общественного развития, доказать неизбежность революционного перехода от капитализма к социализму, указать рабочему классу пути и средства его социального освобождения, необходимо было критически пересмотреть, переработать все прежние философские, экономические, социалистические учения. Именно поэтому необходимейшим элементом этого революционного переворота явилось критическое подытожение, обобщение, развитие всего лучшего из того, что дала предшествующая общественная мысль.

В. И. Ленин, характеризуя титанический научный подвиг Карла Маркса, говорил: «Все то, что было создано человеческим обществом, он переработал критически, ни одного пункта не оставив без внимания. Все то, что человеческою мыслью было создано, он переработал, подверг критике, проверив на рабочем движении, и сделал те выводы, которых ограниченные буржуазными рамками или связанные буржуазными предрассудками люди сделать не могли»¹.

В. И. Ленин в своем историческом выступлении на третьем съезде комсомола подчеркнул, что подлинное овладение учением марксизма невозможно без критического усвоения предшествующего развития человеческой культуры. Руководствуясь указаниями В. И. Ленина, КПСС вскоре после победы Великой Октябрьской социалистической революции разгромила антимарксистскую группку А. Богданова (так называемых «пролеткультурцев»), которая культивировала нигилистическое отношение

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 31, стр. 262. Изд. 4-е.

к достижениям предшествующей культуры и тем самым препятствовала делу строительства новой, социалистической культуры. Неоднократно указывая на коренное качественное отличие марксизма от всех предшествующих, в том числе и прогрессивных общественных теорий, В. И. Ленин, его ученики и соратники постоянно подчеркивали, что марксизм является высшей ступенью развития общественной мысли, революционно-критическим подытожением всего ее развития. В. И. Ленин в работе «Три источника и три составных части марксизма» вопреки буржуазным «критикам» марксизма показал, что в учении Маркса и Энгельса нет ничего сектантского, что оно возникло не в стороне от столбовой дороги развития мировой цивилизации. В этой связи Ленин указывал на наиболее выдающиеся философские, экономические и социалистические учения конца XVIII и начала XIX века, характеризуя их как теоретические источники марксизма.

Одним из теоретических источников марксизма является классическая немецкая философия, самыми яркими представителями которой были Гегель и Фейербах. Эта философия сыграла большую роль в исторической подготовке философии марксизма: опираясь на ее достижения, критически их перерабатывая с позиций рабочего класса, Маркс и Энгельс преодолели метафизическую ограниченность материализма XVIII века и создали единственно научное мировоззрение — диалектический и исторический материализм. «...Маркс,— говорил Ленин,— не остановился на материализме XVIII века, а двинул философию вперед. Он обогатил ее приобретениями немецкой классической философии, особенно системы Гегеля, которая в свою очередь привела к материализму Фейербаха. Главное из этих приобретений — *диалектика*, т. е. учение о развитии в его наиболее полном, глубоком и свободном от односторонности виде, учение об относительности человеческого знания, дающего нам отражение вечно развивающейся материи»¹.

В произведениях классиков марксизма-ленинизма мы находим глубочайший критический анализ основных черт немецкой классической философии, ее прогрессивных и реакционных сторон. Маркс и Энгельс неоднократно указывали, в частности, на необходимость критического изучения философского наследия Гегеля. Об этом же в новых исторических условиях говорил В. И. Ленин в своей программной статье «О значении воинствующего материализма». Ленинские конспекты «Науки логики» и других произведений Гегеля, опубликованные в «Философских тетрадах», являются гениальным образцом революционно-критической переработки идей великого немецкого мыслителя.

В нашей популярной литературе и лекциях в высших учеб-

¹ В. И. Ленин. Соч, т. 19, стр. 4.

ных заведениях встречается иногда упрощенная характеристика немецкой классической философии, особенно же философии Гегеля. Некоторые авторы статей и лекторы выдвигают на первый план реакционные стороны учения Гегеля, игнорируя то, что сделало его философию одним из теоретических источников марксизма. Другие же, напротив, идут по пути некритического пересказа и восхваления немецких философов-идеалистов, оставляя в тени их реакционные взгляды. Такой односторонний, антиисторический подход к немецкой классической философии неправилен. Историю нельзя ни «улучшать», ни «ухудшать». Освещая отношение марксизма к предшествующим философским учениям, необходимо объективно, исторически-конкретно оценивать эти учения и видеть их действительное место в развитии общества.

Только научно правильная оценка выдающихся предшественников марксизма позволяет осмыслить величие научного подвига Маркса и Энгельса, понять созданное ими учение как величайшее достижение всей истории общественной мысли.

Исторические условия возникновения и развития немецкой классической философии

Классики немецкой философии являются идеологами немецкой буржуазии конца XVIII — первой половины XIX века. В своих произведениях они теоретически обосновывают необходимость капиталистического развития Германии. В то время как Англия благодаря буржуазной революции и промышленному перевороту стала крупнейшей капиталистической державой, а Франция в результате революции 1789—1794 годов уничтожила феодализм и быстро двигалась по пути буржуазного развития, Германия оставалась экономически и политически отсталой страной, в которой все еще господствовали феодальные производственные отношения. Помещичье землевладение, многочисленные остатки крепостного права, цеховой строй в городе, существование множества формально независимых друг от друга карликовых немецких государств с реакционным абсолютистским строем,— все это сковывало развитие капитализма и препятствовало объединению буржуазии в национальном масштабе. Распространение паровых машин, сыгравшее громадную роль в развитии Англии, Франции и других стран, в Германии приводило лишь к разрушению ремесленного производства, в то время как крупная промышленность развивалась крайне медленно, в частности, вследствие иностранной конкуренции.

Невыгодное географическое положение германских государств (их отдаленность от Атлантического океана, ставшего в это время главным путем мировой торговли), многочисленные войны, в которые вовлекались немецкие государства, в особенности Тридцатилетняя война, опустошившая Германию,— все

это еще более замедляло развитие капиталистического уклада в недрах феодального строя. «Никто,— говорит Энгельс об этом периоде германской истории,— не чувствовал себя хорошо. Ремесло, торговля, промышленность и земледелие были доведены до самых ничтожных размеров. Крестьяне, торговцы и ремесленники испытывали двойной гнет: кроважного правительства и плохого состояния торговли. Дворянство и князья находили, что их доходы, несмотря на то, что они все выжимали из своих подчиненных, не должны были отставать от их растущих расходов. Все было скверно, и в стране господствовало общее недовольство. Не было образования, средств воздействия на умы масс, свободы печати, общественного мнения, не было сколько-нибудь значительной торговли с другими странами; везде только мерзость и эгоизм — весь народ был проникнут низким, раболепным, гнусным торгашеским духом. Все прогнило, колебалось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому что в народе не было такой силы, которая могла бы смести разлагающиеся трупы отживших учреждений»¹.

Главным препятствием на пути капиталистического развития Германии была ее экономическая и политическая раздробленность. Как говорил один из немецких экономистов первой половины XIX века, многочисленные таможенные границы парализовали внутренние сношения различных частей Германии подобно тому, как веревки, перетягивающие живое тело, препятствуют кровообращению.

Французская буржуазная революция точно молния, употребляя выражение Энгельса, ударила по Германии. Часть немецких государств, граничивших с Францией, непосредственно испытала на себе освободительное влияние французской революции. Известно, что реакционные правительства, затеявшие войну против революционной Франции, потерпели поражение. Территория Германии стала ареной военных действий. «Французские революционные войска,— говорит Энгельс,— толпами прогоняли дворян, епископов и мелких князей...»². В ходе этой войны королей-крепостников против республиканской Франции наглядно обнаружилась не только военная, но также экономическая и политическая слабость Германии. Эти войны нанесли сокрушительный удар немецкому феодализму и абсолютизму. Количество германских государств было сведено к нескольким десяткам, в ряде этих государств было введено буржуазно-демократическое законодательство. Необходимость буржуазных преобразований для преодоления отсталости Германии становилась все более очевидной.

Известно, что немецкие буржуазные деятели восторженно встретили начало французской революции 1789 года.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. V, стр. 6—7.

² Там же, стр. 8.

Маркс характеризовал философию одного из представителей немецкой классической философии И. Канта, как немецкую теорию французской революции. Это указание Маркса полно глубочайшего смысла. Однако в дальнейшем, когда события привели к якобинской диктатуре, к революционному террору и поражению германских государств в войне с революционной Францией, те же буржуазные деятели стали ожесточенными противниками революции и радикальных буржуазно-демократических преобразований. Немецкая буржуазия, развивавшаяся на базе ремесленного и мануфактурного производства (крупных капиталистов в Германии почти не было в конце XVIII — начале XIX века) была, в определенной мере, связана с теми феодальными порядками, которые господствовали в Германии. Она выполняла заказы многочисленных княжеских дворов, заказы аристократов, обслуживала размещавшиеся в мелких городах военные гарнизоны, государственную администрацию. При весьма слабом развитии внутреннего рынка и крайне ограниченных возможностях торговли на внешнем рынке представители господствующих сословий и многочисленные чиновники многочисленных немецких государств оказывались обычно главными покупателями, с которыми, во всяком случае на первых порах, и было связано развитие немецкой буржуазии в каждом из этих незначительных немецких государств.

Немецкая буржуазия, не составлявшая вследствие раздробленности страны единого целого, была слабой, трусливой. Она готова была удовлетвориться теми половинчатыми реформами, которые начали осуществляться наиболее дальновидными представителями господствующих сословий. Так, в Пруссии была введена сравнительно либеральная организация муниципалитетов, крестьянам разрешили выкупать феодальные повинности, личная зависимость крестьян от помещиков формально была упразднена. Правда, все эти реформы, встретившие сопротивление реакции, вскоре фактически сошли на нет. Однако немецкая буржуазия попрежнему возлагала свои надежды частью на стихийный ход событий, объективно подталкивавший капиталистическое развитие и «национальное объединение Германии, частью на инициативу «верхов», которые не могли не считаться с развитием буржуазной экономики, с растущей экономической мощью буржуазии. Необходимо, писал, например, один из представителей немецкой классической философии, И. Г. Фихте, оживить индустрию, улучшить сельское хозяйство, мануфактуру, фабрики, поощрять производство машин, открытия, изобретения, механизировать труд и оказывать всемерное содействие развитию естествознания. Однако, если французские материалисты XVIII века проповедовали революционное отрицание старого, то немецкие буржуазные идеологи конца XVIII — начала XIX века считали своим идеалом компромисс между новым и старым, постепенное изменение старых поряд-

ков, их обновление, «образумливание». Признавая необходимость коренных социально-экономических преобразований, немецкие буржуазные философы выступали против революционных путей их осуществления. Они доказывали, что не надо препятствовать развитию нового, но нет и необходимости «искусственно» ускорять этот процесс.

Французские материалисты были глубоко убеждены в том, что без сознательного вмешательства в исторический процесс победа нового, буржуазного строя невозможна. Они не полагались на стихийный ход событий и все свои надежды возлагали на дело сознательного переустройства общества в соответствии с «требованиями разума и человеческой природы». Что же касается немецких идеологов буржуазного развития, то они, опираясь, в частности, на опыт передовых капиталистических стран, возлагали главные свои надежды на стихийный процесс, недооценивая вследствие слабости и консервативности немецкой буржуазии значение революционного преобразования общественной жизни. Такое отношение к задачам буржуазного преобразования Германии составляет одну из наиболее характерных особенностей немецкого, консервативного истолкования французской революции, свойственного, конечно, не одному только Канту. Характерно в этом отношении следующее утверждение Гегеля: «Я держусь убеждения,— писал он в 1816 году,— что мировой дух нашего времени скомандовал итти вперед; такая команда встречает отпор; это существо идет, как закованная в панцырь сомкнутая фаланга, неодолимо и так же едва заметно, как солнце, все вперед, не останавливаясь перед препятствиями». В этих словах Гегеля мы находим и признание неодолимости развития, и убеждение в том, что этот процесс совершается медленно, постепенно, «едва заметно». Отсюда понятно отношение Гегеля к французской буржуазной революции 1789—1794 годов. С одной стороны, он оценивает ее очень высоко, как «величественный восход солнца» и «наступление новой эпохи». С другой стороны, Гегель подчеркивает, что революция является выражением «субъективного духа», не сознающего, что сама действительность—де разумна, закономерна и развивается к высшему независимо и даже вопреки субъективной деятельности людей, пытающихся по-своему перестроить мир. Революция оказывается, по Гегелю, низшей формой исторического развития, соответствующей тому периоду истории, когда человечество еще не познало «мирового разума» и потому—де противопоставляет действительности свой субъективный разум. Высшей ступенью развития является, с этой точки зрения, согласие, примирение субъективного человеческого разума с действительностью, якобы воплощающей в себе объективный, абсолютный мировой разум.

В отличие от французских материалистов идеологи слабой, неспособной еще к завоеванию власти немецкой буржуазии

конца XVIII — начала XIX века были идеалистами, создателями крайне абстрактных, умозрительных философских систем. И в этом также наглядно обнаруживалось отличие буржуазного развития Германии от развития капитализма во Франции, нашедшее свое выражение в немецком истолковании французской революции. Именно экономическая и политическая слабость немецкой буржуазии, ее страх перед решительными революционными выступлениями против феодализма (в том числе и против его господствующей идеологии — религии) получили свое закономерное выражение в идеалистическом характере учения Гегеля и его предшественников.

Что же в таком случае послужило исторической основой для развития прогрессивной стороны этих учений, диалектики? Для ответа на этот вопрос следует иметь в виду, что немецкие идеалисты конца XVIII и начала XIX века опираются на значительный исторический опыт буржуазного развития Европы, достижения предшествующей философии и новые данные научного развития.

Французская буржуазная революция, которую идейно подготовили французские материалисты (но они не дожили до нее), наглядно обнаружила, что общественная жизнь не есть нечто неизменное, всегда одинаковое, статическое. Социальные преобразования, осуществленные на протяжении XVII—XVIII веков, резкое изменение темпов общественного развития, капиталистический прогресс, умноживший в короткое время производство материальных благ в невиданных ранее масштабах, овладение такой могущественной силой природы, как пар,— все это не только сломало старый, в значительной мере застойный, характер общественной жизни, но и нанесло сильнейший удар связанным с ним представлениям. Если защитники реакционных феодальных отношений в Германии видели во всех этих громадных преобразованиях всемирно-историческую катастрофу, то идеологи буржуазного общества, напротив, оценивали всю эту бурную революционную эпоху, как нечто в высшей степени необходимое, благотворное, сознавая закономерность развития, прогресса. Однако слабость немецкой буржуазии проявлялась в том, что она идеалистически истолковывала исторический опыт эпохи буржуазных революций. Германия, как указывает Маркс, «сопровождала развитие новых народов лишь абстрактной деятельностью мышления, не принимая активного участия в действительных боях этого развития...»¹.

Историческими предшественниками немецкой классической философии являются такие выдающиеся мыслители, как французский философ и математик Р. Декарт, голландский математик Б. Спиноза, немецкий философ и естествоиспытатель

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. I, стр. 408.

Г. Лейбниц, французский просветитель Ж. Руссо, французский материалист Д. Дидро. Философские учения этих мыслителей, хотя и носили в основном метафизический характер, все же содержали глубочайшие диалектические идеи. Маркс указывал, что философия Спинозы являлась одним из теоретических источников учения Гегеля. Энгельс подчеркивал, что Руссо за 20 лет до рождения Гегеля высказал глубокую догадку относительно диалектического характера отрицания в процессе развития. В. И. Ленин отмечал наличие глубоких диалектических идей в философии Лейбница.

К концу XVIII века естествознание вплотную подходит к исследованию немеханических форм движения материи, а именно — физической, химической, биологической. Гениальный русский естествоиспытатель и философ-материалист М. В. Ломоносов открывает и экспериментально доказывает закон сохранения вещества и движения при всех происходящих в материи превращениях. При этом Ломоносов прежде всего имеет в виду химические превращения. В этой связи он высказывает мысль, что теплота представляет собой особую, и именно молекулярную, форму движения материи. Английский материалист Пристли открыл кислород, а великий французский ученый Лавуазье, опираясь на это открытие, опроверг теорию о существовании особой «невесомой» горючей материи (флогистона), заложив прочные основы учения о горении и окислении вообще. Вместе с флогистоном естествознание начинает отказываться и от других «невесомых материй», вроде теплорода, светорода, звукорода, подходя к пониманию того, что теплота, свет, электричество, качественное многообразие природы вообще представляют собой своеобразные формы движения материи. Анализ химических процессов постепенно подрывает то одностороннее механистическое представление о движении как простом перемещении тел, которое господствовало в науке того времени. Этому же, в еще большей мере, способствует развитие науки об электричестве: открытие положительного и отрицательного электричества, установление закона взаимодействия наэлектризованных тел, обнаружение качественно своеобразного воздействия электричества на животные мышечные ткани (открытие Гальвани), изучение связи между химическим и электрическим процессами и т. д.

Великий немецкий поэт и ученый В. Гете открывает у человека межчелюстную кость, свидетельствующую об его исторической связи с животным миром. Исследования ископаемых животных и растений, проводившиеся выдающимся французским ученым Кювье, вопреки его собственным теоретическим выводам, свидетельствуют о том, что в растительном и животном мире имело место развитие в течение всего геологического прошлого Земли. Об этом же говорят данные сравнительной анатомии. Эволюционные идеи отстаивают во Франции Сент-Илер и

Бюффон, а в начале XIX века Ламарк выступает со своей эволюционной теорией, во многом предвосхитившей открытие великого английского естествоиспытателя Ч. Дарвина. Серьезный удар метафизическому пониманию природы живой материи нанесло опровержение теории преформизма в биологии. Согласно этой теории, зародыш содержит внутри себя все признаки взрослой биологической особи, ввиду чего ничего-де нового не возникает. Опровержение этой теории — заслуга русского академика К. Вольфа. Как указывает Энгельс, в начале XIX века «уже достаточно были разработаны и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия... на основе этих новых наук, уже повсюду зарождались гениальные догадки, предвосхищавшие позднейшую теорию развития (например, Гете и Ламарк)»¹.

Эти выдающиеся открытия естествознания нашли свое отражение в учении классиков немецкой философии и явились естественно-научными предпосылками гениальных диалектических догадок Гегеля. Энгельс, например, указывает, что гегелевское диалектическое представление о взаимосвязи притяжения и отталкивания явилось предвосхищением позднейших естественно-научных открытий.

Таковы исторические условия возникновения и развития немецкой классической философии.

Философские учения Канта, Фихте, Шеллинга

Родоначальником немецкой классической философии является И. Кант (1724—1804). В начальный период своей деятельности И. Кант выступал как непосредственный продолжатель прогрессивных естественно-научных традиций XVIII века и сторонник естественно-научного материализма. В это время Кант создает гениальную гипотезу о происхождении солнечной системы из первоначальной туманности, развивающейся на основе внутренне присущих ей законов движения. Гипотеза Канта, обосновывавшая необходимость и плодотворность исторического подхода к природе, пробила крупнейшую брешь в метафизическом понимании природы. Кант на основе принципа развития не только объяснил характерные особенности солнечной системы (различные массы планет, их движение в одной плоскости и т. п.), но и обосновал тем самым значение исторического подхода к явлениям природы. Он прямо утверждал, что явления природы могут быть правильно поняты, если их рассматривать не как неизменные, раз навсегда данные, а как находящиеся в процессе возникновения, движения, изменения. Выдающееся прогрессивное значение имела и замечательная

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения в двух томах, т. II, стр. 355. Госполитиздат. 1952.

гипотеза Канта относительно изменения скорости вращения Земли вокруг Солнца под влиянием приливного трения. И здесь исторический подход к исследованию наблюдаемых фактов, стремление выявить внутренний источник совершающегося процесса находились в решительном противоречии с тем метафизическим подходом к природе, который господствовал в тогдашней науке.

Однако и в этот период мировоззрение Канта носило непоследовательный, противоречивый, двойственный характер. Подвергая критике метафизические и религиозно-идеалистические представления о происхождении солнечной системы, Кант оставался на позициях метафизики и идеализма в вопросе о происхождении живых существ. В дальнейшем метафизические и идеалистические взгляды стали господствующими в мировоззрении Канта. Не сумев преодолеть метафизической ограниченности естественно-научного материализма, Кант выступил с ревизией теоретических основ естествознания XVIII века. Он обвинил материализм в догматическом, некритическом отношении к чувственным данным и процессу познания вообще. В противовес материализму Кант создал систему «критического идеализма», основной задачей которого он объявил критический анализ познавательных способностей человека.

В своем главном произведении «Критика чистого разума» Кант поставил вопрос о происхождении основных логических понятий (категорий), свойственных научному мышлению, о роли субъективной деятельности в процессе познания, о пределах познания. Однако на все эти вопросы, закономерно встающие в ходе исторического развития познания, Кант дал глубоко ошибочные, идеалистические в своей основе ответы.

Начиная исследование познавательных способностей, Кант категорически выступает против тех идеалистов, которые допускают возможность знания, независимого от ощущений, т. е. сверхчувственного знания. Он признает, что единственным источником наших знаний являются ощущения, вызываемые воздействием объективной реальности на наши органы чувств. Однако в дальнейшем эта правильная в своей основе установка искажается в духе субъективного идеализма и агностицизма, т. е. учения о непознаваемости мира. В этой связи Кант приходит к выводу, что хотя «нам даны вещи в качестве находящихся вне нас предметов наших чувств, но о том, каковы они могут быть сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, действуя на наши чувства»¹.

Анализируя ощущения человека, Кант отмечает, что все без исключения предметы чувственного восприятия находятся во времени и в пространстве. Почему же, спрашивает Кант, мы

¹ Иммануил Кант. Прологомены, стр. 156—157. Соцэкгиз. 1934.

считаем время и пространство всеобщими и необходимыми условиями существования всех предметов чувственного восприятия? Не сумев дать материалистический ответ на этот важный вопрос, Кант приходит к субъективно-идеалистическому выводу, что время и пространство не существуют объективно, независимо от восприятия, сознания людей, а являются чисто человеческими, т. е. лишь человеку свойственными и единственно для него возможными формами чувственного восприятия. Выходит, в таком случае, что сами по себе, объективно, вне и независимо от сознания человека предметы не существуют во времени и пространстве.

Что же представляют собой предметы до и независимо от восприятия, объективно, как «вещи в себе», по терминологии Канта? Философ утверждает, что «вещи в себе» непознаваемы: мы познаем одни лишь «явления», существующие не объективно, а вследствие воздействия «вещей в себе» на нашу чувственность. Таким образом, Кант приходит к агностицизму — учению о непознаваемости объективной реальности. Он противопоставляет объективное («вещь в себе») и субъективное («явления»), вырывает между ними пропасть, доказывая, что все познаваемое субъективно, а все объективное непознаваемо. В этом основная черта философии Канта, заключающаяся в стремлении примирить материализм с идеализмом.

«Основная черта философии Канта,— писал В. И. Ленин,— есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе,— то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней,— Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма»¹.

В этом важнейшем ленинском указании вскрываются прогрессивные и реакционные стороны кантовской философии. Двойственность кантовской философии, как видно из указаний Ленина, связана с тем, что он не может материалистически объяснить особенность таких понятий, как время, пространство, поскольку он не понимает их происхождения в ходе исторического процесса познания, отражения внешнего мира. Не понимая того, что время и пространство существуют объективно, независимо от чувственных восприятий, Кант не увидел и объек-

¹ В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 184—185.

тивного содержания в человеческих представлениях о времени и пространстве. Не видит поэтому Кант и того, что «вещь в себе» в реальном историческом процессе познания мира превращается в «вещь для нас», то есть оказывается не непознаваемой, а лишь непознанной и, следовательно, познаваемой на базе дальнейшего развития науки и практики.

Кантовский агностицизм, как и всякое учение о непознаваемости мира, опровергается всеми данными практики, всей историей познания. Человек целесообразным образом изменяет, преобразует природные процессы, достигая заранее поставленных целей, подчиняя себе стихийные силы природы, что наглядно свидетельствует о его способности познавать объективную реальность и присущие ей законы. Человек экспериментально (опытным путем) воспроизводит явления природы, доказывая тем самым правильность своего понимания причин данного явления и вытекающих из них следствий. Все это полностью опровергает свойственное Канту субъективистское понимание ощущений, доказывая, что ощущения, чувственные восприятия дают, в основном, правильное отражение объективной реальности.

Рассматривая человеческую способность мышления, как способность известным образом объединять, связывать чувственные представления, Кант ставит вопрос об основных понятиях (категориях) мышления, с помощью которых только и возможны суждения, умозаключения, как специфические функции рассудка. Откуда, например, черпает человек свое убеждение относительно всеобщей значимости причинности и других категорий науки, относительно их безусловной необходимости для познания?

Известно, что этот важный вопрос теории познания был решен лишь диалектическим материализмом. Энгельс указывал, что идея причинности возникает в сознании людей благодаря их практическому воздействию на природу, воспроизведению природных процессов в производстве и путем эксперимента. В. И. Ленин разъяснял, что «практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики»¹. Но Кант был весьма далек от понимания познавательного значения материальной практики; познавательные способности человека он рассматривает вне их практического применения, действия, вне истории познания. Не удивительно поэтому, что он приходит к идеалистическому выводу: категории научного мышления являются всеобщими и необходимыми, потому что они представляют собой внутренне присущие человеческому рассудку (доопытные, или, по терминологии Канта, априорные) способы мыслительной деятельности. Но в таком случае получается, что причинность, необходимость, количество,

¹ В. И. Ленин. *Философские тетради*, стр. 188. Госполитиздат. 1947.

качество и другие категории логики не относятся к объективному миру, к «вещам в себе», что природа, как она изображается наукой, не существует объективно, а конструируется человеком в процессе познания. К этому реакционному субъективно-идеалистическому выводу приводит Кант его попытка решить коренные вопросы теории познания вне истории познания, вне практики, являющейся его основой. Нетрудно видеть, что кантовское субъективно-идеалистическое понимание категорий (а следовательно, и теоретического мышления, и науки) основано на метафизическом противопоставлении чувственного и рационального, ощущения и мышления.

Ощущения, чувственные восприятия, согласно Канту, говорят лишь о единичных предметах и особенностях, свойственных этим единичным предметам. Что же касается категорий, общих понятий (например, количество, качество, причинность), то они относятся ко всем предметам чувственного восприятия без исключения. Отсюда следует, как полагает Кант, что категории мышления не основываются на чувственных восприятиях. Ошибка Канта заключается в том, что он отрывает всеобщее (количество, качество, причинность и т. п.) от единичных вещей, не видит, что познание единичных предметов является вместе с тем, в определенной мере, также познанием общего, которое существует лишь в отдельном, единичном, а не независимо от него. То, что все тела состоят из атомов и молекул, было установлено путем научного анализа определенного, ограниченного количества тел природы. Таким образом, познание единичного и общего неотделимы друг от друга, ввиду чего категории, наиболее общие понятия, имеют своим источником чувственное восприятие внешнего мира. Конечно, переход от чувственных восприятий отдельных предметов к познанию определяющих их движение законов, к наиболее общим понятиям науки является очень сложным, противоречивым процессом. Кант не понял диалектики этого сложного исторического процесса, в котором решающая роль принадлежит общественной практике. С этим связаны идеалистические и агностические ошибки Канта в решении вопроса о категориях.

В своей философии Кант устанавливает различие между рассудком и разумом, высказывая в этой связи глубокую догадку о различии между метафизическим и диалектическим способами мышления. Разум, по учению Канта, диалектичен, то есть создаваемые им обобщающие идеи внутренне противоречивы. Учение Канта о необходимости противоречий (антиномий) является своеобразным подходом к пониманию закономерности диалектических процессов. Однако противоречия, по Канту, существуют лишь в разуме. Так, по мнению Канта, одинаково доказательны такие противоположные утверждения: а) мир конечен, б) мир бесконечен. Кант считал невозможным поэтому решить вопрос: конечен или бесконечен мир? Он не

видел объективной диалектики бесконечного и конечного. Мир бесконечен, но состоит из конечных частей, каждая из которых сама бесконечно делима. Ошибка Канта заключалась в том, что это объективно существующее противоречие бесконечной вселенной он истолковывал как противоречие, свойственное лишь разуму и свидетельствующее о его неспособности познать объективно существующее.

Стремясь примирить материализм и идеализм, Кант утверждал, что разум не может решить вопроса о боге (существует он или не существует), о душе (бессмертна она или смертна), ввиду чего здесь следует обратиться к вере, т. е. к религии. По мнению Канта, существование нравственности возможно лишь постольку, поскольку существует вера в бога, в бессмертие души. «...Я должен был,— писал Кант,— ограничить область знания, чтобы дать место вере»¹. Это утверждение Канта, подытоживающее содержание его философии, наглядно показывает, к каким реакционным выводам приводит стремление примирить материализм с идеализмом и связанное с этим стремлением агностическое учение о непознаваемости объективного мира.

Классики марксизма-ленинизма глубоко вскрыли несостоятельность кантовского учения о непознаваемости внешнего мира и субъективности, априорности категорий научного мышления. Опровергая Канта, классики марксизма-ленинизма дали научные ответы на вопросы, поставленные, но не решенные этим выдающимся мыслителем. Борясь против кантианства, разоблачая все и всяческие уступки этому учению, В. И. Ленин обвинял Плеханова в упрощенной критике Канта: «Плеханов критикует кантианство (и агностицизм вообще), более с вульгарно-материалистической, чем с диалектически-материалистической точки зрения, *поскольку* он лишь *a limine* (с порога) *отвергает* их рассуждения, а не *исправляет* (как Гегель исправлял Канта) эти рассуждения, углубляя, обобщая, расширяя их, показывая *связь* и *переходы* всех и всяких понятий»².

Это глубокое указание В. И. Ленина сохранило свое актуальное значение и в настоящее время.

Вторым после Канта выдающимся представителем немецкой классической философии был И. Г. Фихте (1762—1814). Начав как последователь Канта, Фихте вскоре подверг критике материалистический момент его учения — признание объективного существования «вещи в себе». Никакой «вещи в себе», никакой реальности, независимой от сознания, по мнению Фихте, не существует. Единственной реальностью является, с этой точки зрения, лишь сознание, человеческое «Я», ввиду чего задача философии сводится к анализу содержания сознания, мышления,

¹ Кант. Критика чистого разума, стр. 18. Изд. 1915 г.

² В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 154.

теоретического знания. Таким образом, взяв за исходный пункт положение Канта о сознании, как якобы создающем мир явлений, природу, Фихте довел до предела субъективно-идеалистические тенденции кантовской философии. Фихте обожествил человеческое «Я», объявил его всемогущей творческой силой, все созидательной и совпадающей в конечном счете с самосознанием всего человечества. Фихтовское «Я» не только разум, но и воля, не только познание, но и действие. Не созерцание или воспроизведение существующего, а его творение является, по Фихте, главной, определяющей особенностью разума. «Действовать! действовать! — Вот для чего мы существуем!» — писал философ. Однако следует подчеркнуть, что фихтеанское понимание активности субъекта, человечества носит ненаучный, субъективно-идеалистический характер, поскольку Фихте отрицает объективную основу человеческой деятельности — внешний материальный мир и присущие ему законы. Превращая весь объективный мир в порождение «Я», Фихте фактически признает тем самым, что ничего другого, независимого от субъекта, не существует. Эта антинаучная точка зрения, полностью опровергаемая всей повседневной практикой человечества, называется солипсизмом. Субъективный идеализм, как показал В. И. Ленин, неизбежно ведет к солипсизму, к отрицанию существования других людей, что наглядно обнаруживает антинаучный характер этой разновидности идеалистической философии.

Пытаясь избежать нелепых выводов, логически следующих из основных положений субъективного идеализма, Фихте рассматривал «чистое Я» как всеобщее человеческое сознание, не совпадающее с сознанием каждого единичного человека, но образующее его скрытую определяющую основу. «Чистое Я» является, по мнению Фихте, «совершенно замкнутой и завершенной системой, оно совершенно тождественно у всех». Путем искусственных, изощренных логических умозаключений Фихте выводил из абсолютного сверхиндивидуального «Я» существование обыкновенных людей, т. е. многочисленных эмпирических «Я». Тот факт, что Фихте вследствие избранного им ложного исходного пункта вынужден логически доказывать существование людей, свидетельствует о том, в какой безнадежный теоретический тупик заводит философию субъективный идеализм.

Вторая поправка, внесенная Фихте в кантовское «Я», сводится к включению в содержание сознания процесса развития, который, по мнению этого философа, носит диалектический, противоречивый характер. Отрицая развитие, как закономерность, присущую самой природе, Фихте сводит развитие к творческой деятельности абсолютного общечеловеческого «Я», непрерывно творящего мир («не-Я», по терминологии Фихте), обогащающего самого себя. Именно это абсолютное «Я», по словам Фихте, «создает нечто из ничего» и, познавая самое

себя, является вместе с тем творцом природы и всей человеческой истории. В этом идеалистическом понимании процесса познания имеется рациональная догадка о роли практики в познании, в истории вообще. В мистически-идеалистической форме Фихте говорит здесь о том, что человек, преобразуя природу, преобразует тем самым и самого себя, что познание окружающей действительности неразрывно связано с ее изменением. Если метафизические материалисты рассматривали познание лишь как воздействие внешних предметов на познавательные способности человека, то Фихте, правда, в уродливо-идеалистической форме, доказывает, что человек познает природу потому, что он воздействует на нее. В философии Фихте, таким образом, содержалась глубокая догадка относительно диалектического характера взаимодействия между субъектом и объектом, между теорией и практикой.

Фихтеанское понимание самодеятельности человеческого «Я» представляло собой абстрактно-идеалистическое обоснование буржуазно-демократических преобразований. В работе «Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали» Фихте в полном согласии с основами своего идеалистического учения считает источником всех гражданских свобод свободу мысли, игнорируя вопрос о материальных корнях общественного неравенства, господства человека над человеком. В этой работе Фихте высказывается за уничтожение сословных привилегий и личной зависимости крестьян, требует введения буржуазно-демократических порядков и, бичуя феодальный произвол и самодержавие многочисленных феодальных царьков, восклицает: «Если князья станут рабами, то они научатся уважать свободу».

В другой работе — «О назначении ученого» — Фихте, выступая против господства помещиков над крестьянами, решительно заявляет, что «всякий, считающий себя господином других, сам раб. Если он и не всегда действительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать»¹. Однако начиная с 1802 года Фихте отходит от этих прогрессивных идей и все более склоняется к примирению с феодальными порядками. В этот период он становится проповедником «религии добродетельной жизни» и утверждает, что знание есть «обнаружение бога», видя конечную цель своей философии в том, чтобы «отдаться должествующей стать в незримой божественной жизни». В своих лекциях «О блаженной жизни» Фихте в противовес всему тому, чему он учил раньше, утверждал, что человек и его дела ничтожны, что нет другого бытия, кроме бога. Таким образом, прогрессивные и реакционные черты философии Фихте отражают двойственность, поло-

¹ И. Г. Фихте. О назначении ученого, стр. 79—80. Соцэкгиз. 1935.

винчатость немецкой буржуазии, сочетающей прогрессивные стремления с раболепием перед господствующими феодальными сословиями.

Третьим выдающимся представителем немецкой классической философии является Ф. В. Шеллинг (1775—1854). Выступив в начале как продолжатель Фихте, он вскоре переходит на позиции объективного идеализма и создает «философию тождества», согласно которой первоначально, первоисточником всего существующего является абсолютное совпадение бытия и мышления, материи и духа, объекта и субъекта. Соответственно этому Шеллинг утверждал, что «высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но исключительно лишь *абсолютной тождественностью...*»¹. Однако это первоначальное тождество оказывается, по учению Шеллинга, не чем иным, как бессознательным состоянием некоего мирового духа, в котором еще не существуют какие-либо чувственно воспринимаемые различия, существующие в окружающей нас природе.

Свою теорию абсолютного тождества, как первоначального состояния, из которого якобы возникло бесконечное качественное многообразие явлений природы и общества, Шеллинг противопоставил, с одной стороны, материализму, выводящему сознание из материи, с другой стороны, субъективному идеализму Фихте, по учению которого все существующее должно быть сведено к самодеятельности некоего абсолютного «Я», творящего из себя мир. Однако это не значит, что Шеллинг занимает какую-то промежуточную позицию между материализмом и идеализмом. Речь идет лишь о том, что он переходит с позиций субъективного идеализма на позиции идеализма объективного. Так же, как и Фихте, он сводит материальное к духовному, но в отличие от последнего понимает духовное как нечто бессознательное, порождающее из себя, с одной стороны, природу, с другой — мыслящий дух. Совершенно очевидно, что учение о бессознательном мировом начале, так же как и учение о сознательном, мыслящем первоначале, представляет собой одну из разновидностей идеалистической философии.

Нетрудно также понять несостоятельность принципа абсолютного тождества, долженствующего в качестве исходного пункта объяснить все исторически возникшее многообразие реального мира. Это самому себе равное, совершенно однородное, во всех отношениях одинаковое, лишенное всяких различий первоначальное состояние мира не содержит в себе каких бы то ни было источников движения, изменения. Из него никак не объяснишь возникновение качественного многообразия, свойственного природе. По поводу такого рода метафизических и

¹ Ф. В. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, стр. 352. Соцэкгиз. 1936.

идеалистических положений Энгельс писал: «Если мир был некогда в таком состоянии, когда в нем не происходило абсолютно никакого изменения, то как он мог перейти от этого состояния к изменениям? То, что абсолютно лишено изменений, если оно еще вдобавок от века пребывает в таком состоянии, не может ни в каком случае само собой выйти из этого состояния, перейти в состояние движения и изменения»¹.

Пытаясь преодолеть трудности, связанные с признанием существования изначального абсолютного тождества, Шеллинг приписывает ему бессознательное хотение, действие, волю. Вследствие этой несознательной, слепой деятельности возникает и развивается, по мнению Шеллинга, природа и, далее, человеческий интеллект. Развитие, с этой точки зрения, представляет собой переход от бессознательного состояния мирового духа к сознанию, мышлению. Процесс саморазвития мирового духа Шеллинг изображает, как развитие самой природы, ее переход от одной ступени к другой, более высокой. Таким образом, Шеллинг, признавая развитие природы, идеалистически истолковывает различные явления природы как определенные ступени ее поступательного развития. Однако идея развития природы мистифицируется, извращается Шеллингом, поскольку процесс развития сводится к изменениям, происходящим в мифическом мировом духе. Так, собственные природе качества выдаются Шеллингом за ощущения мирового духа, переходящего от бессознательного состояния к самосознанию. Тела природы изображаются Шеллингом, как самосозерцание мирового духа, а природа в целом — «всего лишь несозревшая разумность». История природы оказывается, следовательно, историей духа, который, в конечном счете, становится тем самым абсолютным «Я», о котором говорил Фихте. Но у Шеллинга это абсолютное «Я» не исходный пункт, а конечный результат развития мировой души.

В натурфилософии Шеллинга получили свое отражение и вместе с тем идеалистическое истолкование выдающиеся открытия в области магнетизма и электричества, имевшие место в его время. Так, открытие положительного и отрицательного электричества привело Шеллинга к выводу, что «всеобщая двойственность», единство противоположных сил составляет идеальную сущность всех природных процессов. Вместе с передовыми естествоиспытателями своего времени Шеллинг отвергал флогистон, светород, электрическую, магнитную и прочие «невесомые материи», он предвосхитил открытие связи между электричеством и магнетизмом, сделанное Эрстедом в 1820 году. Однако, будучи идеалистом, Шеллинг рассматривал электричество, магнетизм, свет не как особые формы движения материи, а как чисто духовные силы, предшествующие материи и

¹ Фридрих Энгельс. Анти-Дюринг, стр. 50. Госполитиздат. 1951.

образующие все присущие ей свойства и сочетания. Сведение природы к бессознательному духовному первоначалу делало невозможным научное решение вопроса о соотношении органической и неорганической, живой и мертвой, неодушевленной материи. Шеллинг, правда, указывал на отсутствие пропасти между живой и неживой природой, пытался даже объяснить возникновение живых существ, отвергал преформизм и другие реакционные естественно-научные концепции, однако идеалистическое представление о первичности живого, духовного убивало все эти глубокие догадки. Ведь, согласно Шеллингу, «материя есть продукт жизни. Не организм есть свойство отдельных вещей природы, но, наоборот, отдельные вещи природы суть многочисленные ограничения или отдельные способы созерцания всеобщего организма»¹.

Шеллинг пытался также применить идею развития к истории человечества, которую он рассматривал как подготовку, возникновение и развитие «правового строя», понятие которого совпадало у Шеллинга с идеализированным буржуазным обществом, о котором мечтала отсталая немецкая буржуазия. Правовой строй является, по Шеллингу, конечным идеалом человечества, законченным воплощением пришедшего к самосознанию мирового духа. Исторически прогрессивным в этом шеллингианском понимании правового строя является критика феодального деспотизма, феодального права, которое квалифицируется мыслителем, как полный произвол и попрание «естественных» законов. Осуждая феодальные порядки, Шеллинг писал, что «самым недостойным и возмутительным зрелищем является тот строй, при котором господствует не закон, но воля законодателя и деспотизм...». Однако в дальнейшем Шеллинг покидает эти передовые идейные позиции и становится реакционером, превозносящим веру над разумом, религию над наукой и философией. Чернышевский справедливо называл этого позднего Шеллинга «символом обскурантизма». Молодой Энгельс, слушавший лекции Шеллинга в Берлинском университете, резко выступил против проповедовавшейся этим реакционером-идеалистом философии мистицизма.

Отмечая полный идейный крах Шеллинга, Энгельс писал: «...никто не узнает в старом негодном судне прежнего корабля, который некогда, с развернутыми флагами, выплыл в море на всех парусах. Паруса уже давно истлели, мачты согнулись, через зияющие бреши проходит вода, и каждый день волны забрасывают новым песком киль»².

Философия позднего Шеллинга перестает быть философией в собственном смысле слова и полностью сливается с богословием. Теоретически обосновывая феодальную идеологию

¹ Schellings Werke, Bd. II, S. 568.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. II, стр. 164.

скую реакцию, Шеллинг объявляет философию служанкой религии. Он даже специально занимается так называемой «сатанологией», претендуя на создание философского учения о дьяволе и его слугах, к которым прежде всего относит революционных общественных деятелей. Так бесславно заканчивает Шеллинг свою философскую деятельность, перейдя на позиции тех самых феодальных «верхов», против которых объективно было направлено созданное им в молодости философское учение.

Подводя итоги характеристике философских теорий Канта, Фихте и Шеллинга, можно сказать, что в этих теориях в ложной идеалистической форме были поставлены коренные вопросы философского учения о познании, об отношении субъекта к объекту, логического мышления к чувственному восприятию мира, о роли деятельности в познании. Вместе с коренными вопросами теории познания эти мыслители поставили также вопрос о всеобщности, необходимости, закономерности развития, выдвинув в этой связи ряд диалектических положений. Но диалектику, развитие они понимали идеалистически, т. е. как процесс, совершающийся лишь в духе. Все эти положения нашли свое дальнейшее развитие и законченное выражение в философии крупнейшего представителя немецкого идеализма — Гегеля.

Диалектический идеализм Гегеля

Гегель (1770—1831) является наиболее выдающимся представителем немецкой классической философии. Он создал систему объективного диалектического идеализма и сформулировал, правда, на ложной идеалистической основе, основные черты диалектики, наиболее общие законы движения, изменения, развития всего существующего. Диалектика Гегеля неизбежно, вследствие своей идеалистической основы, носила ненаучный характер, извращала действительное отношение вещей в природе и обществе. Но, как отмечал Маркс, та «мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно»¹.

Что же представляют собой система и метод философии Гегеля, его учение о мире и его диалектика? В чем заключается рациональное зерно идеалистической диалектики Гегеля?

Гегель, как отмечали классики марксизма-ленинизма, подверг глубокой критике агностицизм Канта. Считая необходимым философское исследование способности познания, Гегель

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 19. Госполитиздат. 1952.

справедливо расценивает попытку Канта исследовать эту способность вне истории познания, вне реального ее применения, как бесплодную, схоластическую. Гегель правильно утверждал, что «исследование познания возможно только в *процессе познания* и рассмотреть так называемый инструмент знания значит не что иное, как познавать его. Но желать познавать до того, как познаем, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать прежде, чем броситься в воду*»¹.

Столь же определенно выступил Гегель против субъективизма Канта и его выдающегося продолжателя Фихте. Отвергая кантовское, субъективистское противопоставление сущности и явления, Гегель доказал, что сущность является, т. е. обнаруживается, в явлении, ввиду чего и явление существенно. В сущности нет ничего такого, что не проявлялось бы прямо или косвенно; видимость есть также проявление сущности. Отвергая кантовское положение о непознаваемости «вещи в себе», Гегель утверждал, что не существует ничего непознаваемого.

В противовес Фихте Гегель утверждал, что природа и общество не могут быть выведены из содержания человеческого «Я» или же сведены к нему. Само человеческое «Я», самосознание должно быть, по мысли Гегеля, понято как высшее проявление, выражение внутренней сущности, первоосновы всего существующего. В. И. Ленин подчеркивал, что Гегель, в отличие от субъективного идеализма, признает независимое от сознания и воли людей существование природы, истолковывая ее с позиций объективного идеализма, как воплощение некоего всеобъемлющего мирового духа.

Отвергая агностицизм Канта и субъективный идеализм Фихте, Гегель в еще большей мере, чем эти его предшественники сосредоточил свое внимание на изучении процесса познания. Возражая Канту, Гегель писал, что, хотя категории действительно присущи мышлению, «из этого все же отнюдь не следует, что они суть лишь наши определения, а не суть вместе с тем также определения самих предметов»². В противоположность Канту и Фихте Гегель утверждал, что мышление, научные категории не являются субъективными, не представляют собой достояния одного лишь субъекта; они объективны, т. е. существуют независимо от субъекта, и внутренне присущи самим предметам, образуют, по мнению Гегеля, духовную основу всего материального. Таким образом, отвергая субъективный идеализм, Гегель пытался обосновать идеализм объективный, допускающий существование некоего сверхприродного, сверхчеловеческого духа, не совпадающего с сознанием индивидуума. Однако, возражая Канту и другим своим предшествен-

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 27—28. Госиздат. М.—Л. 1929.

² Там же, стр. 89.

никам — немецким идеалистам по ряду существенных вопросов, Гегель развивал одно из их основных положений: предмет познания, мышление и то, что мыслится, в конечном счете, совпадают, различие между субъектом и объектом существует лишь в сознании. Но не в индивидуальном сознании, как полагали Кант и Фихте, а в некоем безличном, сверхприродном, сверхчеловеческом сознании, которое Гегель именуется «абсолютной идеей». Гегелевская «абсолютная идея» отличается также от шеллингианского «мирового духа», представляющего собой нечто бессознательное, в то время как Гегель видит сущность всего существующего в мышлении.

Гегель был непримиримым врагом материализма. Он пытался доказать, что материализм вообще представляет собой не философию, а тот обыденный взгляд на вещи, который присущ людям, даже не подозревающим о существовании философии. То, что материализм исходит из повседневного, подтверждаемого всей практикой и наукой воззрения на мир, рассматривается Гегелем как недостаток. В действительности это — величайшее достоинство материалистической философии. Однако при всей своей принципиальной несостоятельности гегелевская критика материализма XVII—XVIII веков содержала и положительный момент: она обнажала присущую ему метафизичность, отличавшую эту историческую форму материализма от античной материалистической философии, разрабатывавшей диалектику, правда, в наивной форме. И у материалистов XVII—XVIII веков были, конечно, отдельные глубокие диалектические догадки, но они не изменяли в целом свойственного им метафизического воззрения на природу.

С метафизическим представлением о природе было связано и созерцательное понимание процесса познания. Созерцательность метафизического материализма выражалась в том, что он понимал процесс познания лишь как воздействие предметов внешнего мира на сознание людей. Правильно указывая на факт отражения внешнего мира в сознании людей, старый материализм не видел, что основой этого отражения, основой процесса познания является практика, то есть воздействие людей на предметы внешнего мира, их изменение, преобразование, использование в интересах человека. Материализм XVII—XVIII веков не признавал субъективной, деятельной стороны познания, и это составляло его главный недостаток. Маркс говорил: «Поэтому *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развита идеализмом, но развита абстрактно, так как последний, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»¹.

Исторической заслугой Гегеля было исследование этой субъективной, деятельной стороны познания. Однако вследствие

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. IV, стр. 589.

своего идеалистического миропонимания он рассматривал эту сторону познания не как реальное, материальное воздействие людей на объективный мир, а как самодвижение, самодеятельность мышления, которое он объявлял всемогущей творческой силой.

Нетрудно видеть, что гегелевское положение об объективности мышления и его категорий правильно лишь в том отношении, что мышление с помощью своих категорий отражает объективную реальность, и потому его содержание является объективным, не зависимым от человека. Но Гегель доказывал, что само мышление, как таковое, как деятельность, существует независимо от человека, от природы, рассматривал мышление не как отражение внешнего мира, а как его первооснову. А такое «сверхприродное» мышление, мышление вне мозга, «чистое мышление», которое Гегель именуется «абсолютной идеей», является не чем иным, как утонченным представлением о боге. «Для Гегеля, — говорит Маркс, — процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург [творец, созидатель] действительного, которое представляет лишь его внешнее проявление»¹.

Исходным пунктом учения Гегеля является положение о тождестве бытия и мышления. Различие между бытием и мышлением, между предметом мысли и самой мыслью, по мнению Гегеля, существует не изначально, а является результатом «раздвоения» мышления, которое, мысля самое себя, делая себя предметом мышления, объектом, «отчуждает» свое бытие в виде материи, природы, которая представляет собой воплощение, «инобытие» мышления. Само собой разумеется, что здесь под мышлением понимается не человеческое мышление, а некое вне человека якобы существующее мышление, которое и называется Гегелем «абсолютной идеей». Отмечая отличие объективного идеализма Гегеля от идеализма субъективного, В. И. Ленин указывал, что «абсолютный идеализм Гегеля мирится с существованием земли, природы, физического мира без человека, считая природу лишь «инобытием» абсолютной идеи»².

Отождествление мышления и бытия приводит Гегеля к выводу, что законы разума, законы логики являются подлинными законами бытия, природы и человеческой истории. Гегель объявляет логику учением не только о человеческом мышлении, а о сущности всех вещей, и развитие логических понятий рассматривает, как развитие самой сущности всего существующего.

Это центральное положение философии Гегеля, несомненно, представляет собой идеалистическое извращение и природы и самого мышления. Здесь все поставлено на голову: первичное

¹ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 19.

² В. И. Ленин. Соч., т. 14, стр. 61.

(природа) выдается за вторичное, отражение объективной реальности в человеческой голове (мышление) рассматривается как существующая вне человека реальность; процесс познания, мышления (логический процесс) изображается как развитие объективно существующего бытия, природы, общества.

Какое же рациональное зерно содержится в этих положениях Гегеля? Это прежде всего гениальная догадка о единстве законов мышления и законов объективной действительности. Законы мышления, хотя они присущи лишь человеку, субъекту, вместе с тем имеют объективное значение; они, как отмечал В. И. Ленин, отражают действительные отношения вещей. Выделяя рациональное зерно из гегелевского идеалистического утверждения о логической сущности всех природных процессов, В. И. Ленин писал: «Логика есть учение не о внешних формах мышления, а о законах развития «всех материальных, природных и духовных вещей», т. е. развития всего конкретного содержания мира и познания его, т. е. итог, сумма, вывод *истории* познания мира»¹.

Старый, домарксовский материализм правильно указывал на то, что содержанием мышления, так же как и ощущений, является внешний мир. Но его недостатком, как отмечает Энгельс, было то, что он рассматривал мышление лишь со стороны заключающегося в нем содержания, не интересуясь формами мышления, не видя того, что в этих формах (суждение, умозаключение и т. п.) отражаются обычные, наиболее общие, часто повторяющиеся отношения самих вещей. Конспектируя «Науку логики» Гегеля, В. И. Ленин отметил: «Гегель действительно *доказал*, что логические формы и законы не пустая оболочка, а *отражение* объективного мира. Вернее, не доказал, а *гениально угадал*»².

В своем труде «Наука логики» Гегель рассматривал общие понятия, исторически выработавшиеся в процессе развития человеческого познания,— такие, как бытие, ничто, качество, количество, мера, сущность, тождество, различие, противоречие, необходимость и случайность, возможность и действительность и т. д. Он показывает, что все эти понятия связаны друг с другом и выражают различные степени познания, все глубже и глубже проникающего в сущность всего существующего.

Понятия, по Гегелю, находятся в непрерывном движении, переходят, «переливаются» друг в друга, изменяются, развиваются, превращаются в свою противоположность, обнаруживая внутренне присущие им противоречия, которые и составляют движущую силу их развития. Развитие понятий, идей в направлении от абстрактного к конкретному, от одностороннего, бедного содержанием понятия ко все более богатому содержанием,

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 66.

² Там же, стр. 155.

охватывающему в единстве различные, даже противоположные стороны понятия. Так, например, анализируя понятия количества и качества, Гегель показывает, что количественные изменения приводят к изменениям качественным, совершающимся путем скачка, перерыва непрерывности, перехода из одного качественного состояния в другое. При этом Гегель ссылается на переход воды в твердое или газообразное состояние под влиянием количественных температурных изменений и на другие факты.

Характеризуя основные понятия (категории) научного мышления — сущность и явление, возможность и действительность, тождество и различие, необходимость и случайность и т. п., — Гегель раскрывает взаимосвязь, взаимопереходы этих понятий. Он подвергает критике метафизическое противопоставление противоположностей и подчеркивает, что противоположности не абсолютны, а относительны. Нет никаких абсолютных граней, непреодолимых границ, все относительно, т. е. все существует лишь в связи с другим, переходя в другое, в развитии. Гегелевское учение о диалектике мышления, о взаимосвязи и движении понятий косвенно указывает на содержание и закономерности развития тех реальных материальных процессов, которые, вопреки учению Гегеля, существуют независимо от познания, от мышления. Само собой разумеется, что Гегель не мог просто «выдумать» диалектику понятий: ее действительным источником является реальная диалектика вещей в природе и обществе. «Гегель, — указывал в этой связи В. И. Ленин, — гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *в с е х* понятий; в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий именно такое отношение вещей, природы»¹.

Характеризуя сущность, как философскую категорию, Гегель указывает, что к сущности прежде всего следует отнести все то, что делает различные явления отличными друг от друга, и вместе с тем то, что одинаково, тождественно в них. Но в противоположность метафизике Гегель утверждает, что тождество и различие не существуют отдельно друг от друга, а представляют собой противоположные, друг с другом связанные, моменты сущности. Говоря о тождестве, мы всегда имеем в виду различие, говоря о различии — предполагаем существование тождества. Никто ведь не станет всерьез рассуждать о различии между ослом и самоваром; не потому что различия здесь нет, а потому что нет общественного тождества. Зато вполне имеет смысл рассуждение об отличии осла от лошади, поскольку здесь налицо и существенное тождество между ними: они являются двумя различными видами одного и того же рода животных.

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 169.

Гегель противопоставляет метафизическому представлению об абстрактном тождестве (якобы исключаящем различие) диалектическое представление о конкретном тождестве, содержащем в себе различие. Понятие абстрактного тождества исходит из метафизического представления о неизменных, всегда одинаковых вещах. Понятие конкретного тождества, напротив, указывает на то, что каждое явление изменяется, т. е. не остается самим собой, всегда одинаковым, а превращается в другое, содержит в себе это другое как свою противоположность, отрицание, зародыш будущего и т. д.

В этой связи Энгельс указывает, что даже в неорганической природе тождество, как таковое, т. е. абстрактное, исключаящее различие тождество, не имеет места, ибо каждое тело непрерывно подвергается механическим, физическим, химическим воздействиям, которые производят в нем изменения. Но тем более неприменимо понятие абстрактного тождества к органической природе, т. е. к более сложной форме движения материи. «Растение, животное, каждая клетка в каждое мгновение своей жизни тождественны с собою и тем не менее отличаются от самих себя благодаря усвоению и выделению веществ, благодаря дыханию, образованию и отмиранию клеток, благодаря происходящему процессу циркуляции — словом, благодаря сумме непрерывных молекулярных изменений, которые составляют жизнь и общие итоги которых выступают воочию в виде жизненных фаз: эмбриональная жизнь, юность, половая зрелость, процесс размножения, старость, смерть... Тот факт, что тождество содержит в себе различие, выражен в *каждом предложении*, где сказуемое по необходимости отлично от подлежащего. *Лилия есть растение, роза красна*: здесь либо в подлежащем, либо в сказуемом имеется нечто такое, что не покрывается сказуемым или подлежащим»¹.

По учению Гегеля, познание отношения тождества и различия обнаруживает лежащее в их основе противоречие. Положение о противоречии, как внутреннем источнике движения, развития составляет главное в гегелевском учении о сущности. Здесь Гегель решительно выступал против метафизики, которая утверждала, что противоречие в самих вещах невозможно, немислимо: оно, мол, свойственно лишь неправильным рассуждениям. «Противоречие — вот что на самом деле движет миром, — утверждал Гегель, — и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить»².

Характеризуя противоречие, Гегель подчеркивает, что его нельзя понимать как некую аномалию или изъян, дефект какой-либо вещи; оно есть взаимосвязь, взаимообусловленность про-

¹ Фридрих Энгельс. Диалектика природы, стр. 168—169. Госполитиздат. 1952.

² Гегель. Соч., т. I, стр. 206.

тивоположных сторон, определений, «принцип всякого самодвижения». Наличие противоречий в любом явлении свидетельствует о его развитии. «Нечто, следовательно, жизненно,— пишет Гегель,— лишь постольку, поскольку оно содержит в себе противоречие и притом есть та сила, которая в состоянии вместить в себе это противоречие и выдерживать его»¹.

Ощутительный удар Гегель нанес метафизическому представлению о существовании неизменной, раз навсегда данной, всегда одинаковой, всегда себе равной сущности. Он показал, что изменяется не только внешнее, но и внутреннее, не только явление, но и сущность со всеми свойственными ей определениями (причинность, необходимость, закон и т. д.). Однако изменение сущности Гегель толкует идеалистически, как движение мышления, «абсолютной идеи», как превращение сущности в... понятие. Поскольку мышление, с точки зрения Гегеля, является первоисточником всего существующего, основную форму мышления (понятие) он отождествляет с этой первоосновой, субстанцией. Переход от сущности к понятию является у Гегеля мистическим истолкованием процесса познания.

Понятие, согласно учению Гегеля, проявляет себя в различных видах суждений и умозаключений, которые изображаются немецким идеалистом как обнаружение и осуществление творческой мощи, присущей «понятию», как внутренняя основа всех тех процессов, которые наблюдаются в природе и обществе на всем протяжении истории. Гегелевское понятие — это процесс теоретического мышления, возведенный в абсолют и названный, соответственно этому, «абсолютной идеей». Теоретическое, научное мышление (физика, химия, механика, политическая экономия и многие другие науки) открывает все новые и новые, ранее неизвестные человеку явления, факты, законы, делает зримым невидимое, обнаруживает внутреннюю структуру материи, бесконечное качественное многообразие явлений. С помощью науки человек создает предметы, в природе никогда не существовавшие, развивает материальную и духовную культуру. Весь этот процесс научного теоретического воспроизведения и сознательного преобразования объективной действительности Гегель идеалистически истолковывает как творчество, самопознание «абсолютной идеи», обнаруживающей в себе все то, что непосредственно, на поверхности выступает как развитие природы и общества. Нетрудно видеть, что, признавая развитие и пытаясь дать его картину, Гегель изображает его, как процесс познания, осуществляющийся в лоне «абсолютной идеи». Этот процесс, по Гегелю, совершается вне времени и пространства и заключается в саморазвитии понятия бытия, сначала абстрактного, лишённого всякого содержания, затем становящегося все более содержательным, многосторонним, кон-

¹ Гегель. Соч., т. V, стр. 521. Соцэжгиз. 1937.

кретным. Развитие теоретических знаний действительно идет от абстрактных представлений ко все более и более конкретным, соответствующим более глубокому проникновению познания в сущность предметов. Это подтверждается всей историей науки: достаточно, например, сравнить те представления об атомах и пустоте, которые имелись, например, у древнегреческого материалиста Демокрита, с современными научными представлениями об атоме и его структуре, о веществе и электромагнитном поле. Заслуга Гегеля, бесспорно, заключается в том, что он открыл эту характерную особенность движения теоретического мышления от абстрактного знания к знанию конкретному. Но Гегель извратил, мистифицировал этот реальный процесс, «превратив» его в процесс образования, развития тех природных вещей, которые в данном случае лишь теоретически воспроизводятся, познаются. К. Маркс указывает, что Гегель ошибочно полагал, будто «реальное следует понимать как результат себя в себе охватывающего (*des sich in sich zusammenfassenden*), в себя углубляющегося и из себя развивающегося мышления, между тем как метод восхождения от абстрактного к конкретному есть лишь способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное, воспроизводит его духовно как конкретное. Однако это ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного»¹.

Идеалистическое извращение процесса развития объективного мира, изображение его как развития мысли, понятия, якобы порождающего свое собственное содержание, неизбежно вело к отрицанию развития как материального процесса, как изменения материи вследствие материальных же причин. Известно, что Гегель был решительным противником тех эволюционных (материалистических в основе своей) идей, которые уже в его время выдвигались передовыми естествоиспытателями. В противовес этим материалистически мыслящим ученым Гегель объявлял эволюционное учение о происхождении более развитых животных организмов из низших совершенно бессодержательным, не представляющим ни малейшего интереса для мысли. Соответственно этому Гегель, далее, утверждал, что «в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое»².

Природа, по Гегелю, существует вне времени, у нее нет ни прошлого, ни будущего. Движение, изменение, происходящее в природе, представляет собой, по мысли Гегеля, лишь повторение того, что существовало и раньше. Гегель писал: «При всем бесконечном многообразии изменений, совершающихся в при-

¹ К. Маркс. К критике политической экономии, стр. 213—214. Госполитиздат. 1953.

² Гегель. Соч., т. VIII, стр. 51—52. Соцэкгиз. 1935.

роде, в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется...»¹. Но как же в таком случае объяснить бесконечное множество разнообразных явлений природы, различных форм существования материи, различных видов живых существ, отличающихся друг от друга большей или меньшей степенью сложности и развития одних и тех же функций, присущих всему живому? На все эти вопросы Гегель отвечает так: природа есть «инобытие» «абсолютной идеи»; природа отражает движение понятия, процесс самопознания, совершающийся в лоне «абсолютной идеи». Отсюда Гегель делает вывод, что формы бытия материи возникают не друг из друга, а являются лишь отблесками, внешним и примитивным выражением процесса, совершающегося в «абсолютной идее». Гегель прямо утверждал: «*Метаморфозе* подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собою развитие»². Энгельс, отмечая реакционный характер этих представлений Гегеля о природе, указывал, что его современники — передовые естествоиспытатели — благодаря своему материалистическому мировоззрению оказались выше Гегеля в понимании природы.

Гегель утверждал, что природа есть низшее, ограниченное, «конечное» воплощение «абсолютной идеи». Наиболее глубоким выражением процессов, составляющих содержание абсолютного мышления, «абсолютной идеи», является, по Гегелю, не природа, а развитие духовной жизни человечества: прежде всего искусство, затем религия и, наконец, философия, представляющая собой высшую форму воплощения «абсолютной идеи». Историю философии он рассматривал как историю самопознания «абсолютного духа», а различные философские системы — как ступени этого самопознания. В его же собственной философии, по мнению Гегеля, «абсолютная идея» окончательно осознает свою сущность, и здесь поэтому достигается абсолютное знание, дальше которого идти уже некуда.

Гегель противопоставлял естествознанию философию природы, истории, как науке, — философию истории, правоведению — философию права и т. д. Таким образом, наукам о природе и обществе была противопоставлена «Энциклопедия философских наук», в которую наряду с «наукой логики» были включены философия природы, философия истории, философия права, философия религии, философия искусства, история философии и т. д. Гегель претендовал на то, что в каждом из этих разделов своей философской системы он полностью исчерпывает предмет исследования, дает абсолютное знание. А все свое философское учение он характеризовал как систему абсолютного знания в последней инстанции, в отличие от естествознания, истории и других наук.

¹ Гегель. Соч., т. VIII, стр. 51.

² Гегель. Соч., т. II, стр. 28. Соцэзгиз. 1934.

Конечно, эта претензия Гегеля на создание системы абсолютного, всеохватывающего и всеисчерпывающего знания являлась ненаучной. Тот факт, что науки о природе и обществе не дают абсолютного знания в последней инстанции, вовсе не принижает их, а, напротив, свидетельствует об отсутствии у них фантастических претензий. Познание мира не имеет пределов; из этой бесспорной истины стихийно исходит наука, но именно против нее ополчился Гегель. Так, в «Философии природы» Гегель пытался в рамках своей идеалистической системы не только изложить то, что было уже известно естествознанию, но и предугадать все то, что вообще может быть открыто, познано. И хотя Гегель утверждал, что философский способ изложения «не есть дело произвола, капризное желание пройтись для перемены разочек на голове, после того, как долго ходили на ногах...», его «Философия природы» оказалась переполненной произвольными, фантастическими утверждениями, вроде того, что солнце представляет собой воплощение способности зрения, заложенной в развитии «мирового духа».

В своей «Философии истории» Гегель не ограничился идеалистическим истолкованием прошлого и современной ему эпохи. Он попытался «исчерпать» исторический процесс, т. е. установить предел, дальше которого некуда идти. И поскольку Гегель был идеологом немецкой буржуазии, пресмыкавшейся перед дворянством, он объявил конституционную монархию вершинной, конечным пунктом общественного прогресса, обожествил прусское государство, характеризуя его, как «шествие бога в мире». Гегель возвеличивал дворянство как сословие, обладающее, по его словам, «природной нравственностью», хотя считал необходимым допустить к участию в государственных делах и буржуазию. Что же касается трудящихся, то они, по Гегелю, разумны лишь тогда, когда подчиняются монархической власти. Когда же народ выступает инициатором социальных преобразований, он — «бесформенная масса», действия которой «стихийны, неразумны, дики и ужасны». Однако не следует думать, что «Философия истории» Гегеля содержала в себе одни лишь реакционные идеи. В. И. Ленин, конспектируя этот труд Гегеля, указывал, в частности, на имеющиеся у него «зачатки исторического материализма». Так, например, Гегель высказывает глубокие догадки о роли труда и орудий труда в развитии человека. В другом месте своего конспекта Ленин отмечает: «Важнее всего введение, где много прекрасного в постановке вопроса». В общем же, как отмечает В. И. Ленин, гегелевская философия истории «дает очень и очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован»¹.

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 226.

Гегель защищал целый ряд реакционных предрассудков — о вечности и благодетельности войн, фактического неравенства народов и наций, — выводя все это из своей «абсолютной идеи». Он заявлял, будто немцы являются «избранным» народом, и принижал народы Востока как якобы потерявшие историческое значение, шовинистически третировал славянские народы. Эти реакционные взгляды Гегеля, как известно, были подхвачены и использованы германскими фашистами.

Нетрудно видеть, что система «абсолютного знания» и все те реакционные социально-политические воззрения, которые пытался обосновать Гегель, находились в вопиющем противоречии с его же принципом, согласно которому каждая форма бытия относительна, преходяща, внутренне противоречива и лишь движение, изменение, развитие абсолютно.

Классики марксизма-ленинизма неоднократно отмечали это противоречие между методом и системой у Гегеля, между принципами диалектики, которые он сформулировал, и реакционными выводами, к которым он в конечном итоге пришел. Если развитие абсолютно, то нелепо утверждать, что конституционной монархией заканчивается исторический процесс. Если нет предела развитию, то не может быть границ и развитию познания.

Таким образом, принципы Гегеля носили диалектический характер, но конечные выводы его системы были явно метафизическими. В его философии метод был прогрессивной стороной, а система, в особенности ее конечные выводы, — реакционной. Маркс и Энгельс показали, что это противоречие между методом и системой в философии Гегеля не является случайностью: оно имеет свои социальные корни в половинчатости, непоследовательности немецкой буржуазии, в ее стремлении к компромиссу с реакцией. Без правильного понимания противоречия между методом и системой, проникающего все учение Гегеля, нельзя правильно оценить его действительное содержание и историческое значение. В опубликованной в 1944 году в журнале «Большевик» редакционной статье «О недостатках и ошибках в освещении истории немецкой философии конца XVIII и начала XIX вв.», подвергшей острой критике третий том книги «История философии», подчеркивалось, что в этой книге «смазано противоречие между прогрессивной стороной философии Гегеля — его диалектическим методом — и консервативной стороной — его догматической системой».

Маркс и Энгельс решительно отвергли консервативную сторону философии Гегеля. Но они не ограничились этим. Основоположники марксизма критически переработали его идеалистическую диалектику, ибо эта диалектика не представляла собой чего-то не зависящего от реакционной гегелевской системы, а, напротив, была связана с ней, в значительной мере служила ее обоснованию. Марксистская материалистическая диалектика

в корне противоположна идеалистической диалектике Гегеля, сводившей развитие к творческой деятельности «абсолютной идеи», а законы развития — к законам логического мышления. Марксистская диалектика вскрывает наиболее общие законы развития материального мира, их отражение в человеческом сознании, в то время как диалектика Гегеля отвергала развитие материи и отражение объективного мира в сознании.

Гегелевская диалектика была обращена в прошлое; принцип развития применялся Гегелем для того, чтобы вывести настоящее из прошлого, для обоснования необходимости современной ему стадии общественного развития. Но Гегель не включал в свое понимание современности момент отрицания, смазывал непримиримую противоположность между отживающим и развивающимся, между прогрессивным и реакционным, не видел неизбежности революционного перехода от старого к новому.

Подводя итоги характеристике философии Гегеля, следует подчеркнуть, что идея развития через противоречия, отрицание, переход количественных изменений в коренные качественные, идея всеобщей внутренней связи, взаимозависимости явлений, составляющие рациональное зерно гегелевской диалектики, разрабатывались Гегелем на идеалистической основе, что неизбежно вело к искажению этих идей. Только благодаря марксизму и на базе марксизма диалектика стала революционно-критическим методом, смело указывающим пути победы нового над старым методом, способным предвосхищать будущее. Маркс указывал, что материалистическая диалектика, как революционно-критический метод, несовместима с интересами буржуазии. Не удивительно поэтому, что научную, материалистическую диалектику смогли создать только великие вожди пролетариата.

Антропологический материализм Л. Фейербаха

Последним великим представителем немецкой классической буржуазной философии был Людвиг Фейербах (1804—1872). Он подверг резкой критике идеализм Гегеля, Канта и других философов и возродил, продолжил передовые традиции материализма XVIII века.

Критикуя учение Канта о якобы непознаваемых «вещах в себе», Фейербах правильно указывал, что Кант создал понятие непознаваемой «вещи в себе» путем отбрасывания объективного содержания наших ощущений, представлений, понятий, путем отрицания объективного существования окружающего нас чувственно воспринимаемого мира. Поэтому понятие «вещи в себе» у Канта является абстракцией, лишенной содержания, мыслимой вещью, а не действительной реальностью. Существует, по мнению Фейербаха, не непознаваемая «вещь в себе», а реальные, независимые от сознания вещи, природа, которую

человечество познает все глубже и глубже на протяжении всей своей истории.

Фейербах успешно опровергает кантовское обвинение материализма в догматизме. Догматизмом, по мнению Канта, является доверие к органам чувств, к данным чувственного восприятия. В противовес Канту Фейербах доказывает, что органы чувств являются источником знаний не только для естествоиспытателя, но и для философа, хотя тот и воображает подчас, что его учение является продуктом «чистого разума», не зависящего от чувственного отражения внешнего мира.

Фейербах решительно выступает против свойственного Канту и Фихте идеалистического противопоставления мышления бытию, природе, доказывая, что мышление является продуктом, свойством материи, функцией мозга и, следовательно, не существует вне и независимо от материи. С этих материалистических позиций выдающийся немецкий материалист подвергает критике идеализм Гегеля, который пытался вывести природу из мышления и доказывал, что законы мышления являются законами природы. Фейербах правильно показывает, что гегелевский идеализм, отождествляющий бытие с мышлением, с «абсолютной идеей», в конечном счете представляет собой утонченное, обличенное в наукообразную форму религиозное мировоззрение. Исходные позиции гегелевской идеалистической философии, как и идеализма вообще, совпадают с религиозным представлением о сотворении мира богом. К этому, в частности, сводится учение Гегеля о природе, как инобытию сверхприродного духа — «абсолютной идеи».

Критика Фейербахом гегелевского идеализма имела большое прогрессивное значение. Однако, показав несостоятельность идеализма Гегеля, немецкий материалист фактически отбросил с порога всю философию Гегеля, не только его систему, но и метод. Фейербах не увидел рационального зерна гегелевской диалектики — учения о развитии на основе внутренних противоречий, отрицания, превращения незначительных количественных изменений в коренные качественные. Не став диалектиком, Фейербах, естественно, остался на позициях метафизического материализма, разделяя основные свойственные ему пороки. Однако в отдельных вопросах материалистической философии Фейербах все же сделал шаг вперед по сравнению со своими предшественниками.

В противоположность идеализму вообще и гегелевскому идеализму в особенности Фейербах учит, что природа является единственной реальностью, а человек — ее высшим продуктом, выражением, завершением. Вопрос об отношении духа и природы находит свое правильное решение, как утверждает Фейербах, в материалистическом учении о человеке — о взаимоотношении духовного и телесного, мысли и чувства. Анализ чувственных и разумных способностей человека, учение о человеке

как высшем проявлении природы, позволяет, по мнению Фейербаха, дать научный ответ на все коренные философские вопросы. Именно поэтому, говорит Фейербах, философия должна стать антропологией, т. е. учением о человеке, материализм должен стать антропологическим материализмом.

Антропологический характер материализма Фейербаха указывает, таким образом, на стремление этого мыслителя разработать материалистическую систему взглядов на базе научной физиологии и психологии человека. Такое понимание предмета материалистической философии является, конечно, недостаточным, узким, односторонним, но в борьбе против идеалистического гегелевского учения о божественности мышления оно, несомненно, сыграло прогрессивную роль.

Выступая против идеалистического принижения природы, Фейербах утверждает, что нет ничего выше природы, так же как нет ничего ниже природы. Ошибка идеализма заключается в том, что он полагает сущность природы вне природы, сущность человека — вне человека. Идеализм, следовательно, абстрагируется от природы и человека, от окружающих материальных предметов. Материализм же, напротив, принимает чувственно воспринимаемый мир за исходное. «Созерцайте природу, созерцайте человека, — писал Фейербах. — Здесь вы имеете тайны философии перед глазами»¹.

Природа, по учению Фейербаха, существует во времени и пространстве. Попытка изобразить время, как предшествующее природе, означает не что иное, как идеалистическое допущение сверхприродного первоначала. Представление о времени вне временных вещей является разновидностью идеалистического представления о боге. Пространство также неотделимо от материи, ибо материя всегда протяженна, а протяженность предполагает нечто протяженное, т. е. вещи. Нет, значит, ничего такого, что существовало бы вне времени и пространства. Не существует посюстороннего и потустороннего, ибо мир представляет собой нечто единое, явления природы не имеют двойного бытия.

Движение есть форма существования материи, утверждает Фейербах. Он, правда, не указывает на качественное многообразие форм существования материи, на их взаимопереход, не понимает движения как изменения, развития. Однако в ряде вопросов Фейербах все же приближается к диалектическому пониманию природы как единого связанного целого. Так, например, он пишет: «...У природы нет ни начала, ни конца. Все в ней находится во взаимодействии, все относительно, все одновременно является действием и причиной, все в ней всесторонне и взаимно»².

¹ Людвиг Фейербах. Основы философии будущего, стр. 126. Соцэкгиз. 1936.

² См. В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 46.

Отвергая идеалистическое воззрение о целесообразном взаимоотношении явлений природы, о том, что одни явления представляют собой цель, а другие — средство, воззрение, исходным пунктом которого является религиозное утверждение о существовании разумного первоначала, Фейербах правильно отмечает: «Именно то, что человек называет целесообразностью природы и как таковую постигает, есть в действительности не что иное, как единство мира, гармония причин и следствий, вообще та взаимная связь, в которой все в природе существует и действует»¹. Однако Фейербах не дает научного объяснения относительной целесообразности, существующей в живой природе, поскольку он не видит развития живых существ, их исторически образующегося и прогрессирующего приспособления к окружающей среде, их видоизменения под ее влиянием. Эти вопросы, решенные материалистическим учением Ч. Дарвина о происхождении видов, оказались вне поля зрения Фейербаха.

Не ограничиваясь критикой идеализма, Фейербах уделяет большое внимание разоблачению его первоисточника — религии. Вслед за выдающимся голландским материалистом Спинозой и французскими материалистами XVIII века он считает источником религии страх перед стихийными силами природы, угрожающими существованию человека. Он связывает возникновение религии с первобытным обществом, с той ранней ступенью человеческой истории, когда у человека не было и не могло еще быть научного представления об окружающих его явлениях природы. Но религия не прирождена человеку, иначе пришлось бы допустить, что человек появляется на свет с «органом суеверия».

Фейербах правильно указывает на то, что возникновению и развитию религии способствовало развитие человеческой способности к абстрактному мышлению, развитие человеческой фантазии, поскольку религия представляет собой фантастическое отображение внешнего мира и самого человека. Он правильно подчеркивает, что религия не является случайным продуктом человеческой истории, что она составляет существенную сторону духовной истории человечества. В этом отношении представления Фейербаха о корнях религии глубже, чем у французских материалистов. Однако Фейербах уступает этим своим предшественникам в другом отношении: он пытается обнаружить в религиозных верованиях положительную нравственную основу. В то время как французские материалисты правильно указывали на то, что религия служит угнетению народа, Фейербах пытался доказывать, что религиозное чувство является необходимой формой духовной взаимосвязи людей. Так, например, любовь Фейербах рассматривает, как своеобразное

¹ См. В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 49.

религиозное чувство, основу которого образует обожествление одним индивидуумом индивида другого пола.

Отбрасывая фантастические представления о сверхприродном духе, сотворении мира, бессмертии души, доказывая основные положения атеизма, Фейербах все же считал, что необходимо создать новую, «разумную» религию — религию без бога, основным принципом которой являлось бы: человек человеку бог.

Нетрудно понять, что фейербаховские представления о нравственном значении религии, его попытки истолковать человеческую чувственность как своеобразное религиозное явление представляют собой несомненную уступку поповщине. Такого рода взгляды свидетельствуют о классовой непоследовательности Фейербаха, как буржуазного мыслителя. Атеизм этого философа носит буржуазно-ограниченный характер, поскольку он не видит социальных, классовых корней религии, лежащих в экономической основе общества, в существовании частной собственности, эксплуатации, угнетения человека человеком. Фейербах не видел, что религия вытекает из антагонистического характера развития общества, из господства стихийных сил общественного развития над людьми; он не понимал, что частная собственность, существование классов, капиталистический строй носят преходящий характер. Вследствие своей буржуазной ограниченности Фейербах выводил религию из природы человеческой чувственности, увековечивая тем самым религиозное чувство. Таким образом, сводя религию к ее земной основе, выдающийся немецкий материалист оказался не в состоянии вывести религию из противоречий, исторически присущих материальной жизни общества. В целом, однако, атеизм Фейербаха в условиях буржуазного общества, был, несомненно, прогрессивным явлением. Энгельс прямо указывал на громадное прогрессивное значение главного произведения Фейербаха «Сущность христианства». Об этом же говорили и русские революционные демократы, отмечая благотворное влияние этого труда Фейербаха в России.

Продолжая материалистические традиции XVIII века, Фейербах внес значительный вклад в разработку сенсуализма¹. Он убедительно выступил против идеалистического третирования живого созерцания, как чего-то низшего, враждебного разуму. Если Гегель утверждал, что в процессе чувственного восприятия человек является скорее объектом, чем субъектом, и, следовательно, ничем не отличается от животного, то Фейербах, напротив, подчеркивал, что ощущения человека качественно отличны от ощущений животного, что они носят разумный,

¹ Сенсуализм — философское учение о происхождении всех знаний из чувственных восприятий. Основное положение сенсуализма: нет ничего в разуме, чего бы не было раньше в чувственном восприятии.

осмысленный характер и далеко выходят за пределы непосредственных нужд, физиологических потребностей человека. Не ограничиваясь характеристикой органов чувств как источника наших знаний о внешнем мире, Фейербах указывает на познавательное значение всех человеческих чувств, переживаний, эмоций, чувственной деятельности вообще. Однако Фейербах не включает в свое понимание чувственной деятельности самого главного: изменения человеком природы, материального производства.

Стремясь преодолеть вырытую идеалистами пропасть между чувственным восприятием мира и теоретическим мышлением, Фейербах указывает на способность человеческих органов отмечать сходство и различие между вещами, а не только давать разрозненные, единичные, не связанные друг с другом представления. Мышление рассматривается Фейербахом, как более высокая ступень познания, характеризующаяся большей объективностью отражения, способностью вскрывать внутреннюю объективную связь явлений, непосредственно недоступную восприятию. Однако Фейербах ошибочно полагает, будто теоретическое мышление, в отличие от чувственного созерцания, носит бесстрастный, независимый от практических интересов характер. Правильно подчеркивая единство ощущений и мышления в процессе познания, Фейербах, однако, не видит того, что переход от чувственного отражения внешнего мира к его отражению в абстрактном теоретическом мышлении, в понятиях, категориях науки носит сложный, противоречивый, скачкообразный характер. Проблема категорий, занимавшая столь значительное место в философии Канта и Гегеля, по существу, не интересует Фейербаха. Он рассматривает мышление только со стороны его содержания, игнорируя присущие мышлению логические формы, отражающие историю познания, развитие общественной практики, которая также оказывается вне поля зрения Фейербаха.

Не будучи диалектиком, Фейербах, естественно, не смог понять противоречивости процесса познания, противоречивого отношения между чувственным отражением мира и отображением его в понятиях, между познанием и практикой. Хотя Фейербах и говорит иногда о практике и даже пытается включить ее в процесс познания, в конечном счете, оказывается, что речь идет у него лишь о совокупности чувственных данных, о деятельности органов чувств, о различных переживаниях человека. Фейербах не понимал роли материальной практики в познании, в историческом развитии чувственных восприятий и абстрактного мышления. Материальная практика понимается Фейербахом, как нечто чуждое и даже враждебное философии и теоретическому мышлению вообще. Однако нетрудно видеть, что поставленный Фейербахом вопрос о решающей роли чувственной деятельности в процессе познания в зародыше содер-

жал в себе возможность правильной постановки и решения этой проблемы.

Выдающейся исторической заслугой Фейербаха является его борьба против агностицизма, в частности, против агностической теории известного немецкого физиолога И. Мюллера, утверждавшего, что ощущения цвета, звука и т. п. являются выражением «специфической энергии», присущей органам чувств, т. е. субъективны. Фейербах вскрыл несостоятельность этой теории и показал, что ощущения цвета, звука и т. п., как и все другие чувственные восприятия, отражают реальные свойства предметов. Историческое значение борьбы Л. Фейербаха против «физиологического идеализма» И. Мюллера подчеркивал В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». Ленин также высоко оценил известное положение Фейербаха о том, что органов чувств, которыми обладает человек, вполне достаточно для познания всего многообразия явлений. В «Философских тетрадах» В. И. Ленин приводит следующее положение Фейербаха: «...У нас нет никакого основания воображать, что если бы человек имел больше чувств или органов, он познавал бы также больше свойств или вещей природы. Нет ничего больше во внешнем мире, как в неорганической, так и в органической природе. У человека как раз столько чувств, сколько именно необходимо, чтобы воспринимать мир в его целостности, в его совокупности»¹. По поводу этого высказывания Фейербаха В. И. Ленин говорит: «Если бы человек имел больше чувств, открыл-ли бы он больше вещей в мире? Нет»². Однако Фейербах не мог объяснить, почему свойственных человеку органов чувств вполне достаточно для безграничного познания внешнего мира. Он не видел того, что способность человеческих чувств правильно и разносторонне отражать действительность является результатом развития органов чувств на протяжении тысячелетий. Фейербах также не понимал роли практики и, в частности, общественного производства в расширении сферы чувственного восприятия, в изучении таких явлений, которые непосредственно не отражаются органами чувств. Ввиду этого вышеприведенное утверждение Фейербаха является скорее глубокой догадкой, чем научно обоснованным выводом.

Философия Фейербаха оказала значительное влияние на Маркса и Энгельса в тот ранний период их деятельности, когда они только еще приступали к созданию диалектического и исторического материализма. Подвергая критике недостатки фейербаховского материализма, его созерцательность, метафизичность, непоследовательность, Маркс и Энгельс вместе с тем принимали, углубляли и разрабатывали «основное зерно» — основные материалистические положения этого учения. Этим

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 49.

² Там же.

основным, главным, исторически прогрессивным в философии Л. Фейербаха является его материалистическое понимание природы, материи и движения, времени и пространства, материалистическое понимание процесса познания, как отражения внешнего мира в чувственной и рациональной форме. Однако следует иметь в виду, что материалистическое решение всех этих коренных вопросов философии носило у Фейербаха метафизически ограниченный характер. Маркс и Энгельс диалектически переработали, развили «основное зерно» материализма Фейербаха и, теоретически обобщив новые данные науки и общественной практики с позиций самого передового класса — пролетариата, создали диалектический и исторический материализм, коренным образом отличающийся от антропологического материализма Л. Фейербаха.

Заключение

Характеризуя отношение Маркса к теоретическим источникам созданной им научной теории, В. И. Ленин подчеркивал, что «вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила»¹. Это ленинское указание проливает яркий свет на отношение диалектического материализма к немецкой классической философии и, в особенности, к учениям Гегеля и Фейербаха. Классики немецкой философии поставили ряд коренных проблем философии, в особенности теории познания и логики. Энгельс писал: «Новейшая немецкая философия нашла свое завершение в гегелевской системе, величайшая заслуга которой состоит в том, что она впервые представила весь естественный, исторический и духовный мир в виде процесса, т. е. исследовала его в непрерывном движении, изменении, преобразовании и развитии и пыталась раскрыть взаимную внутреннюю связь этого движения и развития...»

Для нас здесь безразлично, разрешила ли система Гегеля все поставленные ею себе задачи; ее великая заслуга состояла в самой постановке этих задач»².

Разрабатывая научную, материалистическую диалектику, Маркс и Энгельс воспользовались лишь «рациональным зерном» гегелевской диалектики — идеей диалектического развития, — отбросив всю мистическую шелуху, весь гегелевский идеализм и связанное с ним извращение основных понятий диалектики. Маркс разъяснял, что его диалектический метод не только отличен от метода Гегеля, но и прямо противоположен ему. Для Маркса мышление есть отражение материальной действительности, а не созидаящая эту действительность боже-

¹ В. И. Ленин Соч., т. 19, стр. 3.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 23—24.

ственная сила. На эту важнейшую сторону дела многократно указывали В. И. Ленин и И. В. Сталин. Именно поэтому глубокое понимание коренной противоположности марксистской материалистической диалектики идеалистической диалектике Гегеля — одно из важнейших условий правильного усвоения диалектического материализма.

Подобно тому, как заслугой Гегеля является развернутая постановка вопроса о диалектике, заслугой Фейербаха является развернутая постановка проблемы материалистического понимания природы и познания. Но Фейербах был метафизиком и идеалистом в понимании общественной жизни. Лишь с позиций пролетарской партийности стало возможным создание цельного и стройного материалистического учения, охватывающего и природу и общество. Маркс и Энгельс достроили материализм «доверху», создали диалектический и исторический материализм, качественно отличающийся от всех предшествующих, в том числе и прогрессивных, философских учений.

Громадное значение в выработке философского учения Маркса и Энгельса имело также критическое изучение английской классической политической экономии и французского утопического социализма.

Классики английской буржуазной политической экономии А. Смит и Д. Рикардо положили начало трудовой теории стоимости, согласно которой стоимость товара определяется не его физическими свойствами, полезностью, спросом или предложением, а количеством общественно-необходимого труда, затраченного на производство товара. Следовательно, труд является и создателем и мерилем богатства народов. Маркс и Энгельс высоко оценивали идею Смита и Рикардо о стоимости как воплощении общественно необходимого труда. Однако они подвергли резкой критике утверждение буржуазных экономистов о том, что труд создает лишь товары: лишь исторически определенная и преходящая форма труда создает товары, вследствие чего товарное производство и капитализм не вечны. Труд, по учению Маркса и Энгельса, представляет собой постоянное необходимое условие существования человечества; в процессе труда люди изменяют окружающую их природу и тем самым изменяют свою собственную природу. Материальное производство является определяющей силой общественного развития, оно вызвало на известном этапе своего развития возникновение капиталистических производственных отношений, оно же обуславливает своим дальнейшим развитием необходимость уничтожения капитализма и переход к социализму. Таким образом, критическая переработка и преодоление классической буржуазной политической экономии сыграли существенную роль в развитии философии марксизма, в развитии материалистического понимания истории в особенности.

Сен-Симон и Ш. Фурье — крупнейшие представители фран-

пузского утопического социализма — выдвинули идею социализма, поставили вопрос о возможности и целесообразности перехода от капитализма к такому общественному строю, где не будет частной собственности на средства производства, где все будут трудиться и получать все необходимое для здоровой, культурной жизни и всестороннего развития своих способностей. Однако утопические социалисты были идеалистами, не видевшими реальных путей и объективной закономерности социалистического преобразования общества; они отрицали значение классовой борьбы, не видели исторической роли и социалистической природы пролетариата.

Маркс и Энгельс высоко оценили рациональные идеи, содержащиеся в той критике капитализма, с которой выступали утопические социалисты. Основоположники марксизма создали научный социализм, разработка которого также явилась существенным шагом вперед в развитии философии марксизма.

Отсюда ясно, что нельзя упрощенно представлять отношение составных частей марксизма к его теоретическим источникам. Было бы неправильно полагать, что теоретическим источником марксистской политической экономии была лишь английская классическая буржуазная политическая экономия, что для создания марксистского экономического учения не имела существенного значения революционно-критическая переработка того рационального, что содержалось в учении Гегеля и Фейербаха, в теории утопического социализма. Столь же ошибочно было бы недооценивать значения экономических исследований Маркса и Энгельса для создания и развития философии марксизма. Составные части марксизма неразрывно связаны друг с другом, и это наглядно обнаруживается уже в период возникновения научной идеологии пролетариата.

Важнейшую роль в создании и развитии философии марксизма сыграло теоретическое обобщение исторического опыта, опыта освободительного движения рабочего класса в особенности. Уже в 1825 году Западную Европу постигает экономический кризис перепроизводства.

Восстания лионских ткачей в 1831 и 1834 годах, силезское восстание в 1844 году, чартистское движение английского рабочего класса — все это свидетельствовало о том, что борьба между пролетариатом и буржуазией все более и более выступает на передний план. Буржуазные ученые третировали выступления рабочих, как голодный бунт, доказывали, что экономические кризисы являются случайными нарушениями равновесия. В противовес этим защитникам капиталистического строя, Маркс и Энгельс с позиции пролетарской партийности доказали неизбежность социализма, вскрыли величайшее значение классовой борьбы рабочих против капиталистов.

Необходимым условием создания философии марксизма являлось также теоретическое обобщение данных естествозна-

ния XIX века. Энгельс в этой связи указывал на следующие три великих открытия естествознания 30—50-х годов XIX века: открытие клетки как элементарной анатомической частицы, из которой складываются и развиваются живые организмы (и животные, и растительные); открытие закона превращения энергии, показывающего, как одна форма движения материи переходит в другую; эволюционное учение Ч. Дарвина о происхождении видовых различий, благодаря естественному отбору, борьбе за существование, приспособлению живых организмов к условиям среды. Эти открытия подтверждали правильность материалистической диалектики, правильность марксистского понимания единства мира в его материальности, взаимосвязи и взаимозависимости, движения и развития всего существующего.

Таким образом, создавая философию марксизма, Маркс и Энгельс революционно-критически подытожили всю историю человечества и обобщили, переработали не только учения Гегеля и Фейербаха, но и все наиболее значительные достижения развития познания в целом.

В свете фактов, характеризующих возникновение марксизма, становится очевидной несостоятельность схемы, которая была выдвинута Г. В. Плехановым в данном вопросе. Плеханов утверждал, что Маркс и Энгельс сначала были последователями Гегеля, затем последователями Фейербаха и, наконец, соединили диалектику Гегеля с материализмом Фейербаха и создали философию марксизма. Эта концепция является искажением действительного исторического процесса формирования марксизма.

Марксистская диалектика в корне противоположна идеалистической гегелевской диалектике. Марксистский философский материализм качественно отличен от материализма Фейербаха. Возникновение диалектического и исторического материализма было глубочайшим революционным переворотом в философии.

В то время как коммунисты всех стран высоко оценивают историческое значение классической немецкой буржуазной философии, идеологи буржуазии, в особенности современной империалистической буржуазии, полностью отреклись от прогрессивных идей своего исторического прошлого, повернули к реакции, к средневековому мракобесию. Не удивительно, что современные буржуазные философы, как правило, ополчаются не только против материалиста Фейербаха, но и против идеалистической диалектики Гегеля. Ведь учение Гегеля о всеилии разума, мышления в условиях тогдашней Германии было, как правильно указывал О. Гротеволь, «смелым молодым нападением на средневековье в головах нашего народа».

Классики немецкой философии были мыслителями, глубоко верившими в разум человека, в общественный прогресс. Нынешние же буржуазные философы в своем подавляющем боль-

шинстве отвергают разум, являются антиинтеллектуалистами. Они утверждают, что разум обанкротился и не может более руководить человеческими действиями. Они отбрасывают также понятие прогресса, как якобы бессодержательное, пытаются доказать, что человечество идет не вперед, а назад. Весьма характерно, что один из главных предшественников империалистической идеологии, Ф. Ницше, ожесточенно боролся против диалектики Гегеля. Идейным знаменем реакционных буржуазных философов является сейчас иррационализм — отрицание каких бы то ни было закономерностей в природе и обществе, и циничные уверения в том, что познание мира не только невозможно, но и не нужно человеку. Если агностики XVIII—XIX веков, говоря о непознаваемости мира, оплакивали эту выдуманную ими «неспособность» человечества постигнуть окружающую действительность, то современные агностики доказывают, что сама возможность человеческой жизни обусловлена пресловутой «непознаваемостью» мира. С этой точки зрения, жизнь была бы невозможна, если бы люди познавали окружающий мир, и счастье заключается в том, чтобы ничего не знать и питаться одними иллюзиями.

В Западной Германии философы-реакционеры всячески превозносят Ницше и других идейных предшественников фашизма, отвергают рациональные элементы в учениях классиков немецкой идеалистической философии и поднимают на щит все отсталое, реакционное, что содержалось в их философских системах, в том числе и в философии Гегеля. При этом они не брезгают фальсификацией. Достаточно указать на тот факт, что Гегеля они истолковывают, как представителя иррационализма. А ведь он боролся против принижения разума и, как известно, утверждал: «Самая серьезная потребность есть потребность познания истины». Как противоречат эти слова классика буржуазной философии измышлениям тех ее современных представителей, которые объявляют истину фикцией, субъективным убеждением, самовнушением и т. д.! Гегель утверждал: «Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысшего». Как противоречит эта глубокая мысль немецкого философа человеконенавистническим заявлениям присяжных философов империалистической реакции, которые «обосновывают» неизбежность уничтожения человечества с помощью атомной и водородной бомбы!

Рабочий класс, трудящиеся, все прогрессивные силы общества — вот подлинники достижений мировой культуры. Именно поэтому, критически оценивая немецкую классическую философию, они видят в ней выдающееся завоевание человеческой мысли.

★ К ЧИТАТЕЛЯМ ★

Издательство «Знание» Всесоюзного общества по распространению политических и научных знаний просит присылать отзывы об этой брошюре по адресу: Москва, Новая площадь, д. 3/4.

Автор

Теодор Ильич Ойзерман.

Редактор **Л. А. Завелев.**

Техн. редактор **П. Г. Ислентьева.**

А04465. Подписано к печати 20/VIII 1955 г. Тираж 138 500 экз. Изд. № 154. Бумага $60 \times 92^{1/16}$. — 1,5 бум. л. = 3 печ. л. Уч.-изд. 3,01 л. Заказ № 626.

Министерство культуры СССР. Главное управление полиграфической промышленности. Первая Образцовая типография имени А. А. Жданова. Москва, Ж-54, Валовая, 28.

