

Об отношении представления к понятию

Домарксистская логика, чуждая диалектическому взгляду на отношение чувственно-эмпирической и рациональной ступеней (форм) познания, не смогла, несмотря на все свои старания, дать четкого решения вопроса об отношении представления к понятию.

Понятие определялось то как словесное обозначение общего в ряде простых идей (представлений), как имя-термин (Локк, Гоббс), то просто как любое «представление о вещи в нашем мышлении» (Х. Вольф), то как «нечто противоположное созерцанию, так как оно есть некоторое общее представление или представление о том, что является общим для многих объектов созерцания» (И. Кант), то как «представление с определенным, однозначным, устойчивым и зафиксированным в речи общепринятым значением» (Х. Зигварт), то как «представление о представлении» (Л. Шопенгауэр). Широко распространено и ныне определение понятия как просто «смыслового значения термина», что бы тот ни обозначал. Неопозитивисты часто вообще отказываются решать вопрос об отношении понятия к представлению, переходя в план чисто формальных определений понятия — квалифицируя понятие как «функцию высказывания», «пропозициональную функцию» и т. п. В современной буржуазной философии и логике этот вопрос вообще остался крайне запутанным. Чрезвычайно типичным является взгляд, выраженный в «Философском словаре» Г. Шмидта. Понятие здесь определяется как «смысловое содержание слою», а в более строгом «логическом смысле» как такое смысловое содержание слова, «которое очищено от всего того, что принадлежит единичному восприятию, а потому может быть перенесено на другие восприятия в качестве их обозначения»¹. В «Словаре основных философских понятий» Кирхнера-Михаэля делается следующая неуклюжая попытка уйти от отождествления понятия с представлением: «Понятие не есть просто усовершенствованное представление, так как оно возникает из представлений только путем их приравнивания и вычленения общего в них...»².

Русский логик-кантианец А. Введенский исходит из того, что представление отличается от понятия не «психологическим способом переживания», а тем, что в представлении вещи мыслятся «со стороны каких угодно», в понятии же — лишь «со стороны существенных признаков». Однако на следующей же странице он сам снимает это разграничение характерным рассуждением на тему о том, что «с одной точки зрения существенно одно, а с другой точки зрения — совсем другое». Но вопрос о «существенности» или «несущественности» тех или иных признаков решается за пределами логики, как формальной дисциплины, где-нибудь в «гносеологии», в этике или другой подобной дисциплине. Поэтому, де, логика вправе, не мудрствуя лукаво, рассматривать как понятие любое словесно-зафиксированное «общее», любой термин со стороны его смысла.

Подобные (крайне типичные для немарксистской, антидиалектической логики) рассуждения приводят в конце концов, более или менее окольными путями, к одному и тому же финалу: под названием «понятия» рассматривается любое словесно выраженное «общее», любая терминологически закрепленная абстракция от чувственно-данного многообразия, любое представление о том, что является общим для многих объектов непосредственного созерцания.

Иными словами, все антидиалектические версии «понятия» в конце концов восходят к одному и тому же классическому первоисточнику — к локковско-кантовскому определению, а иногда и еще дальше — к определению средневекового номинализма, вообще не различавшего «слово» и «понятие».

Принципиальная слабость локковско-кантовской концепции заключается в том, что она в своих попытках различить представление как форму чувственно-эмпирического знания от понятия как формы рационального познания прочно стоит на почве гносеологической робинзонады. Субъект познания для нее — это отдельный, вырванный из сплетения общественных связей, противостоящий «всему остальному», человеческий индивидуум.

¹ Philosophisches Wörterbuch von H. Schmidt, A. Kroner-Verlag, Leipzig, 1934.

² Kirchner-Michaels Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. Leipzig, Verlag von P. Meiner, 1911.

Поэтому отношение сознания к предметной реальности здесь и понимается крайне узко, — только как отношение многократно повторенного индивидуального сознания ко всему, что находится вне этого сознания, не зависит от его существования и произвола.

Однако вне и независимо от сознания и воли *индивидуума* находится не только материальная природа, но и сложнейшая исторически сложившаяся сфера материальной и духовной культуры *человечества*, общества. Пробуждаясь к сознательной жизни внутри общества, индивидуум застаёт вокруг себя готовую «духовную среду», предметно-воплощенную духовную культуру. Последняя противостоит индивидуальному сознанию как особый предмет, который он должен усвоить, считаясь с его природой, как с чем-то вполне объективным. Система форм общественного сознания (в самом широком смысле, включая формы политической организации общества, права, морали, повседневного быта и пр. и пр., а также формы и нормы действия в сфере мышления, грамматически-синтаксические правила словесного выражения представлений, эстетические вкусы и т. д.) с самого начала организует развивающееся сознание и волю индивидуума, формирует его по своему образу и подобию. В итоге каждое отдельное чувственное впечатление, возникающее в индивидуальном сознании, всегда есть продукт преломления внешних воздействий сквозь сложнейшую призму усвоенных им форм общественного сознания. Эта своеобразная «призма» есть продукт общественно-человеческого развития. Индивид наедине с природой ее лишен, и из анализа отношений изолированного индивида к природе ее понять нельзя.

Гносеологическая же «робинзонада» пытается понять механизм производства сознательных представлений и понятий как раз из такого сказочного положения. Общественная природа любого, самого элементарного акта производства сознательных представлений здесь игнорируется с самого начала, и дело представляется таким образом, что индивидуум сначала испытывает единичные чувственные впечатления, затем индуктивно отвлекает от них нечто общее, наименоывает его словом, а затем становится в позицию «рефлексии» к этому общему, рассматривает свои собственные умственные действия и их продукты — «общие идеи» (т. е. зафиксированные речью общие представления) — как особый объект исследования. Короче говоря, дело начинает представляться так, как его и изобразил в своем «Опыте о человеческом разуме» Джон Локк, классик и систематизатор этого взгляда.

Но общественно-человеческая природа индивидуального сознания, не впущенная этой теорией через дверь, проникает в нее через окно. «Рефлексия», т. е. рассмотрение продуктов умственной деятельности и операции с ними (силлогистические умозаключения, рассуждения, опирающиеся только на «понятия»), сразу же обнаруживает, что в этих продуктах заключается некоторый результат, принципиально не объяснимый из узколичного опыта. Поскольку же общественно-человеческий опыт здесь толкуется только как многократно-повторенный личный опыт, как простая сумма отдельных опытов (а не как история всей человеческой культуры), постольку все формы сознания, вызревшие в трудном и противоречивом развитии культуры, начинают казаться вообще из опыта не объяснимыми, доопытными — «априорными». Из индивидуального опыта они никак с необходимостью не выводятся, и, однако, активнейшим образом детерминируют этот опыт, задают форму его протекания.

Это представление в итоге и отливается в учение о «единстве трансцендентальной апперцепции» И. Канта, в связи с которым Кант и дает свое определение «понятия», как «общего представления, или представления о том общем, что свойственно многим объектам созерцания». Разумеется, учение Канта о понятии не сводится к этой простой дефиниции; однако она лежит в основе всех его построений и органически с ними связана. На первый взгляд это определение совпадает с односторонне-эмпирическим толкованием понятия у Локка. Это действительно так. Но узкий эмпиризм неизбежно дополняется своей противоположностью, представлением о внеопытном, неэмпирическом происхождении целого ряда важнейших понятий рассудка, категорий. Категории рассудка, представляющие собой сложнейший продукт тысячелетнего развития культуры человеческого мышления, уже не истолкуешь просто как общие представления, как представления о том общем, что имеется между многими объектами, данными в созерцании человеческим индивидуумам.

Всеобщие понятия, категории (причина, качество, свойство, количество, возможность, необходимость и т. д.) относятся не ко «многим», а ко всем без исключения объектам созерцания. Стало быть, они должны заключать в себе гарантию всеобщности и необходимости,

гарантию на тот счет, что никогда в будущем в поле зрения человека не попадет и не может попасть противоречащий случай («беспричинное» явление, или вещь, которая была бы лишена «качеств», «свойств» и не поддавалась бы количественному измерению, и т. п.). Эмпирически-индуктивное отвлечение, естественно, такой гарантии в себе заключать не может, — оно всегда находится под угрозой той неприятности, которая произошла с суждением «все лебеди белы».

Поэтому на дело Кант для подобных понятий принимает принципиально иное определение, толкуя их как априорные формы трансцендентальной апперцепции, а вовсе не как «общие представления». Трещина дуализма проходит, таким образом, и через самое «понятие понятия». На деле тут два взаимоисключающих определения. С одной стороны, понятие просто отождествляется с общим представлением, а с другой стороны, между понятием и представлением фиксируется ничем не заполненная пропасть. «Чистая» («трансцендентальная») форма понятия, категория рассудка, оказывается всецело априорной, а обычное понятие сводится просто к общему представлению. Это — неизбежное возмездие за грех узколобого эмпиризма, от которого не может уйти ни одна школка в логике, отождествляющая понятие со смыслом любого термина, со значением слова.

Материалистическая диалектика Маркса, Энгельса и Ленина прекрасно разрешила трудности, связанные с определением понятия и его отношения к представлению, выраженному в речи, поскольку полностью учла общественно-человеческий, общественно-исторический характер всех форм и категорий познания, включая формы эмпирической ступени познания.

Благодаря речи индивид «видит» мир не только и не столько своими собственными глазами, сколько миллионами глаз. Поэтому под представлением Маркс и Энгельс всегда понимают не удержанный в индивидуальной памяти чувственный образ вещи, а нечто иное. Представление с точки зрения гносеологии, исходящей из общественного индивида, — это реальность опять-таки общественная. В состав представления входит то, что удержано в общественной памяти, в формах этой общественной памяти. А такой формой является прежде всего речь, язык. И если индивид приобрел представление о вещи от других непосредственно созерцающих ее индивидов, то он приобрел только такую форму сознания о ней, какую бы он получил в том случае, если бы сам, собственными глазами, созерцал этот факт, эту вещь. Обладать представлением — это значит обладать общественно осознанным (т. е. выраженным или могущим быть выраженным в речи) созерцанием. От того, что я — посредством речи — созерцаю вещь глазами другого индивида или другой индивид созерцает вещь моими глазами — от этого ни я, ни другой индивид не приобретаем еще понятия об этой вещи. Мы взаимно обмениваемся представлениями. Представление и есть словесно выраженное созерцание, «словесное бытие» предмета, как выражается Маркс.

Созерцание и представление тем самым и выступают как категории, выражающие общественно-исторический характер чувственности, эмпирической формы познания, а не психологические состояния индивида. В состав представления всегда входит только то, что я в моем индивидуальном созерцании воспринимаю общественным образом, т. е. могу через речь сделать достоянием общественного сознания другого индивида, а тем самым и для самого себя как общественно созерцающего индивида. И суметь выразить чувственно-созерцаемые факты в речи — это значит суметь перевести индивидуально созерцаемое в план представления как общественного сознания.

Но это еще никак не совпадает с умением, со способностью вырабатывать *понятие*, с умением совершать логическую переработку созерцания и представления в понятие. Это еще не означает умения перейти от первой, чувственной ступени познания к ступени логического усвоения.

Когда речь идет о процессе теоретической обработки чувственных данных, то Маркс в качестве этих данных имеет в виду, конечно, не только и не столько то, что индивид, совершающий эту логическую обработку, непосредственно *видел* своими глазами или *ощупывал* пальцами. Маркс всегда имеет в виду всю *совокупность* фактических, *эмпирических сведений*, *общественно совершаемое созерцание*. Перед теоретиком в качестве материала логической деятельности, в качестве чувственных данных лежит не только и не столько то, что он, как индивид, непосредственно созерцал, сколько все то, что он знает о предмете от *всех других* людей. От других же людей он может знать все это только благодаря речи, благодаря тому, что миллионы созерцаемых фактов уже нашли свое выражение в общественном представлении.

Этим устанавливается другой разрез в понимании процесса познания, нежели тот, который можно установить с позиции номиналистического понимания мышления и его отношения к чувственности: созерцание и представление для Маркса составляют лишь первую, *чувственную* ступень познания. И это резко отличается от толкования чувственной ступени познания, характерного для последователей Локка и Гельвеция. Последние неизбежно — в силу их позиции, исходящей из абстрактно-антропологического представления о субъекте познания — относят ту форму сознания, которую Маркс именует представлением, к рациональной, логической ступени отражения.

Впервые четко, и притом с точки зрения логики (чего не мог сделать никто до него), различие между понятием и общим представлением, выраженным в слове, установил диалектик Гегель. И сделал он это именно потому, что его исходной точкой зрения в логике является не отдельный индивид, а человечество в целом, в развитии.

Гегель не раз отмечает, что если процесс познания рассматривать с психологической точки зрения, т. е. в том его виде, в каком он осуществляется в голове отдельного индивида, то он выглядит так, что «мы начинаем с чувств и созерцаний и что рассудок из всего их многообразия извлекает некоторую всеобщность или некоторое абстрактное...»³.

Этот отрезок пути Гегель и называет переходом от созерцания к представлению, т. е. к некоторой устойчивой форме сознания, к абстрактно-общему образу, получающему соответствующее наименование, выражение в речи, в термине.

Однако для мышления, постигающего истину, эта форма сознания вовсе не является ни целью, ни результатом, а только предпосылкой, только материалом его специфической деятельности. Старая логика, отмечает Гегель, постоянно путает психологические предпосылки понятия с самим понятием, принимает за понятие любое абстрактно-общее представление, поскольку оно нашло свое выражение в термине, в слове, в речи.

Для последней любое абстрактно-общее представление, зафиксированное в слове, есть уже понятие, есть уже форма рационального познания вещей. Для Гегеля это — лишь предпосылка действительного понятия, т. е. такой формы сознания, которое выражает действительную (диалектическую) природу вещей.

«...В наше время *никакому* понятию не приходилось так жестоко страдать, как самому понятию понятия, само по себе взятому. Ибо под понятием обыкновенно понимают некую абстрактную определенность и односторонность представления или рассудочного мышления, с помощью которой, разумеется, не может быть мыслительно осознана ни целостность истины, ни конкретная по своей природе красота»⁴.

Понятие, разъясняет Гегель, толкуется этой логикой крайне односторонне, односторонне, а именно: рассматривается лишь с той стороны, которая одинаково свойственна и понятию, и общему представлению.

При таком подходе к проблеме понятие по существу приравнивается к простому общему представлению, а все те особенности понятия, благодаря которым оно оказывается способным выразить конкретную природу предмета, остаются вне поля зрения старой логики.

«То, что иногда также называют понятиями и даже определенными понятиями, например человек, дом, животное и т. д., суть простые определения и абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия лишь момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия»⁵.

Это различие, как нетрудно убедиться, теснейшим образом связано с гегелевской критикой метафизики в логике, в теории познания. Отнюдь не отрицая того очевиднейшего факта, что понятие всегда есть нечто абстрактное по сравнению с чувственно-конкретным образом вещи, Гегель вместе с этим показывает всю поверхностность взгляда, который сводит понятие к простому выражению абстрактно-одинакового, абстрактно-общего, целому ряду явлений свойства, признака или отношения. Такое сведение ровно ничего не объясняет в его способности постигать природу предмета глубже, вернее, полнее, нежели созерцание и представление.

³ Г. В. Гегель. Сочинения, т. VI. М., Соцэкгиз, 1939, стр. 19.

⁴ Г. В. Гегель. Сочинения, т. XII. М., Соцэкгиз, 1938, стр. 95.

⁵ Г. В. Гегель. Сочинения, т. I. М.—Л., ГИЗ, 1929, стр. 271.

«Конечно, если та сторона конкретного явления, которую мы, согласно рассматриваемому воззрению, вбираем в понятие, должна служить лишь *признаком* или *знаком*, то она и в самом деле может быть тоже каким-нибудь лишь чувственным, единичным определением предмета...»⁶

Различие между образом живого созерцания и понятием сводится, таким образом, к чисто количественному различию. Понятие выражает, точнее, обозначает лишь одно из чувственных качеств явления, в то время как чувственный образ содержит в своем составе целый их ряд. Понятие в итоге рассматривается лишь как нечто более бедное, нежели образ живого созерцания, — только как абстрактное, одностороннее выражение этого образа.

Переход от образа созерцания к понятию рассматривается, таким образом, только как разрушение чувственно-данной конкретности, как устранение массы чувственно-воспринимаемых свойств ради одного из них.

«Абстрактное, — говорит по этому поводу Гегель, — считается в таком случае по той причине менее значительным, чем конкретное, что из него, дескать, опущено так много указанного рода материи. Абстрагирование получает, согласно этому мнению, тот смысл, что из конкретного вынимается (лишь для нашего субъективного употребления) тот или иной признак, ...и лишь немощь рассудка приводит, согласно этому взгляду, к тому, что ему невозможно вобрать в себя все это богатство и приходится довольствоваться скудной абстракцией»⁷.

Переход от конкретного созерцания к абстракции мышления предстает в итоге только как отход от действительности, данной непосредственному созерцанию, лишь как проявление «помощи», слабости мышления. Неудивительно, что Кант, отправляясь от этого понимания, приходит к выводу о неспособности мышления достигать объективной истины.

Ленин, тщательно конспектируя приведенное гегелевское рассуждение, записывает по его поводу:

«Гегель вполне прав *по существу* против Канта. Мышление, восходя от конкретного к абстрактному, не отходит — если оно *правильное* (NB) (а Кант, как и все философы, говорит о *правильном* мышлении) — *от истины, а подходит к ней*»⁸.

Иными словами, если понятие и есть нечто абстрактное по сравнению с чувственно-воспринимаемой конкретностью, то вовсе не в этом заключается его сила, его преимущество перед созерцанием. Восхождение от чувственно-созерцаемой конкретности к абстрактному ее выражению — это только форма, в которой осуществляется более содержательный процесс, — процесс достижения истины, которую созерцание схватить не в состоянии. Ленин, комментируя Гегеля, и отмечает, что научные, — т. е. правильные, серьезные, не вздорные, — абстракции отражают природу не только глубже, не только вернее, чем живое созерцание и представление, *но и полнее*. А полнее на языке диалектической логики означает не что иное, как конкретнее.

«Поэтому, — продолжает Гегель в цитируемом Лениным отрывке, — абстрагирующее мышление должно рассматриваться не просто как оставление в стороне чувственной материи, которая при этом, дескать, не терпит никакого ущерба в своей реальности; оно, скорее, есть снятие последней и сведение ее, как простого явления, к существенному, проявляющемуся только в понятии»⁹.

Конкретное при этом вовсе не утрачивается, как думает Кант вместе с эмпириками, а, напротив, выявляется мышлением в его действительном значении и содержании. Поэтому-то Гегель и рассматривает переход от чувственно-созерцаемой конкретности к понятию как форму движения от явления к сущности, от следствия — к его основанию.

Понятие, по Гегелю, выражает сущность созерцаемых явлений. А эта сущность ни в коем случае не сводится к тому абстрактно-одинаковому, что имеют различные явления, к тому одинаковому, что наблюдается в каждом из явлений, взятых порознь. Сущность предмета всегда заключается в единстве различных и противоположных моментов, в их сцеплении и взаимообусловленности. Поэтому-то Гегель и говорит о понятии: «Что касается природы понятия как такового, то следует указать, что оно не есть в самом себе абстрактное единство в противоположность различиям, характеризующим реальность, а уже как понятие оно есть единство различных определенностей и, стало быть, конкретная целостность. Так, например,

⁶ Г. В. Гегель. Сочинения, т. VI, стр. 18.

⁷ Там же, стр. 17—18.

⁸ В. И. Ленин. Философские тетради. Госполитиздат, 1947 г., стр. 146.

⁹ Г. В. Гегель. Сочинения, т. VI, стр. 18.

представления «человек», «синий» и т. д. должны прежде всего называться не понятиями, а абстрактными общими представлениями, и эти представления становятся понятиями лишь в том случае, когда мы показываем относительно них, что они содержат в себе различные стороны в единстве, так как это последнее, в самом себе определенное единство, составляет понятие»¹⁰.

И если мышление человека просто сводит чувственно- конкретный образ предмета к абстрактно-одностороннему определению, то оно производит не понятие, а только общее представление. Понятый как переход от созерцания к представлению — это совершенно естественный и закономерный процесс. Но если его принимают не за то, что он есть на самом деле, а именно — за переход к понятию, то он не объясняет в этом переходе самого важного.

Ленин не раз подчеркивал справедливость той мысли Гегеля, что переход от представления к понятию следует рассматривать в логике прежде всего с той точки зрения, что это есть переход от менее глубокого знания к знанию более глубокому, полному и верному.

«Предмет, каков он без мышления и без понятия, есть некоторое представление или даже только название; только в определениях мышления и понятия он *есть* то, что он *есть*», — говорит Гегель, и Ленин записывает на полях:

«Это верно! *Представление* и *мысль*, развитие обоих, *Nil aliud*» (ничего другого)¹¹.

Анализируя гегелевские рассуждения по поводу отношения представления к мышлению, Ленин считает нужным специально отметить, что в этом пункте идеализм Гегеля как раз не сказывается:

«Здесь в понятии времени (а не в отношении представления к мышлению) идеализм Гегеля»¹².

Основная мысль Гегеля сводится к тому, что рассудочные абстракции не выводят сознание за пределы эмпирической ступени познания, что они суть формы чувственно-эмпирического сознания, а не мышления в строгом смысле этого слова, суть представления, а не понятия. Смещение же того и другого, отождествление представления с понятием на том основании, что и то и другое суть абстракции, есть характернейший признак метафизики в логике, логики метафизического мышления.

Прекрасную формулу, определяющую отношение между чувственной ступенью познания (сферой созерцания и представления) и ступенью логического постижения (сферой ПОНЯТИЯ) с точки зрения материалистической диалектики, дал в работе «Относительно практики» Мао Цзэ-дун:

«Повторяем: логическое познание отличается от чувственного познания тем, что чувственное познание охватывает отдельные стороны вещей, явлений, внешние их стороны, внешнюю связь явлений, а логическое незнание делает огромный шаг вперед, охватывая явление в целом, его сущность и внутреннюю связь явлений, поднимается до раскрытия внутренних противоречий окружающего мира и тем. самым может постигнуть развитие окружающего мира во всей его целостности, с его всеобщими внутренними связями»¹³.

Поэтому первой задачей логики как науки, исследующей процесс логической переработки эмпирических данных в понятие (переход от созерцания и представления к понятию), и является строго объективное разграничение понятия и словесно выраженного представления.

Это разграничение — вовсе не теоретическая тонкость. Оно имеет огромное значение и для теории познания, и для педагогики. Процесс образования абстрактно-общего представления есть процесс сам по себе достаточно сложный и противоречивый. Как таковой он является предметом особого исследования, хотя и не в логике.

Задача логики как науки вырастает из реальных потребностей развивающегося познания явлений [25] окружающего мира. Вопрос, с которым обращается к логике как науке мыслящий человек, вовсе не сводится к вопросу о том, как производить абстракцию вообще, как научиться отвлекать абстрактно-общее в чувственно-данных фактах. Чтобы проделать это, совсем не требуется просить совета у логики.

¹⁰ Г. В. Гегель. Сочинения, т; XII, стр. 111.

¹¹ В. И. Ленин. Философские тетради, стр. 196.

¹² Там же, стр. 199.

¹³ Мао Цзэ-дун. Избранные произведения, т. 1. М., ИЛ, 1952, стр. 510—511.

Для этого вполне достаточно владеть родным языком и способностью сосредоточивать свое внимание на чувственно-данных сходствах и различиях.

Вопрос, с которым, человек обращается к логике и на который она и только она и может дать ответ, касается более сложной познавательной задачи: как выработать такую абстракцию, которая выражала бы объективное существо фактов, данных в созерцании и представлении. Как образуется на основе переработки массы эмпирически очевидных фактов такое обобщение, которое выражает действительную природу рассматриваемого предмета, – вот та реальная проблема, решение, которой совпадает с решением вопроса о природе понятия в его отличии от абстрактно-общего представления.

И если понятие определяется как отражение существенного общего, то материализм в логике обязывает строжайшим образом различать существенное для субъекта (для его желаний, стремлений, целей и т.д.) и существенное для объективного определения природы предмета, совершенно независимой от субъективных устремлений.

Неокантианская логика сознательно смазывает это различие, стараясь доказать, что критерий различения между субъективно существенным и существенным с точки зрения самого предмета не может быть ни найден, ни дан. Наиболее последовательное развитие этот взгляд на понятие получает в прагматических и инструменталистских концепциях. Любое понятие истолковывается как проекция субъективных желаний, стремлений и побуждений на «хаос» чувственно-данных явлений. Ясно, что здесь стирается не только грань между субъективным и объективным, но также и граница между стихийно складывающимся представлением и понятием, между эмпирическим и рационально-логическим познанием.

В качестве иллюстрации приведем один характернейший образчик современного философствования по поводу проблемы абстрактного и конкретного – статью западногерманского теоретика Р. Шоттлендера, [26] отражающую, как в зеркале, уровень современной буржуазной мысли в области категорий диалектики [20](#).

Его рассмотрение и начинается и кончается убогим противоположением абстрактного конкретному как категорий, относящихся к двум принципиально различным сферам. Абстрактное для Шоттлендера есть лишь «способ действия субъекта познания». Конкретное тут же отождествляется с чувственно-наглядной полнотой образа живого созерцания, предмет вне сознания вообще не различается от его чувственного переживания. Из этого конкретного субъект «вынимает», «извлекает», «отнимает» те или иные общие абстрактные признаки, руководствуясь при этом-де, чисто субъективной целью, и строит из этих признаков понятие. Существенность или несущественность извлекаемых признаков, по Шоттлендеру, всецело определяется целью субъекта познания, его «практическим» отношением к вещи. Говорить о существенном *с точки зрения самого объекта*, по Шоттлендеру, нельзя, не возвращаясь на позиции схоластической «квинтэссенции», «реальной сущности».

Абстрактное и конкретное тем самым оказываются метафизически распределенными между двумя разными мирами – миром «субъекта познания» и миром «объекта познания». На этом, основании Шоттлендер вообще считает целесообразным снять вопрос об отношении абстрактного к конкретному как *вопрос логики*, исследующей мир субъекта.

Поскольку же речь идет о логике, он противопоставляет абстрактному не конкретное, а тут же выдумываемый им «субтрагендум», т.е. все то, что субъект, извлекающий абстракцию, сознательно или бессознательно оставляет и стороне, все неиспользованное им остальное богатство чувственно-созерцаемого образа вещи. А затем в духе современной семантической традиции считает целесообразным переименовать и абстрактное в «экстрагендум» (т.е. то, что извлечено и введено в состав понятия).

Глубокомысленный анализ приводит к столь же глубококомысленному выводу: поскольку полный синтез абстракций, соответствующий бесконечной полноте [27] чувственного образа, недостижим, постольку все философское оправдание любой абстракции («экстрагендума») может состоять лишь в указании на ту цель или ценность, во имя которой субъект познания ее извлек. Чувственно-интуитивно схватываемая полнота вещи, за вычетом «экстрагендума», называется «субтрагендумом». Последний держится субъектом познания «про запас», в резерве, на тот случай, когда в свете других целей, ценностей или устремлений «существенное» окажется именно там. Этим и исчерпывается концепция.

Изложение этой концепции сопровождается поклонами в сторону экзистенциалистов, как собратьев по уровню теоретизирования, и пренебрежительными замечаниями по адресу Гегеля, который-де «переоценил» конкретное в ущерб абстрактному и выражал логические идеи в неподходящей терминологии.

Этот пример показывает, насколько опустилась современная буржуазная мысль в области философии и логики по сравнению с началом XIX в. Проблему решают тем, что отрицают ее существование, подменяя ее другой, доморощенной и мелкой проблемкой, отчасти психологического, отчасти морально-этического характера.

Гегелевское понимание конкретного

Гегель, как известно, был первым, кто понял процесс развития знания как исторический процесс, подчиненный не зависящим от воли и сознания людей законам. В качестве закона, управляющего всеобщим ходом развития знаний, он обнаружил закон «восхождения от абстрактного к конкретному».

Прежде всего этот закон обнаруживается им в качестве простого эмпирически констатируемого факта — факта прогрессирующего развития духовной культуры человечества. Бесспорно верно, что духовная культура, духовный мир человека, постепенно становится все богаче, все сложнее и многообразнее и в этом смысле — конкретнее. При этом духовный мир человека остается, несмотря на всю его сложность, единым миром, который управляется одними и теми же законами и представляет собой, таким образом, подлинное единство во многообразии.

Движение от абстрактного к конкретному выступает у Гегеля прежде всего как та эмпирически бесспорная естественная форма, в которой совершается процесс построения «царства духа». Естественно, что вначале это «царство» (сфера человеческой культуры) несложно, бедно сложившимися формами, т. е. крайне абстрактно, а с течением времени становится все сложнее, богаче, разнообразнее — конкретнее.

В этом, как нетрудно понять, нет пока еще ничего ни диалектического, ни идеалистического.

Идеализм, но одновременно и специфически гегелевская диалектика, начинается дальше, там, где Гегель ставит вопрос о движущих пружинах развития «царства духа», сферы сознания. Специфической особенностью гегелевской философии является то, что идея развития в полной мере применяется лишь к явлениям сознания.

Природа, вне и независимо от духа существующая, по его мнению, не развивается. Она противостоит сознанию как от века и навеки одинаковая, застывшая во времени картина. В

активном рассматривании этой неподвижной картины, этого царства вещей, вечно стоящих в одних и тех же отношениях друг к другу, сознание и осуществляет свою беспокойную деятельную природу. Сама деятельность осознания как таковая и заключает внутри себя движущую пружину своего собственного развития.

Дух выступает как единственная конкретность, т.е. как единственная развившаяся и продолжающаяся развиваться система живых взаимодействующих и взаимопереходящих друг в друга явлений. Природе эта особенность, по его мнению, совершенно несвойственна. Природа для него насквозь абстрактна, насквозь метафизична по самой своей сути: все ее явления находятся *рядом* друг с другом, *обособлены* друг от друга, «внеположны» друг другу. Она сама в себе, как выражается Гегель, распадается на свои абстрактные моменты, на обособленные, существующие рядом друг с другом и независимо друг от друга вещи, предметы, процессы. В природе, в лучшем случае, лишь смутно отражается, просвечивает подлинная диалектика.

Здесь ярко обнаруживается идеалистический характер гегелевской философии: метафизическую ограниченность современного, ему естествознания, *знания о природе*, он прямо и непосредственно приписывает *самой природе*, притом в качестве *вечного* ее свойства.

Но там, где современное ему естествознание уже робко начало осознавать диалектику самих вещей, он тоже видит «намек» на действительную конкретность, на живое диалектическое взаимодействие явлений. Так, он видит несовершенную форму конкретности в органической жизни. Здесь он обнаруживает живое взаимодействие, связывающее все члены животного организма в единую систему, внутри которой каждый отдельный член имеет смысл и существует лишь благодаря своему взаимодействию с другими, а вне этого взаимодействия вообще не может существовать. Отрезанная рука разлагается, перестает быть рукой даже по внешней форме. Отдельно, абстрактно, она существовать не может.

Здесь Гегель видит слабое подобие той конкретности, которую он считает исключительным достоянием духовного мира. А в царстве химизма, по его мнению, внутреннее взаимодействие еще слабее, хотя намеки на него тоже уже имеются. Здесь кислород, например, может существовать и существует рядом с водородом, и не будучи обязательно связан с ним в воде. В организме такое отношение невозможно — рука не может существовать отдельно от головы, и голова и рука существуют только через свою взаимосвязь, только внутри этой взаимной связи и обусловленности. Частица, обладающая лишь механическими свойствами, остается той же самой, ничуть не изменяется сама по себе от того, в какую именно механическую связь с другими такими же частицами она вступит. Обособленная, извлеченная из этой связи, т. е. абстрагированная, она по-прежнему останется той же самой и не испортится, не сгниет, как рука, абстрагированная от тела.

Гегелевская система природы и строится как система ступеней, начиная от абстрактной сферы механизма до относительно конкретной сферы органической жизни. Всю пирамиду венчает «дух», как сфера, весь смысл которой заключен именно в *конкретности*, в абсолютной взаимообусловленности всех его явлений.

В чем ложность этого гегелевского построения?

Прежде всего в том, что он принимает исторически ограниченные представления естествознания своего времени, действительно не заключавшие еще в себе сознательной диалектики, за абсолютные характеристики самой природы.

Тот же факт, что природа в целом есть действительно развивающаяся единая система форм движения материи, взаимно обуславливающих друг друга, что именно природа в целом, включая человека, есть реальная, *объективная конкретность*, — этот факт Гегель мистифицирует в виде своей системы, внутри которой абстрактное, т. е. «механизм», есть обнаружение *духовной* конкретности.

Своей имманентной конкретности, т. е. реальной взаимообусловленности явлений внутри природного целого, он не признает ни за одной из форм движения, кроме движения мыслящего разума, кроме сферы понятия.

Подобным же образом Гегель рассматривает и сферу экономической жизни общества. Для него это сфера «нужды и рассудка», сфера, где взаимодействуют обособленные друг от друга единичные индивиды, каждый из которых вступает в связь с другим только потому, что ему нужно сохранить себя именно как единичного, как абстрактного индивида, как своеобразный общественный атом.

Здесь тоже нетрудно заметить, что Гегель метафизическую ограниченность современной ему политической экономии (он прекрасно знал английских теоретиков) принимает за метафизический, за абстрактно рассудочный характер *самой экономической сферы*. В сфере экономической жизни, в сфере гражданского общества царствует и управляет *рассудок*, т. е. в гегелевской терминологии, абстрактно-односторонняя форма сознания.

Противоположности в этой сфере остаются непосредственными, непримиренными, они сталкиваются друг с другом, отталкиваются друг друга и остаются теми же самыми метафизическими противоположностями. Поэтому внутри этой сферы невозможно действительное развитие. Здесь от века и навек воспроизводится одно и то же отношение, вечное отношение потребности к способам ее удовлетворения.

Поэтому единственно возможная форма перехода к высшему, в лоне которого все абстрактные крайности экономической сферы находят свое разрешение,— это переход к *правовой* действительности. Право и предстает как та высшая конкретность, которая в сфере экономической жизни *проявляется* раздробленной на свои абстрактные моменты.

Здесь видно, как логика Гегеля, его диалектическое, но вместе с тем идеалистическое но самому своему существу представление о конкретном и абстрактном служит целям апологетики существующего. Если в естествознании гегелевское представление увековечивает данный уровень знаний о природе, то в социологии оно поддерживает апологетическое отношение и к экономической форме собственности и к праву, эту собственность санкционирующему.

Отношение Гегеля к политической экономии стоит рассмотреть пристальнее. Это показательно вдвойне: с одной стороны, именно здесь и как раз в понимании конкретности четко проступает противоположность идеалистической диалектики Гегеля материалистической диалектике Маркса, а с другой стороны, не менее ярко проступает тот факт, что идеалистическая диалектика целиком оправдывает метафизический характер мышления классиков буржуазной экономии (Смита, Рикардо и др.) и притом тем, что отрицает подлинно диалектический характер самого предмета политической экономии, объявляя его сферой, в которой абстрактно рассудочные определения полностью соответствуют характеру предмета.

Иными словами, *идеализм* диалектики Гегеля дает в итоге тот же самый результат, который у Смита, Рикардо и Сэя является следствием *метафизичности* их способа исследования.

Что в его подходе прежде всего бросается в глаза? Тот факт, что сфера экономической жизни для него не есть конкретная сфера, не есть система взаимодействия людей и вещей, исторически развившаяся и могущая быть понятой как действительно конкретная сфера.

Для него экономика является только одним из многих проявлений «конкретного духа», т. е. абстрактное обнаружение какой-то более высокой природы человека. И эта «более высокая» природа, односторонне проявляющаяся также и в виде экономической жизнедеятельности, есть не что иное, как *целесообразно действующая воля* — субстанция права и экономической жизни, политики и всего прочего. Целенаправленная (разумная) воля выступает как конкретная субстанция, абстрактно-односторонне проявляющаяся в своих порождениях, в своих модусах — в экономике, праве, политике и т. д. А раз взята такая исходная точка, раз всеобщей конкретной субстанцией всех форм общественной жизнедеятельности представлена целенаправленная разумная воля (или просто разум, ибо воля у Гегеля есть форма существования разума в человеке), то, естественно, он и в экономике усматривает только то, что может быть истолковано в качестве *проявления* разумной воли, в качестве одного из многих ее обнаружений, в качестве одностороннего (абстрактного) проявления разума и воли общественного индивида.

Поэтому все определения экономики, все категории экономической жизни — стоимость, прибыль, заработная плата и др. — предстают как абстрактные модусы разумной воли, как частные, как особые формы ее общественного бытия. В экономике разум выступает в такой форме, которая не соответствует его всеобщей природе, а соответствует *лишь одному*, лишь одностороннему, абстрактному ее обнаружению. Конкретная всеобщая воля создает адекватную своей природе форму только в виде права и государства. Государство и есть, по Гегелю, конкретная реальность всеобщей воли, обнимающая собой все частные, особенные, а потому абстрактные формы своего же обнаружения, в том числе и экономику, сферу «потребностей», «систему потребностей».

Внутри же экономики всеобщая конкретная субстанция всего человеческого — разумная воля — выступает крайне односторонне, выявляет себя крайне абстрактно. Сфера экономической жизнедеятельности людей и не есть поэтому *конкретная* система взаимодействия людей и вещей, возникшая и разливавшаяся *независимо от воли и сознания* индивидов. Она не может составить собой предмета особой науки, а может рассматриваться только в системе всеобщих определений разумной воли, т. е. внутри философии духа, внутри философии государственного права. Здесь она и выступает как одна из особых сфер деятельности разума, как абстрактная форма разума, действующего в истории.

Теперь нетрудно усмотреть полярную противоположность точки зрения Маркса точке зрения Гегеля на экономику, на характер ее диалектической взаимосвязи со всеми остальными проявлениями общественной жизни, ее роли в составе общественного целого.

В данном пункте Маркс противостоит Гегелю прежде всего как *материалист*. Но самое интересное здесь заключается в том, что именно *материализм* дает ему возможность развить более глубокий взгляд и на диалектику предмета.

Для Маркса сфера экономического взаимодействия людей выступает как в полной мере *конкретная* сфера общественной жизни, обладающая своими специфическими *имманентными* законами движения. Иными словами, она предстает во всей ее относительной самостоятельности от всех других форм общественной жизнедеятельности людей и как раз поэтому выступает как предмет особой науки. При этом система экономического взаимодействия людей выступает как исторически возникшая и исторически развившаяся система, все стороны которой взаимно связаны друг с другом единством происхождения (генетически).

При этом важно подчеркнуть, что система экономических отношений выступает как система не только *относительно*, но и *абсолютно* самостоятельная и независимая от воли и сознания индивидов, хотя и складывается при активнейшем участии и воли и сознания. Сам характер этого участия сознательной воли в процессе складывания системы определен не со стороны «природы духа», не заранее и извне, а опять-таки самой же системой экономических отношений, внутри которой оказываются люди, наделенные волей и сознанием. Иными словами, сами воля и разум предстают здесь как модусы какой-то иной субстанции, как ее абстрактные проявления, как ее порождения. Все определения воли и сознания индивидов, втянутых в процесс развития экономической системы, буквально *выводятся* из характера внутреннего самодвижения системы в целом, понимаются как *продукты* движения этой системы.

Таким образом, с этой точки зрения, все выглядит как раз наоборот, если сравнивать с гегелевской конструкцией, все поставлено с головы на ноги. И именно материализм выступает здесь как главная причина и условие того обстоятельства, что диалектика проведена в понимании экономики в полной мере, гораздо шире и глубже, нежели это вообще возможно сделать с гегелевских позиций.

Для Гегеля категория конкретности применима только там и тогда, где и когда речь идет о сознательной воле и ее продуктах, лишь в сфере духа и его порождений.

С точки зрения Маркса, эта важнейшая категория диалектики применима в полной мере *везде, в любой сфере природного и общественного бытия*, независимой от какого бы то ни было духа, а уже на этой основе — и к явлениям жизни самого духа, т. е. к развитию любой сферы общественного сознания, в том числе и мышления, сферы логики.

Согласно гегелевской конструкции, в соответствии с ее идеалистической исходной точкой, ни одна форма движения в природе не может быть понята как *конкретная* форма, как исторически возникшая саморазвивающаяся система внутренне взаимодействующих явлений. Любая такая сфера лишь тогда приобретает какое-либо отношение к конкретности, когда она вовлекается в русло духовного процесса, когда ее удастся истолковать в качестве порождения духа, в качестве модуса духовной субстанции. Качество конкретности оказывается исключительным, монопольным достоянием саморазвивающегося духа, природа сама по себе (в том числе материальная сторона человеческого общественного бытия) конкретностью в своем существовании совершенно не обладает. Взаимосвязь, в глазах Гегеля, вообще возможна только чисто идеальная, лишь духом, лишь понятием положенная.

Поэтому категория конкретности, одна из центральных категорий диалектики, выхолащивается у него настолько, что ее уже невозможно применить в естественной науке или в материалистическом понимании общества. Короче говоря, категория конкретности, а

следовательно, и диалектика вообще, которая немислима без этой категории, оказывается неприменимой ни к чему, кроме сферы духа. Ко всему же остальному она применима лишь постольку, поскольку это остальное истолковывается чисто идеалистически, как одно из проявлений всеобщего духа, как одностороннее (абстрактное) обнаружение конкретного духа «конкретной полноты и богатства» абсолютного духа, абсолютной идеи.

Эта идеалистическая ограниченность гегелевского понимания конкретности, узость этого понимания неразрывно связана с тем представлением, что природа есть нечто неразвивающееся, что развитие принадлежит лишь духу.

Конкретность и в самом деле неразрывно связана с развитием, притом с развитием диалектическим, с «саморазвитием через противоречия». Последнее Гегель видел только в сознании и нигде больше. Отсюда и узость его понимания конкретности, понимания, которое *во всей его узости* затем распространяется на всю область природы.

С этим связано и гегелевское толкование способа восхождения от абстрактного к конкретному. В его устах это значит, что вся реальность, включая и природу и историю, есть процесс «восхождения духа» к самому себе, процесс, проходящий ряд ступеней от «механизма», как сферы *чисто абстрактного обнаружения духовности* к конкретному человеческому духу. Восходит же к самому себе дух *абсолютный*, нечеловеческий, божественный. Как таковой этот дух конкретен сам по себе и до того, как он односторонне, абстрактно обнаружил себя в виде «механизма», «химизма» и «организма».

Поэтому «чистая логика» в системе Гегеля и предпослана философскому рассмотрению природы. Природа же предстает как ряд ступеней, в которых конкретный логический дух все полнее и конкретнее обнаруживает себя во вне, в форме пространства и времени.

Процесс восхождения от абстрактного к конкретному совпадает поэтому у Гегеля с процессом порождения мира логической идеей. Здесь, таким образом, закон духовного воссоздания мира силами и средствами мышления непосредственно выдается за закон создания этого мира творческой мощью понятия.

В основе этой гегелевской иллюзии, как показал Маркс, лежит просто-напросто односторонний взгляд философа-логика на действительность. Гегеля, как логика *ex professo*, интересует везде и прежде всего «не логика дела, а дело логики». А с этой точки зрения, человек рассматривается только как субъект логически-теоретической деятельности, внешний же мир — только как объект, только как материал, который эта деятельность обрабатывает. В логике такая абстракция в известных границах правомерна, и пока логика не забывает про эти границы, ничего идеалистического в такой абстракции еще нет.

Однако Гегель своей постановкой вопроса упраздняет эти границы. Он рассматривает мышление не только и не просто как одну из способностей человека, но и как субстанциональный первоисточник всех остальных человеческих способностей и видов деятельности, как их сущностную первооснову. Способность практически изменять внешний мир, природу вне человека, он также толкует как проявление мыслящего начала в человеке. Реальный процесс практического изменения мира предстает в его философии как последствие и проявление чисто духовной, в конечном счете чисто логической деятельности, а вся материальная культура человечества — как продукт мышления, как «опредмеченное понятие», как «инобытие понятия».

Но ведь в действительности ближайшей основой развития мышления является не природа как таковая, а как раз изменение природы общественным человеком, практика. Если же эта предметно-практическая основа мышления представлена как продукт мышления, как мышление в его предметном осуществлении, то получается, что мышление только по видимости имеет дело с предметностью, а на самом деле, в сущности, только с самим собой, со своим же собственным «инобытием». Логические определения, т. е. те определения, которым внешний предметный мир обязан мышлению, начинают казаться абсолютными и единственно истинными определениями этого мира.

Точка зрения логики и превращается у Гегеля в абсолютную и всеобъемлющую точку зрения. Если сущность человека усмотрена в мышлении, а сущность предметной действительности — в том, что она продукт мышления, «отчужденное понятие», то и закон развития мышления выступает как закон развития реального мира. Поэтому-то «человек» и «мышление в понятиях» для Гегеля оказываются полными синонимами, точно так же, как «мир» и «мир в понятии», «логически освоенный мир». Закон, на самом деле определяющий только

деятельность теоретически мыслящей головы, превращается в верховный закон развития и практики человека и предметного мира.

Реальным предметом гегелевской логики на самом деле везде остается — вопреки его иллюзиям — только процесс теоретического освоения мира, процесс мысленной репродукции мира. Поскольку Гегель исследует этот предмет, он и приходит к действительным открытиям. Постольку же, поскольку он принимает этот предмет не за то, что он на самом деле есть, а за нечто большее — за процесс становления самого мира, постольку он встает на путь неправильного понимания не только мира, но и самого мышления. Он лишает себя всякой возможности понять самый процесс мышления. Раз действительные условия, рождающие логическую деятельность, изображены как ее же собственные продукты и последствия, то она просто повисает в воздухе, или, точнее, «в эфире чистого мышления». Становится совершенно необъяснимым самый факт возникновения мышления и законы его развития. Он лишается какого бы то ни было пне его лежащего основания. Это основание и усматривается в нем самом. Поэтому Гегель вынужден в итоге толковать логическую способность — способность различения и соединения понятий — как своего рода «дар божий», как деятельность саморазвивающегося «понятия», «в себя углубляющегося и из себя развивающегося». Необъяснимой остается и закономерность восхождения от абстрактного к конкретному, выявленная Гегелем в движении теоретического познания. На вопрос: почему же мышление движется так, а не как-нибудь иначе, гегелевская философия дает ответ по существу тавтологический: такова уж первозданная и несотворимая природа мышления. Тавтология перестает здесь быть только тавтологией и оборачивается идеалистической ложью.

В этот пункт и направляет свои критические удары Маркс, показывая, что объяснения здесь по существу нет никакого, а если отсутствие объяснения выдается за объяснение, то это и равнозначно идеализму.

Отсекая гегелевское представление о мышлении как о творце предметного мира, Маркс, однако, не отвергает того закона, который Гегель выявил в движении теоретического знания, хотя и дал ему ложное идеалистическое толкование. Реально, указывает Маркс, способ восхождения от абстрактного к конкретному есть не что иное, как лишь способ, с помощью которого человеческое мышление усваивает вне его и независимо от него существующую конкретную действительность. Как таковой, этот способ предполагает, во-первых, существование неосмысленной конкретности, во-вторых — практически-предметную деятельность общественного человека, развивающуюся независимо от мышления, и, в третьих, — непосредственно-чувственную форму отражения объективной конкретности в сознании, т. е. эмпирическое сознание, созерцание и представление, формирующееся опять-таки совершенно независимо и до специальной теоретической деятельности. Иными словами, теоретическому мышлению предпосылается существование не только предметного мира, но и другая форма сознания, непосредственно образующаяся в ходе чувственно-практической деятельности, — *практически-духовный способ освоения мира*, как ее называет Маркс.

У Гегеля все эти предпосылки теоретического мышления изображены как его продукты и следствия. Маркс ставит вещи на свои места.

С этой материалистической точки зрения, как показал Маркс, метод восхождения от абстрактного к конкретному может и должен быть понят вполне рационально, без всякой мистики, как тот способ, с помощью которого мышление только и может воссоздать в понятии, в движении понятий, вне и независимо от него существующую, исторически сложившуюся конкретность, мир, существующий и развивающийся вне и независимо от мышления.

Взгляд Маркса на процесс развития научного познания

Вопрос об отношении абстрактного к конкретному в мышлении встал перед Марксом, как известно, в свете другого, более общего вопроса: «как развивать науку?»¹⁴.

Уже в самой формулировке вопроса предполагается взгляд на научное развитие, как на естественный исторический процесс. Марксу вообще всегда был решительно чужд тот левацкий взгляд на развитие духовной культуры, который игнорирует все предшествующие завоевания человеческой мысли. В науке, как и в прочих областях духовной культуры, действительное

¹⁴ К. Маркс. К критике политической экономии, стр. 233.

движение вперед всегда осуществляется путем дальнейшего развития того ценного, что создано всем предшествующим развитием, а не на пустом месте, не локковской «tabula rasa», а теоретически развитой головой.

Само собой разумеется, что усвоение результатов предшествующего теоретического развития — это не простое наследование готовых формул, а сложный процесс их критического переосмысливания с позиции их соответствия фактам, жизни, практике. Новая теория, какой бы революционной она ни была по своему содержанию и значению, всегда рождается в ходе критической переработки завоеваний предшествующего теоретического развития. Это обстоятельство подчеркивал и Ленин в борьбе против левацких взглядов пролеткульта, согласно которым пролетарскую культуру следует развивать «прямо из жизни», отбросив в сторону, как ненужный хлам, все завоевания человеческой мысли.

Чем революционнее теория, тем в большей степени она является подлинной наследницей прошлого теоретического развития, тем в большей степени она усваивает «рациональные зерна», накопленные наукой до нее. Это необходимый закон развития науки, теории. Новое теоретическое понимание эмпирически данных