

Глава 1

ТАЙНА СУБЪЕКТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ, ЕЕ ПРОБЛЕМНО-СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ РАЗГАДКА

"Субъективность" - центральная тема философии Гегеля. Она образует тот проблемный фокус, в котором в значительной степени сконцентрированы содержание и специфика гегелевской философской системы, сплетены воедино ее основные принципы. Разработанная Гегелем целостная концепция субъективности также знаменует собой новые повороты мысли и попытки решения традиционных философских вопросов.

Сложность анализа гегелевского толкования понятия "субъективность" связана с тем, что его содержание не определяется Гегелем строго систематически; разработка им смысловых характеристик понятия носит в большей степени тетический характер. И лишь конкретное исследование философской системы Гегеля, последовательный текстологический—анализ его произведений позволяет выявить всю глубину и содержательность гегелевского понимания субъективности в его внутренней связности, установить его специфику. При этом становится очевидным, что данное понятие выступает для Гегеля не как простая категория наряду с другими или только момент, этап в движении категорий логики, но в качестве фундаментальной логико-философской структуры, содержание которой характеризуется систематической концептуальностью. Речь идет не о формальном понятии-термине, а о гегелевском понимании *проблемы субъективности*, о целостной концепции субъективности, которая воплощается у Гегеля во множестве различных смысловых оттенков, содержательных и функциональных аспектов. Выяснение смысловых характеристик гегелевского понимания субъективности, уточнение конкретного концептуального содержания теории субъективности и ее специфического значения в системе - основная задача настоящего раздела работы.

Понимание субъективности Гегелем связано с особым, логицистско-диалектическим способом трактовки общих философских тем и идей; его формирование было во многом вызвано необходимостью разрешения трудностей и противоречий, которые накопились в истории философской мысли.

14

Но одновременно традиционные темы и концепции претерпевают у Гегеля своеобразные изменения и превращаются уже в новые темы, новые теоретические разработки и результаты, что характерно и для смысловых оттенков понятия "субъективность". Поэтому анализ понимания

субъективности Гегелем включает с одной стороны, конкретную историко-философскую реконструкцию - в рамках гегелевской системы - содержания этого понятия и представление его в концептуальной целостности, а с другой - осмысление и оценку гегелевского системного подхода к субъективности в контексте историко-философской традиции, и прежде всего с точки зрения реализации им идеалистической программы самосознания, решение задач которой было непосредственным мотивом гегелевского философского творчества.

В соответствии с этим строится и рассмотрение гегелевского толкования субъективности в настоящей главе. При этом представляется необходимым начать анализ именно с определения гегелевского понимания субъективности и его новизны в русле историко-философской традиции. В силу ограниченного объема работы мы не можем подробно обсуждать все этапы формирования и развития понятия субъективности в истории философии, вникая во все детали и повороты мысли. Попытаемся выявить здесь лишь основные направления размежевания с традицией в понимании субъективности, не упуская из виду и то общее, что роднит, объединяет Гегеля с историко-философской традицией, особенно акцентируя преимущество проблематики немецкого идеализма.

1. "Субъективность" в истории философии: движение от ее эмпирического толкования к логическому

Если попытаться схематично представить вектор развития понимания субъективности до Гегеля, то главной его составляющей будет линия движения от трактовки субъективности только как эмпирического, индивидуального самосознания к пониманию субъективности как чистого самосознания, теоретического принципа логики. Содержанием этого движения было прояснение и осмысление собственно философской проблематики субъективности. На место психологического анализа субъективности - изучения психических процессов самосознания, психологии синтеза сознательных представлений и т.д. - пришло исследование субъективности как абсолютного философского принципа.

Вообще термин "субъективность", активно употребляемый с конца XVIII столетия¹, традиционно обозначает то, что относится к субъекту, его психофизической целостности, что в большей или меньшей степени соучаствует в процессе его ощущения и восприятия, а также особым образом определяет тот тип мышления, суждения и т.д., который служит уникальной характеристикой этого субъекта.

¹ См.: *Homann K. Zum Begriff "Subjektivität" bis 1802 // Archiv für Begriffsgeschichte. 1967. № 11. S. 184-205.*

Субъективность есть то, что фундирует индивидуальную тотальность субъекта. Поэтому субъективность мыслится прежде всего как *эмпирическое*, или *реальное, самосознание* в контексте опыта, в котором должно быть определено отношение этого самосознания к сознанию. *Философская же проблема* появляется тогда, когда самосознание начинает толковаться как непосредственная характеристика логического мышления, и исследовательский интерес перемещается в область осмысления содержания данного самосознания. При этом сама философская проблема формулируется в качестве вопросов: как вообще возможно самосознание и какова его структура? Трудность ответа на данные вопросы в рамках психологического взгляда на сознание и самосознание, а также реальная противоречивость самосознания и связанная с ним сложность объяснения того, как осуществимо первоначальное единство мыслей и мыслительных отношений вещей, - благодаря чему, собственно, только и возможно самосознание, - породили новый подход к субъективности, который начал формироваться в русле философии нового времени. Субъективность стала трактоваться не только эмпирически, но и в качестве теоретического принципа, коим вначале выступило абсолютное "Я", а уже позже, в русле немецкого идеализма - *чистое самосознание*.

Философия нового времени вообще связана с метафизикой, ориентированной на исследование "Я", субъекта. Здесь утверждается "диктат" субъекта и впервые в историко-философской традиции происходит его деонтологизация, означающая пробуждение его интереса к реальной субъективности, признание ее действительности и свободы. Одновременно происходит кардинальная переориентация в трактовке разума: разум становится репрезентантом всеобщей человеческой сущности. При этом речь не идет об абсолютизации разума. Он остается принадлежащим конкретному человеку, и к тому же объявляется неотъемлемым свойством всех без исключения людей. Почему свобода "Я" толкуется здесь не только как свобода суждения в общем виде (или свобода судить вообще), а в качестве свободы судить, пользуясь *своим* разумом, свободы *индивидуального* суждения. Но этот разум становится теперь общим законом действий субъекта, превращается во всеобщий принцип, из которого пытаются вывести все определения субъекта. Такое изменение связано с вырабатываемым в русле философии нового времени своеобразным подходом к субъективности, не ограничивающимся рассмотрением ее лишь в эмпирическом аспекте. Наряду с понятием конкретного мыслящего субъекта (который при некотором приближении можно толковать как эмпирическую субъективность) здесь вырабатывается понятие абсолютного, или всеобщего "Я", которое реально означает всеобщую структуру чистых ментальных действий.

Это всеобщее "Я", ставшее по сути дела носителем идеи субъективности², признается за основу систематического построения философии и мира, и оказывается тем теоретическим пунктом, который определяет всю действительность, а также законы ее развития и познания. Развертывание такого понимания субъективности означало переворот в философии, переход к принципиально новой ее парадигме - парадигме субъективности.

Эта парадигма была общей для всей классической рационалистической традиции и идейно объединяла философов от Декарта до Гегеля. Ее основная теоретическая интенция состояла в убеждении, что чистое самосознание или абсолютное "Я" в своем мышлении порождает всякую объективность и делает это рационально и логически. Ибо в своей деятельности она использует логические структуры понятия, суждения и умозаключения.

Родоначальником такой парадигмы, тем, кто разработал и представил ее основные идеи, был Р. Декарт, рассуждавший не о субъекте вообще и не о субъекте чувственности, а о субъекте чистых мыслительных действий, о мыслящем "Я"³. Декартовская переориентация в толковании субъекта означала переход к новому типу философствования вообще: на смену философствованию в терминах безличной структуры типа "мыслится" пришло философствование, акцентирующее деятельностное начало "Я", - философствование в терминах структуры "Я мыслю"⁴. Поэтому "cogito" Декарта стало утверждением мыслящей субъективности как принципа действительности. При этом мыслительный акт представляется в виде чистого опыта, который мыслит не "ничто", а само "Я", "Я" в его абсолютной свободе, что и делает это "Я" единственно гарантированной реальностью.

Декарт утверждает абсолютное "Я", самосознание в качестве основы единства знания о мире, а также и самого мира. Одновременно он делает его первым принципом философии, тем фундаментальным понятием, основываясь на котором, можно строить непротиворечивое здание новой философии. "... Заметив, что истина *Я мыслю, следовательно, я существую* столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии"⁵. Признание мыслящего "Я", самосознания в качестве принципа философии, о чем никто и никогда до Декарта не говорил и не мыслил, в философско-метафизическом смысле было началом революции в философии, революции, которая завершится разработкой гегелевской концепции абсолютной субъективности.

² Подчеркнем, что в систематике Декарта, да и всей философии до Гегеля, термин "субъективность" чаще выражается понятиями "Я" и "самосознание". При этом содержание, которое вкладывают авторы в данные понятия, полностью соответствует тому, что несет термин субъективность. Поэтому мы, анализируя традицию европейского рационализма и определяя

соответствующую ей метафизику как метафизику рациональности и субъективности, считаем себя вправе употреблять термины "субъективность" и "Я" как синонимы (разумеется, лишь там, где они действительно тождественны).

³ См. Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 172, 176.

⁴ Там же. С. 269, 316, 317, 608, 609 и др.

⁵ Там же. С. 269.

17

Но Декарт был первым, кто придал абсолютному "Я", субъективности статус теоретического принципа, причем высшего принципа всей философии. По серьезным политическим и догматически-религиозным соображениям Декарт не мог продвинуться в своем учении об абсолютном "Я" так далеко, как Спиноза, а тем более молодой Шеллинг и Гегель. Он не отождествлял абсолютное "Я" ни с Богом, ни с субстанцией. "Я" вообще, исполнив свое дело, вскоре исчезает из онтологии Декарта. На его место вступает Бог. И хотя он понимается как закон и принцип мира, в его определении отсутствуют рациональные элементы абсолютного "Я", или самосознания. Но это ничуть не умаляет заслуги Декарта в выработке принципиально нового для всей историко-философской традиции подхода к субъективности.

Для облегчения нашего дальнейшего анализа попытаемся обобщить достижения Декарта и схематично представить суть его теоретических новаций в аспекте разработки понятия субъективности. Итак, новаторство и новизна картезианского подхода к субъективности могут быть представлены в виде четырех основных моментов.

1. Декарт был первым, кто "Я", субъективность возвысил до значения основного философского понятия, кто придал самосознанию статус абсолютной истинности, сделав его высшим принципом всей философии. При этом Декарт ведет речь об абсолютно свободном "Я", постулируя, таким образом, свободу не только в качестве существенного проявления "Я", но и фундаментальной характеристики построения теоретического знания.

2. В своем учении Декарт реально объединил самосознание как основу знания о мире, как высший пункт истины (абсолютное "Я") с тем самосознанием "Я", которое есть реальность всякой действительности (с разумом как таковым). В дальнейшем мы увидим, что эта связь станет одним из определяющих моментов в истории самосознания немецкого идеализма и уже позже позволит Гегелю осуществить основную задачу его логической концепции абсолютной субъективности.

3. Открытие абсолютного "Я", или всеобщей свободной субъективности, у Декарта привело к изменению толкования разума и его места в систематическом построении философии и мира. Философы от Гераклита до стоиков доказывали, что именно разум является общим законом мира. Декарт же в качестве принципа, который определяет всю действительность и ее законы, признает абсолютную свободу и всеобщую субъективность. Такое коренное изменение в понимании разума и его роли в мире послужило началом познания самого разума и рационального вообще в философии нового времени. Познания, которое было продолжено и углублено в немецком идеализме.

4. В связи с тем, что Декарт делает абсолютную субъективность фундаментальным принципом философии, по-новому формулируется и вопрос о содержании знания и науки, а также о методе научного изложения.

18

Проблема метода реально выдвигается на передний план и превращается в ключевой момент не только систематического построения философии, но и научного знания вообще. Этот же круг проблем остается определяющим для Спинозы и Лейбница, которые продолжают и разрабатывают дальше вопрос о методе и принципах систематического развертывания науки. Через Спинозу, и особенно Лейбница, Декарт инициирует также и теоретическую деятельность Канта в аспекте выработки им концепции универсальной науки и принципов ее построения. Уже от Канта эта теоретическая интенция будет воспринята Фихте и станет объединяющей идеей всего немецкого идеализма. Специфика декартовского понимания метода состоит в том, что его задачей объявляется не просто организация или упорядочение представлений; применение метода имеет целью установление порядка самих вещей. Картезианский метод направлен как на систематизацию истин и суждений, так и на то, что Декарт называет актами ума. Основными элементами метода выступают при этом, согласно Декарту, сами ментальные действия, или действия мышления, посредством которых человек подчиняет себе действительность⁶. Вот почему проблемой для Декарта становится конкретный человеческий разум и его законы.

Итак, Декарт задает новую проблемную парадигму, над которой будет в течение более чем столетия работать философская мысль. Но Декарт не изложил парадигму субъективности исчерпывающим образом, потому что не решился представить "Я" в качестве действительной субстанции и отсюда не сумел объяснить реального тождества субъективности и объективности в "Я".

Заслуга развития парадигмы субъективности принадлежит Лейбницу. Лейбниц задался вопросом о всеобщей определяющей функции понятия

субъекта и перешел от анализа субъективности в контексте эмпирии к исследованию субъективности в терминах логики, логики аналитического суждения. Он попытался представить субъективность как такой фундаментальный принцип (или качество), который несет в себе некоторую полноту предикатов и свойств самого мира, никогда не становясь при этом предикатом (это такой тип суждения "S есть P", что P аналитически извлекается из S). Все предикаты, стало быть, содержатся в субъекте. И потому "Я" уже в самом себе представляет мир в его целостности. Субъективность становится, таким образом, не просто частью, осколком мира, а его пульсирующим началом, тем, из чего, собственно, разворачивается и осуществляется сам мир и его определения. Основная идея монадологии Лейбница как раз и состоит в утверждении самосознания или апперцепции (подчеркнем, что сам этот термин, известный нам по Канту, берет начало именно у Лейбница) в качестве изначального тождества различия субъективности и объективности.

⁶ См.: *Декарт Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // Соч. Т. 1. С. 262, см. также С. 256-268, 284, 292 и далее.*

19

Но Лейбниц идет еще дальше. В письме к Софии-Шарлотте (о том, что независимо от чувств и материи) он развивает понятие "Я" и объясняет его философское содержание. Обсуждая здесь два важнейших вопроса относительно того, *"есть ли что-либо в наших мыслях, что происходит не из чувств, и есть ли в природе что-нибудь нематериальное"*, Лейбниц пишет: "Таким образом, существуют и предметы иной природы, которые вовсе не заключаются в том, что мы наблюдаем в предметах чувств, в частном и общем, и которые, следовательно, отнюдь не являются предметами воображения. Итак, *сверх чувственного и воображаемого* существует и то, что только *умопостигаемо*, как составляющее *предмет одного лишь ума*; таков, например, предмет моей мысли, когда я думаю о себе самом.

Эта мысль о моем "Я", которое сознает чувственные предметы, и о *моей собственной деятельности*, которая отсюда вытекает, прибавляет нечто к предметам чувств. Думать о каком-нибудь цвете и размышлять, что думаешь о нем, - две совершенно различные мысли, точно так же как самый цвет отличается от меня, думающего о нем. А так как я понимаю, что и другие существа также могут иметь право сказать "я" или что это можно сказать за них, то отсюда я понимаю, что называется вообще *субстанцией*, и то же размышление о самом себе доставляет мне и другие *метафизические* понятия, такие, как причина, действие, деятельность, сходство и т.п., а также понятия *логические* и *нравственные*. Поэтому можно сказать, что в уме нет ничего, что не происходило бы из чувств, - кроме самого ума, или того, что понимает"⁷.

Мы позволили себе привести здесь столь длинный фрагмент лейбницевого текста, во-первых, потому-что в нем Лейбниц подробно излагает понимание "Я", в котором открывается вся глубина его реального содержания, а также становится очевидной философско-метафизическая сущность самого понятия. Во-вторых, данный фрагмент позволяет судить о том вкладе, который внес Лейбниц в разработку проблематики субъективности, позволяет увидеть то новое, что сделал Лейбниц в аспекте развития предложенной Декартом парадигмы субъективности. И, наконец, в-третьих, это письмо Лейбница к Софии-Шарлотте имеет важнейшее философское значение: оно представляет собой первый текст, в котором формулируется и обосновывается центральная идея всей теории субъективности вообще; идея о том, что "Я" есть абсолютно первое основополагающее понятие метафизики и логики. Новое, что вносит здесь Лейбниц в осмысление понятия субъективности, или "Я", и что позволяет говорить о разработке его философского содержания, состоит в следующем.

1. Обсуждая вопрос о функции "Я", Лейбниц толкует "Я" как самость, сознающую в себе чувственные предметы. Таким образом, он уже фиксирует существенное различие между восприятием чувственных предметов и апперцепированием (осознанием их в себе).

⁷ *Лейбниц Г.В. Письмо Софии-Шарлотте (о том, что независимо от чувств и материи) // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 3. С. 371, 373-374.*

20

При этом апперцепирование он объявляет исключительным свойством или способностью "Я", делающей его уникальным явлением мира.

2. "Мысль о моем Я" включает в себя, по Лейбницу, также и "мысль о моей собственной деятельности". И это означает, что Я сознаю в себе свою собственную активность, деятельность, и в конечном счете отличаюсь от себя посредством своей деятельности, направленной на чувственные предметы. По сути дела, здесь утверждается новое (для парадигмы субъективности) важнейшее качество самосознания: оно способно "прибавлять нечто к предметам чувств". Отличая себя от чувственных предметов, самосознание, таким образом, делает их впервые объектами. И то, что у Декарта было высказано еще только как гипотеза, получает у Лейбница теоретическое развитие и обоснование. Он показывает, что "нечто", прибавляемое самосознающим субъектом к предметам, является не чем иным, как объективностью. "Я" просто добавляет, приписывает предметам определенные характеристики, к которым относятся: понятие предмета, или объекта (а вместе с ним моменты этой объективности), сама объективность и, наконец, предметность как таковая.

3. Лейбниц ведет речь о субъекте (Я) и субстанции. При этом само понятие "субстанция" он начинает употреблять уже в том значении, в котором оно будет применяться у Гегеля, особенно в его йенской логике. В отличие от традиции, для которой понятие субстанции было по сути дела невыводимым, общим аксиоматическим понятием, и уж, по крайней мере, никак не могло рассматриваться в качестве производного от таких единичных понятий, как субъект, "Я" и др., Лейбниц выводит субстанциальность из идеи "Я", причем не индивидуального "Я", а множества "Я", существующих в мире. Согласно Лейбницу, только в силу того, что другие существа имеют право сказать о себе "я", я могу понять, что в мире существует субстанция.

Лейбниц движим здесь желанием сделать понятие субстанции полным, т. е. объединить в нем воедино мышление и чувственность. Он стремится сохранить примат мышления, мысли, который утверждал Декарт, но избежать свойственного ему дуализма. Только самоанализ, самонаблюдение "Я" позволяют, по Лейбницу, развить понятие "субстанции". Ибо апперцепируя, "Я" раскрывает, разворачивает скрытые в нем самом потенции мира. Но процесс развертывания означает для Лейбница утверждение "Я" как целостности, как единого принципа не только действительности, но и философии и логики. Вот почему движение самоанализа "Я", "размышление Я о самом себе" делает возможным узнать понятия метафизики (причина, действие, сходство и др.), а также понятия логики и морали. В таких выражениях Лейбниц утверждает "Я" в качестве первого основополагающего понятия метафизики и логики. И в этом пункте можно усмотреть не просто наметки, но и зафиксировать выход к идее кантовского обоснования трансцендентальной философии. В "Критике чистого разума" Кант напишет: "Апперцепция есть высшая точка, с которой необходимо связать всю трансцендентальную философию"⁸.

21

Именно понятие "Я", разработанное Лейбницем ("Я", которое вбирает и развивает все из себя), и является этой высшей точкой, лежащей в основе и кантовской трансцендентальной философии.

Но немецкий идеализм не просто унаследовал картезианско-лейбницевскую (рационалистическую) парадигму субъективности, а сделал проблематику субъективности центральной темой трансцендентального идеализма, выдвинув программу систематической разработки истории самосознания. В русле ее были сформулированы новые идеи относительно самосознания и его структуры, определена специфика ментальных действий и выявлена их единая связь, выработано понятие самосознающей субстанции (субстанции-субъекта). В качестве решения общей для немецкого идеализма проблемы поисков первых принципов метафизического познания (принципов системного построения) здесь получила окончательное развитие концепция абсолютной субъективности.

Такой содержательный сдвиг в развитии теории субъективности был во многом инициирован Кантом и его учением о трансцендентальном субъекте (или трансцендентальном единстве апперцепции). Последнее означало утверждение субъективности в качестве фундаментального принципа трансцендентальной философии и логики. Кант стал первым из мыслителей, работавших в парадигме субъективности, кто в своем философском учении последовательно реализовал идею апперцепирующего субъекта. Свободная субъективность ("Я") помещается им в центр трансцендентальной системы и как таковая начинает содержательно определять мир, природу и действительность в их развитии. Теоретической программой Канта было построение первой философии, метафизики, которая могла бы выступить в качестве основной науки, фундамента всех частных наук. Она должна содержать принципы всякого познания, а также его составные части. С одной стороны, основу познания - предметный мир и природу как таковые, и, с другой стороны, результаты познания: мир и природу, но уже постигнутые в мышлении. Эта основная наука, по мысли Канта, должна базироваться на едином принципе, коим и выступает "Я", или субъективность. В своих ранних работах Кант еще не говорит о субъективности. Речь о субъективности (как о понятии апперцепции) он начинает вести относительно поздно; теоретическое оформление данной идея получает только в третьей Критике. Однако с самого начала, с самых ранних этапов своего философского творчества Кант стремится к построению науки, базирующейся на субъективности.

Трансцендентальный идеализм Канта ставит проблемы философии на принципиально новые основания. Он более не признает объективность предметов в мире как предданную, а толкует ее как функцию всеобщих условий познания субъекта.

⁸ *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: Вот. М., 1964. Т. 3. С. 134.

22

В аспекте развития метафизики это означает, что: 1) способность обозначать реальное отношение вещей закрепляется теперь только за понятиями, относящимися к многообразному, которое может быть дано а priori или эмпирически в чувственном созерцании; 2) метафизические понятия и категории, чьи референты вообще не находятся или не могут выражаться в чувственном созерцании, утрачивают способность быть истинными; 3) теория рецепции и связи данного в чувственности многообразного (или, по Канту, теория условий возможности опыта) принципиально совпадает с метафизикой, могущей быть наукой.

При этом краеугольным камнем трансцендентальной философии (и не только Канта) стала проблема самополагания (*Selbstsetzung*). Самополагание

толкуется как акт, который а priori должен обосновать эмпирическое самосознание и одновременно сам материальный мир. Для Канта это становится возможным благодаря тому, что субъект объявляется полагающим себя в первоначальном акте мышления в качестве предмета своего самосозерцания. Априорный статус самосознания определяется тем, что условия возможности созерцания предмета суть одновременно структуры всякого восприятия, а также всякого понятия о предметах вообще. Поэтому субъективные структуры связи представлений и мышления проясняют и развертывают необходимые структуры объективности этого мышления и, таким образом, саму объективность. Кант постулирует, таким образом, субъективность, которая должна породить всю объективность, - идею, являющуюся принципиально невозможной и неприемлемой для ортодоксального эмпиризма, и прежде всего Локка. Ибо, согласно Локку, сила "Я" направлена лишь на то, чтобы "Я" в своих сознательных представлениях могло охватить, узнать себя через акт рефлексии. По Канту же, самосознание "Я" располагает невероятной силой, которая не только создает возможность для выхода за пределы самого "Я" в предметность, но и, будучи творческой силой, реально созидает этот мир предметности. Причиной такой силы "Я" изначально служит синтетический характер апперцепции. Именно синтетическая природа и позволяет апперцепции выступать в качестве основы объективности и быть центральным моментом всякого употребления рассудка, т. е. центром логики и всей трансцендентальной философии в целом. Саму продуктивную деятельность апперцепции Кант называет способностью рассудка. Здесь Кант во многом следует Лейбницу, развивая его идеи относительно синтезирующего характера понятия "Я", деятельной сущности самосознания и т. д. Так что хотя в философско-метафизическом смысле он выступает как критик метафизики Лейбница и Вольфа (особенно в аспекте обоснования необходимости, или априорности, законов действительности, а также определения их природы и статуса в мире), в учении о субъективности он в определенном смысле предстает как последователь Лейбница, и даже отчасти Декарта.

Таким образом, попытка построить непротиворечивую трансцендентальную философию (философию, в центре которой стоит трансцендентальный субъект) неизбежно ведет назад к фундаментальному убеждению метафизического рационализма, базирующегося на парадигме субъективности.

23

И в этом смысле не удивительно, что поздний трансцендентальный идеализм Канта совпадает по содержанию со спекулятивным идеализмом Шеллинга и Гегеля. Ибо и тот, и другой являются результатом попытки не просто определить закономерность природы, а также необходимость и всеобщность

свободы людей как не подлежащий сомнению факт, а рационально вывести их из теоретической и практической спонтанности субъекта.

Кант делает "Я", самосознание центральной точкой и основой всякого бытия, мира как такового. Одновременно он уже по существу вводит понятие чистой апперцепции (или чистого самосознания) и определяет его содержание. Оно толкуется не как некая индивидуальность или конкретное единичное "Я", а представляет собой идею всеобщей структуры чистых мыслительных действий. И в силу того, что эти действия понимаются как логические связи представлений, чистое самосознание (синтетическое единство апперцепции как таковое) выступает в качестве основы или принципа логики, который оказывается наиболее развитым у Гегеля, в его "Науке логики"⁹ (в том же русле разрабатывал понятие субъективности и Гуссерль).

Кант очень точно подметил особую структуру самосознания, а именно включенность в него знания и двух типов предметности: реальной предметности (быть "предо мной", быть непосредственно предметом для Я) и предметности идеальной, трансцендентальной. При этом именно трансцендентальное является определяющим в структуре самосознания. Но данное содержание находится в пределах опыта в скрытом виде, и задача состоит в экспликации определений трансцендентального: Кант мыслит такую экспликацию как развертывание определений трансцендентальной логики. Однако при этом остается неясным, каким образом продуцируется принадлежащее чистой субъективности многообразие определений и каковы бытийственность и способы выхода в объективность чистой апперцепции самосознания.

Была и еще одна существенная проблема, которую не смог разрешить Кант. Реальное содержание чистой субъективности (или чистой апперцепции самосознания) состояло в том, что она выражала структурное единство закономерных и действительных связей выполняемых субъектом мыслительных действий. Но сама всеобщая структура чистых ментальных действий также должна, хотя и со специфическими модификациями, содержаться в понятии эмпирического самосознания, поскольку, во-первых, его психические акты должны быть определены как эмпирическое мышление, и, во-вторых, оно само должно быть в состоянии создать ситуацию самоотношения "Я". Ибо именно это самоотношение и является сутью самосознания. Отсюда возникает необходимость объединения эмпирического и теоретического толкования субъективности в единую концепцию субъективности, способную представить трансцендентальное "Я" в качестве действительного мыслительного самоотношения.

⁹ Наиболее подробно различие толкования субъективности как принципа логики у Канта и у Гегеля мы рассмотрим в разделе, посвященном логике Гегеля.

Забегая вперед, скажем, что создание такой концепции было теоретической заслугой Гегеля. Но она разрабатывалась в русле немецкого идеализма (Фихте, и особенно Шеллингом) и выдвинутой им программы систематического построения идеалистической истории самосознания. Впрочем, задачи этой программы, а также возникшие при ее реализации проблемы и трудности определяли содержание и гегелевского развития теории субъективности. Более того, они в некотором смысле задали общее направление движения его философских поисков, сделав тему субъективности центральной темой его философской системы. И в этом смысле можно говорить о парадигмальном значении программы идеалистической истории самосознания для философии Гегеля.

Задача программы идеалистической истории самосознания состояла в том, чтобы на материале целостного развития "Я" и раскрытия его свойств и способностей (его навыков, действий и т. д.) изобразить то, как осуществляется адекватное самопредставление субъективности вообще. Решающей проблемой при проведении (иным способом, чем это сделал Кант) такой программы было показать, как конституируется объект и как при определенных условиях смысловое содержание этого объекта может, наконец, стать необходимым для самого субъекта. Но кроме этой фундаментальной проблемы имелаась и еще одна, более конкретная проблема, которая также должна была быть решена при проведении программы идеалистической истории самосознания, а именно: для всех этапов развития субъект-объектного отношения, вплоть до ступени адекватного самоотношения, должна быть установлена целостная структура субъективности в качестве *Telos*. Познание структуры субъективности создавало возможность для управления самим процессом развертывания субъективности.

Очевидно, что сам замысел программы истории самосознания немецкого идеализма состоит в дальнейшем развертывании и осуществлении кантовского проблемного замысла трансцендентальной философии. И в этом смысле нельзя не согласиться с немецким философом Б. Тушлингом, который считает, что замыслом немецкого идеализма была "не ревизия критицизма Канта, а собственная попытка ответа на вопрос, как же самосознание может и должно мыслиться как основа единства многообразного, как высшее условие возможности предметов всякого опыта и их связи в единой природе, как оно может и должно мыслиться в единой системе и едином мире с природой и свободой"¹⁰. И в этом мы видим доказательство того, что представители немецкого идеализма работают в единой философской парадигме, а именно - в картезиансколейбницеvской парадигме субъективности. Но одновременно программа истории

самосознания немецкого идеализма принципиально отличается от кантовского проблемного замысла.

¹⁰ *Tuschung B. Die Idee des transzendentalen Idealismus im späten Opus postumum // Forum für Philosophie Bad Homburg. Übergang. Untersuchungen zum Spätwerk Immanuel Kants. Frankfurt a. M., 1991. S. 129.*

25

Здесь меняется предмет исследования и сам подход к идее субъективности: предметом исследования становится само чистое "Я". Впервые в истории философии в центре интереса оказывается субъективность как таковая.

Идеалистическая история самосознания систематически исследует конституирующие элементы и генезис самосознания, толкуя его как мышление, которое созерцает и познает самое себя. При этом она стремится определить "Я" не в качестве существующего для нас (или для философа), а как для-себя-сущее, которое не открывается с самого начала, на ранних ступенях саморефлексивного отношения "Я", а эксплицируется лишь в конце и выступает как целостный процесс познания. Исходя из этого, история самосознания выдвигала две теоретические задачи. Во-первых, она должна была представить основные способности, навыки и достижения "Я" не как непосредственные результаты его деятельности, а осмыслить в качестве развитых из фундирующей все структуры субъективности. Во-вторых, она была призвана показать, каким образом мышление "Я" выводится из содержания самого понятия "Я". Основой решения обеих задач стало такое толкование "Я", когда оно реально выступило как некое самоотношение, суть которого заключалась в его мыслительной деятельности. "Я" раскрывало свое собственное содержание в процессе интеллектуального самосозерцания и мышления самого себя. При этом допускалось наличие некоего чистого "Я", которое принималось за совершенное или абсолютно содержательное "Я". И степень прогресса в развитии определений "Я", уровень обогащения его содержания выявлялись и оценивались через сравнение определений конкретного "Я" с чистым, совершенным "Я", с его абсолютной структурой, реально: со структурой чистых ментальных действий.

Шеллинг, а вслед за ним и молодой Гегель обратили большее внимание на решение второй задачи истории самосознания, в то время как Фихте сделал центральным вопросом своего исследования проблему выведения основных характеристик "Я" из единого принципа субъективности и его структуры.

Для раннего Фихте конкретное "Я", или конечное самосознание, в его структурном многообразии есть единый принцип теоретической и практической философии. Фихте развивает учение о конечной субъективности. В своей работе "Основоположения всеобщего наукоучения" (1794-1795 гг.) он вводит понятие конечного самосознания и описывает его

как результат содержательной дедукции определений "Я"¹¹. Эта дедукция, по мысли Фихте, должна показать, как вообще возможно самопредставление или самополагание "Я" в качестве субъекта; это полагание осуществляется только через саморазличение "Я" с объектом, также присутствующим в самосознании.

' ' См.: *Fichte I.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre // Gesamtausgabe / Hrsg. v. R. Lauth, H. Jacob, M. Zahn. Stuttgart; Bad; Cannstatt, 1965. T. 1. Bd. 2. S. 261, 267, 272 ff.*

26

В качестве истории самосознания Фихте представляет здесь систематическую экспликацию способностей и достижений субъекта; эти различные способности, навыки и достижения, согласно Фихте, синтетически объединяются в структуре самосознания¹². Однако сама структура остается для Фихте структурой конкретного конечного самосознания, а не превращается в структуру самосознания Абсолюта. Фихте, таким образом, как и Кант, отличает субъективность от Абсолюта, правда он уже устанавливает горизонт для идеи Абсолютного. Фихте объявляет Абсолютное "Я" первым осноположением наукоучения. Но это абсолютное "Я" не есть Абсолют, как его понимает Гегель в работе 1801 г. "Различие между системами философии Фихте и Шеллинга" (*DifferenzSchrift*)¹³; оно, по Фихте, есть, скорее, высшее условие возможности конечного самосознания. При этом оно содержит все же предикаты Абсолюта и мыслится как абсолютно первое и безусловное, которому должно быть также присуще бытие.

В 1800-1801 гг. Фихте меняет свою позицию и начинает толковать "Я" как высший принцип философии вообще. В "Наукоучении" 1804 г. он развивает целостную концепцию философии Абсолюта. Здесь Фихте, разрабатывая наукоучение (уже как наукоучение "nova methodo"), стремится улучшить и сделать свою программу более содержательной. Прежде всего он считает необходимым объединить три высшие основоположения, оказавшиеся отделенными друг от друга, в единый всеобщий принцип философии. Этим единым высшим принципом и объявляется "Я" как таковое. Но при объединении исчезает собственная теория абсолютного "Я". Принцип философии эксплицирует теперь только чистое конечное самосознание. Одновременно Фихте отказывается здесь от разделения наукоучения на теоретическую и практическую части. А вместе с этим отказом при проведении теории субъективности отступает на задний план и модель истории самосознания: учение о субъективности утрачивает свое абсолютное системное значение и превращается в некоторый свод идей о конечной субъективности, не способных научно решить задачи программы истории самосознания¹⁴, По проблемному замыслу самого Фихте и по существу дела

чистое наукоучение выступает как теория субъективности. И потому определение и принципы наукоучения являются собственными теоретическими определениями субъективности. Но, согласно Фихте, в процессе дедукции самосознания формируется сама логика; ее законы, понятия и категории выводятся из чистого наукоучения как теории субъективности. Такая концепция развития логики образует трудности, которые нельзя разрешить с помощью теории самого Фихте.

¹² О проблематике истории самосознания у раннего Фихте см.: *Claesges U. Geschichte des Selbstewusstsein. Den Haag, 1974.*

¹³ *Hegel G.W.F. Gesammelte Werke / Hrsg. v. H. Buchner, O. Pöggeler. Hamburg, 1968. Bd. 4. S. 1-93. Далее: Hegel. GW.*

¹⁴ См.: *Fichte I.G. Wissenschaftslehre // Werke: 6 Bde. Zeipzig, 1908-1912. Bd. 3. S. 127 ff.*

27

Одна из основных трудностей состоит в том, что структура чистого "Я", постулируемая Фихте в качестве первого принципа, или основоположения, наукоучения, не тождественна структуре дедуцируемого самосознания. Логические определения последнего еще должны быть получены, выведены из фундирующих определений первого основоположения. При этом смысл и действительность логических определений оказываются предзаданными. Наукоучение, которое систематически предшествует логике и должно обосновать ее, изначально задает смысл и достоверность логических форм и законов, а также определяет аргументацию логики¹⁵. Отсюда возникает логический круг, который не суждено было разорвать ни раннему Шеллингу, ни Гегелю периода "Феноменологии духа". Только в "Науке логики" Гегель, сделав субъективность методическим принципом логики, которая выступила как основополагающая наука, сумел разрешить трудность немецкого идеализма. Ибо субъективность стала толковаться им в качестве Абсолюта и потому не требовала уже какого-то дополнительного обоснования; ее определения выводились в рамках логики, которая сама обосновывала себя и одновременно все другие науки.

Итак, основная трудность фихтевской теории субъективности, его модели развертывания самосознания заключена в сущности и характере трансцендентального идеализма, а именно в его претензии выступить в качестве основополагающей науки по отношению к логике. Для Фихте история самосознания, - на что мы обращали внимание, - предстает лишь как часть трансцендентального идеализма, а именно развиваемое в его рамках наукоучение. Для Шеллинга же, к которому очень близок и Гегель, она есть весь трансцендентальный идеализм в целом.

Молодой Шеллинг до 1800 г. признает за абсолютным "Я" независимое самостоятельное бытие и определяет его в практически ориентированной метафизике в качестве абсолютной субстанции¹⁶. Однако и в работе «О "Я"» (1795) и в "Философских письмах о догматизме и критицизме" (1795/96) он описывает субстанцию не как динамический процесс, а лишь как статическое состояние абсолютного тождества мышления и мыслимого.

¹⁵ См., прежде всего: *Fichte I.G. Über den Begriff der Wissenschaftslehre. § 6 // Gesamtausgabe. T. 1. Bd. 2. S. 137 ff.* Проблема отношения логики и трансцендентального обоснования знания, исходя из источников познания, была существенной уже для Канта. Но он так и оставил ее неразрешенной. Фихте, наследуя у Канта саму проблему, не только по-новому ее формулирует, но и пытается решить в контексте трансцендентального идеализма, толкуемого как теория субъективности. Действительность логических положений и всю логику в целом он полностью выводит из трансцендентального идеализма и его определений.

¹⁶ Гегель в работе "Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга" ясно показал, что Шеллинг в философии природы и в трансцендентальной философии определяет одну и ту же абсолютную субстанцию, только различными способами. Это позволяет Гегелю говорить о спинозизме Шеллинга. Да и сам Шеллинг в ранних вариантах своей системы тождества указывал на Спинозу (особенно его "Этику") и спинозизм как на источники его собственного мышления. См.: *Hegel G.W.F. Differenz-Schrift // GW. Hamburg, 1968. Bd. 4; ср. также: Schelling an Hegel. 4.02.1795 // Briefe von und an Hegel / Hrsg. v. Hoffmeister. Hamburg, 1952. Bd. 1. S. 22.*

28

"Я" лишь полагается в качестве абсолютной субстанции, но оно не выражает еще реального единства мышления и того, что мыслится; в нем еще не развиты определения абсолютного тождества. Экспликация этого единства, толкуемая как спекулятивное постижение Абсолюта, становится основной целью развиваемой Шеллингом трансцендентальной философии тождества (т. е. начиная с 1798 г.). В работах о системе философии Шеллинг дает определение понятия Абсолюта. Оно толкуется как собственный продукт разума, в котором Абсолют познает самого себя¹⁷. Однако это узнавание себя Абсолютом не мыслится им в этот период в качестве субъективности. Ибо, по мнению Шеллинга, конститутивным признаком понятия субъективности является конечность¹⁸. Задача системного развития субъективности отходит поэтому здесь на задний план. И хотя субъективность как тема присутствует в текстах этого периода, она не развивается систематически, а ее содержание излагается с опорой на Фихте.

Но несколькими годами позже, уже в связи с критикой Фихте, Шеллинг развивает собственную теорию субъективности как историю самосознания. Подобно Фихте в "Основоположениях..." 1794/95 гг., он стремится содержательно исследовать условия возможности самосознания, чтобы потом дать систематическую экспликацию способностей и достижений субъекта. Его "Система трансцендентального идеализма" в этом смысле может рассматриваться как вся история самосознания в целом, в которой процесс конституирования самосознания и развертывания его достижений одновременно включает в себя дедукцию возможности и структуры субъективности. По мысли Шеллинга, теория субъективности может получить свое полное развитие и завершение только будучи развитой в качестве эстетически-метафизической теории. Он содержательно расширяет фихтевский трансцендентальный идеализм путем введения досознательных (*vorbewußte*) ступеней природы и идеи эстетического совершенства субъекта. В качестве единственного средства спекулятивного познания "Я" Шеллинг отстаивает интеллектуальное самосозерцание и в "Системе трансцендентального идеализма" изображает процесс осуществления такого самосозерцания, описывая различные, в том числе и бессознательные, ступени его содержательного развертывания¹⁹.

¹⁷ См.: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke: 10 Bd. / Hrsg. v. K.F.A. Schelling. Erste Abt. Stuttgart; Augsburg, 1856-1861. Bd. 4. S. 361 ff. Далее: *Schellina. Werke*.

¹⁸ Подчеркнем, что данная шеллинговская позиция во многом схожа с пониманием субъективности молодым Гегелем, особенно в его йенском манускрипте "Система нравственности" (1802/03). См.: *Hegel. GW. Bd. 4. S. 31, 74, 117*.

¹⁹ О развертывании истории самосознания у Шеллинга см.: *Düsing K. Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Bonn, 1984* (далее: *Das Problem der Subjektivität. S. 120-151*), а также: *Лазарев В.В. Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990. С. 81-91*.

29

Интеллектуальное созерцание толкуется Шеллингом как сознательный субъективный акт, не просто поднимающий сознание на более высокие ступени, но и проясняющий ему содержание его собственных актов, его структуру. Осуществленным понятием субъективности для Шеллинга становится понятие гения, который сам интеллектуально созерцает себя в созданном им произведении искусства и в этом процессе созерцания становится тождественным с самим собой.

В системе Шеллинга действует конечная субъективность, структура которой метафизически обосновывается структурой и содержанием Абсолютного. Всякое действие "Я" "может быть объяснено только посредством абсолютного в самой интеллигенции, посредством последнего принципа всей ее деятельности"²⁰. Казалось бы, такой подход должен был позволить, наконец, объединить в едином понятии абсолютной субъективности (или абсолютного "Я") различные модусы проявления самосознания: как конечные, так и абсолютно-всеобщие определения субъективности. Однако у Шеллинга метафизика Абсолюта отделена от теории субъективности, которая по существу так и остается учением о конечном самосознании. При этом теория субъективности оказывается предпосланной метафизике Абсолюта. Ибо в ней, по мысли Шеллинга, должна быть обоснована сама логика. Логические определения Абсолюта, а также содержание и законы логики должны быть выведены в теории субъективности. Шеллинг, таким образом, попадает в тот же логический круг, что и Фихте в своем наукоучении: структура чистого самосознания должна быть определена логически, т. е. описана в терминах чистой логики; но сама логика и ее содержание задается и обосновывается в рамках метафизики субъективности, которая систематически предшествует логике. Иными словами, Шеллинг так и не сумел разрешить центральную проблему фихтевского учения о субъективности, не смог разорвать логический круг в обосновании чистого самосознания.

Трансцендентальный идеализм оказался, таким образом, не в состоянии реализовать выдвинутую им программу систематического построения истории самосознания и непротиворечивым образом осмыслить проблему субъективности, прояснить содержание самосознания и его структуру. Заслуга реализации программы истории самосознания и теоретической разработки концепции субъективности принадлежит Гегелю, последнее стало возможным благодаря принципиальной переориентации его философии, переходу от философии трансцендентального идеализма к философии, центром которой становится понятие спекулятивного, переходу от трансцендентальной логики к логике спекулятивной²¹.

²⁰ Шеллинг В. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 402.

²¹ К. Дюзинг недвусмысленно замечает, что путь для разрешения трудностей предшествующей философии относительно субъективности был найден Гегелем именно 'в обретении и систематическом развитии субъективности на уровне спекулятивного (*D'iisinf*; K. Hegel und die Geschichte der Philosophie. Darmstadt, 1983. S. 4f.) Действительно. "спекулятивное" стало для Гегеля тем важнейшим моментом, который определял содержание всей его философии. В аспекте же теории субъективности "спекулятивное" выступило в роли методического средства, позволившего Гегелю решить основные проблемы и трудности, возникшие в истории философии в связи с обсуждением

проблематики субъективности, а также по-новому осмыслить содержание субъективности, ее специфику по отношению к понятию субъекта.

30

Развитая Гегелем спекулятивная логика собственно и разворачивается как теория субъективности, совпадающая по своему содержанию с историей самосознания и реализующая программу ее систематического построения.

Выступая в русле идеалистической истории самосознания, Гегель по-новому формулирует саму проблему субъективности. Она предстает теперь, как правомерно замечает немецкий философ-гегелевед К. Дюзинг, в качестве вопроса: "как или чем определяется структура единства чистых интеллектуальных действий самих по себе и в их взаимосвязи между собой, а также - как проясняется мыслящее отношение к самому себе, т. е. как осуществляется самоконкретизация (я бы сказала, самотематизация. - М.Б.) себя мыслящего"²². Реально это проблема обоснования бытия самосознания (толкуемого в качестве деятельности духа) как действительного противоречивого единства самого себя и своего иного в себе, раскрытие механизмов, обеспечивающих движение этого бытия. Речь идет об обосновании такого процесса абсолютного отношения с самим собой, такого бытия самосознания, которое "включало", "вбирало" бы в себя действительность и реальные отношения самосознания и мышления с миром.

В качестве ответа на поставленный вопрос и решения трудностей идеалистической теории самосознания Гегель выдвигает новое понимание субъективности, которое выражает спекулятивно-диалектическое содержание и акцентирует моменты имманентной активности и самостоятельности, диалектической связи и единства его субъект-объектных форм.

Свою задачу мы видим в конкретном выявлении глубинного проблемно-смыслового значения гегелевского понятия субъективности, а также реконструкции целостной гегелевской теории субъективности во всем многообразии ее значений. К ее осуществлению мы и намерены приступить ниже.

2. Гегель и его концептуально-теоретический подход к субъективности

В работах современных западных гегелеведов²³ гегелевская концепция субъективности представлена в основном только в терминах логики, или, точнее, в ее принципиально-логическом аспекте. Реже учитывается другой, так называемый эмпирический аспект субъективности, но и он по существу анализируется лишь в контексте первого, собственно логического.

Dusing K. Das Problem der Subjektivität. S. 16.

²³ К сожалению, в отечественной гегелеведческой литературе тема субъективности как целостная гегелевская концепция была обойдена вниманием исследователей.

31

(Мы ведем речь, конечно, о философских работах по теории субъективности Гегеля, не принимая здесь во внимание многочисленные психологические исследования, которые чаще всего трактуют гегелевскую концепцию субъективности как теорию психических актов.) Исследователи, - а к ним относятся К.-Х. Илтинг, И.Фетшер, Д. Хенрих, отчасти Х.Ф. Фулда, Р.-П. Хорстманн и др.²⁴, - в основном ограничиваются выяснением общего содержания "субъективности" в гегелевской системе, толкуя ее лишь как принцип логики. Вне поля их зрения остается глубокая конкретная разработка субъективности на материале реальной философии, в силу чего гегелевскому толкованию субъективности отказывается в масштабной концептуальности.

Среди западных работ, непосредственно посвященных анализу гегелевского понятия субъективности, особо выделяются две, уже упоминавшиеся: монография К. Дюзинга "Проблема субъективности в гегелевской логике" и двухтомный труд В. Хёсле под названием "Гегелевская система"²⁵. Моментом, объединяющим эти две работы, служит рассмотрение гегелевской системной идеи (ее теоретическое ядро оба автора усматривают в принципе абсолютной субъективности) как достаточно последовательного и логичного завершения основных программ трансцендентального идеализма. (В этом смысле наше исследование есть попытка продолжения данного направления интерпретации философии Гегеля, наполнения ее новыми аргументами, придания ей более конкретного содержания.) В остальном же оба автора придерживаются совершенно различных взглядов на систему Гегеля, на развитие в ней принципа субъективности, его содержание и роль в самом системном развертывании.

К. Дюзинг по существу был первым, кто открыл и систематически представил позитивно-логическое содержание гегелевской теории субъективности. Принимая во внимание тезис Гегеля о "двоём значении субъективности, а именно как понятия и как обычно противостоящей ему внешней проявленности и случайности"²⁶, он ограничивает свое исследование субъективности областью логики, точнее - рассмотрением субъективности как абсолютного принципа логики.

²⁴ См., например: *Henrich O. Über die Einheit der Subjektivität // Philosophische Rundschau. 1955. N 5. S. 28-69*; *Idem: Selbstbewußtsein, kritische Einleitung in eine Theorie // Hermeneutik und Dialektik / Hrsg. v. R. Bubner u.a. Tübingen, 1970. S. 257-284*; *Fetscher I. Hegels Lehre vom Menschen. Stuttgart-Bad Canstatt, 1970*; *Illing K.-H. Ontologie, Metaphysik und Logik in Hegels Erörterung der*

Reflexionsbestimmungen // Revue international de philosophie. 1982. N 139-140; *Horstmann R.-P.* Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins? // Theorie der Subjektivität / Hrsg. v. K. Cramer, H.F. Fulda u.a. Frankfurt, a. M., 1990. S. 220-250; *Fulda H.F.* Spekulatives Denken und Selbstbewußtsein // Ibid. S. W 479.

²⁵ См.: *Düsing K.* Das Problem der Subjektivität: *Hösle V.* Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität: 2 Bde. Hamburg, 1988. Далее: Hegels System.

²⁶ *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 157.

32

И хотя он вычленяет в качестве реального и другой аспект субъективности - субъективность, мыслимую как "эмпирическое или реальное самосознание"²⁷, - этот аспект рассматривается им только в контексте первого, и потому лишь как *логическая* единичность. Дюзинг указывает на двойственность гегелевского определения субъективности: 1) субъективность как конкретная всеобщность, являющаяся понятием, и 2) диалектический метод как осуществленное понятие субъективности в логике²⁸. Таким толкованием Дюзинг утверждает, с одной стороны, внутреннюю диалектичность гегелевского понятия субъективности. С другой стороны, в силу того, что оно в качестве абсолютной всеобщности фундирует и все системное развертывание, - диалектичность и целостность самой философской системы Гегеля, тесное единство и взаимосвязь ее элементов. В основе же всего лежит принцип субъективности, содержанием которого является логика. Эта "логическая" интерпретация гегелевского толкования субъективности является, несомненно, оправданной. Ибо теория субъективности развивается Гегелем в рамках логики и задается самим содержанием логики. Что же касается конкретно работы Дюзинга, то можно сказать, что автор сознательно ограничивает поле исследования (и это фиксируется уже в самом названии книги). Однако остается какое-то чувство "обедненности" интерпретации гегелевского понимания субъективности.

В. Хёсле, обращаясь к исследованию гегелевского понятия субъективности, также берет его в абсолютном всеобщем-логическом аспекте. При этом он по существу отождествляет "субъективность" у Гегеля с его понятием "абсолютная идея", а саму теорию субъективности - с развертыванием содержания абсолютной идеи. Он пишет о субъективности: она «должна быть единством объективности и субъективности, в гегелевской терминологии — быть идеей. Однако в этом единстве момент субъективности не должен быть одновременно "нейтрализован" объективностью. Напротив, он должен быть господствующим моментом - и вот это осуществляет, по Гегелю, так называемая абсолютная идея, высшая

категория "Науки логики" и мотор всей системы»²⁹. Абсолютная идея развертывает, продуцирует логические категории, но она инициирует и категории реальной философии, само ее содержание. Однако желаемого Гегелем "линейного соответствия" между логикой и реальной философией не получилось, ибо "гегелевская логика не тематизирует отношение субъекта к субъекту"³⁰, отношение, в контексте которого только и может быть определена проблематика реальной философии; она остается в рамках анализа субъект-объектных отношений.

Такой подход представляется нам неправомерным уже в силу того, что в нем ошибочно смешиваются принципиально различные, не сводимые друг к другу понятия гегелевской философии: "абсолютная идея" и "субъективность".

²⁷ Там же. С. 10.

²⁸ См.: *Düsing K. Das Problem der Subjektivität. S. 24.*

²⁹ *Hösle V. Hegels System. Bd. I. S. 53.*

³⁰ *Ibid. S. 271.*

33

Содержанием "абсолютной идеи" является, по Гегелю, единство субъективности и объективности. Причем такое единство, в котором момент субъективности оказывается господствующим. Поэтому "рефлексивное самотематизирование" (субъективность как таковая) есть истинная сила и мощь "абсолютной идеи", то специфическое, что делает ее высшей категорией Логики и "мотором всей системы". По существу содержания и по проблемному смыслу субъективность предстает у Гегеля как сама диалектика абсолютной идеи, ее самость и жизненность³¹. Это, однако, не означает полного совпадения, тождественности обоих понятий: "субъективность" и "абсолютная идея" - каждое в отдельности несут в системе Гегеля совершенно определенную, конкретную содержательную нагрузку; различаются и замыслы Гегеля относительно этих понятий. Так, если "абсолютная идея" должна была, по мысли Гегеля, выступить как одна, хотя и важная, ипостась Абсолютного, как Абсолютное в его поюсторонности, то субъективность в качестве философского принципа предстает как само Абсолютное, то трансцендентное, которое одновременно находится и по ту сторону мира, как бы *над* ним (но не до него) и вместе с тем в *нем* самом. Причем не как нечто инородное, но, напротив, как самое внутреннее и сокровенное. С этим связано и второе наше возражение против интерпретации гегелевского понятия субъективности у Хёсле.

Хёсле отрицает присутствие у Гегеля теории интерсубъективности, и даже наличие какого-то приближения к этой проблематике. В чем, собственно, он и усматривает непоследовательность гегелевской теории субъективности и недостаток всей его философии в целом. Однако, как нам представляется, новизна гегелевской теории субъективности - по отношению к рационалистической концепции субъективности и программе идеалистической истории самосознания как раз и состояла в том, что основным моментом в ней была концепция рефлексивной интерсубъективности, которую можно рассматривать как некоторый набросок концепции интерсубъективности, получившей свой теоретический статус уже в философии XX в. (Гуссерль, Мерло-Понти и др.). Ибо все гештальты духа (самосознание, мораль, право, религия, государство и т.д.) предстают у Гегеля как рефлексивно самотематизируемые, т.е. в контексте субъект-субъектных отношений. Этот тезис мы намерены отстаивать и конкретно аргументировать.

Итак, при всем варьировании трактовки гегелевской теории субъективности и во многом плодотворной интерпретации ее у К. Дюзинга и В. Хёсле, целостная гегелевская концепция субъективности в единстве ее многоаспектного содержания не воссоздана. "Субъективность", если и была самостоятельным предметом исследования, то только в качестве основного "аргумента" гегелевского логицизма.

³¹ Подробнее об этом см.: *Быкова М.Ф., Кричевский А.В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 76 и далее.*

34

В связи с чем главное внимание уделялось логике Гегеля, а все другие значения "субъективности" рассматривались лишь в качестве прикладных, что порождало дополнительные трудности, а порой и неадекватную интерпретацию гегелевской постановки и решения проблемы субъективности. А это, в конечном счете, обедняло содержание гегелевской философии, ограничивая ее реальное пространство лишь логикой.

Обращаясь к гегелевской трактовке субъективности, мы будем стремиться реконструировать содержание его целостной концепции субъективности. Ведь в систематике Гегеля речь идет не об узком понятии субъективности или хаотично намеченном, пунктирно "набросанном" ее образе, а о целостном понимании, систематически выраженной концепции субъективности. Концепции, которая играет важнейшую, центральную роль в философии Гегеля. Речь идет о таком понимании субъективности, которое, будучи сформулировано как принцип логики, затем - через свое саморазвитие - наполняется действительным содержанием и разворачивает себя в качестве фундаментального основания и содержательного центра

философской системы и мира. Именно эта многоаспектность "субъективности" и является предметом нашего интереса в настоящем разделе работы.

В собственной систематике Гегеля можно найти обобщающее определение субъективности как "содержащегося в развитии понятия бесконечного единства его с *самим собой*"¹⁷¹⁷, или как понятия, достигшего "наличного бытия"³³. Сам Гегель усматривает в этом определении два основных момента, которые только в своем "полном единстве" и составляют природу субъективности: субъективность есть, во-первых, всеобщность - чистое, соотносящееся с собой единство, и, во-вторых, единичность - абсолютная определенность, различающая и отличающая себя от иного. Речь идет об абсолютной субъективности и о субъективности, тождественной "Я". Но специфика гегелевского подхода к субъективности состоит в том, что он толкует ее как *спекулятивное* понятие. Развитие же понятия в качестве спекулятивного означает для Гегеля акцентирование в его содержании момента целостности, момента внутреннего единства. Здесь существенно сделать некоторое отступление и привлечь внимание к реальному содержанию термина "спекулятивное".

Сложилось так, что термин "спекулятивное" в отечественной литературе по сей день несет в себе некий уничижительный смысл; оно часто понимается как нечто негативное, как извращение содержания, выхолащивание из него действительно глубокого и значительного. "Спекулятивное" порой просто отождествляется с "легковесностью", "ирреальностью", "мистицизмом". В действительности же "спекулятивное" связано с широкой философской традицией: в терминах спекулятивной логики и диалектики плодотворно обсуждались такие важнейшие философские проблемы и темы, как метафизика мышления, сознания, самосознания; именно в русле традиции спекулятивной философии осуществлялось осознание особенностей философского мышления.

³² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3. С. 357.

³³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. М., 1976. Т. 3. С. 16.

35

Реальное содержание понятия "спекулятивное" составляет проблематика выражения бытия и мышления. Речь идет о рефлексии над рациональным, об осмыслении феноменов мышления, знания, идеального, об исследовании сложной диалектики онтологии рациональности. Спекулятивная диалектика Гегеля представляет собой принципиально новый вариант спекулятивной философии. Гегель понимал "спекулятивное" как постигающее "единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое

содержится в их разрешении и переходе"³⁴, т.е. через "спекулятивное" выражается интерес к целостности любой области. С таким пониманием связан и принципиально иной подход Гегеля к субъективности.

Стержнем субъективности как особого феномена является для Гегеля "полное единство" двух ее вычлененных аспектов - аспекта всеобщности и аспекта единичности, что заложено уже в самой идее спекулятивного. "Единство" есть тот определяющий центр, который не только позволяет коррелировать другие аспекты содержания субъективности, но и служит реальным гарантом ее тотальности. Именно этот момент единства является определяющим в гегелевской трактовке субъективности (и в спекулятивной логике вообще), он есть тот ее аспект, который выражает в ней саму идею спекулятивного, реализует ее в концепции субъективности. Если попытаться определить содержание субъективности в терминах логики суждения (на специфическом языке логики)) то можно сказать, что для Гегеля существенным является утверждение субъективности не как одного из крайних членов суждения "S есть P", а в качестве сущности этого суждения; той связи, которая обеспечивает единство и целостность самого суждения и выражает его суть. Иными словами, определяющим в содержании является единая, коррелирующая оба члена суждения взаимосвязь. В контексте логики противоречия это означает акцентирование позитивного как существенного момента противоречия, - чем, собственно, и отличается спекулятивная диалектика от диалектики трансцендентальной. Трансцендентальная диалектика Канта выступает как отрицательное. И не столько потому, что в антиномиях Кант увидел лишь знаки, которые напоминают разуму о бесполезности его намерения познать мир "вещей в себе", сколько в силу предложенного Кантом способа разрешения антиномий. Для Гегеля же разрешение противоречий состоит в синтезе, единстве тезиса и антитезиса; при этом акцентируется именно сама связь, момент единства.

Исследователи привыкли видеть в таком решении лишь гегелевское желание примирить противоположности, и оно традиционно оценивается как не-диалектическое, догматическое, или - в силу несоблюдения законов традиционной логики - просто невозможное.

³⁴ *Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 1. С. 210.*

36

При этом не обращается внимание на реальное проблемное содержание этого гегелевского решения. Ведь по сути дела Гегель зафиксировал тот реальный факт, что в практике мышления чаще приходится встречаться с такими высказываниями, значение которых не может быть определено еще ни в качестве истинных, ни в качестве объективных. Они существуют как бы вне сферы истинности и объективности, между этими значениями. Это

относится, например, к высказываниям об объектах, находящихся в процессе перехода от одного состояния к другому, к высказываниям о событиях, которые еще только наступят в будущем и т.п. Для Гегеля важно было выразить саму процессуальность, динамику развития, бесконечное движение объекта, "ухватив" при этом сам объект в единстве его определений и свойств. Вот почему главной в его спекулятивной логике становится не разделительная дизъюнкция, а содержательная конъюнкция, то "утвердительное", что гарантирует единство объекта и его определений: всякое отрицательное, присутствующее как этап разрешения противоречия, в соответствии с логикой Гегеля, должно быть снято в синтезе, в связи, которая коррелирует, определяет оба члена суждения-антиномии.

В концепции субъективности это означает утверждение "полного единства" (Я как абсолютного понятия и Я как эмпирического единичного самосознания) в качестве существеннейшего элемента содержания субъективности. В силу чего представляется важным иметь в виду по крайней мере три основных аспекта гегелевского понимания субъективности. Первый, для Гегеля субстанциальный, аспект рассмотрения субъективности в качестве принципа логики — представленная Гегелем концепция чистого самосознания как логического понятия Я. Далее, во-вторых, трактовка субъективности как конкретного, единичного самосознания, как "живого индивида". И наконец, в-третьих, аспект связи (в структуре субъективности в действительности занимающей промежуточное положение) между первым и вторым моментами субъективности - понимание субъективности как "рода"³⁵, в котором и только через который понятие субъективности, объединяется или, точнее, реализуется, воплощается в Я эмпирическом. Эти три аспекта в их единстве и образуют содержательно тот феномен, который Гегель называет субъективностью.

Из такой "схемы" становится очевидным, что субъективность есть у Гегеля утверждение процессуальности спекулятивно-диалектического; процессуальности, разворачивающей себя через диалектику всеобщего-особенного—единичного. Подчеркнем логическую, "приоритетную" последовательность представления, разворачивания аспектов субъективности - что было принципиально важно для самого Гегеля: субъективность как логическое понятие, субъективность как "род" и субъективность как эмпирический индивид. Именно в таком виде и в такой последовательности субъективность положена в основу философии Гегеля.

³⁵ Реальное содержание этого термина будет прояснено ниже.

37

Но это не означает простого отождествления структуры субъективности со структурой гегелевской философской системы, своеобразного

"приписывания" аспектов субъективности основным частям, разделам гегелевской философской концепции.

Концепция субъективности у Гегеля встроена в канву его философской системы. Она представляет собой нечто вроде логического каркаса, который не лежит на поверхности гегелевского изложения, но, будучи имманентно присущим системе, не только постоянно функционирует и развивается в ней, а и определяет направление движения развертывания духа, выражает то реальное диалектическое содержание, которое Гегель вкладывает в логику развития своей философской системы. Для философии субъективности в качестве необходимой встает проблема отношения друг к другу понятия всеобщей субъективности как принципа логики, понятия субъективности как "рода" и понятия реальной, индивидуальной субъективности. По существу, это вопрос о связи глубинных логических оснований и внешних структур гегелевского текста. Вопрос, который нам предстоит конкретно рассмотреть на материале логики и феноменологии. Здесь же нам представляется важным сделать некоторые предварительные замечания.

Философское учение Гегеля есть своеобразный способ разработки и применения принципа системности к теоретическому содержанию философии. При этом его своеобразие заключается в том, что философия развертывается на основе логики, а потому и сама действительность ставится в фундаментальную зависимость от логики, логических принципов и правил. Отсюда является вроде бы естественным, что здесь, в логике, Гегелем должно задаваться понятие логической субъективности и утверждаться на почве спекулятивного как субстанциальное метафизическое понятие. А уже потом эта логическая субъективность, "предданная", "предзаданная" всей системе, должна вроде бы разворачиваться - и каждый раз своеобразно (в качестве субъективности как "род" или субъективности как индивидуальное Я) - в отдельных частях системы. Однако ситуация "усложняется" тем, что уже в самой логике (а здесь имеется в виду не только логика в ее развитом, зрелом состоянии, как она предстает в "Науке логики", но и ранние гегелевские наброски логики) субъективность представлена не просто в виде абстрактного всеобщего понятия, а как логический принцип, содержанием которого выступало единство всеобщего, особенного, единичного. Правда, это единство было лишь логическим, и потому требовало еще своего конкретного осуществления. Благодаря такому построению субъективность как бы становилась идеальной предпосылкой мира и самой логицистской системы. Но эта "предзаданность" носила всего лишь *логический* характер. Ибо в логике только *задаются* логические структуры субъективности. Вот почему важнейшим для Гегеля было показать развертывание логического в действительности как его самореализацию, что означает наполнение логического реальным, конкретным, действительным содержанием.

Иными словами, при всей предзаданности логического имеет место именно непрерывное развитие, обогащение проблематики, в том числе и проблематики субъективности, по мере движения самого систематического философствования. Для понимания характера этого развития как раз важно принять во внимание, с одной стороны, предзаданность понятия субъективности (как абсолютного логического принципа) и, с другой стороны, его постепенное развитие, движение во всех частях философии. Именно в них субъективность наполняется, по Гегелю, *действительным* содержанием (всеобщее выступает в качестве конкретно-всеобщего, единичного и особенного) и уже в качестве такого реализует свое понятие. Важнейшее значение принадлежит здесь феноменологии. Общая "схема" здесь, особенно в применении к действительному человеческому Я и "роду", становится во многом плодотворной: субъективность, рассмотренная в ее развитии, предстает во множестве реальных смысловых оттенков. Она превращается из абстрактной логической структуры, логицистского принципа в конкретное понятие как действительность субъективности.

Таким образом, с точки зрения отношения к "субъективности" философскую систему Гегеля в целом можно представить как путь от лишь первоначального абриса новой концепции субъективности, некоторого наброска реализации программы систематического развертывания истории самосознания к ее конкретизации и осуществлению. Сначала в логике "задаются" основные смысловые значения понятия "субъективность" и разрабатываются в чистой категориальной форме, кроме того, утверждается абсолютность субъективности в качестве логического принципа; логика, чистое "царство мысли" с самого начала предстает как идеал, к которому субъективность не может не стремиться (ведь она есть логическое понятие!). Однако это конец пути, цель, которая дается и в качестве его начала. Во всех других частях философии опосредованно обосновывается и утверждается необходимость движения к "собственно" субъективности во всех ее смысловых оттенках. Именно философия в целом, посредством выявления долгого, трудного, противоречивого развития, "осуществления" самой "субъективности", наполнения ее действительным содержанием одновременно призвана продемонстрировать и "истинность" ее понятия и его реализованность. И то, что в логике было высказано о субъективности как своего рода гипотеза (понятие как всеобщность всеобщности), оказывается доказанным и осуществленным в качестве всеобщего особенного и всеобщего единичного лишь системным развертыванием философии.

Схема "субъективности", стало быть, "пронизывает" всю философию Гегеля. Это есть та "методологическая клеточка", которая образует как бы "внутреннее" структурирование гегелевской системы. Речь идет о таком спекулятивно-диалектическом, которое имеет не частное, а универсально-всеобщее значение. Оно есть результат, цель движения, которую Гегель - в

характерной для него идеалистической, логицистской манере - "положил" в самом начале.

39

Причем "положил" не в виде самого общего и абстрактного постулата, а в виде достаточно дифференцированного набора методологических подходов, принципов, представленных в их необходимой взаимосвязи и последовательности.

Если попытаться в самом общем виде определить проблемный смысл самой гегелевской концепции субъективности, то можно сказать, что она связана с обсуждением сложнейшего вопроса бытия сознания в мире. Причем Гегель не ограничивается простой фиксацией самого факта бытия, а стремится дать сложнейшую диалектику сознания в его бытийственности. Ее реальный смысл состоит в систематическом изложении целостной концепции относительно самопознания (самопризнания) человека. Гегель пытается решить здесь тот "вечный" вопрос, над которым не переставала биться философская мысль: вопрос о познании "подлинного в человеке, подлинного в себе и для себя"³⁶. И Гегель совершенно прав в том, что самопознание человека (а для него это истинное познание духа) не может быть ни только партикулярным познанием индивида, "направленным на его отдельные способности, характер, склонности и слабости"³⁷, ни только познанием человека вообще ("идеи" человека) или других людей в их единичности (и их слабостей, страстей и особенностей). Речь должна идти о целостном процессе познания (и потому признания) себя как "в себе", так и "для себя", т.е. себя в ином. И такое познание в качестве предпосылки предполагает познание всеобщего применительно к человеку, т.е. познание некоторого "метафизического" элемента жизни человека, который не совпадает с представимым сущим его жизни. Этим объясняется строгая приоритетная последовательность аспектов —субъективности— в гегелевской трактовке. Здесь же "ключ" к пониманию "тайны" самой концепции субъективности.

Первый, исходный для Гегеля аспект субъективности - это всеобщая субъективность или трактовка субъективности как принципа логики³⁸. В этом аспекте субъективность предстает для Гегеля как субстанциально-всеобщее. Причем Гегель не просто объявляет субъективность единой метафизической субстанцией, что в общем-то было уже сделано Спинозой, а "внедряет" эту субстанцию в бытие, "соединяет" ее с действительностью. При этом он "нарушает" традицию Спинозы, который боролся с "антропоморфизацией", и осуществляет это вполне сознательно. Дело в том, что Гегель пытается выразить реальный факт существования всеобщего, объяснить бытийственность этого всеобщего в мире. В контексте субъективности речь идет о бытии всеобщего относительно человека. Откликаясь на современные ему исследования по рациональной психологии, Гегель стремится рационально выразить, объяснить "метафизическую" суть человеческой

самости, то всеобщее, "метафизическое", что не просто составляет некоторый факт жизни человека, а как бы фундирует ("изначально задает") бытие человеческой самости.

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Соч. М., 1956. Т. III. С. 35.

³⁷ Там же.

³⁸ Анализ этого аспекта субъективности на материале гегелевской ранней и зрелой Логики дан в книге: *Düsing K. Das Problem der Subjektivität. S. 150 ff.*

40

Поэтому он, в типичной для него логицистской манере, изображает субъективность в виде уже осознавшей себя как истину мира и человека, причем осознавшей не только в себе, но и "для себя": субъективность есть осознанное "в себе" содержание самого себя в форме всеобщности и понятия. Она как бы "снимает" в себе свою порозненность с объектами и относится к своему объективному наличному бытию как к самой себе; она есть единство самого себя и своего иного³⁹. Вот почему субъективность в ее исходном значении предстает у Гегеля как чистое самосознание - "чистое, соотносящееся с собой единство, когда оно абстрагируется от всякой определенности и всякого содержания и возвращается к свободе беспредельного равенства с самим собой"⁴⁰. Это как бы воссозданная внутри себя реальность, которая не сливается с действительным самосознанием, не тождественна ему по содержанию.

Если вдуматься в эту трактовку Гегелем субъективности, то нельзя не заметить, что Гегель выражает здесь (хотя и логицистски) вполне реальный факт существования объективного "сверхчувственного" в человеческой субъективности. Гегелевское "чистое самосознание" есть не что иное, как выражение некоего, вне представления отдельного индивидуума находящегося опыта. Опыта, который позволяет мне уже изначально (по отношению к моему индивидуальному опыту) воспринимать и понимать себя в качестве человека, обладающего человеческими способностями, склонностями, страстями и т.д. Это существующий во мне как единичном "я" некий "чистый", метафизический опыт. Опыт, создающий для меня возможность отличать и различать себя от внешнего мира. Причем отличать и различать так, что в результате я остаюсь не безразличным по отношению к внешнему миру, а как бы объединяюсь с ним, "вбираю" его в себя, правда, вбираю еще только в качестве недифференцированного иного. Но как рационально можно представить всеобщее "метафизическое", являющееся для отдельного человека (да и для человечества) чем-то вроде априорного опыта, который "привносится" (точнее, "привходит") в его сознание извне и как бы понятийно "определяет" его как человека? Ответ Гегеля полностью соответствует пониманию этого "чуда" объективным идеализмом (кстати,

именно стараниями которого и была рационально представлена сама проблема). Гегель рассматривает это "метафизическое" как некий всеобщий принцип, который в качестве объективного должен быть "положен" в действительности. Будучи же взятым в контексте рефлексии, которая является принципиально рациональным актом, он становится "узнаваемым" в сознании "я".

³⁹ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1972. Т. 3. С. 16-17.

⁴⁰ Там же. С. 16.

41

Очень четко и верно уловив и выразив проблему существования объективного "сверхчувственного" в субъективности - проблему, которая "брезжила" уже в рациональной психологии, - Гегель, таким образом, мистифицировал ее решение в духе идеализма и логицизма. Субъективность как логический принцип мира, как всеобщее следует понимать, согласно Гегелю, как бытийственную определенность. Субъективность именно существует, по Гегелю, как объективное, и всем своим развертыванием, "переходом в действительность", служит для самосуществования духа. Она есть, по сути дела, утверждение и разворачивание духа как понятия, достигшего "такого существования, которое само свободно"⁴¹. Речь идет о чистом самосознании как реальной *положенности* всеобщего, причем такой положенности, которая сама разворачивает себя как в-себе-и-для-себя-бытие⁴² и именно таким путем "внедряется" в реальную субъективность. Вот почему субъективность у Гегеля рассматривается уже не просто в качестве абсолютной основы мироздания, а как субстанция-субъект⁴³. Субъективность должна раскрыть себя, утвердиться (читай: "внедриться") в самодвижении своей внутренней определенности. Содержанием этой определенности является саморефлексия в свое другое бытие. Что означает, во-первых, понимание того, что иное есть свое инобытие; во-вторых, что рефлексия есть одновременно и саморефлексия. Иными словами, принципиальное значение для Гегеля приобретает рассмотрение метафизики субъективности в терминах ее внутренней активности, того деятельного импульса, который позволяет ей реализовываться, раскрывать свое действительное содержание. Для Гегеля важно было не просто самозамыкание всеобщей субъективности на себе, а выход вовне. Важно было найти в самой субъективности силу и механизм "внедрения" "метафизического" в физическое, эмпирическое. И такой "механизм" становления "сверхчувственного" чувственным, а следовательно, утверждение "чувственно-сверхчувственной" субъективности (самопознанной и осознавшей самое себя) Гегелем был найден в точке зрения рефлексии. В этом смысле можно согласиться с немецким исследователем Д. Хенрихом, который в одной из своих работ называет гегелевскую теорию субъективности логикой рефлексии⁴⁴. Однако при этом надо иметь в виду, что рефлексия в теории субъективности Гегеля имеет

значение не самостоятельного определения, а понимается в качестве прикладного определения субъективности. Ведь только в теории субъективности понятие рефлексии, согласно Гегелю, и обретает свое действительное значение.

⁴¹ Там же.

⁴² См.: Там же. С. 10.

⁴³ По существу субъективность как "род" и субъективность как реальное, эмпирическое, живое "я" есть не что иное, как разъяснение и одновременно утверждение Гегелем субъективности в качестве субстанции-субъекта.

⁴⁴ См.: *Henrich D. Hegels Logik der Reflexion: Neu Fassung. Die Wissenschaft der Logik und Logik der Reflexion. Bonn, 1978. S. 130 ff.*

42

В современной литературе ведется широкая дискуссия относительно роли рефлексии в гегелевской философии. И это не случайно, ибо понятие рефлексии было для Гегеля одним из важнейших инструментальных принципов его логики и диалектики. Именно "рефлексия" дала возможность Гегелю рассмотреть знание, познание, мышление и вообще рациональность (в широком смысле - философию) как сложный спекулятивно-диалектический процесс, не сводящийся только к непосредственному "овладению" миром, а "вбирающий" в себя также и результаты чистой рациональной деятельности в стихии мышления. Рефлексия позволила Гегелю рассмотреть мышление и сознание как сложный активный процесс деятельности, обладающий специфическими закономерностями. В отличие от Канта и Фихте, Гегель понимал рефлексю не как остановку сознания, - и потому лишь его момент, в который сознание не может быть одновременно направлено на предмет и мысль о предмете, - а как осознанно рациональное отношение в движении "внутреннего процесса" самосознания. "Целокупная рефлексия" для Гегеля есть "*двойное преломление (Doppelschein): во-первых, вовне, рефлексия в другое, и, во-вторых, внутрь, рефлексия в себя*"⁴⁵. В процессе этого рефлексивного акта всеобщее обретает свою определенность (проходя через особенное и единичное, и сливаясь с ними). Но это обретение осуществляется, - что часто упускается из виду, - через упразднение, отрицание в себе и для себя. Рефлексия есть для Гегеля абсолютная *негативность, отрицательность*, которая должна быть снята самой логикой предмета, движением сознания. И хотя рефлексия для Гегеля есть та "отрицательность", которая как бы гарантирует "онтологическую целостность" субъективности в движении ее внутренней определенности через особенное и единичное⁴⁶, и тем самым определяет связь в структуре субъективности, она выступает у Гегеля лишь в роли "катализатора" процесса развертывания определений субъективности, а не собственно

содержательного метода. Ибо в трактовке Гегеля рефлексия есть конечное определение, - отрицательное, которое с необходимостью должно быть снято, упразднено, уничтожено в движении логики триады. Определение, принципиально не способное, в силу своей конечности, разворачиваться в бесконечный логический метод. Спекулятивный метод функционирует лишь как самоотношение бесконечного чистого самосознания. Другими словами, только саморазвитие бесконечной субъективности как спекулятивно-диалектического есть "закон" развития определений субъективности. Сама субъективность с позиции рефлексии "задает" многообразие своих проявлений (как свое особенное и единичное) и "определяет" индивидуализацию и конкретизацию "метафизического сверхчувственного". Рефлексия же - это дух определенности в субъективности, это "оконечивание" бесконечного во имя раскрытия его содержания.

Стало быть, деятельность не привносится в субъективность извне; она может и должна быть обнаружена в ней самой.

⁴⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 39.

⁴⁶ См.: Там же. С. 38-39; 40, 59.

43

Отсюда необходимость следующего по логике систематического развертывания теории субъективности шага: он должен состоять в раскрытии самодеятельной сущности субъективности. Гегель осуществляет этот шаг путем вычленения второго аспекта субъективности. В нем акцентируется "тот собственно имманентный характер [субъективности. - М.Б.], который есть нечто существенное благодаря тому, что, будучи принят во всеобщность и проникнут ею, имея те же границы (von gleichem Umfange), что она, и будучи тождественным с нею, он точно так же проникает ее; именно этот характер и принадлежит роду как неразделенная со всеобщностью определенность"⁴⁷. Этим аспектом субъективности Гегель подчеркивает важнейший диалектический момент субъективности - ее внутреннюю активность и способность к саморазвитию. Субъективность в ее втором аспекте есть определенность всеобщего. Гегель акцентирует здесь глубинное содержание субъективности, ее предметность и объективность (в смысле интерсубъективности, всеобщности) - то, что делает субъективность действительной сущностью. Субъективность выступает как "безлично" рисуемый Гегелем процесс взаимопроникновения противоположностей, нахождение того реального единства "для-себя-" и "в-себе-бытия", которое в качестве принципа постулировалось в субстанциально-всеобщем понимании субъективности. По сути дела речь идет об очень важном аспекте самопознания (самоутверждения) человека, а именно: об узнавании и осознании не просто своей включенности в мир, но и укорененности мира во мне, трансцендентности социальной реальности человеку, его сознанию.

Отсюда реальная проблема, которую ставит Гегель, - понять субъективность в качестве истинной в смысле ее предметной определенности. Что и означает осмыслить ее как единство субъективного и объективного в обычном значении этих терминов. Решается она Гегелем через "практическое" оправдание этого единства, но в конечном итоге ее решением является утверждение субъективности в качестве свободной. Целью же свободы, по Гегелю, является развитие "до степени предметности, до степени правовой, нравственной, религиозной, а также и научной деятельности"⁴⁶, т.е. осуществление свободы в социокультурной, исторически развивающейся действительности. Поэтому утверждать, обосновывать субъективность в качестве свободной - значит узнавать ее как характеристику и силу объективности, то "безличное" деятельное, которое способно развернуть себя в культуре и истории. Свобода субъективности - это тождество самого себя и своего иного в бытии иного, т.е. "нахождение" самого себя в инвариантных социальноисторических, общественно-правовых и духовных структурах, раскрытие и осознание себя как имманентного (в гегелевской терминологии ставшего своим) социуму, необходимого момента его содержания.

⁴⁷ Там же. С. 39.

⁴⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 325.

44

Такое "бесконечное отношение меня ко мне" в бытии иного осуществляется, по Гегелю, в "роде" как "объективной всеобщности". "Род" есть как бы соотносящийся с собой процесс субъективности, где, во-первых, внешнее есть имманентный момент субъективности и, во-вторых, это внешнее как активная целокупность само предстает как такая объективность, которая совпадает с субъективным. Это есть объективность, в которой субъективность - причем не в качестве снятой, а как наличная - обретает достоверность самой себя, а следовательно, становится действительно свободной. Объективность здесь как бы отождествляется с субъективностью, "вбирает" ее в себя и признает ее как свою собственную самость. Образуется как бы ситуация "удвоения" субъективности. Субъективность как самосознание обладает способностью и потребностью "вожделения" к предмету. При этом и сам предмет должен, по Гегелю, во-первых, существовать, быть в наличии, и, во-вторых, - для того, чтобы стать достоянием самосознания, - обладать способностью отрицать самого себя. Выходит, что этот самостоятельный предмет, который есть "негация в себя", сам является самосознанием. Стало быть, субъективность уже предполагает такую объективность, которая тождественна с ней, но одновременно ею предполагается и отношение к самой себе как к другому⁴⁹. В субъективности как в-себе-и-для-себя-сущем в качестве имманентного ей определения уже положено различие, но одновременно в ней положено и единство, тождество

различенного. При этом само тождество есть признание определенности всеобщего, т.е. такое единство различенного, которое включает свое "запредельное" (свои границы) в свою самость и становится как бы преодолением, слиянием с собственными границами.

И хотя Гегель явно усложнил понимание проблемы, мистифицировал многие моменты, он в своей трактовке субъективности вышел к очень важному и реальному ее измерению: он провозгласил идею о субъективности как об объективном процессе, связанном с изменением предметности, историчности и социальности. Он зафиксировал важнейший реальный факт продуцирования субъективностью, понятой как предметная соотнесенность, объективности. Особой объективности, которая удерживает устойчивую связь всеобщего и единичного, объективного и субъективного, образуя их "реальную возможность". Речь идет о закреплении в объективности существенного субъективности, в результате чего "снимается" конкретная субъективность, а ее существенное, сущность как таковая становится как бы самостоятельным явлением, неким самодостаточным феноменом. Явлением, которое затем живет в мире собственной трансцендентной жизнью. И потому в реальности оно выступает для субъективности как бытие иного. Оно еще должно быть опознано и признано - в движении "признавания" (в форме процесса *Anerkennung*) - как свое собственное бытие.

⁴⁹ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 230.

45

Вот почему, по Гегелю, объективность полагается субъективностью как свое иное; вот почему самосознание обретает истину собственной достоверности в удвоении самосознания⁵⁰.

Гегель пытается выразить, описать и познать совершенно специфическое реальное явление субъективности. Ее особую объективность, действительность, которая как бы "связывает", объединяет в себе "обе крайности" ("субъективное и объективное в обычном значении этих терминов"). Содержание этой формы "явленности" субъективности Гегель определяет весьма лаконично и точно. Она есть, во-первых, "всебе-сущая природа обеих" (субъективного и объективного как т-аковых). "Но, во-вторых, так как они в [своем] существовании противостоят друг другу, то их абсолютное единство также есть *отлично* от них *существующая*... стихия *передавания*. По существу речь идет о вычленении особой реальности, которая обеспечивает связь в безграничных пространственно-временных пределах человеческого бытия. Это "стихия" устойчивых всеобщих смыслов и значений, опосредующая жизнедеятельность субъективности в "терминах мира". Гегель восходит здесь к пониманию того феномена, который в социальной философии получил название интерсубъективности. Он очень верно уловил и выразил то, что "интерсубъективность" не есть "сумма"

сознаний или самосознаний отдельных личностей. Это качественно особая духовная система, которая живет своей, относительно самостоятельной, жизнью. Но вместе с тем она постоянно взаимодействует с конкретной субъективностью, "определяет" ее и "определяется" ею. Правда, само "определение" носит специфический характер, ибо его процесс опосредован законами воспроизводства социума и культуры.

Гегель называет эту "стихию передавания", эту качественно особую духовную систему языком. Именно язык является для него внешней формой, в которой самосознание (субъективность) впервые становится "определенным", "предметным" (определенным "для-себя" и "для-другого"). В непосредственном контакте с миром природы, социума - с действительностью, человек находится в качестве ощущающего существа как субъект чувственности. Выход в опосредование, т.е. в размышление, в сознание и признание сознанного, рефлексия на материал чувственных впечатлений и представлений - все то, что и составляет субъективность, - достигается, согласно Гегелю, лишь за счет введения особой, знаковой предметности, слов и терминов, в которых фиксируется устойчивое, всеобщее содержание чувственных впечатлений и самой рефлексии. Причем эта "знаковая предметность" является как бы нейтральной: она предстает как "для-себя" и одновременно "в-себе-бытие". Это некоторая реальность самосознания, существующая для другого, а потому и для меня.

⁵⁰ См.: Гегель Г.В.Ф. Соч. М., 1959. Т. IV, С. 98.

⁵¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 179.

46

Действительно, в языке и благодаря ему создается как бы вторичный план субъективности, фиксируется общезначимое, ценное, "наше", "миллиарды раз повторенное" содержание самосознания: язык "замещает" реальную субъективность как конкретно переживаемый опыт, "снимает" в себе широкий социально-исторический и культурный контекст человеческого бытия. В языке субъективность как бы "удваивается", "утраивается" и т.д. Но "удваивается" таким образом, что получается не "сумма" субъективностей, а фиксируется ее существенное и объективное, т.е. происходит восхождение к качественно новому состоянию субъективности, знаменующему собой уже принципиально иное, не тождественное субъективности, образование. Такое специфическое образование Гегель и именует языком. При этом сам язык приобретает уже более широкое, нежели только лингвистическое значение. В связи с субъективностью Гегель ведет речь о языке как об особой форме социальности и культуры, особой коммуникативной структуре мира духовности. Вот почему собственное развитие субъективности, ее формирование и образование (в смысле Bildung⁵²) осуществляется, по Гегелю, в определенном "языке жизненного пространства". Языке,

структурами которого являются различные сферы духа, такие, как философия, искусство, религия, позитивные науки, хозяйство, семья, правовая и государственная сущности, мораль и нравственность. В таком подходе к языку Гегель реально нащупывает выход к проблеме воплощения, "объективации" intersубъективности. Кроме того, он ставит вопрос о единстве и различии языка и сознания как общественного продукта. Гегель показывает, что язык и сознание неразрывно связаны между собой. "Язык, - пишет он, - ... рассматривается как продукт интеллигенции, состоящий в том, чтобы ее представления проявлять в некоторой внешней стихии"⁵³. Именно выразившись в языке как во "внешней" форме, сознание может обратиться к себе как "к отличному от самого себя предмету". Причем не только как к своему собственному предмету, но и как к предмету другого, а стало быть, как к своему иному, признанному другим, т.е. как к действительному сознанию. Иными словами, полного осознания и признания схем своей деятельности сознание достигает именно благодаря языку и в языке⁵⁴. Гегель, таким образом, уловил важнейшее значение языка как средства воплощения субъективности, причем субъективности, понятой в ее объективном, всеобщем аспекте (как "intersубъективности", субъективности-рода).

⁵² [Смысл и содержание гегелевского понятия Bildung, с трудом переводимого одним словом на русский язык, а также роль и значение Bildung в развертывании теории субъективности, будут рассмотрены ниже.](#)

⁵³ [Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 293.](#)

⁵⁴ [Мы намеренно не обсуждаем здесь подробно гегелевское понимание связи языка и сознания, а также его трактовку роли языка в становлении Я, т.е. тех тем, которые имеют принципиальное значение для концепции субъективности у Гегеля. Ибо считаем, что такой анализ должен проводиться на конкретном текстологическом материале и рассматриваться в том контексте, в котором делал это сам Гегель. Богатый материал для такого анализа представляет "Феноменология духа". Поэтому именно в разделе, посвященном "Феноменологии", нами и будет подробно обсуждаться данная тема.](#)

47

Действительно, язык есть тот материал, в котором происходит накопление исторических достижений сознания, осуществляется рефлексия на его содержание и результаты его деятельности, та форма, в которой "существует", "живет" intersубъективность. Благодаря языку субъективность формируется и развивается как продукт жизни, но одновременно в качестве самостоятельного объемного, многомерного целого она включается в широкую систему предметно-практических, социально-исторических отношений реальности; тем самым осуществляется преэминентность человеческой деятельности и общения. Ошибка же Гегеля в

том, что язык для него остается всего лишь *теоретической стихией* и в качестве таковой становится истинным пространством сознания и субъективности. И еще одно: гегелевский подход к языку, по существу, не предоставляет языковым формам сколько-нибудь значимой самостоятельности, - например, в качестве "знакового мира" с его особыми законами, в качестве "мира текстов" и т.д. А ведь причудливое движение языковых форм, собственная логика "жизни" языка - это не просто выдумка мистического сознания, а реальный вторичный план бытия сознания. Изучение лингвистических структур - это открытие человеком самого себя, открытие в себе всеобщего и особенного своей субъективности. Гегелевский же взгляд на язык отражает и его подход к субъективности (как "роду"): Гегелем по сути дела нивелируется, не признается вовсе относительная самостоятельность интерсубъективности, ибо отношение к ней в русле гегелевской философской традиции существенным образом определяется ее "святой" функцией - представлять логический принцип, "определять" всеобщее, "воплощая" его в себе. В действительности же субъективность как "род", интерсубъективность как таковая - это особый мир субъективности с его специфическими законами. Ее материя - не субъективное сознание отдельного человека, а объективные духовные феномены, вырабатываемые в предметно-практической, социальной жизни людей. И потому она реальна, объективна и действенна. У Гегеля же интерсубъективность, по существу, не обладает самостоятельной "материей". Ее "материя" - это та же логицистская идея, которая "положена" в основание всего. "... Всеобщее имеет *особенность*, находящую свое разрешение в некотором высшем всеобщем"⁵⁵. Все конкретные проявления субъективности при этом неизбежно трактуются Гегелем как "низшая" ступень развития идеи, духа, отношение к которой одно - "преодоление", "подтягивание" до высшей ступени субъективности в качестве абсолютного понятия, или логического принципа. Вот почему "род" предстает в категориальной системе Гегеля как некоторое "прикладное" понятие, что порой затрудняет адекватную интерпретацию роли и значения этого феномена.

Однако все это не может умалить заслугу Гегеля, состоящую в "нахождении", в вычленении, в прояснении и категориальной вербализации особого явления субъективности – субъективности рода.

⁵⁵ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 3. С. 39.

Кроме того, Гегель, хотя и логицистско-идеалистическими средствами, сумел показать, раскрыть содержание этого явления, его качественную особенность, различие с другим проявлениями субъективности, а также их взаимодействие, определенную "подпитку" одного другим. Одновременно Гегель понял деятельную сущность субъективности, ее внутреннюю

активность и процессуальность. Причем он утвердил субъективность как "интерсубъективную" деятельность, разворачивающую себя в культуре и истории. И уже в данном пункте, связывая "безличную" субъективность с культурой, с историей, Гегель переходит к анализу субъективности как индивидуально-человеческого, реально-эмпирического, собственно "субъективного" проявления.

Отсюда - третий аспект субъективности, характеризующий, по Гегелю, ступень наиболее адекватного "раскрытия" логического принципа, стремящегося к воплощению себя в качестве свободной всеобщности. Это такой аспект субъективности, когда ее понятие "отрицает свою всеобщность и располагает себя во внешней сфере единичности"⁵⁶. Речь идет об *абсолютной* определенности, противопоставляющей себя иному и одновременно исключаяющей это иное⁵⁷. Под такой определенностью Гегель понимает индивидуальную личность или самость (Selbst). Стало быть, при помощи данного аспекта субъективности он обозначает реальную, конкретную, человеческую субъективность ("Я" как таковое). И трактует он ее как самодостаточную целостность, как определенность, которая в своей действительности всецело находится внутри себя и полна собою. Именно в единичности субъективность, по мысли Гегеля, обретает жизнь, духовность и содержательность, ибо в ней приобретают конкретность и реальное осуществление все ее определения, реализуется сама идея субъективности. В этом смысле "Я" для Гегеля - это всеобщность высшего рода; оно есть в-себе-и-для-себя-бытие особенности и всеобщности, их действительность. Гегель рассматривает единичное как конкретное бытие всеобщего, - "возвращение понятия как отрицательного внутрь себя..."⁵⁸, - бытие, содержащее в себе программу его развития и являющееся как основным "агентом" деятельности, в которой реализует себя всеобщее, так и основным "материалом" для его самоосуществления ("самопостроения", "самосозидания" в мире). Однако единичность для Гегеля - это не только возвращение понятия в самое себя, но и его утрата: своим существованием единичность отрицает всеобщее, принципиально раз-личает и от-личает себя от него. Правда, особым образом - путем "снятия", индивидуализации (Vereinzelnung) его содержания. Ибо "Я" - не простое, ежеминутно воспроизводимое единство апперцепции и не пульсирующая в себе (и лишь собой удовлетворяющаяся) субъективная активность, а "огромная сила негативного", "чистая отрицательность удерживающая в единстве моменты сознания.

⁵⁶ Там же. С. 58.

"См.: Там же. С. 17.

⁵⁸ Там же. С. 56-57.

Подлинно единичным "Я" стало для Гегеля самосознание. И оно как единичное не только не игнорируется Гегелем, а, наоборот, развивается, утверждается, "действует" в реальном мире. Правда, совершенно иначе Гегель относится к чувственно-единичному. Мир предметных исчезающих данностей, не несущих на себе печати всеобщего, действительно не имеет, по его мнению, существенного значения. И объясняется это тем, что в единичности дискретной эмпирии невозможно ухватить всеобщее, развить его, так как оно "чуждо" этому миру (здесь всеобщее не "положено" в качестве логического принципа и поэтому мир дискретной эмпирии качественно недоступен мысли как стихии всеобщего). Но мир сознания нельзя считать "миром дискретной эмпирии"; он представляет качественно иное образование. Все индивидуально-сознательное изначально обладает всеобщностью. Эта всеобщность (в виде "социальной памяти" и т.д.) как бы гарантирует "целостность" сознательного, образует трансцендентальный фон бытия сознания. Вот почему в самосознании как единичном "вычитывается" дух, "схема" всеобщего. Что, однако, не отрицает самостоятельности и самодостаточности единичного.

Как раз наоборот, именно единичность как индивидуальность (индивидуальная субъективность) и является для Гегеля "принципом действительности"; она - то живое бытие реальности, которое не утрачивает себя в целом, а концентрирует целое в себе. Ведь не случайно "конечный дух" есть самое существенное гегелевской системы.

Гегеля часто упрекают в "подчинении субъекта всеобщему разуму", в подавлении единичной, индивидуальной субъективности всеобщим и т.д. Для такого рода суждений Гегель действительно давал определенные основания. Это проявилось, например, в принижении им роли чувственно-единичного, или в изначальной "внедренности", "положенности" всеобщего, духа, логической идеи в мире и в индивидуальном. Однако уничтожение единичной субъективности за счет абсолютизации всеобщего, ее подчинение, "порабощение" абсолютным духом, всеобщим разумом было "достоянием" не самого Гегеля, а гегельянства, которое гипертрофировало, абсолютизировало, довело до абсурда идеалистические логицистские издержки гегелевской системы. Возможность осуществления такой дедукции была, конечно, в определенном смысле и свидетельством непоследовательности самих гегелевских рассуждений, ошибочности посылок, заключенных в истоках его философской теории. Но все же вряд ли стоит отождествлять Гегеля и его философию с "открытиями" гегельянцев, и прежде всего представителей так называемого вульгарного крыла этой школы, которые под видом популяризации и развития достижений гегелевской философии изложили ее так, что порой в их "откровениях" сам Гегель становится весьма трудно узнаваем.

Что же касается гегелевского постулата "внедренности" всеобщего в индивидуальное, изначальной "положенности" всеобщего *для* единичной субъективности, то для этого хода мыслей у Гегеля были свои основания. Именно таким образом Гегель, вслед за ведущими гуманистами своей эпохи, ставит вопрос о включенности индивида в социум. Это вопрос о вне-индивидуальном, "всеобщем" характере единичной человеческой субъективности. В гегелевской постановке вопроса нет ни грана мистики. Наоборот, это очень трезвое, реальное размышление над проблемой взаимосвязи всеобщей и единичной субъективности. Выходя здесь к разрешению действительной проблемной трудности - объяснению многомерности человеческого существа, Гегель, по сути дела, переосмысляет само понятие человеческого индивида, индивидуального субъекта человеческой деятельности.

Реальная человеческая субъективность не имеет для Гегеля чисто индивидуального характера (в смысле индивидуально-уникальных проявлений). Но одновременно, хотя субъективность и не растворяется в индивидуальной субъективности, она, согласно Гегелю, существует и проявляется только как присущая отдельному индивиду, лишь через индивидуальное сознание (и самосознание). При этом "предсуществующая" вне-индивидуальная субъективность в ее отношении к индивидуальной, единичной конкретизируется через включение в философский анализ некоторых изменений социальности, историчности в человеческой субъективности. Единичность, пишет Гегель, "*а такой же мере есть всеобщее* и потому спокойно и непосредственно сливается с *имеющимся налицо* всеобщим, с нравами, обычаями и т.д., а также с ними сообразуется..."⁵⁹

Гегель встает на путь исследования индивидуальной, эмпирической субъективности как социального, общественного определения, являющегося подлинной основой человеческой целостности. Становление субъективности (как становление индивидуального человеческого "я") отнюдь не является, согласно Гегелю, развитием лишь единичности, единственности индивида, - хотя «когда мы говорим "я", - пишет Гегель, - мы... подразумеваем нечто единичное»⁶⁰, т.е. первое, что бросается в глаза при анализе "Я", - это отграниченность его от всего другого. Но ведь жизнь индивида - это не только его собственная жизнь, ее пространство намного шире и качественно многомернее объема, непосредственно совпадающего с жизнью индивидуального "Я". То, что имеет место здесь и теперь, справедливо полагает Гегель, может быть постигнуто лишь в связи с тем, что есть везде и всегда, потому что только в этой связи оно подлинно и реально.

Подлинное "Я" для Гегеля - это субъект на уровне самосознания, осознанная субъективность. Что означает реальную включенность "Я" в социально-исторический и культурный процесс. Гегель выходит здесь к очень важному измерению проблемы человеческой субъективности и индивидуальности: он отстаивает идею о субъективности и индивидуальности как "социальном, общественном явлении".

⁵⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 163. ⁶⁰ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 19.

51

Вот почему для Гегеля единичная субъективность - это не просто "Я" как абстрактная сущность единичного, а индивидуальная личность (Person), "Я" социальное. "Что признается за личность, - пишет Гегель, - ... до такой степени мало существует от природы, что является скорее лишь продуктом и результатом сознания наиболее глубокого принципа духа, а также всеобщности и культуры этого сознания"⁶¹. Иными словами, Гегель восходит здесь к пониманию того важнейшего факта, что человек есть продукт культуры и истории, а не простое порождение природы - как полагали многие его предшественники.

Заслуга Гегеля не только в том, что он увидел основу и критерий субъективности в обществе. Он понял социокультурную действительность как необходимое и основное измерение человеческой сущности, как важнейший срез становления и развития человека в контексте Bildung. Именно включение субъективно-индивидуального в процесс развития общества, его культуры обуславливает и принципиальное значение знания для субъекта действия и познания. Вот почему тем способом, каким существует у Гегеля "Я" как факт сознания, является знание. Но знание "Я" есть нечто специфическое. Это не только знание абсолютной сущности и не только всеобщее переживание определений абсолютной субъективности; оно имеет внутренний индивидуальносубъективный характер, ибо гарантировано особым типом сознания, а именно собственно субъективным, конкретно-единичным сознанием. По существу и по проблемному смыслу здесь намечается особая тема "индивидуализации" и "субъективизации" знаний общества. Для Гегеля это есть не что иное, как приобщение к некоторому "утверждающему -знанию" - всеобщему самосознанию, самосознающей субстанции. Завершается процесс "приобщения" тогда, когда мыслящее сознание оценивает и признает себя как момент всеобщей сущности. Именно "индивидуализация" всеобщего знания и означает утверждение истинной действительности "Я" ("Я" как личности): "все индивидуализированные во мне и мною переживаемые всеобщие определения души составляют мою действительность"⁶². Акт же "переживания" всеобщих определений подразумевает "перешагивание" "Я" своих собственных границ, признание им того, что лежит за его пределами, за пределами единичного (или

"одного") и индивидуального ("этого") за свое собственное, "мое". И само это "перешагивание"-признание означает познание человеком самого себя, самопознание "Я" как субъективности. Ибо социализация "Я", включающая в качестве важного момента "индивидуализацию" всеобщего опыта и знания, есть одновременно процесс познания человеком человека, познания самого себя как субъективности.

⁶¹ Там же. С. 353.

⁶² Там же. С. 155.

52

Гегель был совершенно прав, акцентируя важнейшую роль "индивидуализации" в утверждении субъективности: ведь в самом процессе "индивидуализации" происходит усвоение, интериоризация эталонов социальной деятельности человека, что обуславливает выход за рамки единичного "Я" в контекст более широкой системы отношений (государственную и правовую реальность, культуру и историю). Но все дело в том, что "индивидуализация" знания в трактовке Гегеля представляла как односторонний процесс: это было лишь утверждение всеобщего в единичном. В то время как "индивидуализация" должна одновременно включать и момент действительной субъективизации всеобщего, что означает утверждение уникально-единичного, собственно "моего", принципиально не сводимого к проявлениям и конкретным переживаниям других "Я". Конечно, нельзя понимать дело таким образом, будто Гегель отрицал существование единичного, индивидуального как самостоятельного проявления субъективности, — и на это мы уже обращали внимание выше. Речь о другом - о том, что для Гегеля как рационалиста-логициста имело значение только такое индивидуально-единичное (такие его проявления), которое являлось принципиально рефлексивным, которое могло быть объяснено, описано, понято, "схвачено" и "без остатка" сведено к мышлению и сознанию как изначально положенным формам всеобщего-логического. Поэтому, если и можно говорить о "трагедии" живой, эмпирической субъективности в системе Гегеля, то она имеет совершенно иные природу и признаки, нежели те, о которых повествуют критики Гегеля, обвиняющие его как создателя "абсолютной философии всеобщего" в полном отрицании, "упразднении" единичного как такового. Уделяя в действительности большое внимание единичному и индивидуальному (без них, по Гегелю, немислимо завершение системы, собственное утверждение (читай: самопознание) абсолютного духа), Гегель, по сути дела, элиминировал важные реальные субъективно-индивидуальные измерения, проявления "я" - такие, как бессознательное, чувственность и переживания в их не-рациональных проявлениях (т.е. то, что именуется "энергией" души), сведя их к чистому самосознанию как энергии фундирующего все и вся мышления. Несомненно,

Гегель прекрасно осознавал ценность и значимость для человеческой личности всех этих, принципиально не рефлекслируемых проявлений "я". Свидетельством этому служит его развернутый и содержательный анализ этих принципиально не рефлекслируемых измерений "я" в "Феноменологии духа" и в философии субъективного духа. Однако он считал их лишь некими промежуточными гештальтами сознания, его иллюзорными "идолами", теми "побочными" результатами самораскрытия субъективности, которые должны быть преодолены, познаны (читай: постигнуты понятийно, а следовательно, "о-всеобщены", поняты как проявления всеобщей рациональной субстанции) в развитии субъективности и тем самым преобразованы в рефлекслируемые проявления сознания "Я". Ибо только то, что являлось умопостижимым (а стало быть, то, что было "положено" как всеобще-мыслительное), обладало у Гегеля достоверностью.

В этом пункте сказалась гегелевская логицистская радикализация рационалистической традиции.

53

И хотя благодаря этой радикализации Гегель сумел высказать многие ценные идеи относительно роли мышления как энергии самосознания и "гаранта" целостности сознания⁶³, поставить многие проблемы и разрешить трудности, накопившиеся в историко-философской традиции до него, для реальной субъективности такая радикализация имели и иные последствия. Живая субъективность попала в оковы рации, ее индивидуальность и уникальность была ограничена лишь принципиально рефлекслируемыми проявлениями, что в гегелевской систематике по существу означало ее подчинение логике. Иными словами, и в отношении реальной субъективности, "дело логики" оказалось определяющим: "энергия" души должна была раскрыть себя как "энергия" субъективно-логического.

"Ограждая" реальную субъективность от индивидуальных проявлений "энергии" души, Гегель тем самым обедняет ее внутреннюю жизнь, "метафизическое" измерение субъективности, обезличивает субъективность. Вследствие чего ее структура упрощается: здесь теряется целый самостоятельный пласт, связанный с особым типом рациональных проявлений, которые порой именуется как иррациональные. Речь идет об "интенциональностях" сознания "Я", которые обуславливают специфическую, уникально-"мою" жизнь субъективности, о реальных проявлениях "в-себе" субъективности, выражающих конкретное переживание ею самой себя. Понять живую, реальную субъективность можно лишь в единстве всех моментов и процессов, происходящих в ней, лишь через постижение причудливого синтеза рационального и иррационального - синтеза, который только и характеризует действительное бытие субъективности на уровне самосознания, реальную самосознающую субъективность. Постичь этот синтез, осознать субъективность как реальный

феномен мира - насущная философская задача. Задача, которая во многом предопределена Гегелем.

Такова широкая панорама концепции субъективности, как она представлена в философии Гегеля. Мыслитель выходит здесь ко многим реальным философским темам и проблемам, которые и по сей день находятся в области интереса исследователей. В большинстве случаев мы сумели здесь лишь назвать, наметить их или обсудить некоторые общие позиции, с тем чтобы привлечь к ним внимание исследователей. В этом смысле настоящий параграф может рассматриваться как некоторая проблемная рекогносцировка, как постановка задачи относительно современного исследования субъективности. Но одновременно мы стремились представить здесь некий абрис гегелевского понимания субъективности, его теоретическое содержание.

⁶³ О гегелевском понимании мышления и сознания, мышления и самосознания, а также о роли мышления - в гегелевской интерпретации - в развитии понятия субъективности см.: *Быкова М.Ф.* Гегелевское понимание мышления. М., 1990. С. 56-80.

54

Предложенная нами трехчленная "схема" толкования гегелевского понятия субъективности, которая, как мы уже отмечали выше столь систематически не была представлена самим Гегелем, что порождает дополнительные трудности в интерпретации его теории субъективности, образует тот "методологический каркас", ту базисную теорию принципов, которая, пронизывая все "здание" философской системы Гегеля, делает более очевидным ее внутреннее содержание. Одновременно становятся явными и замыслы, которые Гегель связывает с темы или иными частями системы, а также ее измерениями.

55

Глава 2

ЗАМЫСЕЛ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО И ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ

Датой рождения гегелевской феноменологической концепции стал 1807 год, когда в издательстве Езефа Гебхардта в Бамбурге появилось сочинение Гегеля под названием "Феноменология духа". С тех пор прошло уже без малого два столетия, но гегелевская феноменология, как в виде законченного произведения, так и в качестве целостного учения, которое после 1807 г. претерпело определенные изменения, и по сей день будоражит умы философов и привлекает внимание исследователей. Это связано, прежде