

Б. С. БАКРАДЗЕ

ИЗБРАННЫЕ
ФИЛОСОФСКИЕ
ТРУДЫ

II

К. С. БАКРАДЗЕ

**ИЗБРАННЫЕ
ФИЛОСОФСКИЕ ТРУДЫ**

II

***СИСТЕМА И МЕТОД
ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ***

ИЗДАТЕЛЬСТВО ТБИССКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ТБИЛИСИ 1973

1
1 [Бакрадзе К.]
Б 196

Труд посвящен одному из актуальных и сложных вопросов истории диалектики. Глубоко и по-новому трактуя средоточие всей гегелевской философии — проблему соотношения ее системы и метода, автор дает основательную характеристику всех существенных моментов концепции гениального немецкого мыслителя.

В труде К. С. Бакрадзе читатель найдет детальный научный анализ всех коренных противоречий философии Гегеля, оригинальное толкование ее основных позитивных сторон, послуживших фундаментом для выработки материалистической диалектики. Читателя не может не заинтересовать острая и научно аргументированная полемика, которая ведется автором с известными буржуазными интерпретаторами учения Гегеля. Наряду с исследованием сугубо историко-философского характера в книге дана попытка решения целого ряда спорных проблем марксистско-ленинской философии.

Первое издание настоящего труда было напечатано в Издательстве Тбилисского государственного университета в 1958 г.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Буачидзе Т. А., Габилая Ш. В., Какабадзе З. М.,
Кодуа Э. И. (редактор-составитель), Микеладзе З. Н.,
Тевзадзе Г. В.
Редактор II тома Кодуа Э. И.

© Издательство Тбилисского университета, 1973

1—5—1
М—608

Под понятием немецкой классической философии, как известно, подразумевается развитие философской мысли в Германии с конца 18 в. и до первой трети 19 в. В течение нескольких десятилетий в Германии возникают философские системы Канта, Фихте, Шеллинга, и развитие философской мысли немецкого классического идеализма заканчивается грандиозной системой абсолютного идеализма Гегеля, которая «представляет собой величественный итог всего предыдущего развития» (Энгельс).

Само название «немецкая классическая философия», или «немецкий классический идеализм», указывает на то обстоятельство, что, несмотря на различие философских систем, созданных Кантом, Фихте, Шеллингом, Гегелем и многими второстепенными представителями немецкой классической философии, есть, безусловно, нечто общее между этими системами; общее, которое объединяет эти системы в одно целое движение философской мысли.

Кант — дуалист и субъективный идеалист; Фихте пытается преодолеть кантовский дуализм устранением вещи в себе и строит в этом смысле последовательную систему субъективного идеализма; Шеллинг и Гегель создают системы объективного идеализма. Кант стоит на позициях агностицизма; система Гегеля претендует на окончательную, абсолютную истину; Кант пытается дать критику — оценку чистого разума и приходит к выводу, что чистый разум без чувственного материала не способен обосновать научное познание; Фихте, Шеллинг и Гегель доказывают, что только чистое мышление способно дать подлинную истину; Кант, будучи субъективным идеалистом, отрицает метафизику, полагая, что его теоретическая философия стоит над материализмом и идеализмом; Фихте, Шеллинг и Гегель строят метафизические системы и считают свои системы подлинным идеализмом и т. д. и т. д.

И, несмотря на все эти и другие различия — иногда даже очень существенные, немецкий классический идеализм — единое движение, обусловленное своеобразным социально-

экономическим и политическим состоянием Германии конца 18 и начала 19 вв.

Экономическое развитие Германии в указанный период сильно отстает от развития передовых стран того времени, именно Англии, Голландии и Франции. Новый, капиталистический способ производства к этому времени уже стал господствующим в Англии. В Англии буржуазная революция произошла уже в 17 в. Промышленный переворот, после которого капиталистический способ производства быстро прокладывает себе путь в промышленность и начинает бурно развиваться, — уже совершившийся факт. Франция, отставшая от Англии почти на целое столетие, также начинает идти по пути капиталистического развития. В 18 в. французская буржуазия оказалась уже настолько сильной, что она выступает против «старых порядков», совершает революцию. Буржуазная революция 1789 г. рушит старые, феодальные производственные отношения и устанавливает господство новых, капиталистических производственных отношений. Отставшая в своем экономическом развитии от Франции на несколько десятилетий, Германия в это время представляет собой не единое государство, а несколько сот суверенных и полусуверенных государств.

Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» дают исчерпывающую картину экономического и политического состояния Германии. Мы приводим эту характеристику целиком, так как она объясняет состояние немецкой идеологии и, в частности, философии того времени. «Состояние Германии в конце прошлого века целиком отражается в кантовской «Критике практического разума». В то время как французская буржуазия, благодаря колоссальнейшей революции, какую только знает история, достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли». Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается безрезультатной, и перенес осуществление этой «доброй воли» гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов в потусторонний мир. Эта «добрая воля» Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров, мелочные интересы которых никогда не были способны развиться до общих национальных интересов класса и которые поэтому постоянно эксплуатировались буржуазией всех остальных наций. Этим мелочным местным интересам соответствовала, с одной стороны, действительно местная и провинциальная ограниченность

немецких бюргеров, а с другой - - их космополитическое чванство. Вообще со времен реформации немецкое развитие приняло совершенно мелкобуржуазный характер». После такой характеристики Маркс переходит к красочному описанию экономики Германии, к характеристике классов и политического состояния страны. «Старое феодальное дворянство было большей частью уничтожено в крестьянских войнах; остались либо имперские мелкие князьки, которые постепенно добыли себе некоторую независимость и подражали абсолютной монархии в крошечном и провинциальном масштабе, либо мелкие помещики, которые, спустив свои последние крохи при маленьких дворах, жили затем на доходы от маленьких мест в маленьких армиях и правительственных канцеляриях, — либо, наконец, захолустные дворянчики (Krautjunker), которые вели такой образ жизни, которого устыдился бы самый скромный английский сквайр или французский gentilhomme de province.

Земледелие велось способом, который не был ни парцелляцией, ни крупным производством и, несмотря на сохранившуюся крепостную зависимость и барщину, никогда не мог привести крестьян к освобождению — как потому, что самый этот способ хозяйства не допускал образования активно-революционного класса, так и ввиду отсутствия соответствующей такому крестьянству революционной буржуазии, что касается бюргеров, то мы можем отметить здесь только некоторые характерные моменты. Характерно, что полотняная мануфактурная промышленность, т. е. производство с помощью самопрядки и ручного ткацкого станка, приобрела в Германии некоторое значение как раз к тому времени, когда в Англии эти неуклюжие инструменты были уже вытеснены машинами. Особенно знаменательны взаимоотношения Германии с Голландией. Голландия — единственная часть Ганзы, достигшая коммерческого значения, отделилась, отрезала Германию, за исключением только двух портов (Гамбург и Бремен), от мировой торговли и стала с тех пор господствовать над всей немецкой торговлей. Немецкие бюргеры были слишком бессильны, чтобы ограничить эксплуатацию со стороны голландцев. Буржуазия маленькой Голландии; с ее развитыми классовыми интересами, была могущественнее, чем гораздо более многочисленные немецкие бюргеры с их отсутствием всяких интересов и с их раздробленными мелочными интересами. Раздробленности интересов соответствовала и раздробленность политической организации — мелкие княжества и вольные города. Откуда могла взяться политическая концентрация в стране, в которой отсутствовали все экономические условия этой концентрации? Бессилье каждой

области жизни (здесь нельзя говорить ни о сословиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях, и народившихся классах) не позволяло ни одной из них завоевать исключительное господство. Неизбежным последствием было то, что в эпоху абсолютной монархии, проявившейся здесь в своей самой уродливой, полупатриархальной форме, та особая область, которой в силу разделения труда досталось управление публичными интересами, приобрела чрезмерную независимость, еще более усилившуюся в современной бюрократии. Государство конституировалось, таким образом, в мнимую самостоятельную силу, и это положение, которое в других странах было преходящим (переходной ступенью), оно сохранило в Германии до сих пор. Этим положением объясняется и нигде больше не встречающийся честный чиновничий образ мыслей и все распространенные в Германии иллюзии насчет государства, а равно и мнимая независимость немецких теоретиков от бюргеров, — кажущееся противоречие между формой, в которой эти теоретики выражают интересы бюргеров, и самими этими интересами»¹.

Такими мрачными красками описывают основоположники марксизма экономическое и политическое состояние Германии 18 в. Правда, капиталистический способ производства постепенно проникает в Германию, но развитие его идет слишком медленными темпами. Господствующий класс — феодальное дворянство пока еще достаточно сильно и крепко держится за власть, буржуазия — этот новый народившийся класс — крайне слаба. Буржуазия, указывал Маркс, не так богата и объединена, как в Англии и Франции. Быстрое развитие английской промышленности совершенно разрушило и без того слабую экономику Германии. Развивающаяся промышленность, которой дала толчок континентальная система Наполеона, не могла компенсировать разрушенную экономику страны. Она не могла создать сильные промышленные интересы, которые германское правительство приняло бы во внимание. Число промышленных районов было незначительно, и к тому же они были разбросаны по всей стране. Германия не смогла создать поэтому такие промышленные центры, как Манчестер, Лондон, Париж, Лион и др. Невыгодное географическое положение по сравнению с другими странами сыграло также определенную роль в отсталости Германии; а опустошительные войны, которые велись на ее территории, под конец подорвали ее экономику.

Все это вместе взятое объясняет слабость немецкой буржуазии, ее неспособность взять власть в свои руки, достиг-

¹ Маркс и Энгельс. *Немецкая идеология*, 1934, стр. 174—5.

нуть такого господства, которым уже давно пользовалась английская буржуазия и к которому быстрыми темпами шла французская буржуазия.

С другой стороны, нужно указать и на то обстоятельство, что, несмотря на экономическую отсталость Германии, промышленность, правда, очень медленно, но все же начинает пробуждаться и развиваться. Текстильная, горнорудная и другие области производства уже значительно продвигаются вперед. Буржуазия, правда, слабая, разрозненная, но она уже существует.

Вот в этот период происходит в соседней стране — Франции — революция, «колоссальнейшая революция, какую только знает история». Французская буржуазная революция оказала огромное влияние на Германию. Революция и последовавшие за ней войны, ареной которых большей частью оказывалась Германия, расшатали феодализм и абсолютизм германской монархии. Карта германских княжеств была перекроена; количество суверенных княжеств значительно сократилось, буржуазно-демократический дух проник в Германию, и в ряде княжеств было введено буржуазно-демократическое законодательство.

Буржуазные деятели, передовая интеллигенция, студенчество восторженно встретили французскую революцию. С другой стороны, непомерные контрибуции и налоги, которые накладывала на немецкое население политика Наполеона, вызывали недовольство, противодействие и пробуждали национальное самосознание в германском народе. Становилась очевидной экономическая и политическая слабость и отсталость Германии и связанная с ними военная слабость и отсталость.

Немецкая буржуазия, скованная феодальными порядками, желает установить и в Германии новые порядки. Лучшие представители немецкой буржуазии приветствуют и оправдывают французскую революцию. В художественной литературе, философии уже слышатся ноты, осуждающие феодальные порядки в Германии. Уже в 1792 г. Фихте пишет «речь» (E. Rede), где требует свободы мысли, которую «князья Европы до сих пор угнетали». Интересно заглавие этого сочинения: «Zurückforderung der Denkfreiheit von d. Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten». Интересно также обозначение места и времени публикации: «Heliopolis im letzten Jahre der alten Finsterniss». В 1793 г. Фихте публикует: «Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französisch Revolution», в котором он выступает в защиту французской революции.

Известны превосходные строчки, посвященные Гегелем

французской революции. Гегель понимает, что французская философия подготовила французскую революцию. «Говорили, что исходным пунктом французской революции была философия и не без основания называли философию мирской мудростью, потому что она есть не только истина в-себе и для-себя как чистая сущность, но и истина, поскольку она становится жизненной в мирском. Итак, не следует возражать против того, что революция получила первый импульс от философии»¹. Преувеличивая значение философии как первого импульса революции, Гегель более или менее правильно характеризует «старые порядки» во Франции, но, продолжая свою линию о действительности мысли как причины революции, он так заканчивает свое рассуждение о французской революции: «Мысли, понятию права, сразу было придано действительное значение, и ветхие подмостки, на которых держалась несправедливость, не могли устоять. Итак, с мыслью о праве теперь была выработана конституция, и отныне все должно было основываться на ней. С тех пор как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видано, чтобы человек стал на голову, т. е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им. Анаксагор впервые сказал, что *νοῦς* (ум) управляет миром, но лишь теперь человек признал, что мысль должна управлять духовной действительностью. Таким образом, это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом, как будто лишь теперь наступило действительное примирение божественного с миром»².

Этими восторженными словами характеризует Гегель французскую революцию. Что Гегель не изменил своих убеждений относительно французской революции до конца своей жизни, хотя и не оправдывал крайностей якобинского террора, которые не только его, но и многих прогрессивно настроенных интеллигентов часто отпугивали от революции, видно из того, что весь период реставрации он считал фарсом и с радостью принял свержение монархии 1830 г. «Разыгрывался

¹ Гегель. Соч., т. 8, стр. 412—413.

В сносках указаны те издания трудов Гегеля, которыми пользовался автор. В основном имеется в виду Полное собрание сочинений Гегеля, изданное в 1832—45 гг. Исключение составляют: «Наука логики», «Энциклопедия философских наук» (изд. Г. Лассоном) и «Феноменология духа» (изд. О. Вайсом). В скобках указаны соответствующие страницы сочинений Гегеля, изданных на русском языке.

² Там же, стр. 413—414.

пятнадцатилетний фарс...». «Таким образом, опять произошел разрыв, и правительство было свергнуто. Наконец, после сорока лет войн и бесконечной путаницы старое сердце могло радоваться, видя, что пришел конец этому положению и наступило состояние удовлетворения»¹.

Принимая во внимание эти и подобные высказывания классиков немецкого идеализма и анализируя содержание созданных ими философских систем, мы должны прийти к выводу, что распространенная в последние годы характеристика немецкого классического идеализма как аристократической реакции против французской революции и французского материализма безусловно ошибочна.

Конечно, немецкий классический идеализм всей своей сущностью направлен против материализма; как идеализм он против материализма вообще и поэтому и против французского материализма. Но немецкий классический идеализм не направлен конкретно против французского материализма как реакция и тем более как аристократическая. Представители немецкого идеализма должны были отрицательно относиться к французскому материализму уже в силу того, что этот материализм в основном был механистическим.

Уровень развития естественных наук к концу 18 и началу 19 вв. сильно отличается от состояния этих наук в 18 в. Материализм 18 в. был механистическим, «потому что из всех естественных наук к тому времени достигла известной законченности только механика твердых тел (земных и небесных) — химия имела еще детский вид, в ней придерживались еще теории флогистона. Биология была в пеленках: растительный и животный организм был еще мало исследован, его отправления объяснялись чисто механическими причинами. В глазах материалистов 18 столетия человек был машиной, как животное — в глазах Декарта»².

К концу 18 и началу 19 вв. биология уже далеко шагнула вперед, возникла научная геология, появились теории развития, в частности теории развития солнечной системы, органического мира; наконец, огромное внимание было уделено истории развития человеческого общества.

Развитие научного знания как в области природы, так и в области человеческого общества не могло не пошатнуть основы механистического мировоззрения. Немецкий классический идеализм, опираясь на достижения научного знания, выступает против механистического мировоззрения и поэтому против материализма.

¹ *ib.*, стр. 417—418.

² Ф. Энгельс. Л. Фейербах.

Но характеристика немецкого идеализма как аристократической реакции против французского материализма ошибочна и в другом отношении. Французский материализм 18 в. был идеологией прогрессивной, революционной буржуазии и поэтому сам был прогрессивным мировоззрением. Немецкий же классический идеализм как аристократическая реакция против этого мировоззрения должен представлять собой реакционное мировоззрение. Такова сущность этой характеристики.

Отрицать реакционную сторону немецкого идеализма, конечно, нельзя. Но она, эта реакционная сторона, не выражает сущности этого направления. Глубокое движение философской мысли, венцом которого явилась грандиозная система Гегеля, не может быть охарактеризовано как реакционное. Немецкий классический идеализм представляет собой именно реакцию, но не в смысле реакционного, не в смысле аристократической реакции, а реакцию как теоретический отзвук французской революции. Маркс был, безусловно, прав, характеризуя философию Канта как немецкую теорию французской революции. Эта оценка кантовской философии еще в большей степени применима к Фихте и в особенности к Гегелю, вся система которого в своеобразной форме — часто, может быть, искаженной — представляет собой отражение французской революции.

Новый класс, класс буржуазии, возникший и развивающийся в Германии в этот период, в сущности, прогрессивный и даже революционный, — еще довольно слаб, разрознен, труслив, находится в тисках феодального строя; он может лишь мечтать о своем господстве, может мечтать о революции, но, слабый и трусливый, не может совершить революции и поэтому, восторгаясь французской революцией, мечтая о преобразовании убогой действительности, примиряется с этой убогой действительностью, приспособлявая свои взгляды к данной действительности. Весь пафос революции проявляется лишь в теории. Создавая философскую теорию французской революции, переводя ее на абстрактный язык философской теории, немецкий классический идеализм в системе Гегеля одновременно оправдывает убогую политическую действительность Германии.

Философия, говорил Гегель, — это эпоха, отраженная в мыслях. Лучше всего это определение подходит к системам немецкого идеализма и, в частности, к системе Гегеля. Она «отражает» современную ему эпоху, именно эпоху французской революции, преломленную через призму германской действительности конца 18 и начала 19 вв.

Все своеобразие немецкого идеализма обусловлено двой-

ственным характером немецкой буржуазии этого периода; за оправданием существующего строя скрывается революция, а революционный пафос сочетается с системой, оправдывающей «королевско-прусское» государство.

Сравнивая французскую философию 18 в. с немецкой философией 19 в., Энгельс писал: «Подобно тому как во Франции 18 века, в Германии 19 столетия философская революция служила введением к политическому перевороту. Но как непохожи одна на другую эти философские революции! Французы ведут открытую войну со всей официальной наукой, с церковью, часто даже с государством; их сочинения печатаются по ту сторону границы, в Голландии или в Англии, а сами они нередко переселяются в Бастилию. Напротив, немцы — профессора, государством назначенные наставники юношества; их сочинения — одобренные начальством руководства, а система Гегеля — венец всего философского развития — как бы возводится даже в чин королевско-прусской государственной философии. И за этими профессорами, в их педантически-темных словах, в их неуклюжих, скучных периодах скрывалась революция? Да разве люди, считавшиеся тогда представителями революции, — либералы — не были самыми рьяными противниками этой философии, наполнявшей туманом человеческие головы? Однако то, чего не замечали ни правительство, ни либералы, видел уже в 1833 г., по крайней мере, один человек; правда, он назывался Генрих Гейне»¹.

Раздвоенность немецкой буржуазии своеобразно проявляется во всех системах и взглядах представителей немецкого идеализма. И чем дальше идет развитие немецкого идеализма, тем яснее — как в философском, так и в политическом отношении — вырисовывается раздвоенность, дуализм немецких философов.

Дуализм кантовской философии, стремление примирить материализм и идеализм, найти средний путь и стать, наконец, выше материализма и идеализма, считая оба направления ненаучными, метафизическими, и скатывание, в конечном счете, к субъективному идеализму; стремление обосновать подлинное научное знание — во всяком случае в пределах физико-математических наук — и отрицание возможности познания подлинной действительности, агностицизм; дуализм теоретического и практического разума, отрицание метафизики с точки зрения теоретического и ее признание, восстановление с помощью практического разума и т. д. — все это пред-

¹ Ф. Энгельс. Л. Фейербах.

ставляет собой своеобразное отражение раздвоенности соответствующего класса, идеологом которого был Кант.

Фихте, создающий реакционную теорию субъективного идеализма и в то же время защитник французской революции, требующий восстановления свободы мысли, которую незаконно отняли у народа, патриот, защищающий самостоятельность, суверенитет немецкой нации.

Гегель, который «угадал» диалектику вещей, создатель философской теории французской революции, всегда с величайшим восторгом говоривший об этой революции, создает систему — венец всего философского развития в истории немецкого идеализма, — которая оправдывает убогую немецкую действительность, отрицает необходимость революции в Германии и которая «как бы возводится даже в чин королевско-прусской государственной системы».

Эта раздвоенность, проявляющаяся у каждого из этих мыслителей своеобразно, — характерная черта философских систем немецкого классического идеализма.

Восторженно встретив французскую революцию 18 в., они оправдывают ее для Франции, но, подчиняясь условиям германской действительности, отрицают ее для Германии. Во Франции революция, полагает Гегель, была вызвана противоречием между просвещением и католической религией, в Германии же это противоречие было разрешено реформацией.

Рассматривая вопрос о революции, Гегель рассуждает следующим образом: «...разум воли заключается именно в том, чтобы удерживаться в чистой свободе, во всем частном желать лишь ее, желать права ради права, обязанности лишь ради обязанности. У немцев это осталось мирной теорией, но французы пожелали осуществить это на практике. Теперь возникает два вопроса: почему этот принцип свободы остался лишь формальным и почему только французы, а не немцы, принялись за его осуществление?..»¹. «...почему французы тотчас же перешли от теории к практике, между тем немцы ограничились теоретической абстракцией...». Гегель указывает причину: «...формальному принципу философии в Германии противостоят конкретный мир и действительность с внутренне удовлетворенною потребностью духа и с успокоившеюся совестью. Ведь, с одной стороны, сам протестантский мир дошел в мышлении до сознания абсолютно высшего самосознания, и, с другой стороны, протестантизм находит успокоение относительно нравственной и правовой действительности, в убеждении, которое само, отождествляясь с религией, есть источник всего правового содержания в

¹ Гегель. Соч., т. 7, стр. 411.

частном праве и в государственном строе. В Германии просвещение стояло на стороне теологии; во Франции оно тотчас же приняло направление, враждебное церкви. В Германии все в светских делах уже было улучшено благодаря реформации...»¹. «...хотя религия и государство и различны по содержанию, однако их корень оказывается тождественным, и для законов высшей санкцией оказывается религия...»; «...при католической религии невозможно никакое разумное государственное устройство, потому что правительство и народ должны взаимно иметь эту последнюю гарантию, заключающуюся в убеждении, и они могут иметь ее лишь в такой религии, которая не противоречит разумному государственному строю»².

Оправдание революции во Франции и отрицание возможности — а не только необходимости — революции в Германии представляет собой одно из самых ярких противоречий в мировоззрении Гегеля.

И все же, несмотря на общую социально-экономическую и политическую основу, которая обусловила все это философское движение и наложила определенный отпечаток на характер развития философской мысли в Германии, нельзя не видеть различия в системах немецких философов, так же как нельзя игнорировать общий характер этих систем.

В буржуазной философии 20 в., в период возрождения и распространения неогегельянства, проблема взаимоотношения системы Гегеля к предшествующим философским системам и, в частности, к философской системе Канта считалась весьма актуальной. Конечно, никто не спорит против положения, что философия Гегеля связана с предшествующими философскими системами, в частности с системой Канта. Вопрос заключается в том, какова эта связь.

Некоторые, признавая эту связь, считали ее настолько незначительной, что, в сущности, философия Гегеля оказывалась совершенно оторванной от предшествующих систем и, в частности, от системы Канта. Другие же настолько сближали Канта и Гегеля, что философия последнего представлялась как бы «новым изданием» кантовской философии.

Так, например, Th. Haering пытался доказать, что философия Гегеля настолько своеобразна, оригинальна, настолько существенно отличается от остальных систем, что ее нужно понять не на основе развития и влияния систем и обстоятельств (*Durch andere Einflüsse von Menschen und Umstände*), а на основе ее самой (*Aus sich selbst heraus verstanden werden kann und muss*).

¹ ib.

² ib., стр. 415.

Основное и существенное отличие философии Гегеля от предшествующих систем заключается якобы в том, что в этой философии определяющими были не теория познания и метафизика, а проблемы духовно-нравственные и, главным образом, проблемы религиозной жизни человечества¹.

Haering рассуждает так, как будто теория познания, которая для Гегеля является диалектикой и метафизикой и составляет содержание его главного труда «Науки логики», не существует; как будто проблемы морали и религии характерны только для философии Гегеля и вовсе не характерны для философии Канта, Фихте и Шеллинга.

С другой стороны, Н. Glockner защищает противоположную точку зрения. Н. Glockner считает весь немецкий идеализм трансцендентальным идеализмом, а философию Канта — первой фазой трансцендентализма². Непонимание сущности т. н. трансцендентального идеализма приводит Glockner-а к взгляду, по которому и гегелевская философия объявляется трансцендентализмом. Гегель боролся не только против названия «трансцендентальная философия» («варварское имя», — писал Гегель), но и против сущности кантовского субъективизма и агностицизма.

Своеобразие философии Гегеля по сравнению с системами Канта, Фихте и Шеллинга и тесная связь этой философии с названными системами представляют собой проблему, без ясного решения которой нельзя понять развитие систем немецкого идеализма, нельзя понять и саму систему философии Гегеля.

Философию Гегеля нельзя понять, не рассмотрев основных принципов философии Канта, Фихте и Шеллинга, так как на плечах этих мыслителей стоит Гегель и на предпосылках, заложенных в их системах, строит он последнюю в своем роде систему идеалистической философии.

И если мы в дальнейшем сравнительно долго останавливаемся на разборе кантовской философии, то это вызвано самой сущностью дела и вполне соответствует точке зрения Гегеля. Конечно, точка зрения объективного идеализма Гегеля ближе взглядам Шеллинга, чем субъективному идеализму и агностицизму Канта, но Гегель хорошо понимает зависимость своей собственной философии и вообще философии немецкого идеализма после Канта от кантовской философии. «Я напомним, — писал Гегель, — что в настоящем сочинении

¹ Haering. Hegel, sein wollen u. sein Werk. См. также „Kantstudien“. 1931. Bd. XXXVI. Н. 3—4, стр. 336

² Glockner. Hegel. I B. Die Vor- u. setzungen d. Hegelschen Philosophie. См. также „Kantstudien“. 1931. Bd. XXXVI. Н. 3—4. стр. 340.

я потому так часто принимаю во внимание кантовскую философию (это некоторым читателям может казаться излишним), что как бы ни смотрели другие, а также и мы в настоящем сочинении на детали, на отдельные ее черты, равно как и на разработку особенных частей ее, она все же составляет основу и исходный пункт новейшей немецкой философии, и эта ее заслуга остается немалой тем, что в ней подлежит критике. Ее приходится часто принимать во внимание в объективной логике также и потому, что она подвергается тщательному рассмотрению важные, более определенные стороны логического, между тем как позднейшие изложения философии, напротив, уделяли ему мало внимания и часто только высказывали по отношению к нему грубое, но не оставшееся без возмездия презрение»¹.

¹ W. d. Logik Einleitung, S. 44 (т. 5, стр. 43).

1. Трансцендентальный идеализм Канта. 1. Теоретическая философия Канта представляет собой дуализм, который, в конечном счете, принимает форму субъективного идеализма. «Основная черта философии Канта есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных философских направлений. Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист. Когда он объявляет эту вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, — Кант выступает как идеалист»¹.

В процессе развертывания основных принципов «Критики чистого разума» идеализм кантовской философии делается доминирующим: Кант приходит к выводу, что не рассудок согласуется с природой, как думали до него, а природа согласуется с разумом и, таким образом, становится на точку зрения субъективного идеализма.

Философия Канта идеалистическая и агностическая. Но сам Кант не признал бы правильной такую характеристику его теоретической философии. Кант полагает, что эти философские теории, именно материализм и идеализм — в том смысле, в каком мы употребляем эти понятия, т. е. как направления, решающие основной вопрос философии, вопрос о материальной или идеальной сущности мира, — являются метафизическими, они стоят вне науки, вне научной философии. Человеческое мышление не способно проникнуть в сущность вещей и решить вопрос за или против материализма или идеализма. Метафизика, которая ставит и пытается решить основной вопрос философии, вопрос о сущности действительности, не наука и никогда не сможет стать наукой.

¹ Ленин. Соч., т. 14, стр. 184—5.

Что касается агностического характера кантовской философии, то и тут Кант, конечно, не согласится с нами. Кант ставит вопрос именно о знании, он не сомневается в существовании знания: «Principia» Ньютона — достаточное основание для него. Математика и чистая физика — науки, и Кант пытается доказать, что положения этих наук обладают объективным характером. Цель теоретической философии Канта — объяснить факт науки, факт знания.

С нашей точки зрения, познание — по своей сущности — обладает объективным характером: объективный, необходимый, «общезначимый» характер знания представляет собой его существенный признак. Субъективность знания, субъективный характер истины — *contradictio in adjecto*, противоречивое понятие. Или существует знание и оно обладает объективным, необходимым, «общезначимым» характером, или вообще не существует знания.

Теория познания должна или доказать невозможность такого знания, или объяснить факт объективного характера научного знания.

В новой философии до Канта ясно определились оба эти направления. Интересно то обстоятельство, что оба эти направления оказали влияние на теоретическую философию Канта как в положительном, так и отрицательном смысле¹.

И английские философы-эмпиристы, и представители континентальной философии — рационалисты пытались объяснить факт научного знания.

Не касаясь истории развития эмпиризма и рационализма до Канта, попытаемся выявить логические основы этих теорий: этими теориями, их положительными и отрицательными сторонами обусловлено, с одной стороны, возникновение своеобразной теоретической философии Канта. Известно влияние английских эмпиристов и в последнюю очередь Юма на философское развитие Канта; известно также и влияние лейбниц-вольфовской философии и вновь повторное влияние Лейбница («Новый опыт») на Канта.

Сущность эмпиризма, в его чистом виде, очищенном от разнообразных вариаций и уклонений, заключается в положении, что единственным источником познания действительности является опыт. Под понятием опыта подразумевается данное органами чувств, т. е. совокупность ощущений. Вызываются ли эти ощущения материальными вещами (Локк), духом (Беркли) или вопрос о причине ощущений не решается — этот вопрос нас в данном случае не интересует.

¹ Мы не касаемся пока нравственно-религиозного мировоззрения Канта, которое оказало влияние на его теоретическую философию.

Характер данного в опыте своеобразен: опыт дает только единичное, отдельное. Материалистическое толкование такого понятия опыта приводит к выводу: действительность состоит из отдельных, единичных вещей, которые, действуя на наши органы чувств, вызывают в сознании ощущения. Но уже тут возникает сложная проблема: как из отдельных, разрозненных ощущений возникает цельное восприятие, а потом и представление — вещи. Кроме того: откуда мы знаем, что ощущения вызваны именно реальными, материальными вещами? Ведь познающему сознанию даны лишь ощущения, из круга которых оно не может вырваться.

При изменившихся социально-политических условиях идеология буржуазии начинает сползать на позиции идеализма, пока, наконец, не выработались откровенно идеалистическая и агностическая системы Беркли и Юма. Это тем более было легко, что основные принципы эмпиризма Локка можно было развивать не только в сторону материализма, но и в сторону идеализма.

Замкнутый круг ощущений, из которого сознание не может выбиться к объективной действительности, характер ощущений как единичных, отдельных, т. е. таких, которые, с одной стороны, не содержат ничего общего и, с другой стороны, не характеризуются никакими связями, кроме пространственных и временных, обуславливает агностицизм — невозможность подлинного, объективного знания.

Отрицание общего и необходимых связей в области данного — уже достаточное основание для вывода о невозможности научного знания. Если к этому добавить, что мышление способно производить только анализ своего собственного содержания (Юм), то станет вполне ясным, что научное знание о реальной, объективной действительности недостижимо.

Даже знание о существовании объективного, материального мира является только вероятным, т. е. можно только верить (belief) в существование такого мира, но доказать его существование разум не в силах.

На вопросы, поставленные выше, эмпиризм в лице Юма дает определенный ответ; на вопрос, откуда мы знаем, что ощущения вызваны реальными, материальными вещами и явлениями, Юм отвечает, что мы об этом ничего не знаем и не можем знать! На вопрос, как из отдельных, разрозненных ощущений возникает цельное восприятие, как из отдельных восприятий возникает более или менее цельная картина мира, Юм отвечает учением об ассоциационных связях, т. е. связях, возникших на основе привычки и поэтому принципиально случайных.

Английский эмпиризм в условиях сложившихся истори-

получены из опыта, они врождены разуму; все равно, как понимать их врожденность: существуют ли они в «готовом» виде и мышление собственными актами приводит их в ясность, делает их отчетливыми, соединяет или разъединяет их, приводит в определенную систему и т. д., или они существуют потенциально, «виртуально», в виде зачатков или задатков и мышление из них вырабатывает ясные и определенные идеи, во все не пользуясь данными чувственности.

Таким образом, получается следующее: мышление, независимое от объективной действительности, совершенно оторванное от нее, своими собственными силами создает идеи и, несмотря на это, эти идеи отражают предметы действительности.

Единственное «объяснение» этого соответствия между идеями и объективной действительностью заключается в теории предустановленной гармонии. Создатель мира так построил мир, что наше мышление может создавать лишь такие идеи, которые соответствуют объективной действительности, отражают ее.

Теорией предустановленной гармонии объясняется один из основных принципов рационализма, именно, отождествление реального и логического основания — *causa sive ratio*.

Согласно этому принципу, можно чисто логическими операциями познать объективную действительность, отношение вещей действительности. Законы исключенного противоречия, исключенного третьего — не только необходимые условия познания, но и достаточные его условия.

Не говоря уже о ненаучности принципа предустановленной гармонии, с помощью которого рационализм, в конечном счете, пытается объяснить факт знания, достаточно было понять ложность принципа *causa sive ratio*, именно, достаточно было усмотреть, что логические операции и законы исключенного противоречия и исключенного третьего представляют собой только необходимые, но вовсе не достаточные условия знания, как вся теория рационализма теряла под собой почву.

Теории докантовского эмпиризма и рационализма сыграли определенную прогрессивную роль. В борьбе против средневековой схоластики и авторитарного мышления представители эмпиризма и рационализма выставили принцип свободы научного исследования; эмпиризм в начале своего возникновения был преисполнен веры во всемогущество познания: достаточно освободить наше мышление от ложных взглядов, предрассудков, идолов и опереться на опыт, как познанию действительности и поэтому господству над природой не будет предела. Даже в процессе разложения и банкротства английского эмпиризма цель эмпиризма заключалась в объясне-

нии и оправдании факта научного знания, выводы же эмпиризма представляли собой отрицание возможности такого знания; глубокомысленные и остроумные соображения Д. Юма о субстанции, о причинности и др. поставили перед философией проблемы, которые нельзя было оставить вне внимания: они дали толчок дальнейшему развитию философии, в частности «вывели» Канта из дремотного состояния. Проблема причинности и вообще закономерности, а в связи с этим и проблемы познания оказались более сложными, чем об этом думали предшественники Юма.

Если эмпиризм в начале своего развития показал необходимость эмпирии для построения научного знания, то в конце своего развития он так же ясно показал ее недостаточность для объяснения и оправдания знания.

С другой стороны, принцип разума, выставленный рационализмом, именно принцип, что разум все может познать, что нет границ для мышления, был, безусловно, прогрессивным в борьбе за раскрепощение человеческой мысли, познания, его свободы.

Активность мышления, его творческий характер в процессе познания действительности — безусловно, правильный момент в теории рационализма. И то обстоятельство, что в процессе развития этой теории ее радикализм постепенно ослабевает и ее представители начинают признавать определенное значение опыта в процессе познания, показывает недостаточность одного только мышления для построения научного знания.

Рассматривая источники теоретической философии Канта, т. е. его теории познания, часто ограничиваются указанием на рационализм и эмпиризм. Известная доля истины, конечно, заключается в этом утверждении. Как было отмечено, влияние лейбниц-вольфовской школы, с одной стороны, английского эмпиризма и в особенности агностицизма Юма, с другой, и, наконец, вновь влияние посмертного издания «Нового опыта» Лейбница ясно показывает зависимость кантовской теории познания от предшествующих направлений. Правильно, конечно, и то, что Кант уже ясно видит недостатки и односторонность и эмпиризма и рационализма и старается преодолеть их своей теорией.

Но это обстоятельство — только одна сторона дела. Правда, новая философия с самого начала выдвинула на первый план проблему метода, проблему познания, но это не значит, что вопросы метафизики остались вне внимания. И глубочайший интерес, который движет Кантом, — это именно проблемы метафизики. Религиозно-нравственные проблемы стоят в

системе философии Канта, правда, на втором плане¹, однако, в сущности, вся его теоретическая философия уже обусловлена определенным решением этих проблем. Кант не смог бы стать родоначальником немецкого классического идеализма, если бы он ограничился проблемой преодоления односторонностей эмпиризма и рационализма.

«Я не могу... даже допустить существование бога свободы и бессмертия для целей необходимого практического применения разума, если предварительно я не отниму у теоретического разума его притязаний на трансцендентные знания, потому что, добиваясь этих знаний, он принужден пользоваться такими основоположениями, которые на самом деле приложимы только к предметам возможного опыта и, будучи, несмотря на это, применены к вещам, выходящим за пределы опыта, собственно, превращают их в явление, делая таким образом невозможным всякое практическое расширение чистого разума. Поэтому я должен был ограничить область знания, чтобы дать место вере, так как догматизм метафизики, т. е. предрассудок, будто в ней можно преуспевать без критики чистого разума, есть настоящий источник всякого противного нравственности неверия, которое всегда имеет в высокой степени догматический характер»².

Кант не скрывает того, что критика познания, т. е. его теория познания построена таким образом, чтобы можно было «в корне подрезать материализм, фатализм, атеизм, неверие свободомыслия, мечтательность и суевшие... а также идеализм и скептицизм...»³.

Теоретическая философия Канта, его теория познания, построена не только и не столько как попытка преодоления эмпиризма и рационализма, а как попытка оправдания его нравственно-религиозных взглядов. Попытка своеобразного преодоления односторонностей и недостатков эмпиризма и рационализма, оказавшаяся безусловным шагом вперед в истории развития философии и, в частности, теории познания, была только средством такого оправдания.

2. Философия Канта в данном случае нас интересует, поскольку она представляет собой начало развития грандиозных идеалистических систем, венцом которых была философская система Гегеля. Поэтому не все ее стороны будут освещены одинаково: нас тут интересуют определенные проблемы, поставленные Кантом, решение которых оказало влияние на развитие немецкого идеализма, отдельные стороны его миро-

¹ «Критика практического разума» после «Критики чистого разума».

² Кант. Критика чистого разума. Русский пер. Н. Лосского. 1915. стр. 18.

³ *ib.*, стр. 19—20.

отражающего свойств объективной действительности, является задача объяснения целого: каким образом из многообразия разрозненных ощущений, из хаоса ощущений возникает то, что мы называем явлением, предметом, что нами воспринимается как целое явления, что нами познается как закономерное целое предмета.

Ни Беркли, ни Юм не смогли дать обстоятельного ответа на вопрос, каким образом из отдельных ощущений — впечатлений возникает коллекция или, как говорил Юм, пучок ощущений, пучок, который познающему субъекту представляется в виде предмета.

Кант пытается дать ответ на этот вопрос опять-таки с точки зрения субъективного идеализма и вместе с этим преодолеть иллюзионизм Беркли и скептицизм Юма.

Мы указывали на сложный и противоречивый ход рассуждений Канта. Чтобы ясно понять, каким образом решает Кант поставленный выше вопрос, нужно уточнить некоторые понятия. В первую очередь это относится к понятию вещи в себе, противоречия и многочисленные оттенки в котором послужили основанием переработки кантовского учения и развития в новых условиях немецкого идеализма. В противоположность утверждениям непосредственного последователя Канта — Фихте, а в конце 19 и в начале 20 вв. представителей неокантианских школ (Cohen. *Kants Theorie d. Erfahrung*; Cassirer *Erkenntnisproblem*, В. III и др.) и многих комментаторов кантовской «Критики чистого разума», что в философии Канта вещь в себе не представляет собой реального, независимого от сознания объекта, нужно подчеркнуть то обстоятельство, на которое было своевременно указано Якоби: без вещи в себе нельзя войти в философию Канта.

Существование вещи в себе, ее реальность, ее существование независимо от сознания познающего субъекта — глубочайшее убеждение Канта, убеждение, проникающее все его мировоззрение.

Конечно, понятие вещи в себе в «Критике чистого разума» кишит противоречиями, есть места в «Критике», согласно которым вещь в себе вовсе не предполагается существующей объективно; эти места известны: это места, где Кант трактует вещь в себе как предельное понятие, как регулятивную идею, как опыт в его тотальности, как коррелят трансцендентального сознания, как трансцендентальный (а не трансцендентный) предмет; наконец, положение о том, что деление вещей на noumena и phenomena недопустимо, что понятие вещи в себе — понятие проблематическое. И несмотря на все эти и подобные высказывания Канта, реальность вещей в себе представляет собой основной принцип всего мировоззрения Канта.

В данном случае нужно обратить внимание на два переплетающихся момента в учении о вещи в себе. С одной стороны — момент, определенно обусловленный английским эмпиризмом, не поколебленный даже глубоким влиянием Юма на Канта: должны существовать вещи, действующие на органы чувств человека, в противном случае необъяснимым остается возникновение ощущений. «Без сомнения, все наше знание начинается с опыта, ибо чем же пробуждалась бы к деятельности способность познания, если не предметами, которые действуют на наши чувства и отчасти сами производят представления, отчасти побуждают деятельность нашего рассудка сравнивать их, сочетать или разделять и таким образом перерабатывать грубый материал чувственных впечатлений в познание предметов, называемых опытом», — так начинает Кант «Критику чистого разума».

Не касаясь своеобразной и неясной терминологии, употребляемой Кантом в данном случае, точка зрения, выраженная в этом отрывке, — материалистическая, заимствованная у английских эмпиристов (Локк). Еще резче пишет Кант об этом в примечании к предисловию ко второму изданию «Критики»: «...нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на веру бытие вещей вне нас (от которых мы тем не менее получаем весь материал знания даже и для нашего внутреннего чувства)».

С другой стороны, реальность мира вещей в себе поддерживается — совершенно противоречивым образом — нравственно-религиозными взглядами Канта. На основании этих взглядов реальность мира вещей в себе признается безусловно, но этот мир теряет всякий признак материальности.

Краткое изложение основных положений теоретической философии Канта покажет все ее своеобразие, все ее противоречия и недостатки и, в частности, противоречия его учения о вещи в себе, которые обусловили необходимость выхода из созданного философией Канта положения.

Итак, вещи в себе действуют на чувственность и вызывают многообразные ощущения. Ощущения — это материал, из которого строится научное знание.

Но так как ощущения сами по себе не упорядочены, не связаны друг с другом закономерными связями, мир же, построенный наукой (или мир с точки зрения науки), — не нечто хаотичное, а закономерное целое, то единственный вывод, к которому можно прийти на основании таких посылок, следующий: порядок и закономерность в ощущениях вносит человеческое сознание.

Человеческое сознание обладает определенной структурой,

закономерностью. Эта структура, закономерность человеческого сознания приводит в порядок, связывает, оформляет материал-ощущения и таким образом создает научную картину мира.

Неправы были эмпиристы, которые полагали, что сознание человека — чистая доска, неисписанный лист бумаги и что опыт отпечатывает на нем свои знаки. Если бы это было так, то — тут Кант полностью соглашается с Юмом, сильное влияние которого он испытал, — научное знание, знание объективное, необходимое не могло быть осуществлено: эмпирия, опыт не может дать такого знания.

Ошибались и рационалисты, полагая, что истинное знание врождено рассудку, который путем анализа врожденных идей, вне опыта, может построить научное знание.

Кант хочет примирить моменты эмпиризма и рационализма: без материала ощущений рассудок не может построить науку, он пуст; без рассудка ощущения хаотичны, они слепы. Только в том случае, когда человеческое сознание с помощью своих закономерностей оформит этот хаос, только в этом случае возникает наука, подлинное знание.

Человеческое сознание обладает определенными формами; эти формы не заимствованы из опыта — в противном случае, думает Кант, они были бы лишены необходимости, так же как и ощущения, они доопытны, априорны. Формы эти — формы чувственности, которые Кант называет интуициями (априорными наглядными представлениями — *Anschauung*), формы рассудка — категории и формы разума — идеи. Каждой группе форм соответствует своеобразная функция.

Формы чувственности — пространство и время; пространство и время — не формы существования объективного мира, а формы сознания, чувственной сферы сознания.

Априорные формы чувственности приводят в порядок ощущения тем, что они располагают их в пространстве и во времени: последовательность и рядоположность ощущений — результат априорных форм сознания, пространства и времени.

Упорядоченные в пространстве и во времени ощущения связываются категориями, априорными формами рассудка; эти связи — связи причинности, субстанции и акциденции, необходимости и возможности, количества, качества и т. д.

Упорядоченное априорными формами чувственности, связанное закономерными априорными формами рассудка, многообразие предстает человеческому сознанию как предметный мир, как природа, как «опыт».

Теперь становится ясным, каким путем пытается Кант преодолеть агностицизм Юма и обосновать факт науки.

Признав под влиянием Д. Юма положение, что эмпирия,

Однако этой точке зрения противоречит вся система теоретической философии Канта. Ведь пространство представляет собой лишь форму сознания, форму чувственности; поэтому или вещи в себе существуют «вне нас» в пространстве и тогда пространство не является формой лишь сознания, или пространство — форма лишь сознания и тогда вещи в себе не могут существовать «вне нас» в пространстве. Кант не может признать ни одного из этих решений.

Строго говоря, ни одна из двенадцати категорий не применима к вещи в себе. Как можно говорить о какой бы то ни было реальности вещи в себе, когда реальность представляет собой форму сознания, форму рассудка; то же самое нужно сказать о категориях причинности, существования и др. Мы даже не имеем права говорить о вещах в себе, в пространстве, так как «единство», «множество» — формы рассудка.

Послекантовская философия укажет на эти противоречия в философии Канта.

Возникает целый ряд проблем, которые нужно разрешить.

б. Несмотря на противоречия в понятии вещи в себе, Кант упорно держится за него. Логически рассуждая, в чисто теоретическом плане учения Канта, понятие вещи в себе — совершенно лишнее понятие в теории познания Канта. Цель теории познания по Канту — объяснить факт научного знания. Но в научном знании вещь в себе вовсе не принимает никакого участия. Дело в том, что вещь в себе, действуя на чувственность, вызывает ощущения; но ощущения не являются отражением свойств этих вещей, они не имеют объективного характера, они не представляют собой субъективного образа объективных вещей, они сплошь субъективны. Поэтому для построения теории познания кантовского или подобного ему типа безразлично, что вызывает ощущения.

Было бы принципиально отличное положение, если бы теория познания защищала принцип отражения. В таком случае и ощущения, поскольку они отражают и могут отражать свойства реальных вещей и явлений, обладали бы объективным характером. В кантовской же теории вопрос о причине возникновения ощущений не имеет абсолютно никакого значения для характера научного знания. Бог ли вызывает ощущения (Беркли), вещи ли, существующие в пространстве и во времени, аффицируют чувственность или, наконец, вопрос о причине ощущений остается открытым (Юм) — все равно: какое значение может иметь причина ощущений, происхождение ощущений для научной картины мира, если эти ощущения сплошь субъективны по содержанию, если они не имеют ничего общего по содержанию с их причиной, их происхождением, не отражают ничего объективного.

Кант легко мог обойтись при построении теории знания без признания вещей в себе, но нравственно-религиозные мотивы, которые доминировали в кантовском мировоззрении. Именно вера в сверхчувственный мир, оказали решающее влияние и на характер его теоретической философии.

Однако это обстоятельство не только не устраняло противоречий в вещи в себе, а еще более усугубляло их. Поэтому послекантовской философии нужно было освободиться от этих противоречий. Преодоление противоречий в понятии вещи в себе привело представителей немецкого идеализма к существенным изменениям теории Канта и возникновению новых систем философии.

с. Преодоление противоречий в понятии вещи в себе возможно было разными путями. Первый — и как будто самый легкий — путь был устранение самого понятия вещи в себе: нет никаких вещей в себе. Но тогда возникает ряд проблем: как в таком случае объяснить «аффицирование» нашей чувственности и происхождение ощущений? С другой стороны, как быть с сверхчувственным миром, как миром вещей в себе, миром веры? Одно дело заметить противоречие в учении Канта о вещи в себе; другое и более серьезное — отбрасывая вещь в себе, построить новую систему в «кантовском» духе.

Возможность решения проблемы с точки зрения идеализма может быть следующей: отбрасывая понятия вещи в себе, попытаться объяснить «аффицирование» и происхождение ощущений деятельностью самого сознания; причем деятельность сознания должна быть бессознательной (!), так как ощущения не сознаются сознанием как его собственный продукт. Введение в систему философии бессознательной деятельности сознания, духа было тем более легким, что уже в философии Канта фигурирует такая деятельность, правда, еще не обозначенная таким термином: функционирование категории, категориальный синтез, результатом которого является «природа», протекает бессознательно, и поэтому действительность, т. е. пространство, время, причинность и т. д. и весь мир «вне нас», представляется как эмпирическая реальность.

Понятие деятельности духа, не поднявшегося до полного сознания, момент, который уже намечен в философии Канта, превратится в один из основных моментов в дальнейшем развитии немецкого идеализма.

d. Элиминация вещи в себе приводит к своеобразным результатам: мир и познание мира строится всецело субъектом и со стороны материала и со стороны формы. Такая точка зрения ясно и недвусмысленно защищается послекантовской философией. Но уже в философии Канта, если взять ее чисто

теоретическую сторону, не обращая внимания на нравственно-религиозные мотивы его мировоззрения, заключается момент такого учения. Ведь картина мира, научное знание, создается из двух моментов, именно материала и категориальных форм: оба момента, как было указано выше, по своему содержанию сплошь субъективны. Правда, ощущения по происхождению связаны, как указывает Кант, с вещами в себе, но ведь, во-первых, эта вещь объявляется предельным понятием, проблематическим понятием, и, во-вторых, в картине мира, в научном знании она не играет никакой роли: содержание знания вовсе не зависит от вещи в себе, оно зависит только от субъекта, так как ни категории, ни многообразия ощущений не отражают мира вещей в себе.

е. Понятие вещи в себе введено Кантом для ограничения способности человеческого разума, с целью оправдания его религиозно-нравственных принципов. Все его мировоззрение проникнуто этими принципами, и, как мы указывали, Кант и не скрывает этого. Человеческий разум конечен; он ограничен миром явлений, вещи в себе не доступны познанию.

Элиминация вещей в себе снимает эту ограниченность: нет непознаваемых вещей в себе. Мышление не ограничено в процессе познания: мир вещей в себе, душа, мир, бог так же доступны познанию, как и явления. Категории рассудка могут быть применены к явлениям, идеи же разума оказались только регулятивными; теперь же, после устранения непознаваемых вещей в себе конечное мышление делается бесконечным («Das unendliche Denken»), рассудок превращается в разум, метафизика сверхчувственного делается возможной.

Вот какие пути открываются перед философией с устранением понятия вещи в себе. Конечно, отрицание существования вещей в себе могло привести и фактически привело временно философию к возрождению последовательного субъективного идеализма (Фихте); но принципы, заложенные в «Критике практического разума» в связи с основными моментами практической философии, рано или поздно должны были открыть дорогу широкой метафизике, превратив понятие трансцендентального сознания в понятие абсолюта. Известно, что Фихте пошел именно по этому пути во второй период своей деятельности.

г. Эта проблема непосредственно связана с понятием трансцендентального субъекта. Индивидуальному, эмпирическому субъекту мир представляется «эмпирической реальностью», т. е. существующим независимо от его сознания. В процессе познания этой реальности, которая противостоит ему как нечто чуждое, независимое от него, как объект познания, он ничего не знает и не подозревает о существовании транс-

цендентального сознания и его функционировании. Только рефлексия философа над знанием объясняет всю сущность и тайну механизма познания: трансцендентальное сознание строит действительность, природу как совокупность законов.

Познающий субъект познает «эмпирическую реальность», т. е. то, что ему является как природа, существующая независимо от его сознания, но природа трансцендентально идеальна, т. е. природа как совокупность законов создана трансцендентальным сознанием: законы «эмпирической реальности» на самом деле — законы трансцендентального сознания; оно диктует законы природе.

Таким образом, познание природы как совокупности законов представляет собой познание законов трансцендентального сознания. Познающий субъект в процессе познания природы познает то, что создано трансцендентальным сознанием, т. е. закономерность, структуру познающего сознания. Познание природы сводится к самопознанию.

Эта мысль, не высказанная явно Кантом, тем не менее заключена в его теоретической философии, во всяком случае с необходимостью вытекает из основных принципов его философии. Эта мысль станет не только явной, но и основополагающей в дальнейшем развитии немецкого идеализма.

г. Такой путь развития предполагает преодоление дуалистического характера кантовской философии. Как было указано, дуализмом проникнута как вся его философия вообще, так и отдельные части системы. Мы тут коснемся пока только одной стороны этого дуализма, поскольку вопрос касается процесса познания.

Кант правильно заметил односторонность как эмпиризма, так и рационализма. Только эмпирия, так же как только мышление, не может обосновать научное знание. Только их связь может дать подлинное знание. Мышление без данных чувственности беспредметно, данные чувственности без мышления хаотичны.

Но будучи метафизиком (антидиалектиком) и не понимая исторической связи ощущений и мышления, Кант отрывает мышление от чувственности, форму от содержания и потом тщетно пытается связать их в процессе познания. Пропасть между ними ничем не может быть заполнена, и их связь в процессе познания остается необъяснимой.

Принципиально Кант стоит на той же точке зрения, какую защищали эмпиристы и рационалисты: все они отрывают мышление от ощущений; только после этого они идут разными путями: эмпиристы признают только один момент, рационалисты — только другой. Кант же признает оба момента, но оторванными друг от друга. Ни один из этих пу-

тей не может обеспечить научное познание, объяснить факт науки.

Преодоление этого дуализма возможно только на основании признания исторической связи между чувственностью и мышлением, что можно обосновать только с точки зрения принципа развития. Кант смутно понимает, что эти две «способности души» должны иметь общий корень, но, оставаясь в теории познания метафизиком, разрешить проблему правильно не может.

Из сказанного выше («f») ясно, что немецкий классический идеализм, во многих отношениях более правильно решив проблемы, поставленные Кантом, пойдет опять по одностороннему пути, отвергнув значение чувственности в процессе познания.

4. Основной проблемой теоретической философии Канта является оправдание, объяснение научного знания; правда, Кант отвергает возможность метафизики как науки, но он признает, что положения математики и физики обладают объективным необходимым характером. С этих позиций он пытается преодолеть агностицизм Юма.

Но все своеобразие кантовской философии заключается именно в том, как он понимает понятия объективности и необходимости. Мы уже указывали, что Кант выковывает понятие своеобразного сознания: оно, это сознание, не индивидуальное, но и не абсолютное (божественное), оно трансцендентальное сознание, оно — «сознание вообще». Трансцендентальное сознание, или «сознание вообще», — это общая, неизменная закономерность человеческого сознания. Индивидуальное сознание — эмпирическое, изменчивое; сознание одного отличается от сознания другого. В отличие от такого сознания есть, согласно Канту, в каждом человеческом сознании общая закономерность, которая остается тождественной при всех изменениях индивидуального сознания. Проще, это сознание есть единство априорных форм и законов.

Именно это трансцендентальное сознание создает, согласно своим законам, научную картину мира, что в то же время представляет собой природу. Но, создавая научную картину мира, это сознание не отражает объективную, независимую от сознания действительность; элементы, из которых создается эта картина, как было отмечено, субъективны: материал ощущения, правда, по происхождению зависит от вещей в себе, но по содержанию сплошь субъективен, так как не отражает вещь в себе; формы же, связывающие материал в единое целое, — формы человеческого сознания.

Но все дело в том, что, каково бы ни было трансцендентальное сознание, строящее научное знание и даже природу,

оно остается человеческим сознанием, и Кант всегда подчеркивает это обстоятельство. Кант утверждает, что пространство и время представляют собой формы только нашего человеческого сознания. То же самое он говорит о категориях. Кант часто употребляет выражения «для нас», для людей. Ясно, что в таком случае научная картина мира, построенная человеческим сознанием из ощущений и априорных форм, должна носить субъективный характер. Объективность этой научной картине придает согласно Канту, то обстоятельство, что строит эту картину не индивидуальное, эмпирическое сознание, а трансцендентальное, «сознание вообще». И так как это сознание единое и тождественное у всех людей, т. е. все люди строят картину мира по общим, тождественным законам сознания, то научная картина мира обладает общезначимостью. Люди могут познавать только с помощью этих априорных форм и в этих априорных формах: такова структура, организация, закономерность сознания. Объективный характер положения науки обусловлен не объектом, закономерностью, существующей независимо от сознания и вне сознания, а закономерностью человеческого сознания. Объективность и необходимость сведены к общезначимости, а эта последняя обусловлена структурой человеческого сознания.

Структура человеческого сознания вовсе не зависит от объективной действительности, и постольку она совершенно случайна; она могла быть совершенно иной, и постольку научная картина мира была бы иной.

Таким образом, научная картина мира, истина — это такое содержание наших мыслей, которое зависит от человека, от человеческого сознания. Объективная истина, объективная картина мира как адекватное отражение объективной, независимо от сознания существующей действительности полностью отвергается философией Канта. Мир вещей в себе непознаваем, и научная картина мира вовсе не является картиной мира, а представляет собой субъективное творчество человеческого сознания.

Объективный характер научного знания оказался пустым словом; преодоление агностицизма Юма не удалось. Нельзя оправдать объективный характер науки, опираясь на субъективные формы сознания, нельзя обосновать необходимость законов природы, опираясь на субъективную — значит, и случайную — структуру человеческого сознания.

Не только научная картина мира оказалась лишенной объективного и необходимого характера, но и сам мир, природа, существующая в пространстве и во времени и воспринимаемая нами. Мир, существующий вокруг нас, предметы, явления с многообразными качествами и свойствами, с много-

образными связями и отношениями — результат творческой деятельности человеческого сознания, которое оформило априорными формами многообразие, хаос ощущений.

Он кажется нам объективно существующим, независимым от сознания, так как он был создан в глубине сознания, трансцендентальным сознанием, и потому индивидуальному, эмпирическому сознанию представляется объективной реальностью. Природа — создание трансцендентального субъекта, поэтому она не реальна (не вне сознания), она характеризуется трансцендентальной идеальностью. Индивидуальному сознанию продукт творчества трансцендентального сознания — природа — представляется существующей вне, независимой от него, поэтому природа для индивидуального сознания обладает эмпирической реальностью (представляется вне сознания, независимой от сознания).

5. Дуалистический характер философии Канта проявляется во всех частях его философии: отрыв чувственности от мышления, сущности от явления, формы от содержания и т. д.

Кант понимает, что в процессе познания, а поэтому и в действительности форма и содержание должны быть связаны друг с другом, должны представлять одно целое. Но попытка доказать их связь, их единство, заранее обречена на неудачу, так как форма и содержание принципиально оторваны друг от друга; форма априорна, содержание апостериорно, первая активна, второе пассивно и т. д.

Кант понимает, что вне связи, единства формы и содержания проблема познания не может быть решена: в разных местах «Критики» Кант вновь и вновь возвращается к этой проблеме, но решить ее нигде не может. Вместо того чтобы исходить из «раздвоения единого», из единства формы и содержания и показать различные, противоположные моменты в этом единстве, Кант исходит из их принципиального, абсолютного различия и пытается их объединить; но то, что абсолютно оторвано друг от друга, то невозможно объединить в одно целое.

Таким же дуализмом проникнуты категории рассудка и разума, конечного и бесконечного, общего и единичного, теоретического и практического и т. д. Везде господствует один и тот же метод решения вопросов: попытка связать в единство то, что заранее принципиально оторвано друг от друга.

6. Философия Канта — трансцендентальный идеализм — представляет собой определенную философскую систему. Она претендует на то, что она научная философия. Но наука может существовать только в форме системы. Это положение, которое делается ясным в процессе развития немецкого классического идеализма, глубже и полнее всех выразил Гегель.

Философия Канта — это такая система, которой недостает именно системности. Понятия, категории, «способности» сознания выступают вне связи друг с другом. Правда, Кант старается провести трихотомический принцип деления категорий и «способностей» души — интуиция, рассудок и разум и т. д., но этот принцип является внешним и схематичным.

Гегель указывает на положительную сторону такого деления: «Большое инстинктивное чутье понятия видно в том, что Кант говорит: первая категория положительна, вторая есть отрицание первой, третья синтетическая, составленная из обеих»¹.

Но Гегель сам же указывал, что «эта тройственность, хотя скрывает в себе абсолютную форму, понятие, здесь, у Канта, встречается как совершенно внешняя схема»².

Способности души, так же как и категории, не выведены из одного принципа, не связаны друг с другом необходимой связью, не переходят друг в друга; они существуют разрозненно. и Кант как будто «вынимает их из мешка».

Кант, пишет Гегель, «начинает разыскивать в мешке души, какая такая способность находится там, и, таким образом, он случайно натывается также и на разум»³.

Кант рассказывает о категориях, о способностях разума эмпирически, но не показывает их развития из одного принципа.

7. Наряду с этими моментами нужно указать и на те стороны философии Канта, на которые обратила внимание немецкая классическая философия как на положительные стороны и которые она попыталась дальше развить.

а. Прежде всего нужно отметить понятие синтеза, которое играет огромную роль в теоретической философии Канта. Положение о том, что познание и предмет познания представляют собой синтез различных моментов, включает в себе зародыш основного закона диалектики. Конечно, не нужно переоценивать значение этого понятия и видеть в нем закон единства противоположностей, как это утверждают некоторые философы. Так, например, В. Сросе не видит различия между понятием априорного синтеза у Канта и принципом единства противоположностей. В подтверждение своей мысли он ссылается на Гегеля, который по поводу кантовского понятия априорного синтеза писал, что априорный синтез не что иное, как первоначальный синтез противоположностей («eine ursprüngliche Synthese d. Gegensätze»)⁴.

¹ Гегель. Соч., т. 11, стр. 428.

² *ib.*, стр. 431.

³ *ib.*

⁴ В. Croce. *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, S. 38.

На самом деле Гегель очень ценит идею синтеза; он характеризует эту идею словами «великая идея», «прекраснейшая сторона кантовской философии» и др.¹, но Гегель справедливо отмечает и недостатки этого понятия: 1) связь различных сторон внешняя, поверхностная; 2) синтез различных противоположных моментов сплошь субъективен; 3) Кант понимает необходимость синтеза, но эта необходимость остается только требованием, которое на основе кантовского дуализма оказывается неосуществимым; 4) синтез противоположностей не есть еще борьба противоположностей, и поэтому он не является причиной развития.

б. Понятие априорного синтеза тесно связано с построением новой, трансцендентальной логики. Трансцендентальная логика — это не учение о формах и законах правильного, логического мышления, это — предметная логика. Трансцендентальная логика есть учение об основных категориях и законах бытия и мышления.

Кант не отрицает ценность формальной логики: он ограничивает лишь ее пределы: формальная логика не может быть органом познания, она не может установить истину, ее правила и законы представляют собой «*conditio sine qua non*, т. е. отрицательное условие всякой истины, но дальше этого логика не может идти»². Формальная логика не есть теория истины, теория познания; такой логикой может быть только трансцендентальная логика. Претензия формальной логики на абсолютное значение отвергнута, и ей оставлена определенная, ограниченная сфера в процессе познания.

с. Нельзя оставить без внимания один чрезвычайно важный момент в философии Канта — его учение о необходимом противоречии в сфере разума.

Согласно философии Канта, человеческое мышление, пытаясь познать сущность действительности, попадает в необходимые противоречия. Противоречие это — не обычное противоречие, которое можно преодолеть, как только будет усмотрена логическая ошибка в рассуждении; это противоречие с необходимостью характеризует разум, поскольку он пытается разрешить вопрос о сущности мира. Так, например, разум с одинаковой убедительностью, логически безупречно доказывает исключаящие друг друга положения. Положения: «Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве» и «Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен как во времени, так и в пространстве» — оба одинаково логически доказуемы.

¹ Гегель. Соч., т. 11, стр. 421, 430.

² Кант. Критика чистого разума, стр. 65.

Антиномии, в которые попадает разум, неразрешимы с точки зрения обычной формальной логики; тут мы имеем дело с диалектическим противоречием: логическое противоречие легко можно преодолеть, достаточно лишь соблюдать законы логики; данное же противоречие не может быть преодолено соблюдением законов логики, наоборот, каждая из антиномий обоснована логически безупречно. Такова точка зрения Канта.

Гегель обращает особое внимание на эту диалектику противоречий, он пишет: «Одна из этих противоположностей так же необходима, как и другая... Необходимость этих противоречий есть как раз та наиболее интересная сторона, которую Кант... заставляет нас осознать, между тем как согласно обыденной метафизике мы представляем себе, что одно должно быть признаком верным, а другое должно быть опровергнуто»¹.

Но основной, субъективно-идеалистический грех кантовской философии почти сводит на нет открытие им диалектического противоречия. Во-первых, с точки зрения Канта, противоречие существует только в мышлении, а не в объективной действительности; по словам Гегеля, «Кант... обнаруживает здесь слишком большую нежность к вещам: было бы жалко, если бы они противоречили себе... Противоречие, следовательно, вовсе не разрешено Кантом, а так как дух берет его на себя, противоречие же разрушает себя, то дух есть расстройство, сумасшествие в самом себе. Истинное разрешение возникло бы в содержании, доказало бы, что категории не имеют в себе истины, но столь же мало имеет в себе истину безусловное разума, а имеет в себе истину только единство обоих как конкретное единство»². Во-вторых, открыв природу диалектического противоречия, Кант не смог до конца продумать его. Данная антиномия легко разрешается с точки зрения диалектики: мир бесконечен в пространстве и во времени, но существует в форме определенных вещей и явлений, ограниченных в пространстве и во времени.

Кант же как метафизик (антидиалектик) и агностик приходит к совершенно иному выводу: так как эти положения противоречивы и оба логически доказаны безупречно, то они не истинны: противоречие всегда показатель ложности. Необходимый характер противоречия доказывает лишь то, что разум переступил границы познания.

Развитие немецкой классической философии от Канта до Гегеля было обусловлено изменением и развитием социально-экономических условий, но философская система Гегеля была

¹ Гегель. Соч., т. 11, стр. 436— 437.

² *ib.*, стр. 437.

опосредствованна рядом философских систем, в которых принципы философии Канта претерпели значительные изменения.

Необходимо отметить еще раз один момент философии Канта, который, претерпев значительное развитие, стал основной идеей последующих философских систем.

Как мы уже знаем, природу как совокупность законов строит человеческое сознание: сознание вносит законы в природу, рассудок диктует законы природе. Но если законы природы — это законы человеческого сознания, то для познания законов нужно познать само сознание. Самопознание — вот в чем заключается смысл и тайна философии. Этот момент, неявно уже заключающийся в теоретической философии Канта, становится постепенно основным в дальнейшем развитии немецкой идеалистической философии. Вместе с этим постепенно изменяется и понятие сознания, и из понятия трансцендентального сознания, «сознания вообще», возникают понятие абсолютного «Я» и, наконец, понятия абсолюта и абсолютного духа.

II. Субъективный идеализм Фихте. 1. Теоретическая философия Канта оказалась несостоятельной: дуализм вещи в себе и априорных форм сознания, противоречие в самом понятии вещи в себе, критика субъективного идеализма (Беркли) и защита, в конечном счете, принципа субъективного идеализма, критика агностицизма Юма и создание, в сущности, своеобразного вида агностицизма и т. д. — все это с необходимостью требовало исправления, преобразования этой философии.

Критика философии Канта его последователями и тем более его противниками, дальнейшее развитие принципов этой философии выявили целый ряд недостатков трансцендентального идеализма и поставили перед философией ряд новых проблем. Якоби, Райнгольд, Шульце, Маймон, Бек и, наконец, Фихте указали на недостатки противоречия философии Канта. Началось исправление кантовской философии по линии идеализма.

Привести в систему философию Канта — вот в чем видит Фихте свою задачу. Правда, Фихте полагает, что его философия тождественна с кантовской, что он не изменяет принципам Канта и стоит на точке зрения кантовского трансцендентального идеализма, но, в сущности, он в своем *Wissenschaftslehre* настолько отходит от Канта, что его система философии представляет собой следующий, новый этап в развитии немецкого классического идеализма.

Положение Гегеля, высказанное в предисловии к «Феноменологии духа», о том, что философия должна существовать

в форме научной системы, уже ясно выражено в философии Фихте. Философия — наука, а наука должна иметь форму системы. Мысль о системности философского мировоззрения сделалась очевидной уже для непосредственных преемников кантовской философии.

Системе Канта не хватает системности. Основные понятия его философии остаются разрозненными: нет единого принципа, который мог бы их объединить, из которого они могли бы быть «дедуцированы». Отдельные «способности души» как и категории, как будто связаны единым трихотомическим принципом, но сам этот принцип слишком поверхностный, внешний. Кант рассказывает о способностях души эмпирически, но не указывает, как они развиваются из единого принципа (Гегель). Таково же положение в отношении трансцендентального субъекта и его функций — категорий и оснований: нужно было вывести все категории и основоположения из единого принципа, в данном случае — из понятия трансцендентального субъекта; этим был бы преодолен дуализм кантовской философии и философия приобрела бы характер системы.

Таковы были замечания и требования, предъявленные к философии Канта как ее критиками, так и ее последователями.

Райнгольд первый делает попытку придать систематический характер философии Канта. Системе Канта, полагает Райнгольд, не хватает фундамента, исследование которого представляет собой задачу «первой философии»¹. Нужно установить основную предпосылку, на которой должна строиться вся система. Таким принципом Райнгольд считает самоочевидное «положение сознания». («Satz des Bewusstseins»). В сознании представление отлично от представляемого и представляющего и относится к обоим².

Так как это положение является самоочевидным, то всякое положение, вытекающее отсюда, будет также очевидным.

Заслуга Райнгольда, с точки зрения развития немецкого идеализма, заключается в том, что он ясно указал на определенный недостаток философии Канта, на необходимость системности философского мировоззрения, на необходимость установления основного положения, из которого все положения системы могли бы быть выведены. Сам Райнгольд не смог этого сделать; он не только не смог дальше развить

¹ Reinhold. Das Fundament des philos Wissens, S. 62.

² Reinhold. Über das Bedürfniss, стр. 142—3. Die Vorstellung wird im Bewusstsein von Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen.

кантовскую философию, но, пытаясь придать этой философии характер системы, во многих отношениях упростил и огрубил ее.

Только Фихте в своем *Wissenschaftslehre* попытается преобразовать философию Канта и создать систему последовательного субъективного идеализма.

Недостаточно, полагает Фихте, если наука выставляет общие положения; эти положения только тогда составят науку, когда они будут приведены в систему или — что то же — когда они будут взаимно связаны. Единство и связь этих положений может быть достигнута только в том случае, если все они будут выведены из единого основного положения. И если это основное первое положение будет истинным, то все положения, выведенные из него, также будут истинными.

Вся система философии будет построена на этой единой основе. Первое положение, которое будет основанием всех остальных, само не будет иметь основания. Оно должно быть истинным само по себе, его истинность получена не логически-дедуктивным путем, а с помощью интуиции. Из первого положения следуют все остальные; следовательно, выведение новых положений продолжается до тех пор, пока не станет ясной невозможность дальнейшего выведения. Но это случится, полагает Фихте, тогда, когда развитие новых положений приведет опять к первому положению. Поэтому в системе научной философии первое и последнее положения должны совпадать. Только в этом случае мы будем иметь философию как систему, цельную, законченную и закругленную в себе.

2. Но система не может быть построена на той дуалистической основе, которая характеризует философию Канта. Немецкий идеализм исправляет Канта в сторону идеализма; поэтому в первую очередь нужно отбросить понятие вещи в себе, понятие противоречивое и двусмысленное.

Одним из первых, кто обратил внимание на противоречие в философии Канта и, в частности, на противоречие в понятии вещи в себе, был Якоби.

Или идеализм, или вещь в себе — такова была альтернатива, которую выставил Якоби. Проблема вещи в себе, признание или отрицание ее существования, непосредственно связана с характером дальнейшего развития немецкого идеализма. Признание существования вещи в себе приводит логически к ограниченности субъекта этой вещью; разум, ограниченный вещью в себе, окажется конечным разумом. Отрицание существования вещи в себе приводит логически к бесконечному разуму, который в самом себе найдет «свое другое» и,

позвав его, построит действительность и познание (науку) об этой действительности.

Согласно Якоби, критическая философия Канта — подлинный идеализм («der kräftigste Idealismus»)¹. Идеализм — точка зрения «Критики», если только последняя последовательно мыслит. Но Кант, в данном случае, непоследователен. Должен признаться, пишет Якоби, что это препятствие (идеализм и вещь в себе. — К. Б.) мешало мне во время изучения философии Канта. В продолжение ряда лет мне приходилось сызнова изучать «Критику чистого разума»; и всегда меня останавливало то обстоятельство, что без этого предположения (вещи в себе. — К. Б.) нельзя было войти в философию Канта, но с этим предположением в ней нельзя было оставаться².

Сам Якоби не разделяет точку зрения Канта, он считает себя реалистом, но правильно указывает на слабую сторону этой философии.

Исправление философии Канта в сторону последовательного идеализма возможно лишь устранением материалистических элементов, т. е. отрицанием существования реальных вещей в себе, существующих независимо от сознания. Но отрицание существования вещей в себе влечет за собой отрицание аффекции; но тогда возникает вопрос о причине ощущений.

Если нет вещей в себе, аффицирующих чувственность и вызывающих ощущения, то остается единственный путь, который может объяснить возникновение ощущений: причина ощущений находится в самом субъекте; но так как субъекту причина ощущений представляется внешней, независимой от него, то становится ясным, что ощущения являются продуктом бессознательного творчества субъекта.

Понятие бессознательного творчества субъекта играет огромную роль в философии немецкого идеализма. Уже в философии Канта оно играет определенную роль, правда, в не так явно выраженной форме, как у последующих представителей немецкого идеализма. Ведь трансцендентальный субъект строит природу как совокупность законов бессознательно: эмпирическое сознание вовсе не знает, не создает этого творчества. Уже тут заключен один из характерных моментов идеалистической диалектики, выраженный в субъективно-идеалистической форме. Трансцендентальный субъект строит природу: природа как совокупность законов — его собственная закономерность (an sich). Природа, с точки зре-

¹ Jacobi. Werke. В. II, S. 36. 44, 105.

² ib., S. 304.

ния эмпирического субъекта, обладает реальностью, т. е. существует независимо от него (sein Anderes); познающий субъект, познавая природу, познает свою собственную закономерность (für sich).

Став на путь отрицания вещи в себе, С. Маймон вводит в философию понятие бессознательного творчества. Вещь в себе, с точки зрения Маймона, не только непознаваема, но она бессмысленна. Выражение — вещи «вне нас» (ausser uns) — не должно вводить нас в заблуждение, т. к. вне нас пространство представляет собой только форму нашего сознания («...weil Raum selbst nur eine Form in uns ist...»)¹. Эмпирический материал кажется нам данным извне, т. к. спонтанность нашего сознания в данном случае не переживается, не осознается нами. И форма и материал — результат спонтанности сознания; но в то время как первая осознается как деятельность субъекта, второй — это действие, которое не поднимается до полного сознания. Так как вне субъекта нет никаких вещей, то причина эмпирического материала не находится ни вне сознания, ни в самом сознании. Единственный выход заключается в следующем: эмпирический материал создан «неполным сознанием» («unvollständiges Bewusstsein»).

Если одни (Jacobi, Schulze) указывают на противоречие в понятии вещи в себе, то другие (Beck, Fichte) пытаются доказать, что Кант вовсе не признавал существования вещи в себе, что он, говоря об этой вещи, приравнивался к популярному языку.

3. Фихте хорошо понимает сущность философской проблемы: он знает, что в философии могут существовать два основных направления — материализм и идеализм. Трансцендентальная философия Канта — идеализм, в то время как признание существования вещей в себе представляет собой материализм. Полагая, что он продолжает линию Канта и считая его философию идеализмом, Фихте решительно протестует против приписывания Канту абсурдной мысли о существовании вещей в себе. Интерпретаторы кантовской философии, приписывающие Канту признание существования вещи в себе, попадают в заколдованный круг: существование вещи в себе они обосновывают, опираясь на ощущения, а ощущения объясняют существованием вещи в себе. Их земля опирается на слона, а слон на землю².

Фихте полагает, что никто не понял сущности филосо-

¹ Maimon. Versuch über die Transzendentalphilosophie. S. 202.

² Fichte. Werke. Hrsg. F. Medicus. B. III. „Zweite Einleitung.“ S. 67.

фии Канта: «только я один понимаю ее правильно»¹. Вещь в себе только мысль, а вещь мыслится как производящая аффекцию. Но эта вещь не реальная вещь. Приписывать Канту такую абсурдную (*Absurdität*) мысль (т. е. признание существования вещи в себе) он не может, утверждает Фихте².

Работа Фихте «*Zweite Einleitung etc*» направлена не только против понятия вещи в себе, но главным образом против взгляда якобы Кант признавал существование вещи в себе.

Элиминация вещи в себе устраняет материалистические элементы в философии Канта; остается только субъект, и, исходя из понятия субъекта, нужно построить знание и «действительность» науки, нужно объяснить и понятие аффекции и происхождение ощущений. «Вникни в самого себя; отвори свой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя — таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом»³.

Устранение вещи в себе снимает ограниченность субъекта; поэтому понятие субъекта в философии Фихте должно отличаться от понятия трансцендентального сознания Канта. Трансцендентальному сознанию дается материал. Субъект или, как его называет Фихте, «Я», согласно взглядам Фихте, сам создает и форму и содержание знания. Не значит ли это, что субъект Фихте является абсолютным, бесконечным, т. е. не значит ли это, что Фихте становится на точку зрения объективного идеализма? Что в философии Фихте есть такая тенденция, этого нельзя отрицать: ведь во втором периоде своей деятельности Фихте уже явно переходит на позиции объективного идеализма. Но в первом периоде своего философствования Фихте строит субъективно-идеалистическую систему.

Исходный пункт системы представляет собой «Я». «Я» — не субъект, согласно Фихте, так как субъект может существовать только в соотношении с объектом. «Я» — абсолютно, оно ничем не ограничено, но оно не факт (*Tatsache*), не нечто, которое действует, а само это действие (*Tathandlung*): это не бытие, а действие. Из этого «Я-действия» строится «дедуктивным» путем знание и действительность. Возникают вопросы: чем обосновывается это «Я-действие», ведь оно не имеет основания и само является основанием всего дальнейшего, и каков метод развития знания-действительности из этого «Я»? Непосредственное усмотрение, интеллектуальная интуиция устанавливает «Я» как действие. Что касается де-

¹ *ib.*, S. 65.

² *ib.*, S. 70.

³ *Erste Einleitung*, S. 6.

дукции из «Я» всего знания-действительности, то тут Фихте прокладывает своеобразный трихотомический путь.

Первый акт «абсолютного» «Я» — это полагание «Я», полагание самого себя. Его второй акт заключается в полагании «не-Я». Но «не-Я» как объект положен в «Я», так как «Я» представляет собой всю реальность. В «Я» противопоставлены «Я» и «не-Я» — субъект и объект. Взаимоотношение «Я» и «не-Я» в «Я» двоякое: 1) «не-Я» определяет «Я» и 2) «Я» определяет «не-Я»; в первом случае «Я» теоретическое, во втором — «Я» практическое.

Абсолютное «Я» — не субъект, оно не обладает сознанием; субъект, сознание возникает в противопоставлении объекту. Поэтому «Я», которым начинается Wissenschaftslehre, и «Я», «противопоставленное объекту», — два разных «Я».

Для субъекта-«Я», т. е. для познающего субъекта, действительность в форме «не-Я» существует; не познающее «Я»-субъект создает реальность. Но реальность «не-Я» не существует независимо от «Я». Абсолютное «Я», * бессознательная деятельность «Я» полагает «не-Я», так как «не-Я» существует именно в «Я» и нигде больше. Нашему «Я» противостоят реальные вещи; но эти реальные вещи не вне абсолютного «Я», а именно в нем как продукты его творчества. Только философская рефлексия поднимается до этого понимания.

Не теоретическое «Я» полагает «не-Я»; теоретическому «Я» «не-Я» представляется как реальность. «Не-Я» полагается абсолютным «Я», которое само не определено объектом, «не-Я»; постольку, как было указано, оно не обладает сознанием: абсолютное «Я» — это бессознательное действие.

Постепенно картина становится ясной. Абсолютный субъект находится не вне человеческого сознания. Он представляет собой «сущность» человеческого сознания. Человеческое сознание в глубине своей сущности бессознательное. Оно абсолютно, так как оно ничем не ограничено: оно — единственная реальность, так как и эмпирический материал представляет собой результат его своеобразного действия. Эмпирическое сознание никогда не сможет познать абсолютное «Я», так как последнее всегда «вне» сознания. Поэтому этому сознанию «не-Я» представляется в виде объективной реальности.

Эта точка зрения является своеобразным и более запутанным изложением кантовской теории об эмпирической реальности и трансцендентальной идеальности природы. Процесс построения системы категорий и теории научного знания (Wissenschaftslehre) происходит диалектическим путем, именно путем полагания — тезиса, противоположения — антитезиса и их синтеза.

«Я» полагает «Я» и «не-Я», но «Я» и «не-Я» положены в «Я». Без полагания в «Я» отличного от «Я», именно «не-Я», диалектический процесс не может начаться. Но это отличное от «Я» должно быть, в конечном счете, именно «Я», в противном случае синтез, снятие противоречия не может осуществиться.

Далекий от мастерства Гегеля и к тому же, исходя из крайней субъективистической точки зрения, Фихте пытается — почти всегда прибегая к сложным и насильственным конструкциям — провести до конца диалектический принцип дедукции, который, в сущности, сводится к трихотомическому развитию.

«Я» и «не-Я» оба положены; их претензии на абсолютное значение отвергаются: они односторонни; они частично снимают друг друга, они определяют, обуславливают друг друга: «Я» полагает в «Я» частично «Я» и частично «не-Я», или, так как частичное является делимым¹, то: «Я» полагает в «Я» делимому «Я» делимое «не-Я»².

Таков первый синтез. Уже тут виден диалектический путь развития; в абсолютном есть момент неабсолютного, конечного; дальнейшее развитие должно показать абсолютное в конечном.

«Я» полагает самого себя: «Я» — бесконечное, оно чистое действие, но «Я» полагает «не-Я»: «Я» обусловлено «не-Я», оно конечно, оно пассивно (*leidend*)³. Деятельность «Я» определяет пассивность «не-Я»; деятельность «не-Я» определяет пассивность «Я». Они взаимно определяют друг друга.

Все остальное развитие, все остальные синтезы представляют собой видоизменения этого первого синтеза. Этим же путем выведены категории реальности, отрицания, ограничения, взаимодействия и т. д.

Вопрос о возникновении «не-Я» для Фихте тождественен с вопросом о возникновении пассивности в чистой, бесконечной деятельности «Я». Все дело заключается в основном принципе философии: «Вникни в самого себя; отвори свой взор от всего, что тебя окружает, и направь его внутрь себя...». Рефлексия, направленная на деятельность «Я», ограничивает его чистую, бесконечную деятельность. Эта рефлексия представляет собой также деятельность «Я», но эта деятельность «останавливает» чистую, бесконечную деятельность «Я» и «переживается» им как пассивность. Чистая деятельность становится объектом рефлексии, поэтому рефлексия — «объек-

¹ Wissenschaftslehre, S. 303.

² *ib.*, S. 305. „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Ich entgegen“.

³ *ib.*, S. 320, — 21.

тивная» деятельность. Эта пассивность и есть то, что Канту казалось результатом воздействия вещи в себе на чувственность, именно — ощущение. Дальнейшая «прагматическая история» сознания такова: рефлексия над ощущением дает интуицию, над интуицией — воображение, дальше — рассудок и разум.

В связи с этим интересно отметить, что Фихте уже ясно устанавливает понятие рассудка в отличие от разума в том смысле, в каком они будут применяться в дальнейшем развитии немецкого идеализма. Рассудок, по Фихте, это способность, которая фиксирует, делает как бы неподвижным изменяющееся: «Es ist das vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständig wird (gleichsam zum Stehen gebracht wird, und heisst daher mit Recht Verstand)»¹.

Рефлексия над рассудком возвышает «Я» до разума. На этой ступени «Я» отвлекается от всяких объектов. Снятием объекта «Я» становится субъектом, определяющим самого себя². Разум свободен от объекта, т. е. если «Я» не определен каким-либо объектом, «не-Я», то это значит, что «Я» определяет самого себя. То, что было выставлено в начале Wissenschaftslehre an sich, именно «Я» полагает «Я», определенным «не-Я», то же выставлено в конце, но уже не an sich, а für sich: «Я» не только таково, но оно знает, что оно таково.

Вся история «Я» представляет собой круговорот (Kreislauf); исходный пункт и конечный пункт диалектического развития совпадают: теоретическое «Я» на этом заканчивает свое развитие. Но диалектический процесс еще не закончен: теоретическое «Я» — не абсолютное «Я». Процесс должен закончиться восстановлением абсолютного «Я». Теоретический субъект — ограниченный субъект; он ограничивает себя тем, что его деятельность является его объектом; его движение вперед представляет собой возвращение в себя. Он сам ставит себе границу и выходит за ее пределы. «Я» — абсолютная деятельность. Но в ней два момента: бесконечная и ограниченная (конечная). Бесконечная деятельность заключается в том, что она возвращается в себя. «Unendlich ist demnach das ich, inwiefern sein Tätigkeit in sich selbst zurückgeht»³. Но эта деятельность ограничена, так как она имеет себя объектом. Познавая объект, она преодолевает его, так как в объекте познает самое себя, но в процессе познания снова делается своим объектом и т. д. Таким образом, «Я» не может окончательно выполнить своего стремления возвратиться к самому себе.

¹ ib., S. 426.

² ib., S. 437.

³ ib., S. 449.

Другими словами: абсолютное «Я» распалось на противоположные моменты, на субъект и объект; оба они представляют собой деятельность «Я». В «Я» — две деятельности: центробежная и центростремительная¹; первая — чистая, абсолютная; вторая — деятельность рефлексии; первая — деятельная, вторая — познающая эту деятельность. Первая — практическая, вторая — теоретическая. Практическое «Я» стремится к бесконечности. Оно хочет быть бесконечным, так как оно должно быть бесконечным (Wollen — Sollen). Возникает ряд того, что есть (was durch das blosse Ich gegeben ist), и ряд того, что должно быть (was sein soll)². Диалектичность этих рядов заключается в следующем: в том, что есть, заключается момент того, что должно быть, и, с другой стороны, то, что должно быть, как момент заключено в том, что уже есть. В бесконечном заключен момент конечного и в конечном — момент бесконечного.

Уже в субъективно-идеалистической системе Фихте видны основные моменты, характеризующие идеалистический диалектический метод.

1) Прогрессивное движение «Я» в процессе развития модифицируется в объективно-регрессивное действие; «Я» в своем движении должно возвратиться в себя; центробежное и центростремительное действия «Я» — показатель этого обстоятельства. Начало должно совпасть с концом: в начале системы стоит абсолютное «Я», в конце системы — абсолютное «Я» в идее. Процесс развития представляет собой круг; правда, круг этот не замыкается, так как последний этап отодвигается в бесконечность. «Я» как начало является в то же время целью развития. Путь осуществления цели есть путь конкретизации абсолютного «Я». Абсолютное «Я» — только абстрактная форма «Я», оно превращается в субъект, т. е. в такое «Я», которое характеризуется определенностями. Категории — этапы развития субъекта в процессе достижения цели.

2) Развитие происходит антитетически: тезис и антитезис противоположны друг другу и их самостоятельность снимается в «третьем» — синтезе. Бесконечное «Я», его ограничение, «оконечивание» и стремление восстановить бесконечность «Я» выражает диалектический путь развития.

3) Процесс развития представляет собой процесс самопознания «Я». Первое положение «проникает» (durchdringen) во все остальные положения, и в первом положении заключены (implizite) все дальнейшие. Во всяком случае, таков замысел Фихте, если даже он не смог осуществить его.

¹ ib., S. 446.

² ib., S. 470.

Все эти моменты характеризуют диалектический метод Фихте, моменты, которые в более последовательной и развитой форме будут представлены в диалектике Гегеля. Но эти моменты остаются в системе Фихте отдельными моментами: субъективный идеализм Фихте не смог связать их в одно целое в форме идеалистического диалектического метода.

1) Абсолютное «Я», которое должно быть началом и концом диалектического процесса, в действительности стоит вне этого процесса: оно полагает самого себя и после этого совершенно выключается из системы. Процесс развития начинается с субъекта, т. е. с «Я», ограниченного объектом. Начало должно было быть целью, концом же должна была быть осуществленная цель. Но конец оказался лишь опять целью, к которой стремится субъект. В конце вовсе не сохранен весь путь: конец — лишь регулятивная идея. Согласно идеалистическому диалектическому методу каждый этап развития представляет собой момент целого: в нем сконцентрирован весь пройденный путь и в нем же заключены зачатки развития дальнейших форм. Такими должны быть и начало и конец развития. Ничего подобного нет в системе Фихте: начало стоит вне развития, в конце не содержится в снятом виде весь путь развития.

2) Процесс развития — каков бы ни был его характер — протекает внутри начала и конца; что касается начала и конца, они находятся вне этого процесса. Абсолютное «Я» в действительности неподвижно: то, что должно было быть чистой деятельностью, оказалось неподвижным субстратом¹.

3) В этом и заключается основное противоречие, которое характеризует диалектический метод Фихте. И не только абсолютное «Я» оторвано от диалектического процесса, но и отдельные этапы развития оторваны друг от друга: тезис, антитезис и синтез оторваны друг от друга. Достаточно обратить внимание на первый тезис и антитезис, чтобы стал ясным этот упрек. Из тезиса и его развития вовсе не вытекает антитезис; после полагания тезиса Фихте обращается к закону противоречия и пытается установить его условие. И тут вне всякой связи с тезисом устанавливается антитезис. Антитезис получен не путем развития тезиса, а совершенно от него независимо. То же самое нужно сказать и о синтезах.

4) Цель Wissenschaftslehre заключалась в «дедукции» «действительности науки» из субъекта. Но, в сущности, если даже признать состоятельной эту дедукцию, то фактически

¹ Ср. Cohn. Theorie der Dialektik, S. 36. „Fichte sieht hinter der Bewegung von vornherein ein Ruhendes das doch auch lebendig ist, aber nicht fortschreitend ein in sich befriedetes Leben. In späterer Zeit hat er dafür von ihm verspönten Ausdruck „Sein“ wieder zugelassen“.

дедуцированным оказалось абстрактное понятие объекта, скелет, представляющий собой средство осуществления практической цели субъекта. Дедукция объекта из субъекта с самого начала обречена на неудачу, так как субъект Фихте только субъективен, он, как скажет Гегель, — «ist von Hause aus subjektiv», он — «субъективный субъект-объект».

5) Но дело в том, что из абсолютного «Я» нельзя дедуцировать даже абстрактное понятие объекта, природы. «Я», которое полагает себя самого, и «Я», полагающее «не Я», принципиально отличны друг от друга. Это обстоятельство давно уже отмечено историками философии. «Я», полагающее себя самого, никак не может полагать «не Я», если только оно то же самое «Я». «Es bleiben zwei Absoluta in System», — замечает справедливо Кронег¹. Интересно отметить, что существование двух разнородных принципов — в какой бы форме они ни выражались — характерная черта систем немецкого идеализма и идеалистического диалектического метода: идеалистическая диалектика задумана как монистическая система, но она не может быть осуществлена монистически: она всегда впадает в дуализм. Об этом подробнее будет сказано в дальнейшем.

III. Философия тождества Шеллинга. Философская система Шеллинга представляет собой фактически ряд систем, непосредственно связанных друг с другом, но в то же время отличающихся друг от друга. Историки философии различают четыре, пять, а некоторые даже шесть систем, созданных Шеллингом, не считая фихтеанской точки зрения; которой он придерживался в начале своего философского развития. Нас интересует в данном случае система философии Шеллинга, известная под именем философии тождества: против этой системы выступает Гегель, хотя до определенного периода казалось, что сам Гегель защищает ее вместе с Шеллингом.

Основная проблема философии Шеллинга, в частности его диалектики, — та же самая, что и проблема всего послекантовского немецкого классического идеализма: проблема связи и единства бесконечного и конечного. Бесконечный субъект представляет собой цель развития и постольку и предмет исследования. Действительность, данная нам, конечна, но она — ступень развития бесконечного, поэтому она содержит момент бесконечного. С другой стороны, и бесконечное поэтому содержит в себе момент конечного. В этом и за-

¹ Ср. Ebbinghaus I. Relativ. und absoluter Idealismus, S. 16. „Aber das sich selbst setzende Ich und das Nichtich setzende sind nur dem Namen nach identisch...“

ключается диалектическое противоречие. Преодоление конечного в бесконечном есть освобождение от противоречия и представляет собой диалектический синтез.

Бесконечное должно содержать в себе противоречие — вне этого нельзя построить систему, но в бесконечном противоречие должно быть преодолено: таковы начало и конец идеалистической системы и диалектического метода. Противоречие существует в наличии момента конечного в бесконечном, и его преодоление есть преодоление противоречия и диалектический синтез.

Вопрос поставлен ясно: если есть только абсолютный субъект, то как возможно в нем конечное? Шеллинг, разбирая кантовскую проблему «как возможны синтетические суждения а priori», считает, что эта проблема равносильна следующей: «как происходит переход от абсолютного к его противоположному», или «как возможен переход от бесконечного к конечному», или, наконец, «как возможна действительность».

Шеллинг первый вступает в «царство объективного» и этим старается преодолеть субъективизм Фихте. Абсолютное не есть нечто только субъективное, замкнутое в себе «Я», для которого путь к объективной действительности закрыт. Скелет природы, выраженный в понятии «не-Я», введенный в систему как средство реализации нравственной цели, не мог уже удовлетворить уровню развития естественных наук. Крах теории флогистона, учение об электричестве и магнетизме, возникновение сравнительной морфологии, зачатки эволюционного учения и т. д. не могли не обратить на себя внимания со стороны философии. И это тем более, что проблема конечного в бесконечном касалась, в первую очередь, проблемы отношения природы и абсолютного.

До построения полной системы тождества Шеллинг строит систему натурфилософии и систему трансцендентальной философии. Эти две системы, относимые некоторыми авторами к двум различным периодам философского развития Шеллинга, на самом деле представляют собой две стороны одной системы, дополняющие друг друга.

Принцип тождества, на котором Шеллинг в будущем построит свою новую систему, уже отчетливо виден в натурфилософии и трансцендентальном идеализме. В сущности, установлено тождество между духом и природой: вне нас господствует тот же дух, что и в нас, и в нас та же природа, что и вне нас. Природа — это зримый дух, дух же — это незримая природа. Философия имеет дело, с одной стороны, с природой, а с другой — с духом. Если философия предметом исследования поставит природу, то вопрос философии нужно формулировать следующим образом: как возникает интелли-

генция (дух) из природы? Если же начать с изучения духа, тогда вопрос философии будет таким: как из интеллигенции (субъекта) возникает природа? На первый вопрос отвечает натурфилософия, на второй — трансцендентальный идеализм.

Моменты диалектического процесса в своеобразном виде фигурируют как в развитии природы, так и в развитии духа. В природе «действуют раздвоенные, противоположные принципы». Природа живет, и ее жизнь заключается в ее развитии; ее развитие начинается проявлением полярных сил и протекает в борьбе противоположных сил. Борьба противоположных сил представляет собой влечение к тождеству. Несмотря на то, что противоречие всегда снимается, оно всегда остается. Каждый продукт развития природы конечен, но каждый продукт стремится преодолеть свою конечность. Каждый пункт природы бесконечен, так как он связан как момент в процессе развития с целым и поэтому в каждом продукте природы заключаются зачатки всего универсума¹. «Путешественник в Италии заметил, что на большом обелиске Рима можно демонстрировать всю всемирную историю; то же самое можно сказать о каждом продукте природы. Каждый минерал представляет собой фрагмент истории земли... История последней вплетена в историю всей природы. И так, единой цепью связан весь универсум»².

Природа — это дух в дремлющем, бессознательном состоянии; «цель» ее — подняться от бессознательного состояния к сознанию. Развитие природы заканчивается возникновением ощущения, т. е. тем, чем начинается развитие сознания. Процесс развития природы от бессознательного духа до сознания диалектичен; в нем ясно проступают моменты противоречия, единства противоположностей, «снятия-сохранения», взаимной связи и переходов; но в то же время в натурфилософии Шеллинга столько фантазии, произвола, что в настоящее время она может иметь лишь отдаленный исторический интерес. И, кроме того, сам процесс развития лишен основного условия развития — времени. Процесс развития вневременный, телеологический.

Натурфилософия показывает возникновение сознания из природы; процесс развития характеризуется необходимостью; эта необходимость обусловлена не категорией причинности, а категорией телоса. Природа «создала» с необходимостью дух; дух — интеллигенция — с такой же необходимостью познает этот процесс. Процесс этого познания представляет собой его идеальное повторение, построение в сознании того, что пере-

¹ Werke. I. S. 703.

² ib. Anm.

жила природа в своем развитии. Путь трансцендентального идеализма является противоположным пути натурфилософии.

Проблема трансцендентального идеализма заключается в дедукции из субъекта (интеллигенции) объекта. «Или объективное есть первое (zum Ersten gemacht), и тогда возникает вопрос: как возникает субъективное, которое совпадает с объективным? — такова задача натурфилософии. Или субъективное взято как начало, и тогда задача заключается в следующем: как возникает объективное, которое идентично с субъективным» (mit ihm übereinstimmt)¹. Эту вторую задачу должен разрешить трансцендентальный идеализм.

Исходный пункт, как это было уже показано Фихте, есть «Я». «Я» и мысль о «Я» абсолютно тождественны. «Я» поэтому делается объектом. «Я» созерцает себя самого как объект, его созерцание есть сам объект, т. е. интуиция и предмет интуиции совпадают. Эта интуиция — не чувственная интуиция, а интеллектуальная; поэтому предмет такой интуиции создается самой интуицией. Это именно то понимание интуиции, которое охарактеризовал Кант, но существование которой как органа познания он отвергал.

Как выясняется, став на точку зрения Канта, нельзя объяснить факт философского познания. Логика математики и математического естествознания, которую пытался дать Кант в «Критике чистого разума», не могла разрешить всех проблем теории познания даже в том случае, если бы она была правильной. Философское познание осталось вне рефлексии Канта, и логика философии осталась незамеченной. К этому относилось замечание Фихте, что Кант не сделал свою философию предметом философского анализа. В самом деле, познание явлений (Кант) осуществляется с помощью оформления чувственного материала априорными формами. Возникает вопрос: как осуществляется познание самих этих априорных форм? Проблему логики философского познания, в частности познания категорий, с точки зрения идеализма можно было попытаться решить двумя путями: 1) или опять кантовским путем, причем под материалом в этом случае нужно было понимать сами априорные формы, а под формой — т. н. формы формы. Этим путем пытался, как известно, разрешить проблему Е. Ласк². Второй путь был более радикальный: признание интеллектуальной интуиции без всякого ограничения.

Проблема сверхчувственной интуиции, «интеллектус архетипос» своеобразно решена Шеллингом: борьба между беско-

¹ Werke. II. System d. transzendentalen Idealismus, S. 14—15.

² См. Е. Ласк Die Logik der Philosophie u. d. Kategorienlehre, 1910.

нечным стремлением и ограниченностью рассудка, обуславливающая возникновение антиномий, разрешена признанием интеллектуальной интуиции, а антиномии перенесены в действительность.

Формально-логическое мышление характеризует только рассудок. Рассудок разъединяет конечное и бесконечное. Разум же постигает их единство: ведь они являются моментами абсолютного. Разум представляет собой единство, рассудка и интуиции. Но вместе с этим Шеллинг так характеризует интуицию, что значение формальной логики сводится на нет. Интеллектуальная интуиция принимает мистический характер; она представляется как внутреннее переживание, единственный истинный орган трансцендентального мышления. Она является магическим средством познания действительности, абсолютного. С точки зрения такого органа непосредственного познания всякая наука делается излишней. Трансцендентальный идеализм — подлинный эмпиризм, но вместе с тем магический эмпиризм.

Но оказывается, что наука все же должна существовать: она нужна человечеству, поскольку интеллектуальной интуицией обладает лишь гений. В гениальной интуиции человек переживает всю природу, природа в нем, она смотрит из него. В такой интуиции человек сам представляет собой всю природу. Мы не будем рассматривать содержание трансцендентального идеализма, историю «Я», диалектику понятия и объекта. Для наших целей это совершенно излишне. Разберем точку зрения философии тождества, которая разрабатывалась Шеллингом непосредственно перед выступлением Гегеля со своей самостоятельной системой и в разработке которой принимал определенное участие и Гегель.

Система абсолютного тождества стремится примирить два противоположных момента, два полюса: натурфилософию и трансцендентальный идеализм. Натурфилософия и трансцендентальный идеализм шли разными путями: проблема была одна, но она рассматривалась с противоположных точек зрения. Однако последним не хватало единого основания. Абсолютное тождество субъекта и объекта является основанием новой системы философии.

Теория абсолютного тождества представляет собой теорию разума. Первые же параграфы сочинения, в которых излагается эта теория — «Darstellung meines System der Philosophie», дают новое понимание разума. Разум мыслится как тотальная индифферентность субъективного и объективного¹. Вне разума нет ничего, и в разуме заключается все. Высший

¹ Schelling's Werke. II. Darstellung etc, S. 318.

закон его сущности и поэтому закон всего сущего — закон тождества. Абсолютное тождество бесконечно, и его «снятие» (aufheben) невозможно. Так как абсолютное тождество бесконечно, то ясно, что конечное вообще не существует. Само по себе (an sich) нет ничего конечного. Субъект и объект, рассматриваемые отдельно друг от друга, конечно, конечны, но их конечность заключается не в их природе, а является результатом абстрактного мышления рассудка. В разуме они тождественны. Если натурфилософия и трансцендентальный идеализм могли сконструировать путь развития сознания и природы, то на первый взгляд, как полагает Шеллинг, система тождества не имеет такой возможности. Ведь принципом в этой системе служит нечто такое, что представляет собой неразличимую индифферентность; это тот принцип, о котором Гегель скажет, что в нем «Wie man zu sagen pflegt, alle Kuhe schwarz sind». Отсюда не виден путь развития действительности, не видно, как возможно начало диалектического процесса. Абсолютное тождество есть не результат развития, не синтез различных, а просто непосредственное тождество. Но абсолютное тождество субъективного и объективного, его индифферентность, разум, вне которого нет ничего, представляет собой процесс самопознания. Но в таком случае абсолютное должно быть одновременно и субъектом познания и его объектом. Поэтому, логично рассуждая, в абсолютном тождестве субъект-объекта должно произойти раздвоение этого тождества, этой индифферентности на субъект и объект. Это раздвоение есть условие возможности самопознания и вместе с тем условие диалектического процесса развития.

Раздвоение абсолютного на субъект и объект полагает их различие, но абсолютное представляет собой неразличимое тождество. Выход из такого тупика Шеллинг пытается найти в том, что объявляет различие не качественным, а количественным. Так как процесс развития обнимает всю действительность, то каждая ступень в процессе развития представляет собой абсолютное тождество и индифферентность; но на каждой ступени существует количественное различие между субъективным и объективным. Ступени развития — это явление одного и того же абсолютного тождества, но они отличаются количественно: «Между субъектом и объектом вообще не может быть никакого различия, кроме количественного»¹.

Ступени развития, которые Шеллинг называет потенциями, существуют одновременно². Таким образом, действитель-

¹ ib., S. 327. Zwischen Subjekt und Objekt ist überhaupt keine andere als quantitative Differenz möglich.

² ib., S. 339. Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig.

ного процесса развития абсолютное не претерпевает. Ступени не вытекают друг из друга; правда, они не существуют отдельно друг от друга, их единство и составляет абсолютное тождество, но связь их не представляет собой связи, обусловленной развитием.

В абсолютном тождестве субъекта и объекта ступени-потенции отличаются друг от друга количеством субъективного и объективного: ступени, в которых превалирует момент объективного, составляют реальный ряд; ступени, в которых превалирует момент субъективного, составляют идеальный ряд.

Совокупность ступеней представляет собой абсолютную тотальность; но и каждая ступень носит в себе тотальность. Каждый предмет конечен, но он вместе с тем представляет собой весь универсум, он универсум в микрокосме и поэтому бесконечен. Каждая ступень поэтому — относительная тотальность. Первая относительная тотальность — материя: это минимум субъективного и максимум объективного; последняя ступень — истина и произведение искусства — последняя относительная тотальность: максимум субъективного и минимум объективного.

Абсолютное индифферентное тождество дифференцируется на реальный и идеальный ряды. Философия изучает всю действительность: реальный ряд — предмет натурфилософии, идеальный ряд — предмет трансцендентального идеализма.

Такова в общих чертах философская система Шеллинга до выхода в свет «Феноменологии духа» Гегеля.

Возникает вопрос, который указывает на шаткость всей позиции Шеллинга. Абсолютное представляет собой индифферентное тождество субъекта и объекта; конкретные вещи и явления действительности же являются дифференцированными тождествами. Как происходит дифференцирование индифферентного? Абсолютное — индифферентное тождество; дифференцирования в нем не происходит и не может произойти. Путь от абсолютного к миру дифференцированных предметов так же невозможен, как и от предметов действительности к индифферентному тождеству абсолютного. Абсолютное и действительность оторваны друг от друга.

Понятие абсолютного нужно радикально перестроить; абсолютное должно быть не только субстанцией, но также и субъектом. Немецкий идеализм в лице Гегеля полагает, что только с помощью такого понятия абсолютного можно построить монистическую систему философии. И метод философствования сообразно этому должен быть создан совершен-

но отличный от метода гениальной интуиции. Философия представляет собой научную систему, а не результат гениальной интуиции. Ее главным орудием должно быть понятие, а не экстаз и пророчество.

Гегель в «Феноменологии духа» укажет на основные недостатки философии тождества и попытается противопоставить ей философию как научную систему.

1. Предварительные замечания. В данной работе мы не рассматриваем историю философского развития Гегеля и поэтому оставляем в стороне анализ его философских произведений раннего периода, именно работ до «Феноменологии духа». Хотя такие произведения Гегеля, как «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie etc...», «Glauben und Wissen...» и изданные рукописи Гегеля Nohl-ем «Hegels Theologische Jugendschriften», Lasson-ом «Jenenser Logik etc...» и Hoffmeister-ом «Jenenser Realphilosophie», имеют большое значение не только для понимания возникновения и развития философской системы Гегеля, но и для понимания самой системы, мы все же оставляем их вне анализа, однако при изложении системы будем их иметь в виду.

В этих произведениях многие положения будущей системы уже ясно выражены, другие делаются понятными на основе знакомства с окончательной системой, контуры системы расплывчаты, правильнее было бы сказать, философской системы пока еще нет.

В отличие от Фихте и Шеллинга Гегелю, как и Канту, нелегко было создать собственную систему философии. В продолжение ряда лет он изучает и осваивает огромный материал. Греческий мир и его культура стоят в центре его внимания; изучая свободное греческое государство, его политический строй, делая его своим идеалом, Гегель знакомится с религией, искусством и философией греков. Углубляясь в классический мир культуры, Гегель не менее ревностно изучает политику и культуру современной ему эпохи. Гегель в курсе политических, религиозных и культурных вопросов, которые волнуют передовых представителей общества и над которыми он специально работает.

Гегель, как теперь известно, близко знаком со всей литературой просвещения Германии, Франции и Англии; он изучает основные произведения по политической экономии. В дальнейшем все научные дисциплины того времени входят в орбиту его изучения: математика, механика, физика, химия.

проблемой, связанной с политической, остается религиозная проблема. Сам Лукач указывает на то обстоятельство, что борьба Гегеля против христианской религии никогда не доходила до материалистического атеизма. Наоборот! Основной его проблемой была религиозная проблема («Ganz im Gegenteil. Der Kernpunkt seiner Bestrebung ist ein religiöser...»)¹.

Окончательная система философии Гегеля представлена в следующих произведениях: «Феноменология духа», «Наука логики» и «Энциклопедия философских наук». Отдельным проблемам третьей части «Энциклопедии» — «Философии духа» — посвящено несколько книг: «Философия права», «Философия истории», «Философия религии», «Эстетика» и «История философии».

— 2. «Феноменология духа» и система философии. Систему философии Гегеля нужно излагать, начиная с «Феноменологии духа»: «Нужно начинать с гегелевской «Феноменологии», истинного истока и тайны гегелевской философии»². Но предварительно нужно решить один вопрос, на который обращают внимание почти все исследователи философии Гегеля, но который тем не менее не решен окончательно. Вопрос этот касается связи и соотношения «Феноменологии духа» и системы гегелевской философии.

Известно, что Гегель начал излагать систему философии именно «Феноменологией духа». Это произведение было опубликовано как первая часть системы «System der Wissenschaften. Erster Theil. Die Phänomenologie des Geistes». На другой странице снова указание на это обстоятельство: «I. Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes». Эта «первая часть» так и осталась первой частью, так как последующие части не появились в свет. Изменив структуру своей системы философии, Гегель с 1812 г. начинает излагать систему философии логикой. Вся система по новой структуре кратко изложена в «Энциклопедии философских наук», где первую часть представляет логика, вторую — философия природы, третью — философия духа. Эта последняя система известна как система философии Гегеля.

Тут именно возникает проблема связи, соотношения между «Феноменологией», как задуманной первой частью системы, и новой системой и, кроме того, с первой частью новой системы (логикой).

Дело в том, что новое начало философской системы (логики) не снимает и не может снять первое начало системы (феноменология), так как круг вопросов и их решение в пер-

¹ G. Lukacs, S. 39.

² Маркс и Энгельс. Соч., т. III, 1929, стр. 635.

вом и во втором случаях существенно отличаются друг от друга.

«Феноменология духа» остается самостоятельной по отношению к новой системе не только с исторической, но и с систематической точки зрения. Нужно со всей определенностью сказать, что сам Гегель не дает правильного, ясного ответа на поставленный вопрос. С одной стороны, он считает «Феноменологию» как бы введением к логике и поэтому ко всей системе, но, с другой стороны, большую часть содержания «Феноменологии» он излагает в третьей части системы — в «Философии духа», да и высшее понятие «Феноменологии», именно понятие абсолютного знания, представляет высшее понятие всей системы.

Приступая к изложению своей точки зрения на логику, Гегель указывает на «Феноменологию духа», содержание которой, по его словам, представляет собой предпосылку логики. «В «Феноменологии духа» я изобразил (dargestellt. -- К. Б.) сознание в его поступательном движении от первой непосредственной противоположности между ним и предметом до абсолютного знания. Этот путь проходит через все формы отношения сознания к объекту и имеет своим результатом понятие науки. Это понятие, следовательно (независимо от того, что оно возникает в рамках самой логики), не нуждается в оправдании, так как это оправдание получено уже там; и оно не может иметь никакого другого оправдания, кроме этого его порождения сознанием, для которого все его собственные образы разрешаются в этом понятии, как в истине»¹.

Чистая наука — предмет логики; но понятие чистой науки выковано уже «Феноменологией». Поэтому «понятие чистой науки и его дедукция берутся в настоящем произведении (в «Логике». — К. Б.) как предпосылка постольку, поскольку «Феноменология духа» представляет собой не что иное, как эту дедукцию»².

«Феноменология духа» дедуцировала, по словам Гегеля, понятие абсолютного знания. Абсолютное знание есть истина всех способов сознания; в нем, абсолютном знании, предмет и истина совпали. «Чистая наука, стало быть, предполагает освобождение от противоположности сознания. Она содержит в себе мысль, поскольку последняя есть также и вещь (die Sache) в самой себе, или вещь (die Sache) в самой себе, поскольку последняя есть также и чистая мысль. В качестве науки

¹ W. d. Logik. I, S. 29 (т. 5. стр. 26).

² ib., S. 30 (стр. 27).

истина есть чистое развивающееся самосознание, имеет образ самости (Gestalt des Selbst. — К. Б.), так что в себе и для себя сущее есть знаемое понятие, а понятие как таковое есть в себе и для себя сущее»¹.

Но если это так и если «Феноменология духа», пройдя все ступени познания предмета сознанием, достигла абсолютного знания, где в себе и для себя сущее есть знающее себя понятие, а понятие есть в себе и для себя сущее (d. Seiende), то этим, с одной стороны, предвосхищен результат «Науки логики», а с другой стороны — и результат всей системы Гегеля.

Кроме того, нужно указать и на следующее обстоятельство: основное содержание «Феноменологии духа» включено Гегелем в третью часть системы — в «Философию духа». Каким образом предпосылка логики и всей системы оказалась в самой системе и в виде основного понятия (абсолютное знание) и в виде содержания, именно ступеней, ведущих к абсолютному знанию? Ведь вторая часть первого отдела «Философии духа» носит то же название — «Феноменология духа» и излагает те же самые ступени духа: «Сознание» (чувственное сознание, восприятие, рассудок), самосознание, разум; да и следующие части этого произведения частично повторяют ступени, изложенные в «Феноменологии духа».

«Феноменология духа» — этот истинный источник и тайна гегелевской философии — превращена Гегелем в новой системе в один из отделов системы. Вне всякого сомнения, «Феноменология духа» имеет гораздо большее значение, чем ей приписал сам Гегель, считая ее предпосылкой системы философии.

Как видно, Гегель после опубликования «Феноменологии» перестроил систему философии, иначе никак нельзя понять, каким образом содержание первой части задуманной системы оказалось в третьей части новой системы.

И все же «Феноменология духа» представляет собой и предпосылку новой системы и в то же время заключает в себе систему философии в своеобразной форме. Она предпосылка логики и поэтому всей системы, так как логика имеет дело с чистой мыслью, чистым знанием, которое совпадает с предметом. Понятие науки выковывается в «Феноменологии»: логика же представляет собой теорию этой науки.

С другой стороны, «Феноменология» содержит в себе уже систему философии, которая односторонне излагает будущую систему. В чем заключается сущность философии Гегеля? Кратко ее можно изложить следующим образом.

¹ ib., S. 30 — 31 (27).

или правильнее, занимается другой, более глубокой, основной стороной того же предмета.

Как мы увидим ниже, «Феноменология духа» представляет собой определенную теорию познания. Теория познания, согласно Гегелю, — это история познания, освобожденная от случайностей, изложенная в ее логической необходимости. Но теория познания совпадает с логикой и метафизикой, т. е. всей системой.

Все своеобразие «Феноменологии духа» заключается именно в том, что в ней излагается теория познания, история познания человечеством действительности в ее логической необходимости, метафизическая же сторона только предполагается, намекается, но не выступает на первый план. Абсолют, проходя ступени самопознания, начиная с идеи, т. е. в элементе чистой мысли, отпуская себя свободно в природу и возвращаясь к себе в виде абсолютного духа, достигает абсолютного знания, самопознания, «самоосуществляется». Но процесс самопознания происходит фактически в человеческом сознании. Познание человечеством действительности «совершается параллельно со всеми ступенями действительности». И если система философии Гегеля излагает мир как целое, мир как исторический процесс, развитие которого идет параллельно развитию человечества и его познания, то «Феноменология духа», имея на заднем плане этот процесс, излагает историю развития человеческого сознания как процесс овладения им предметом, как процесс познания предмета и этим самым самого себя.

3. Предмет и метод «Феноменологии духа». Как бы ни отличались друг от друга философские системы Фихте и Шеллинга, — а они существенно отличаются друг от друга, хотя бы тем, что первый стоит на субъективно-идеалистической точке зрения, второй же строит систему объективного идеализма, для первого объект — это абстрактное «не-Я», для второго объект — живая природа и т. д., — есть нечто общее в методе их философствования: и одна и другая системы полагают в качестве основного метода познания интеллектуальную интуицию. Конечно, конкретный смысл понятия интеллектуальной интуиции в этих системах не совпадает, но общий смысл этой интуиции как метода непосредственного усмотрения в противоположность методу доказательного знания характеризует понятие интеллектуальной интуиции в обеих системах.

Обе системы начинают с «абсолюта»; правда, в одном случае «абсолют» это абсолютное «Я», в другом случае абсолют — это недифференцированное тождество субъекта-объекта, но в обоих случаях они даны непосредственно, в то время

как орган познания и считая интеллектуальную интуицию божественным даром гениальных личностей, философы на самом деле отдавались во власть случайного содержания и собственного произвола в этом содержании; они считали, что бог открывает им мудрость во сне; но все то, что они в действительности получают и порождают во сне, представляет собой только сон¹.

Эзотерическая форма философии должна быть отныне отвергнута: ее место должна занять экзотерическая, т. е. выраженная в понятиях форма философии. Философия перестает быть принадлежностью избранных, гениев; она должна принять такую структуру, чтобы она могла стать принадлежностью всех («...ist fähig ...das Eigentum aller zu sein»). Такая форма есть форма науки.

Истинный образ, в форме которого существует истина, представляет собой научную систему истины. Истина существует только в форме науки, наука же может существовать только в форме системы. Таково требование нового периода, таков дух на данном этапе его развития.

Понятие системы — основное понятие, самое глубокое и конкретное в данном рассуждении Гегеля, так как в этом понятии сконцентрировано все своеобразие и исходный пункт «Феноменологии духа». Понятие системности не совпадает с понятием логической последовательности, с изложением определенных положений об определенном объекте на основе одного какого-либо основного принципа. Система для Гегеля, кроме того, обозначает внутреннее завершение, т. е. закругление, единство, целое в его логической завершенности, где начало и конец совпадают.

Дух как целое — не простое и непосредственное тождество; дух как целое — скорее результат, чем непосредственное начало. Абсолют как непосредственное тождество — это ночь, в которой все кошки серы («все коровы черны»). Вообще нет ничего непосредственного, все опосредствовано, так как все — результат развития. Дух как целое представляет собой результат и постольку опосредствован процессом развития. Ясно поэтому, что в начале нет ни целого, ни тождества. Целое — результат упорной работы духа: для достижения целого и тождества нужны «серьезность, боль, терпение и работа» («...der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit»).

И если истина существует только в форме системы, так как истина представляет собой целое, то и истина существует скорее как результат развития, а не как непосредственное начало. А если это так, если истина существует только в фор-

¹ Phän, S. 10.

ме науки, а наука представляет собой систему, так как истина и есть сама система, система же как целое есть результат, а не начало, именно результат развития — если это так, то ясно, что абсолют — не только субстанция, но и субъект.

«По моему взгляду, который должен себя оправдать только в изложении самой системы, все сводится к тому, чтобы понимать и выражать истинное не как субстанцию, но также как субъект»¹.

Понятие субъекта мы рассмотрим подробнее в дальнейшем; в данном случае мы хотим указать на одно обстоятельство; два, на первый взгляд, различных выражения в действительности заключают одну и ту же мысль: первое — истина существует в форме системы; и второе — субстанция есть субъект. «Что истинное действительно только как система или что субстанция по существу есть субъект, — эта мысль выражена в представлении, которое характеризует абсолютное как дух; понятие духа — возвышеннейшее понятие, принадлежащее новому времени и его религии»².

Понятие духа (d. Geist) — альфа и омега философской системы Гегеля. Поэтому безусловно правильно, когда эту философию называют именем третьей части системы: философия духа. Ведь «только духовное есть действительное». И так как только дух есть действительное, то дух, в сущности, представляет собой абсолютное, он абсолютный дух; он субстанция, но не только субстанция, но и субъект. И как субъект он «никогда не находится в покое», он всегда в движении, изменении. Содержание этого движения, изменения есть его развитие. Поэтому абсолют как дух только в результате развития становится абсолютным духом, действительным, осуществленным субъектом. Начало же, принцип или абсолют в своей непосредственности представляет собой только всеобщее (Allgemeine)³. В нем еще не видно того, что в нем подразумевается. Только в процессе развития развернется все, что в нем, в сущности, уже предполагается. Это развертывание и есть развитие, которое протекает в форме необходимых ступеней, так как это есть развитие того, что заключено *implicite* в предмете, в данном случае в абсолюте. Дух, который является субъектом, — уже в начале дух-субъект; но он дух-субъект только в себе (*an sich*), но не для себя (*für sich*). «Если эмбрион представляет собой уже человека в себе, то он не есть еще человек для себя; для себя он есть только как развитой (*gebildete*) разум, который

¹ *ib.*, S. 14.

² *ib.*, S. 19.

³ *ib.*, S. 16.

тат представляет собой результат именно этого пути, и постольку он сохраняет в себе весь путь.

Если в начале мы имеем дело с субъектом-духом *an sich*, то в нем *implicite* заключен весь путь и результат; и, наоборот, в результате, в абсолютном духе, абсолютном знании, науке, философии сохранены и начало и весь путь. И когда, по выражению Гегеля, дух поднимается на Голгофу, то отсюда он обозревает весь пройденный им путь, который он «вспоминает», но вспоминает не как прошлое, пройденное и оставленное позади, а делает его своим «внутренним» (*Eingepengung*), необходимой частью своей сущности. Отсюда он обозревает весь пройденный им путь как царство духов, так как каждый этап на этом пути представляет собой определенную форму его существования.

Весь путь — это путь, пройденный духом, этапы пути — формы проявления духа. Наука о формах проявления духа есть «Феноменология духа». «Феноменология духа» излагает историю не только о явлениях, феноменах духа, но и о смысле, сущности — логосе — этих явлений; поэтому-то эти ступени проявления духа сохранены в результате, стали существенными, «внутренними» моментами абсолютного духа.

Развитие абсолютного духа параллельно развитию действительности, правильное — оно совпадает с развитием действительности, это его своеобразный аспект; ведь единственно действительным является дух. Кроме того: и история развития человечества и история развития познания человечеством действительности протекают параллельно развитию духа, так как в этих последних и выражается развитие абсолютного духа. Развитие науки, философии, вообще знания — вот в чем заключается развитие абсолютного духа. Мы уже указывали, что по Гегелю «*die Geschichte der Philosophie ist das Innerste der Weltgeschichte*». Поэтому осуществление субъекта есть осуществление науки. Наука о ступенях явления духа есть наука о ступенях развития науки. «То, что излагает «Феноменология духа», есть становление науки вообще или знания»¹. Знание, как оно существует в начале. или, что то же, дух в своей непосредственности не есть еще дух (*Geistlose*), оно чувственное сознание; знание в результате или, что то же, дух *für sich* представляет собой абсолютное знание.

То, что мы изложили как общее содержание «Феноменологии», представляет собой сокровенный смысл как всей философской системы Гегеля, так и данного произведения.

Но, как мы указывали, этот онтологический процесс стоит на заднем плане; правда, он ясно виден во всех частях

¹ *ib.*, S. 22.

«Феноменологии» — то как непосредственно высказанный, то как только подразумеваемый; особенно ясно виден он в предисловии и конце, но на первом плане стоит один из аспектов этого процесса, именно: развитие человеческого сознания, история познания человечеством действительности. В сущности, процесс познания человечеством действительности — то же самое, что познание духом самого себя, так как дух может познать самого себя только в процессе познания человечеством действительности. Но в «Феноменологии духа» рассматривается прежде всего этот последний процесс. Причем при изложении истории развития познания переплетаются два момента: история развития человеческого сознания и история развития индивидуального сознания, так как история развития индивидуального сознания повторяет историю развития вообще человеческого сознания; история отдельного есть сокращенная история рода. Поэтому существует и определенное различие между этими двумя историями. Дело в том, что человечество имеет свою длинную историю: человечество как «всеобщий индивид» (*das allgemeine Individuum*) уже прошло ступени своего развития, ступени познания действительности; особый индивид представляет собой несовершенный дух (*der unvollständige Geist*); человечество, пройдя ступени развития познания, сохранило эти ступени как моменты; знание уже приобретено им, этапы пути выработаны, путь выровнен. Индивид пробегает путь, который уже завершен духом, так как этот вышестоящий дух (*der höher stehende Geist*) представляет собой субстанцию индивида. «Отдельный индивид также и по содержанию должен пройти ступени образования общего духа, но как формы, уже покинутые духом, как этапы пути, который уже разработан и выровнен; точно так же по отношению к знанию мы видим, как то, что в более ранние периоды времени занимало зрелый дух мужей, свелось к познаниям, упражнениям и даже к игре отроческого возраста и в педагогическом процессе понимается как история образования мира, набросанная в общих чертах. Это прошлое составляет уже приобретенную собственность общего духа, который образует субстанцию индивида и таким образом составляет его (индивида. — К. Б.) неорганическую природу, являющуюся ему внешней. Образование в этом отношении, рассматриваемое со стороны индивида, состоит в том, что он приобретает это внешнее ему, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. С точки зрения же общего духа как субстанции образование представляет собой не что иное, как то, что субстанция сообщает себе самосознание, производит в себе свое становление и рефлексию. Наука излагает этот процесс образования (*bildende*

ется действительным; ведь «Феноменология» излагает историю развития, осуществления этого духовного.

Что дух является единственно действительным — это основная идея философии Гегеля, эта идея всегда подразумевается, она всегда стоит на заднем плане, она окажется на переднем плане в результате развития сознания, когда «*der Geist, der sich so entwickelt als Geist weiss, ist die Wissenschaft*». Пока же дух не осуществлен, он только начинает осуществляться, или в ином аспекте — индивидуальное сознание только приступает к освоению всего человеческого опыта и знания, и он вовсе не знает еще, что т. н. независимый предмет, как независимый от его индивидуального сознания, вовсе не является независимым с точки зрения абсолютного знания.

Философ знает, что предмет вовсе не является независимым от духа, он знает и то, что только дух является действительным, потому что он уже знает всю историю развития духа. То обстоятельство, что дух представляет собой единственно действительное, имеется в виду при изложении философской системы Гегеля, но оно не предпосылка этой системы, а результат. То, что Гегель говорит в введении «Философии истории», с полным правом можно применить к «Феноменологии духа»; говоря о том, что во всемирной истории есть разум и что мир разумности и самосознательной воли должен обнаружиться при свете знающей себя идеи, Гегель добавляет: «То, что я предварительно сказал и еще скажу, следует принимать и по отношению к нашей науке не за предпосылку, а за обзор целого, за результат того исследования, которым мы займемся, за такой результат, который известен мне, потому что я уже знаю целое»¹.

То же самое происходит при изложении истории развития сознания. Философ знает все, всю историю сознания, он знает результат этой истории, но сознание еще не знает своей истории. Процесс развития сознания «протекает как бы за спиной сознания». Именно поэтому сознание противостоит предмету, стремится преодолеть его, и только после его преодоления на ступени абсолютного духа становится для него ясным, что предмет, объект был только в нем, правильнее — был им, и что борьба за преодоление предмета была борьбой с самим собой, что, преодолевая предмет, он преодолевал низшие ступени, низшие формы своего существования и превратился в самого себя, в единственно действительное, знающий себя абсолютный дух.

Итак, сознанию противостоит предмет; сознание отличается от предмета, и предмет — от сознания. Предмет независим от сознания; сознание познает предмет и постольку соот-

¹ Гегель. Соч., т. 8, стр. 11.

5. Сознание. Путь развития знания начинается с сознания, проходит ступени самосознания, разума, духа, религии и заканчивается абсолютным знанием.

Диалектическое развитие сознания, «опыты», которые оно производит над самим собой для того, чтобы, обогатившись на основе этих «опытов», возвыситься до системы науки, начинается с чувственного сознания или, как называет эту ступень Гегель, с чувственной достоверности («Die sinnliche Gewissheit oder das Dieses und Meinen»)¹. Основной характерный признак чувственной достоверности заключается в том, что объект дан сознанию посредством чувств; он дан сознанию непосредственно; само познание представляет также нечто непосредственное, оно есть «знание непосредственного или существующего». Объект, данный познанию, — это индивидуальный, конкретный, богатый признаками предмет, который нам дан как «этот», «здесь», «теперь». Сознание знает этот объект как именно такой, и поэтому и знание его самое богатое и конкретное.

В действительности (in Wahrheit) это конкретное, богатое «это», «здесь», «теперь» представляет собой все что угодно — и дерево, и дом и т. д. и в то же время это и не дерево, и не дом и т. д. Выражения «это», «здесь», «теперь» — лишь общие имена для всех предметов; они просто абстракции, у которых в действительности нет никакого конкретного содержания.

Теперь сознанию становится ясным, что то, что ему казалось самым конкретным, самым богатым предметом, в действительности оказалось самым абстрактным, самым бедным. Сознание предполагало, что оно имеет дело с богатой и конкретной истиной; оказалось обратное: оно, оказывается, имело дело с общим, дискретным.

Сознание всегда имеет отношение к предмету; в этом отношении и заключается познание. В процессе познания предмет изменился: то, что сознание признавало за конкретное, оказалось абстрактным. Предмет изменился, вместе с ним должно измениться и сознание. Сознание изменяется; правда, оно опять имеет отношение к предмету, правда, оно познает предмет как нечто непосредственное, но теперь оно познает его в его истинности. Сознание преодолевает ступень непосредственного чувственного предмета, оно стремится познать связь этого предмета с другими, познать его основание, его общую определенность².

На этой ступени сознание познает предмет «в его истин-

¹ Phän, S. 73 — 84.

² Enc. III. S. 420 (111, 210).

ности» («Der Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen, d. h. wahrnehmen»). Этим самым сознание поднимается на ступень восприятия¹.

Сознание на ступени восприятия снимает (aufheben) истинность чувственной достоверности, но, снимая ее, не превращает ее в ничто. Отрицание старого есть определенное отрицание. Поэтому результат отрицания обладает определенным содержанием. Отрицание «этого» не есть просто неопределенное «не это». «Это», таким образом, полагается как «не это», или как снятое и вместе с этим не как ничто (nicht Nichts), но как определенное ничто или как ничто, обладающее содержанием, именно содержанием «этого»².

Отрицание чувственной достоверности сохраняет чувственное, но не в том виде, в каком оно было на первой ступени. Отрицание (снятие) обладает двойной природой: оно одновременно и отрицание и сохранение. Ничто есть ничто «этого», ничто чего-то определенного; поэтому оно сохраняет непосредственность чувственного, но эта непосредственность уже не непосредственность единичного, а общего.

Для обеих ступеней характерно то, что предмет является главным, определяющим, сознание же является определенным. Но на ступени восприятия сознание имеет дело с предметом, который един, но обладает многими свойствами: воспринимающее сознание познает предмет как единое и многое; единым является предмет, многими являются его свойства. Отношение сознания и предмета на этой ступени характеризуется следующим образом: предмет есть сущность, он остается таковым, все равно воспринимается он или нет; сознание же не обладает независимостью, оно не существенно.

Сознание не может остановиться на этой ступени: внутренняя диалектика заставляет его изменить точку зрения, так как и на ступени воспринимающего сознания выявится противоречие, преодоление которого возвысит его на новую ступень. Дело в том, что предмет представляет собой единство (Einheit), его определенность же — многое. Возникает вопрос, что же на самом деле представляет собой предмет: совокупность свойств («das Auch der vieler Eigenschaftler, oder vielmehr Materien»), вне единства или единое вне свойств? Если предмет — нечто единое, тогда множество свойств — результат нашей чувственности и находится в нас; если же предмет — это множество свойств, тогда единство является творчеством нашего сознания. В последнем случае единство вносится в предмет сознанием, а свойства представляют со-

¹ Phän, S. 84 — 99.

² ib., S. 85.

бой изолированные друг от друга материи. Что существует в действительности: единство само по себе или отдельное свойство само по себе? Воспринимающее сознание оказалось в противоречии: предмет един, свойства многообразны. Проблема, которая возникает на ступени воспринимающего сознания и в процессе разрешения которой сознание попало в противоречие, — та же самая проблема, которая была охарактеризована выше: это проблема отношения *Ansichsein*-а и *Füregenpadessein*-а, единство и множество проявляются в этих понятиях.

Противоречие и его преодоление движет сознание вперед: предмет воспринимающего сознания как нечто противоречивое должен быть снят, вместе с ним снимается и само это сознание. Изменение предмета вызывает изменение сознания, последнее поднимается на новую ступень, ступень рассудка, на которой оно ставит и решает ту же проблему в новой форме¹. Ступень рассудка — это та ступень, посредством которой сознание поднимается на новую ступень, именно на ступень самосознания. Для чувственной достоверности существовал единичный, самостоятельный предмет — «это», «здесь», «теперь». В процессе развития этот конкретный предмет оказался абстрактным. Воспринимающее сознание имело дело с предметом и его свойствами. Выявив противоречие между единым и многим, самостоятельностью и несамостоятельностью то одного, то другого, сознание преодолело это противоречие на ступени рассудка. Рассудок ищет основание. То, что воспринимающее сознание считало существенным, существующим само по себе, рассудок объявляет несущественным, внешним. Если внешнее есть проявление, тогда основание будет внутренним, законом. Гегель так описывает эту ступень: в процессе восприятия знание (сознание) познало, что предмет — только явление, что касается его общей определенности, то она представляет собой внутреннюю сущность.

Другими словами: если воспринимающее сознание признало, что определенности предмета независимы друг от друга (*das Auch der Materien*) и от самого предмета и в то же время зависимы от предмета, то рассудок легко решает это противоречие: все эти определенности представляют собой проявление существенного элемента. «Ближайшая истина восприятия состоит в том, что предмет есть скорее явление и его рефлексия в себе есть для себя сущее внутреннее и всеобщее. Сознание этого предмета есть рассудок»².

¹ *ib.*, S. 100 — 130, см. Епс. III. §§ 422, 423.

² *ib.*

Когда сознание уже не довольствуется восприятием отдельных вещей, когда оно ищет связи между предметами, когда оно возвысится до понятия внутренней сущности предмета, тогда оно уже не воспринимающее сознание, а рассудок. Эта внутренняя сущность предмета уже не является предметом чувственного сознания, она тождественна с субъективной мыслью, и рассудок признает ее истиной предмета.

Если основанием предметов признать силу (Kraft), тогда свойства будут проявлением силы. Сила и «игра сил» никогда не даны чувственности; поэтому она может быть только мыслима, она сама только мыслимое и находится в мысли. Таким образом, сущность предметов содержится не в предметах, а в мысли, сознании. Самостоятельность предмета теряет свою реальность. Предмет превращается в явление, что же касается сущности, она теряет характер предметности; она не чувственная, она находится вне чувственности, она сверхчувственная потусторонность (*das übersinnliche Jenseits*)¹. Такое рассуждение приведет нас к определенным выводам: мышление, значит, имеет дело только с явлениями; сверхчувственное не есть явление, оно стоит по ту сторону сознания. Рассудок как ступень сознания не может познать то, что стоит по ту сторону сознания, т. е. не может познать сущность вещей, внутреннее вещей, сверхчувственное принципиально непознаваемо. Но что же представляет собой, таким образом, охарактеризованное сверхчувственное? Сверхчувственное непознаваемо, значит, оно нечто неопределенное и как таковое пустое.

Характеризуя точку зрения рассудка, на которой стоял Кант, указывая и на заслугу последнего, Гегель сам не приходит к нигилистическим выводам. Сознание не может удовлетвориться данной точкой зрения: оно ведь стремится к абсолютному знанию; остановиться же на точке зрения, согласно которой сверхчувственное — пустота, значит согласиться, что само сознание является пустым.

И на самом деле, достаточно обратить внимание на связь между явлением и сущностью, как картина сразу меняет свой вид. Конечно, если оторвать явление от сущности, то сущность окажется пустой. Но что такое сущность, если она не связана с явлением, если она не проявляется в явлении? Если сущность существует, то она сущность явления, она в явлении, более того, она само явление. «Сверхчувственное есть чувственное и воспринятое положено (*gesetzt*) так, как оно есть в истине»², т. е. оно есть истина явления или истинное,

¹ *ib.*

² *ib.*

действительное явление. Сущность представляет собой закон явления, и поэтому она в явлении, а не вне его. Сущность «есть снятое многообразие чувственного», но «содержит в себе также и многообразие»; она «есть царство законов явления, их спокойное всеобщее отображение»¹. «Сверхчувственный мир есть, следовательно, спокойное царство законов, правда, находящееся по ту сторону воспринятого мира, так как этот мир представляет закон только посредством постоянного изменения, но сверхчувственный мир присутствует в воспринимаемом мире, представляя его непосредственное спокойное отражение»².

Закон выражает всеобщую и неизменяющуюся связь определенностей; эти определенности отличаются друг от друга, закон же выражает их тождество.

Если деятельность рассудка выражается уже в том, что он в различном открывает тождественное (закон), а в тождественном — различие (многообразие явлений), отсюда становится ясным, что такой предмет уже не есть предмет рассудка и такой рассудок уже не является только рассудком: он уже превратился в самосознание, так как только самосознание характеризуется таким образом. Самосознание отличает себя само от самого себя и знает, что отличное от него тождественно с ним.

Сознание на ступени рассудка ищет закон явлений; открыв закон, рассудок убеждается в том, что этот закон — его собственный закон, отражение его собственного существования, и этим оно поднимается на ступень самосознания. Самосознание есть сознание о субъекте, который имеет самого себя объектом, т. е. который отличает себя от самого себя. Получается своеобразная ситуация: сознание на ступени рассудка снимает самостоятельность предмета, превращает его в явление, ищет за явлением его сущность и «позади» явления открывает только пустоту. Это так и должно было получиться, так как рассудок искал сущность «позади» явления, а не в явлении, сущность как закон находится в явлении. Деятельность рассудка направлена на отыскание закона; открывая закон, рассудок, обогащенный предыдущим опытом — этот опыт и есть диалектика, — обогащенный диалектическим развитием, убеждается, что закон этот — его собственный закон, так как он — закон — так же характеризуется, как он сам. «За» явлением существует пустота, если сознание само не войдет туда, а если войдет туда, то там окажется оно само как сущность, как закон. Таким образом, «позади так назы-

¹ Енс., III, § 22 (III, 212).

² Phän, S. 114.

заемой завесы, которая должна скрыть сущность (das Innere), нет ничего (nichts zu sehen ist), если мы сами не войдем туда как для того, чтобы увидеть сущность, так и для того, чтобы там оказалось нечто, что можно было видеть»¹.

6. **Самосознание.** Сознание заканчивает первый цикл своего развития. Первое явление духа — это сознание. Сознанию противостоит другое, предмет, независимый от него, достоверности противостоит истина. Дух стремится познать себя, сделаться для себя тем, что он есть в себе. Сознание поэтому в процессе познания снимает указанное различие и противопоставление. Основные понятия — субъект, дух, сознание, восприятие, рассудок и т. д. — получают определенное, однозначное содержание: субъект—дух в процессе развития на первой ступени проявляется как сознание; в свою очередь сознание в процессе снятия различия между достоверностью и истиной, между собой и предметом проходит ступени чувственной достоверности, воспринимающего сознания и рассудка. На ступени самосознания предметом сознания является само сознание; предмет уже не оторван от сознания, он не независим от него; бытие для себя (Ansichsein) и бытие для другого (Füreinanderessein) совпадают; достоверность совпадает с истиной. Дух достигает новой ступени, ступени самосознания, которое есть достоверность и истинность самого себя². С самопознанием мы вступаем в царство истины. Тут сознание уже не ограничено внешним предметом, оно свободно в этом отношении. «Истина сознания есть самосознание, и это последнее есть основание сознания, так что в существовании всякое сознание другого предмета есть самосознание. Я знаю о предмете, что он мой, поэтому в знании о нем я имею знание о себе», и дальше: «...каждый объект я постигаю как звено в системе того, что есть я сам, — коротко говоря, что в одном и том же сознании я имею и «я» и мир, в мире снова нахожу себя и, наоборот, в моем сознании имею то, что есть, что имеет объективность»³.

В данной работе невозможно проследить за всеми перипетиями в истории развития духа; мы ограничимся кратким изложением основных этапов процесса познания, тем более, что некоторые места из «Феноменологии» будут рассмотрены специально в связи с вопросами теории познания и диалектики.

Мы кратко охарактеризовали ступень самосознания; но

¹ ib., S. 130.

² ib., S. 131 — 140.

³ Енс. III, § 424 и Zus. (III, 214).

эта характеристика исходит от нас: мы стоим на более высокой ступени, чем самосознание. Точка зрения философа отличается от точки зрения духа: философ уже знает весь путь развития духа; поэтому он заранее может охарактеризовать отдельные ступени развития духа, но это не значит, что дух сам знает с самого начала свои характерные моменты. Если бы дух все знал с самого начала, тогда совершенно лишним было бы его развитие; ведь процесс развития происходит как бы за спиной сознания. Философу известно все, и поэтому ему известен результат развития и то, что было сказано о самосознании; об этом самосознание само еще не знает. Самосознанию предстоит еще долгий путь, оно должно пройти целый ряд ступеней, пока достигнет познания своей сущности.

Самосознание есть отрицание сознания; но диалектическое отрицание сознания не есть его уничтожение: в отрицании подразумевается не только отрицание предыдущей ступени, но и ее сохранение; предыдущая ступень сохранена не в ее самостоятельности, а как момент.

В своей непосредственной форме самосознание представляет собой отдельный, индивидуальный субъект. Оно должно познать себя, так как предмет как нечто внешнее и независимое снят. Поскольку оно стремится познать себя самого, постольку оно есть как стремление практическое. Схематически дело обстоит следующим образом: самосознание есть сознание самого себя и сознание предмета. Но предметы не самостоятельны; их несамостоятельность доказывается тем, что субъект их уничтожает, потребляет. Но предмет является в самом самосознании, а не вне его; поэтому самосознанию предмет является как самосознание.

Предмет одновременно и отличается от самосознания и есть самосознание. Оба существуют для себя и для другого, так как на этой ступени быть для себя и быть для другого одно и то же. Поэтому оба суть самосознания и существуют друг для друга: самосознание раздвоено. Ведь самосознание имеет себя самого предметом, поэтому самосознанию противостоит не предмет, независимый от него, а само самосознание; самосознание, в сущности, одно самосознание, но оно раздвоено. Отношение между «видами» одного, но раздвоенного самосознания следующее: первое признает самого себя в другом, а другое — в первом, и оба «признают это свое признание». Между ними идет борьба; в борьбе одно снимает другое — уничтожить другое оно не может, так как уничтожением другого уничтожится и первое, — т. е. отнимает у него самостоятельность; первое становится самостоятельным, второе несамостоятельным. Первая форма самосознания — это форма господства, вторая — форма рабства.

Отношение господства и рабства (*Herrschaft und Knechtschaft*) подробно будет рассмотрено ниже в связи с теорией познания, и поэтому тут мы изложим этот шедевр гегелевской диалектики схематически.

Раб работает, господин потребляет и наслаждается; господин зависит от раба, так как раб работает и производит блага. Раб в процессе труда познает вещи и достигает самосознания и становится свободным; он больше не зависит ни от кого, он сам господин над своими действиями. Это сознание уже не рабское, а стоическое. Стоическое сознание свободно от цепей, свободно от условий жизни, свободно от внутреннего рабства. Независимость от условий жизни, от действительности, что является положительной чертой стоического сознания по сравнению с рабским — ведь рабское сознание было погружено в вещи действительности, — оказывается слабой, отрицательной его чертой: стоическое сознание, отказываясь от действительности, не может осилить эту действительность, — а ведь это и есть цель самосознания духа. Невозможность преодолеть, познать действительность — показатель скептического сознания. Скептическое сознание обладает и положительными чертами, поскольку оно отрицает чувственное сознание, восприятие, рассудок. Но оно впадает в противоречие, когда оно в теории отрицает то, что признает и чему подчиняется на практике: отрицая мышление и его законы, оно в процессе отрицания подчиняется мышлению и его законам; отрицая ценность восприятия для познания, оно само опирается на воспринятое и т. д. «Его дело и его слово всегда противоречат друг другу»¹.

Раздвоение сознания в самом себе — характерная черта духа. Таково было, например, раздвоение сознания на господство и рабство. Но самосознание восстановило свое единство, достигнув свободы рабского сознания. Скептическое сознание еще не достигло единства... Раздвоение его есть его сущность; раздвоенное и противоречивое сознание представляет собой несчастное сознание². «Несчастное сознание» знает свою раздвоенность и противоречие: оно переживает себя как нечто изменяющееся и в то же время неизменное. Раздвоение это настолько глубокое, что оно представляет свои моменты как независимые действительности; одна действительность — это та, в которой оно живет и которая является изменчивой, т. е. это оно само; другая — неизменяющаяся, вечная; первая — человеческое сознание, вторая — божественное. Несчастное сознание тщетно пытается восстановить свое единство, стре-

¹ Phän, S. 157 —8.

² ib., S. 158.

мится к потустороннему миру, никогда его не достигая. Оно не может достигнуть его, так как оно перенесло в потустороннее то, что находится в нем самом. Оно перестанет быть несчастным тогда, когда поймет, что «потусторонний мир» существует в действительности не «по ту сторону» сознания — по ту сторону сознания нет ничего, — а в нем самом, когда оно снимает противоположность, которую оно установило между собой и божественным сознанием. Гегель красочно описывает несчастное сознание. Несчастное сознание, которое как индивидуальное, изменчивое противопоставляет себя вечному, божественному, стремится к нему, чувствует его, молится на него, приносит ему жертвы, истязает себя, отрицает удовольствие, ведет аскетическую жизнь и все же — и именно поэтому — остается несчастным.

Выход из этого положения заключается в том, что несчастное сознание должно пожертвовать собой. Этим оно снимает противоположность между собой и божественным, преодолеет присущий ему дуализм и восстановит единство потустороннего и потустороннего и т. д. Но этим самым будет преодолено не только несчастное сознание, но и ступень самосознания. Новая ступень, на которую поднимается теперь дух, есть ступень разума (Vernunft).

Наше краткое и во многих отношениях упрощенное изложение не может, конечно, передать как все богатство мыслей данной части «Феноменологии», так и все ее недостатки, насильственные переходы, конструкции, которыми Гегель стремится оправдать свою схему развития знания. Под эту схему подгоняется история познания. Речь идет, в первую очередь, о развитии индивидуального сознания, начиная с чувственной достоверности и кончая абсолютным знанием; в изложении этого процесса мы дошли пока до ступени разума; но индивидуальное сознание в своем развитии повторяет все развитие человечества и познания им действительности. Поэтому история развития сознания связана с историей развития человечества. Но история человечества и его познания есть проявление духа, который осуществляет себя в человечестве. В ходе изложения все эти аспекты переплетены, переходят друг в друга, но излагается не фактический ход развития, а его логический ход (d. begriffene Geschichte).

В процессе изложения развития знания все равно, какая сторона истории человечества будет иллюстрировать ступени развития сознания. Целое есть истина, и отдельные моменты этого целого, его разные аспекты вполне равноценны для этого. Чисто логический процесс переплетается с психологическим, социально-экономическим, историко-философским и

цель заключается не только в результате, но во всем пройденном пути; пройденный путь не потерян в результате, он только «видоизменен»: предыдущая ступень снята как окончательная, но как необходимая сохранена, как независимая отринута, но сохранена как момент в новой.

Поэтому на ступени разума сохранены как сознание, так и самосознание как моменты. Разум снова пройдет все пройденные ступени, но уже не в том виде как раньше и пройдет с другой целью: разум теперь имеет дело не с предметами, с которыми имели дело предыдущие ступени, а с их понятиями, т. е. со своей собственной действительностью. Ведь разум есть самосознание, собственные определенности которого тождественны с определенностями сущности предметов¹. Поэтому разум есть вся реальность и единственная реальность. В этом разум убежден, это его достоверность; но достоверность не есть еще истина; разум стремится превратить эту достоверность в истину в процессе развития; причина развития и цель развития — одно и то же.

Для осуществления этой цели разум рассматривает всю действительность, чтобы в ней найти самого себя и доказать, что он действительно представляет собой всю реальность. Разум уверен в том, что действительность находится в нем, что действительность разумна. Он ищет свое другое, зная, что в другом он не найдет ничего, кроме себя самого; он ищет свою бесконечность², так как подлинная бесконечность есть нахождение в своем другом самого себя и утверждение тождества себя самого и другого. В процессе самоосуществления разум обращается к природе.

Разум наблюдает природу. Но интерес разума обращен не на предметы чувственности, а на их сущность; сущность же этих предметов он сам, разум. Разум открывает законы природы, которые скрыты в конкретно-чувственных явлениях; в эмпирическом материале погруженное понятие проявится в своей чистой форме, и теперь станет ясным то обстоятельство, что в природе господствует разум. Разум, пройдя снова все предыдущие ступени, откроет повсюду понятие как свою сущность. Переходя от органической природы к самосознанию, разум начинает наблюдать над собой. Цель этого наблюдения та же: открытие законов. Рассматривая логические и психологические законы, Гегель здесь уже касается критики законов мышления, которую он подробно разовьет в логике.

Наблюдение над самим собой приводит разум к проблеме внутреннего и внешнего. Эта общая проблема сведена Ге-

¹ Enc. III, 439 (III, 229).

² Phän, S. 182.

преобразуется в художественную религию; художественная религия — религия греков. Античная мифология, религия, эпос, трагедия, рок и т. д. — все это находит свое место в главе о Kunst-Religion, и Гегель с большой любовью описывает так близко стоящий ему мир, с его просвещением, культом, поэзией. В художественном произведении дух видит себя самого; но это произведение конечное, и поэтому оно никогда не сможет выразить полностью абсолютного духа: в этой религии обожествлен лишь человек.

Абсолютная религия, религия откровения, т. е. христианская религия противоположна греческой религии: в религии откровения не человек обожествлен, а бог очеловечен. Абсолютная религия имеет дело с богом, который является человеком, и с человеком, который есть бог (Христос). Бог есть непосредственно субъект, самосознание и поэтому действительный человек. Человек, которым сделался бог, т. е. бог, превратившийся в человека (Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens), составляет содержание абсолютной религии. Абсолютный дух развился, достиг формы субъекта (insofern sie Subjekt oder Selbst ist...), сделался тем, чем он был в себе, т. е. достиг своего истинного содержания и в этой форме проявился как религия. Возникновение абсолютной религии принимает характер развития во времени. Это объясняется тем обстоятельством, что абсолютный дух знает себя в форме представления; это объясняется природой представления: природа представления подчиняется законам временной последовательности. То, что представляется в форме представления, то безусловно облекается в форму времени; поэтому содержание абсолютной религии — очеловечение бога — и принимает характер исторического факта. Представление не может сохранить в чистоте вневременность содержания абсолютной религии; представление вклинивает временной ряд во вневременное само по себе, и поэтому человечество представляет рождение и смерть Христа во времени.

В абсолютной религии достигается последнее содержание сознания и поэтому абсолютного, но форма этого содержания не последняя: содержание проявляется в форме представления, а не в форме понятия. Сам по себе вневременный дух принимает форму временного события и поэтому не находит в ней адекватного выражения. Нужна поэтому еще одна ступень, на которой абсолютное содержание выразит себя в адекватной себе, абсолютной форме.

Абсолютный дух в этой форме есть абсолютное знание, наука или философия.

В абсолютном знании сохранен весь путь развития со-

знания, весь путь развития человечества, весь путь духа от первой ступени до последней. Все предыдущие ступени, «образования» сняты и сохранены как моменты в абсолютном знании в новой форме, в форме понятия. Тут, на этой ступени, окончательно раскрывается для сознания вся его история развития, субъектом которого был он сам, и ход которого протекал до сих пор как бы за его спиной.

Характеристикой абсолютного знания заканчивается «Феноменология духа».

Таким образом, вся история сознания схематично представляется в следующем виде: сознанию противостоят предметы; предметы существуют независимо от него; сознание познает их; познание, «картину» предмета оно сравнивает с самим предметом; в процессе сравнения оказывается, что «образ», «картина» не соответствует предмету. Цель сознания — преодолеть предмет. Предмет будет преодолен в том случае, если понятие предмета и сам предмет окажутся тождественными: если понятие есть предмет и предмет есть понятие, тогда предмет, как независимый от понятия, перестанет существовать. Возможность такого исхода заключается в том, что предмет есть только самосознание, он только опредмеченное самосознание, самосознание как предмет (Маркс). Сознание, конечно, не знает этого. Сознание не знает себя самого, оно существует в себе, но не для себя. Сознание развивается, проходит ряд ступеней и достигает самого себя, становится для себя: оно познает исчезновение предмета, поскольку предмет оказался отчуждением самосознания.

Преодоление предмета сознанием Маркс описывает следующим образом:

«Если выразить всесторонне преодоление предмета сознания, то оно состоит в том,

1) что предмет, как таковой, представляется сознанию как исчезающий;

2) что отрешение самосознания полагает (setzt) вещественность (Dingheit);

3) что это отрешение имеет не только отрицательное, но и положительное значение;

4) что оно имеет его не только для нас, или в себе, но и для него самого (самосознания);

5) что для него отрицание предмета, или снятие им самого себя, приобретает положительное значение благодаря тому, или оно знает эту ничтожность его потому, что оно отрешается от самого себя, ибо в этом отрешении оно полагает себя как предмет, или полагает предмет как самого себя, из-за нераздельного единства для-себя-бытия;

6) с другой стороны, здесь заключен также и второй момент, именно, что оно сняло и приняло в себя это отрешение и предметность и, следовательно, находится при себе, в своем инобытии, как таковом;

7) это есть движение сознания, и это есть поэтому совокупность его моментов;

8) оно должно также относиться к предмету согласно совокупности его определений и рассматривать его с точки зрения каждого из этих определений. Эта совокупность определений предмета делает его в себе духовной сущностью, и для сознания он поистине становится таковой благодаря постижению каждого отдельного определения предмета как самости, или благодаря вышеназванному духовному отношению к ним¹.

В этих, довольно сложных, выражениях Маркс указывает на операцию преодоления предмета сознанием. Возможность такого преодоления дана с самого начала, поскольку предмет представляет собой отчуждение духа.

Окончательное преодоление предмета происходит только на ступени абсолютного знания, т. к. на ступени религии — даже в ее последней и высшей форме, в абсолютной религии — самосознание представляет себя самого как божественную сущность, в предметной форме: представление, в форме которого выражен дух на этой ступени, не может снять предметную форму.

Только в абсолютном знании достигается та ступень, на которой содержание абсолютного духа, что является также содержанием абсолютной религии, рассматривается как собственная деятельность духа². С помощью пройденных ступеней дух поднимался до себя самого, проделывал над собой «опыты» и испытывал себя, «учился» и «страдал» и с помощью этих опытов, — а в этих опытах и заключается диалектика, — обогащенный, достиг своей цели. «Ибо опыт состоит в том, что содержание — а оно есть дух в себе — есть субстанция и, следовательно, предмет сознания. Но эта субстанция, которая является духом, есть его становление тем, что он есть в себе; и только как это становление, рефлектирующееся в себя, он является поистине духом. Дух в себе есть движение, движение, которое есть познание, превращение того, что есть в себе, в то, что есть для себя, т. е. превращение субстанции в субъект, превращение предмета сознания в предмет самосознания, т. е. в снятый предмет или в понятие»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 641.

² Phän, S. 602.

³ ib., S. 605.

В понятии субстанция как субъект выражает себя, как она есть для себя, т. е. как дух. Что представляет собой абсолютное знание, которое осуществилось в процессе развития? Ответ на этот вопрос уже дан: оно есть «целостность духа», «весь дух», который знает себя самого как духа в своем историческом развитии; оно есть дух, который выразил свое абсолютное содержание в абсолютной форме; оно есть ступень в развитии сознания, на которой достоверность совпала с истинностью и понятие — с предметом; достоверности не противостоит больше предмет, так как дух сделал его «внутренним» (*ihn innerlich gemacht hat*); дух, сняв знание самого себя как предмета, который ему противостоял, превратился в дух, который, достигнув такого развития (*so entwickelt*), есть наука.

Таким образом, феноменология оправдала выставленное предварительное положение: субстанция оказалась также и субъектом и целое — истиной; результат развития не есть только результат, но результат, содержащий весь путь развития, откуда он был результирован, путь развития — не реально-исторический путь, который остался позади духа, когда он продвигался вперед и достиг самого себя, этот путь находится в духе как его сущность. Этапы развития духа — это моменты, единство, цельность которых и есть дух. В результате, в абсолютном знании, в абсолютном духе содержатся все ступени, они сохранены «внутри» духа. Дух содержит в себе все пройденные ступени в форме «воспоминания»; но это «воспоминание» не обычное воспоминание, восстановление в памяти прошлого, пережитого и воспринятого; дух содержит в себе «прошлое» как существующее в настоящем, так как прошлого вовсе нет: воспоминание — это знание всего процесса как внутренней сущности духа. «*Aber die Er-Innerung hat sie aufbewahrt und ist das Innere und die in der Tat höhere Form der Substanz*»¹.

9. Логика и система философии. Краткое изложение логики Гегеля вполне достаточно для целей нашей работы. Полное представление о предмете какой-либо науки можно составить только на основании знания ее содержания. Заранее можно дать только предварительную характеристику, определить общие контуры предмета науки. «Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки. Она не может исходить из предпосылки, что ее предметы непосредственно признаны представлением и что ее метод познания в отношении исходного пункта и дальнейшего развития заранее определен»².

¹ *ib.*, S. 611.

² Епс. I, § 1 (1, 17).

И если Гегель все же старается определить предмет, задачи и структуру философии вообще и, в частности, логики, то он там же указывает, что «указанное здесь разделение логики, как и все данные выше разъяснения о мышлении, должно рассматриваться лишь как предвосхищение, и их оправдание или доказательство может получиться лишь из подробного рассмотрения самой мысли»¹.

Аналогичное положение мы имели в «Феноменологии»: основное положение Гегеля о том, что истинное нужно понять не только как субстанцию, но и как субъект, было оправдано изложением всей системы «Феноменологии». В системе философии, в частности в системе логики, нет ничего непосредственно данного: непосредственное в действительности оказывается опосредствованным целым рядом моментов. Поэтому положения, которые выставлены в начале логики о предмете, о значении этой науки, о структуре, об ее отношении к системе философии в целом, опосредствованы всем развитием логической идеи, более того, развитием абсолютного духа.

«Феноменология духа» показала путь развития сознания; последний этап в развитии сознания представляет собой дух как абсолютное знание: адекватная форма духа на этой ступени — понятие. Таким образом, содержание духа на последнем этапе развития представляет собой абсолютное знание, науку, формой же является понятие. Это та точка, с которой начинается новая система философии и ее первая часть — наука логики.

Мы уже знаем, что «Феноменология» сняла различие между субъективным и объективным: субъект оказался единственным объектом, а объект в своей сущности субъектом; она сняла различие между достоверностью и истинностью, так как достоверность сознания совпала с предметом как с истинностью, а истинность в абсолютном знании оказалась достоверностью себя самой; она сняла различие между для-себя-бытием и бытием для другого, так как то, что было бытием для другого, оказалось самостью; она сняла различие между предметом и понятием, так как оказалось, что сущность предмета есть понятие, а понятие есть единственно действительный предмет. Развитие достигло понятия, где мысль находится в своем собственном царстве: оно знает «другое» как свое собственное царство и себя как единственную реальность чистой мысли.

Этим «преодолевается» обычное представление, согласно которому мысль является только субъективной; конечно, мысль обладает и субъективным значением, но ее субъектив-

¹ ib., § 83 (1, 142).

именами. Под этими именами подразумевается одно и то же. Абсолютное — субъект, который вместе с тем и объект.

Он выступает не как индифферентное тождество Шеллинга, оторванное от процесса развития. Абсолютное как субъект-объект осуществляется в процессе развития. Вначале оно лишено самосознания, оно представляет собой логическую идею; логическая идея — это абсолютный дух в себе; абсолютный дух — это логическая идея в себе и для себя.

Идея в себе — предмет науки логики; идея в себе и для себя — последнее звено в процессе развития абсолютного — предмет философии духа; идея в своем инобытии — предмет философии природы. Поэтому, правда, логика имеет предметом изучения абсолютную идею, абсолютный разум, а это последнее представляет собой единственно подлинную действительность; она все же не может исчерпать всю систему философии, так как она рассматривает развитие абсолютного в моменте *an sich*. Остаются и другие философские науки, которые рассматривают абсолютное в других его формах.

Но и это не дает окончательного ответа на наш вопрос. Логика — наука об идее, поскольку она существует в себе, философия природы — наука об идее в ее инобытии, философия духа — наука об идее, которая «возвратилась в себя» и существует для себя. Но логическая идея — проявление абсолютного, так же как и природа и дух. В каком отношении находятся эти три ступени проявления абсолютного? Мы убедимся в дальнейшем, что Гегель не смог решить этой проблемы. Обычно, популярно излагая систему философии Гегеля, пишут, что абсолютное проявляется и развивается прежде как логическая идея, потом как природа и, наконец, познает себя как абсолютный дух: абсолютное проходит эти ступени одну за другой.

Но, с точки зрения Гегеля, абсолютное не существует оторванно от природы и конечного духа, до них, раньше них. То обстоятельство, что временной ряд вклинивается в развитие абсолютного и «прежде» и «потом» изменяют смысл и логическое получает значение временного, противоречит замыслу Гегеля. То, что хочет сказать Гегель, заключается в следующем: абсолютное существует в различных формах; ни одна из этих форм не выражает всю сущность абсолютного: отдельные формы существования абсолютного — только моменты, стороны абсолютного. Абсолютный дух — в конце системы — представляет собой диалектическое единство всех своих моментов; отдельно взятые моменты в их самостоятельности представляют собой абстракции. Логика — наука об одном из этих моментов абсолютного. Логическая идея, развитие которой излагает логика, есть история абсолютного, если можно так выразиться, в одном измерении, в

философским наукам должна предшествовать наука о «царстве теней»; философия природы и философия духа должны представить «картину» абсолютного в отдельных формах его существования. Эти формы должны быть реализацией царства теней.

Система категорий, развернутая в логике, должна дать линию развития и осуществления подлинной действительности. Все это можно выразить, сказав, что система категорий, данная в логике, представляет собой «план» реализации абсолютного или еще, что логика дает логическую «предысторию» развития природы и духа.

Эта предварительная характеристика логики и ее предмета, ее отношения к остальным частям системы пока вполне достаточна для наших целей. Подробный анализ этих проблем будет дан в дальнейшем, в соответствующей главе. Краткое содержание гегелевской логики послужит основанием, на которое будет опираться наше дальнейшее исследование.

10. Проблема начала. Логика Гегеля делится на три части: учение о бытии, о сущности и о понятии. Первые две части составляют объективную логику, последняя часть — субъективную логику.

Логикой Гегель начинает строить новую систему философии: новую в том смысле, что уже не «Феноменология» является первой частью системы. В «Феноменологии» вопрос «начала» легко решался: начало представляет собой чувственную достоверность, т. е. начальную ступень познания. В логике весь процесс развития познания предполагается. Казалось бы, что начало логики определяется конечным пунктом «Феноменологии», именно понятием абсолютного знания. Но, предполагая понятие абсолютного знания, Гегель все же снова ставит вопрос о начале философии. Гегель заранее исключает принятие догматически какого-либо принципа или какого-либо субъективного масштаба за начало. Можно было принять за начало что-нибудь непосредственное, если бы такое существовало; но такого непосредственного вообще нет: всякое непосредственное в действительности опосредствовано, опосредствовано развитием. Непосредственное есть единство, полученное в результате развития. Поэтому начало, которое должно быть непосредственным — в противном случае оно не будет началом, — вместе с тем должно быть опосредствованным, так как вне опосредствования нет ничего. Начало должно быть и непосредственным и опосредствованным. Таким началом может быть только абсолютное, которое на самом деле является началом всего — *an sich*, — но которое опосредствовано, так как оно ведь, в сущности, — результат как *an-und-für sich*.

Принцип философской системы вместе с тем есть и начало системы, так как то, что является первым (das Prius) для мысли, должно быть также первым (das Erste) в ходе мысли¹.

Но принципом в данном случае является абсолютная или логическая идея в элементе чистой мысли: мы ведь находимся в сфере логики. Абсолютное в элементе чистой мысли является непосредственным и поэтому опосредствованным всем развитием духа в «Феноменологии». Результат феноменологии — чистое знание; эта сфера и есть стихия чистой мысли. Чистая мысль есть не только мысль о чем-либо, но она сама существующая мысль, так как на ступени чистого знания снято противоречие между мыслью и бытием. Чистая мысль есть вместе с тем чистое бытие, так как она существующая мысль.

Философия должна начать абсолютным и закончить абсолютным; абсолютное на этой ступени, опосредствованное всем развитием духа, изложенным в «Феноменологии», есть непосредственное, так как оно сняло всякое различие и поэтому есть чистое бытие. Логика, как первая часть системы философии, начинается с понятия чистого бытия.

11. Логика бытия. Содержание гегелевской логики мы можем в данном месте охарактеризовать лишь кратко и схематически. Некоторые моменты, особо важные для характеристики и анализа диалектического метода, будут более подробно рассмотрены в дальнейших главах. Логика бытия рассматривает три основные категории: качество, количество и меру. Внутри каждой категории заключен ряд категорий, развитие которых пролагает путь перехода основных категорий друг в друга. Каждая из категорий представляет собой предикат абсолютного. Первый и самый общий предикат абсолютного — это чистое бытие, которое вместе с тем есть и чистая мысль. Чистое бытие — это весь абсолют в потенции, но пока совершенно не развитый, не развернутый, не определенный и поэтому ничто. Все то, что есть, есть как нечто опосредствованное и постольку определенное. Чистое же бытие как непосредственное и неопределенное, «без всякого дальнейшего определения» есть ничто. «Бытие... есть на деле ничто и не более и не менее, чем ничто». Но и ничто есть то же самое отсутствие определений, и поэтому оно то же самое, что и чистое бытие. Бытие и ничто одно и то же; но они вместе с тем и отличны друг от друга: бытие выражает бытие абсолютного, ничто же выражает то, что оно лишено содержания, определенности. Истина заключается в единстве бытия и ничто, в

¹ W. d. Logik. S. 52.

тем противоречие не может быть разрешено, и поэтому не может быть установлено единство конечного и бесконечного.

Нечто переходит в другое, но другое является не абсолютно другим для нечего — ведь все это происходит в абсолютном как в чистой мысли, — поэтому всякое другое находится в ней (мысли), а не вне ее; другое есть «другое нечего», его (ничто) другое. Нечто переходит в другое — это значит, что оно переходит в себя, возвращается к себе, оно есть в себе, für sich. Категория наличного бытия перешла в категорию для-себя-бытия (Fürsichsein)¹.

Опуская совершенно диалектику конечного и бесконечного и вообще диалектическое развертывание и переходы категорий — специально о диалектическом методе речь пойдет ниже. — мы кратко изложим дальнейший ход развития категорий.

Наличное бытие выражало реальность; для себя бытие снимает наличное бытие и этим снимает и реальность. Поэтому для себя бытие есть определение идеальности. «Идеальность конечного есть основное положение философии, и каждое подлинное философское учение есть поэтому идеализм»².

Для себя-бытие есть бытие, возвращенное в себя, «закругленное» в себе, закончено существующее и поэтому единое, отличное от других единых. Тут, в сугубо темной форме, излагает Гегель переход качества в количество. В «Энциклопедии» Гегель так характеризует пройденный путь: «Мы сначала имели бытие, и его истиной оказалось становление; последнее образовало переход к наличному бытию, истиной которого мы познали изменение. Но изменение обнаружилось в своем результате не свободным от соотношения с другим и от перехода в последнее для-себя-бытием...»³. «...перехода качества в количество мы не встречаем в нашем обыденном сознании. Последнее считает качество и количество двумя, рядом друг с другом самостоятельно существующими определениями, и его высказывание поэтому гласит: вещи определены не только качественно, но также количественно. Откуда берутся эти определения и как они соотносятся друг с другом, — об этом здесь не спрашивают. Но количество есть не что иное, как снятое качество, и это снятие получает место именно посредством рассмотренной здесь диалектики качества»⁴. «...но это снятое качество... есть лишь

¹ W. d. Logik. I, S. 95—146; Enc. §§ 89—95.

² Enc. I, § 95, Anm. (164).

³ ib. 98. Zus 2 (169).

⁴ ib

Умозаключение существует объективно, и все, что существует, есть умозаключение.

Учение о понятии, суждении и умозаключении имеет определенное значение для структуры системы философии: связь общего, особенного и единичного «реально» выражается в единстве трех частей системы: логика представляет собой общее, природа — особенное, дух — единичное. И вся система философии выражает собой умозаключение; так как дух существует в трех формах, то и система философии осуществляется в трех формах умозаключения; одна из этих форм, например, такова: логическая идея — основа развития и его исходный пункт, природа — средний термин, который связывает логическую идею с духом. Логическая идея принимает форму природы, природа переходит в дух.

Понятие осуществляется в суждении и умозаключении; осуществленное понятие есть объект. Конечно, переход субъективного в объективное не является еще переходом идеи в природу: ведь процесс этот протекает пока в элементе чистой мысли. Пока описывается «предыстория» реального развития.

Весь процесс развития можно теперь выразить в следующем положении: абсолютное есть объект и поэтому все есть объект. Абсолютное как субъект оказалось объектом. Но на этом не кончается развитие логической идеи. Идея как объект продолжает развиваться и проходит следующие ступени: механизм, химизм, телеология. Опять: эти ступени ступени в элементе чистой мысли, это план их будущей реализации. На ступени механизма объекты равнодушны друг к другу; на ступени химизма они характеризуются различными и противоположными качествами и поэтому связаны друг с другом. На ступени телеологии, которая представляет собой единство механизма и химизма, выявляется цель как единство, внутренняя цель, которая преодолевает границы объективности, так как она уже является идеей.

В процессе развития абсолютное как объект познает себя самого как цель и достигает себя, т. е. представляет собой идею. Идея — истина, так как она существует в себе и для себя. Идея — единство понятия и объекта, более того, она их абсолютное тождество. Все есть идея, так как абсолютное есть идея.

14. Философия природы. В действительности нет ничего непосредственного; все, что существует, все опосредствовано процессом развития. Процесс развития осуществляет цель, но цель существует не в конце развития, «начало и есть цель». Поэтому продвижение вперед в процессе развития есть вместе с тем возвращение в себя. Таким обра-

доть за постепенным возникновением духа в природе, она должна познать в каждой ступени природы момент идеи, развитие идеи в формах природы до тех пор, пока в природе не возникнет сознательная мысль, которая узнает себя в ней.

Логика представляла собой царство истины; и природа является истиной, но форма ее противоположна; предметы природы внешне друг другу, они существуют независимо друг от друга; как вещи и явления они ничем не связаны друг с другом, связь их существует только в идее. Они внешне воздействуют друг на друга, и поэтому в природе существуют не свобода, а необходимость и случай. Конечно, каждое явление природы представляет собой реализацию идеи, но ни одно из них не осуществляет ее: идея просвечивает в них. Связь, которая существует в природе, — это не связь вещей, а связь их идей.

Но как бы то ни было, природа есть все же осуществление понятий; понятие же по своей сущности представляет собой развитие. Поэтому и природа должна представлять собой процесс развития. «Мы должны рассматривать природу как систему ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой, причем, однако, здесь нет естественного, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы. Метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменения представляют собой развитие (Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchen zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist)»¹.

Философы исходили из неправильного представления, думая, что эволюция форм природы и переход их в высшие формы являются фактическим порождением. То, что развивается в природе, — это не природа сама, не ее фактические формы, а понятие, которое просвечивает в них. Существуют два понимания реального превращения одних форм в другие: эволюционное и эманационное. Согласно первому начальным звеном развития является несовершенное, бесформенное, из которого возникли сначала водные существа, из водных произошли затем растения и т. д. и после всего этого возникли земные животные и из них человек.

Согласно эманационному учению развитие природы происходило по ступеням постепенного ухудшения, начиная от бога и кончая бесформенной материей. Оба учения односторонни и поверхностны, полагает Гегель, так как согласно им не видно конечной цели изменения.

Все же Гегель отдает предпочтение эволюционному учению, «ибо, следуя ему, мы имеем перед нашим умственным

¹ ib., § 249 (30).

взором тип завершенного организма, а этот образ должен находиться в нашем представлении, чтобы мы могли понять менее удачные организмы»¹. Но это, конечно, не значит, что высшие организмы произошли из низших во времени. Вообще время совершенно исключается из процесса развития: явления природы существуют во времени, но не развиваются во времени. Во времени природа существует раньше идеи, но абсолютным *primum*-ом является идея; этот абсолютный *primum* есть абсолютное начало, есть альфа и омега. В мире развивается идея и только идея. Но природа бессильна (*die Ohnmacht der Natur*) представить ступени развития идеи в чистой форме. Это бессилие природы определяет границы философии природы: философия природы не в состоянии показать необходимость всех явлений природы. Она может и должна показать то, что имеет основание в идее, что «вытекает» из идеи.

Бессилие природы проявляется в неразрешимом противоречии, которое ее характеризует: природа божественна, если она рассматривается в идее; но в том виде, в каком она существует, ее бытие (*Sein*) не соответствует ее понятию (т. е. идее природы). «Вечная жизнь природы состоит, во-первых, в том, что идея воплощается в каждой сфере так, как она может быть воплощена... в конечном существовании, подобно тому, как каждая капля воды отражает в себе солнце. Во-вторых, она состоит в диалектике понятия, которая прорывает границы этой сферы, так как она не может удовлетвориться таким неадекватным элементом и необходимо переходит в некую высшую сферу»².

Вначале явления природы непосредственны и внешни по отношению друг к другу: это мертвые тела. Природа пытается проникнуть в самое себя, она пытается отыскать и восстановить связь, существующую в идее. Она проявляется в форме живых организмов. Но и в этой сфере она не находит истины. Своей истины и цели природа достигает тогда, когда она воспроизводит из своей глубины дух. В духе осуществляется тотальность истины.

15. Философия духа. Предметом философии духа является дух; категория духа самая конкретная, самая богатая из всех категорий. Логика имела дело с логической идеей; она, логическая идея, была абстрактной и постольку сравнительно простой. Дух же представляет собой самую полную и развитую форму идеи. В понятии духа подразумевается не только абсолютный дух, но и конечный дух, поскольку и он является ступенью в развитии духа.

¹ *ib.*

² *ib.*, § 252.

Сущность духа заключается в его самообнаружении, в его развитии и самоосуществлении. Поэтому наука о духе «должна показать истинность этого понятия о духе посредством его развития и осуществления»¹.

Философия духа — последняя часть системы: этим должна закончиться система. Завершение системы не зависит от нас. Развитие понятия не зависит от нас. Развитие понятия завершится тогда, когда форма его проявления и его идея совпадут. «Понятие оказывается независимым от нашего произвола и не только в начале и в ходе своего развития, но также и в его заключительной стадии... В философской науке понятие само тем полагает своему саморазвитию известную границу, что дает себе вполне соответствующую своей природе действительность»². Дух достигнет своей цели, когда он закончит познание себя самого; поэтому результат развития духа совпадает с началом, или понятие духа, поскольку оно осуществит себя, имеет самого себя результатом. Предмет познания и познающий субъект совпадают друг с другом.

Абсолютный дух не оторван от конечного духа; в сущности, они тождественны, но тождество это не абстрактное, а конкретное тождество, т. е. такое тождество, которое предполагает и различие: абсолютный дух существует в конечном духе, а конечный дух представляет собой проявление абсолютного духа. Различие между ними — это различие в ступенях развития.

Природа проявляет идею, но в то же время затемняет ее. Дух делает природу своим предметом, он вторгается в природу и как сознательный субъект противостоит ей. Но и природа является духом, правда, бессознательным, окаменевшим, но все же духом. Противопоставление себя природе поэтому оказывается противопоставлением духа самому себе. Но дух не смог пока познать тождество себя и природы; природа является пока границей духа; на этой ступени дух — пока конечный дух. Только после того, как дух снимет границу, преодолет ее, он станет абсолютным духом.

Развитие духа заключается в постепенном освобождении от определенностей природы и достижении абсолютной свободы. Ступени развития духа следующие: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. На ступени субъективного духа он существует в форме отношения к самому себе, его бытие заключается в том, чтобы быть свободным. Но дух еще не знает, что он таков. «Правда, дух уже с самого начала есть дух, но он не знает еще того, что он есть именно дух.

¹ Enc. II, § 381 (33).

² ib., § 379. Zus. (30).

левать его и становится бесконечным. Конечный дух конечен, поскольку он противостоит природе; но он по существу бесконечен, так как в нем и только в нем действует и достигает себя абсолютный дух.

Абсолютный дух имеет дело только с самим собой; он созерцает себя, представляет себя и познает себя, т. е. выражает себя в форме понятия. Поскольку он выражает себя в созерцании, он представляет собой искусство (философия искусства); поскольку дух представляет себя, он проявляется как религия (философия религии); поскольку дух познает себя в понятиях, он представляет собой философию.

Философия есть дух, который познал себя, снял самостоятельность искусства и религии, сохранил истинность их содержания и возвысил его до абсолютной формы. Задача философии этим выполнена: «Это движение, которое и есть философия, оказывается уже осуществленным, когда оно в заключении, постигает свое собственное понятие, т. е. оглядывается назад только на свое же знание»¹.

Философия решила свою задачу, так как она достигла своего понятия. Возникает вопрос, в чем заключалось ее понятие, которое с самого начала представляло ее цель. Ведь этим понятием была идея, с которой начинается система философии и развитие которой было показано в логике. Поэтому система философии, начавшаяся логикой, в результате развития возвратилась к началу, и этим закрылся последний круг развития.

Может вызвать недоумение употребление в данном случае вместо понятия духа понятия философии. Но для Гегеля понятие духа теперь совпадает с понятием философии. Дух, который знает себя как дух, есть философия.

Таким образом, развитие философии приходит к своему началу и «логическое оказывается его результатом». Начало и конец системы — логика. Это так и должно быть, так как «начало есть, в сущности, результат». Начало и конец тождественны, но тождество это конкретное. Дело в том, что в начале идея была явлением духа в себе; теперь она сама дух в себе и для себя.

1. Связь системы и метода в философии Гегеля. 1. Философия Гегеля, как известно, оказала огромное влияние не только на дальнейшее развитие философской мысли, но вместе с этим и на все общественные науки. Этот факт не могут отрицать и такие противники философии Гегеля, как Шопенгауэр, Э. Гартманн и др. В. Russel, считая почти все учение Гегеля ложным, указывает на то обстоятельство, что влияние Гегеля было очень большим и не только в Германии. В 19 веке ведущие философы и в Америке и в Англии были гегельянами. Вне «чистой философии» многие протестантские пасторы признавали принципы гегелевской философии. Маркс, как всем известно, пишет Russel, был в молодости учеником Гегеля, и в собственной системе Маркса можно заметить гегельянские черты.

Влияние философии Гегеля ограничивалось не только чистой философией (*pure philosophy*) и протестантской теологией, но выходило далеко за пределы этих сфер. История, юриспруденция, этика, эстетика, даже политика носили следы ее мощного влияния.

Охарактеризовав философию Гегеля, Энгельс пишет: «Не трудно понять, как велико было действие гегелевской системы в философски окрашенной атмосфере Германии. Это было торжественное шествие, длившееся целые десятилетия и далеко не прекратившееся со смертью Гегеля. Напротив, именно в промежуток времени от 1830 до 1840 гг. достигло апогея исключительное господство «гегельянщины», заразившей даже своих противников; именно в этот промежуток времени взгляды Гегеля, сознательным или бессознательным путем, в изобилии проникали в самые различные науки и оплодотворяли даже популярную литературу и ежедневную печать, из которых средний «образованный человек» черпает свои мысли»¹.

¹ Ф. Энгельс. Л. Фейербах, стр. 41.

К философии Гегеля прикнули как революционные, так и реакционные классы, так как эта философия своеобразно сочетала в себе революционные и реакционные моменты. «В своем рациональном виде диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас, так как в позитивное понимание существующего она включает в то же время понимание его отрицания, его необходимой гибели, каждую осуществленную форму она рассматривает в движении, следовательно, также и с ее преходящей стороны, она ни перед чем не преклоняется и по самому существу своему критична и революционна».

Эта сторона философии Гегеля оказывала влияние на революционно настроенные классы и на их представителей. Но в этой философии существует другая мощная струя, именно, реакционная, мистифицированная сторона диалектики Гегеля: «В своей мистифицированной форме диалектика стала немецкой модой, так как казалось, что она прославляет существующее положение вещей»¹.

Тезис, утверждавший, что все действительное разумно и все разумное действительно, взятый вне его диалектического смысла, был достаточным доводом для реакционных классов, для оправдания существующего строя. С этой точки зрения начинается борьба за очищение гегелевской философии от революционного содержания. Философские кафедры после смерти Гегеля «замещались ничтожными эклектическими крохоборами» (Энгельс). Борьба против революционных моментов в философии Гегеля была обусловлена реакционным строем предреволюционной Германии. Показательным фактом этой реакции является приглашение Шеллинга в Берлин в 40-х годах. Прусская монархия, которую Гегель объявил проявлением абсолютного духа, высшей ступенью в развитии объективного духа и которая черпала свои силы и престиж в гегелевской философии, о которой говорили, что она «опирается на философию Гегеля», изменяет Гегеля, так как его философия оказалась более революционной, чем можно было предполагать. Шеллинга приглашают в Берлин как представителя реакционной философии для борьбы против разрушительного действия гегелевских идей. Надеются на Шеллинга, что он сможет уничтожить влияние гегелевской философии.

Философия Гегеля теряет постепенно под собой почву: гегелевская философия разлагается. Начинается эпоха диалогов в истории немецкой идеалистической философии. Это разложение не представляет собой преодоления философии Гегеля, так как «эпигоны» и «пигмеи» не только не смогли ее

¹ Маркс. Капитал. Послесловие ко 2-му изданию, 1950 г., стр. 20.

преодолеть, но не смогли ее даже понять. «...гегелевская школа разложилась, но критика еще не справилась с гегелевской философией. Штраус и Бауэр, взяв каждый одну из ее сторон, направили их, как полемическое оружие против остальных. Фейербах только разбил и отбросил в сторону систему. Но объявить данную философию ошибочной еще не значит справиться с нею. И нельзя было посредством простого игнорирования устранить такое могучее произведение как гегелевская система, имевшая огромное влияние на духовное развитие нации. Ее надо было «снять» в ее собственном смысле, т. е. критика должна была уничтожить ее форму, сохранив добытое ею содержание»¹.

В мистифицированной форме диалектика потеряла все свое глубокое революционное содержание и свелась к пустым, бессодержательным схемам триады. Гегель, по характеристике Энгельса, был не только гениальным мыслителем, но и все-сторонне образованным человеком, и поэтому он делал эпоху в каждой области, в которой работал. Последователям Гегеля, превратившим диалектический метод в моду, не хватало ни первого, ни второго. В их руках диалектика превратилась в настоящую схоластику.

Достаточно привести несколько примеров, иллюстрирующих это положение. Пустая, поверхностная схема триады была «последовательно» проведена через всю историю человечества; по этой схеме античная история излагалась по следующей триаде: Афины отождествлялись с динамическим электричеством, Спарта — статическим электричеством, Македония — электромагнетизмом. Или: Персия была светом, Рим — теплом и т. д.; или еще: абсолютный дух должен был выражать принцип мужского пола, природа — принцип женского пола, история же человечества — синтез этих двух принципов².

Такие — и подобные им — искажения гегелевского диалектического метода в руках эпигонов не могли не подорвать доверия к нему. Диалектический метод превратился в субъективное искусство оперирования историческими фактами, в игру поверхностными аналогиями. Неудивительно, что даже такой более или менее серьезный исследователь, как Тренделенбург, часто считал этот метод субъективной способностью оперирования познавательными фактами.

Потеряв к себе всякое доверие, диалектический метод сделался объектом критики со стороны буржуазной философии. Эта критика не поняла ни сущности философии Гегеля.

¹ Ф. Энгельс. Л. Фейербах, стр. 44.

² В. Croce. *Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie*, S. 168.

ни принципа критики философских систем, принципа, которым руководствовался сам Гегель, критикуя предшествующих философов. В большой выписке, которая следует ниже и которая содержит идеалистическое понимание истории философии, заключено рациональное зерно, выставлен правильный принцип критики, принцип преодоления предшествующих философских систем:

«В истории философии мы находим различные ступени логических идей в виде выступавших друг за другом философских систем, каждая из которых имеет своей основой особое определение абсолюта. Подобно тому, как развитие логической идеи оказывается поступательным движением от абстрактного к конкретному, так и в истории философии наиболее ранние системы суть также наиболее абстрактные и, следовательно, вместе с тем и наиболее бедные системы. Отношение же между более ранними и более поздними философскими системами в общем такое же, как между предшествующими и последующими ступенями логической идеи: оно именно таково, что последующие содержат в себе предшествующие как снятые. Таково истинное значение философии и так часто ложно понимаемых опровержений одной философской системы другой и, прежде всего, предшествующей системы следующей. Когда говорят об опровержении философского учения, то это обыкновенно прежде всего понимают лишь в абстрактно отрицательном смысле, понимают это таким образом, что опровергнутая философия перестала вообще иметь какое бы то ни было значение, что она устранена и с нею теперь покончено. Если бы это было так, то изучение истории философии должно было быть признано совершенно безотрадным занятием, так как оно учит нас, как все выступавшие друг за другом философские системы находили свое опровержение. Но с таким же правом, с каким было признано, что все философские системы были опровергнуты, мы должны вместе с тем утверждать, что ни одно философское учение не было и не может быть опровергнуто. Последнее верно в двояком отношении: во-первых, поскольку каждая философская система, заслуживающая этого названия, имеет вообще содержанием идею и, во-вторых, поскольку каждая философская система есть изображение особенного момента или особенной ступени в процессе развития идеи. Опровержение философского учения означает, следовательно, лишь то, что ее предел перейден и ее определенный принцип низведен до идеализованного момента»¹.

Диалектическая критика не есть простое механическое

¹ Hegel. Enc. I, § 86. Zus. 2 (147).

«и эта схема проведена Гегелем с величайшим искусством... но также и величайшей искусственностью, с виртуозностью логического построения и с схоластической схематизацией, исчерпывающейся порой одной лишь номенклатурой...». «Диалектический метод накладывает на материал познания известное принуждение, которому этот материал часто подчинялся лишь ценой существенных потерь и всегда только благодаря удивительному комбинаторскому дару Гегеля». Материал восставал против такой схематизации. Это обстоятельство обуславливает конструктивный характер всей системы Гегеля.

У Гегеля «нет уважения к эмпирическому знанию, и он произвольно пользуется им лишь для того, чтобы втиснуть его в какую-нибудь перегородку, созданную диалектическим расчленением, а затем заставить его появиться оттуда в качестве продукта самодвижения духа. Таким образом, получается видимость, будто бы диалектический метод заново порождает из самого себя все знание, приобретаемое отдельными науками...».

Но на самом деле, продолжает Виндельбанд, дело обстоит совершенно иначе, а именно: «Никакое содержание положительного знания не было порождено диалектическим методом, да и ничего и не могло быть порождено им». И если уж философия Гегеля заключала в себе плодотворные результаты, то это объясняется не плодотворностью диалектического метода, а его тайным союзом с эмпирическим знанием. «Потому-то впоследствии, когда тот или другой из близких или далеких учеников Гегеля, как, например, Вейсе, пытались излагать одно только реальное содержание этого учения, так глубоко проникающее у Гегеля в суть дела, то к удивлению многих оказывалось, что излагаемый предмет при этом ничего не терял, а часто даже выигрывал»¹.

Нет никакого сомнения в том, что Виндельбанд правильно отмечает некоторые недостатки философии Гегеля: часто переходы категории друг в друга оставляют впечатление бессодержательных схем, часто материал подгоняется под насильственные конструкции и т. п. Но никак нельзя согласиться с тем выводом, который делает Виндельбанд, именно, что можно изложить глубокое содержание гегелевской системы философии вне его диалектического метода и что в таком случае система не только ничего не теряет, но даже выигрывает.

Конечно, при популярном и кратком изложении философии Гегеля можно не останавливаться на диалектических переходах категорий, на доказательствах основных положений,

¹ Виндельбанд. История новой философии, т. 2, стр. 265.

доказательствах, на которые Гегель обращал самое большое внимание и вне которых он — совершенно справедливо — не считал философию наукой. В таком изложении философия Гегеля приняла бы примерно следующий вид: абсолют в процессе самопознания проявляется в форме природы и человеческого общества, познает в последних самого себя, осуществляется, делается действительным, т. е. делается для себя тем, чем он был в себе, — абсолютным духом.

Но, во-первых, даже в таком изложении видны моменты диалектического развития, и, во-вторых, — и это самое главное — ведь такое изложение философии Гегеля вовсе не передает сущности гегелевского учения. Изложить философию Гегеля — это значит показать, каким путем, с помощью каких средств абсолют осуществляет свою цель, каким образом он переходит от *an sich* к *für sich*. Возможно, что историку философии не нравится этот путь, он, быть может, не согласен с Гегелем, но при изложении философской системы Гегеля он должен показать путь развития абсолюта, обрисованный Гегелем. Этот путь развития — «сам себя конструирующий путь» — представляет собой путь диалектического развития, и поэтому без изложения своеобразия этого пути развития философия Гегеля будет представлена в искаженном виде.

Этот путь развития, да и вся система в целом, конструктивны, утверждает Виндельбанд. Допустим, что на самом деле вся система гегелевской философии состоит из пустых схем и конструкций. В таком случае мы должны указать на конструктивность, схематичность этой системы или метода, дать их критику, но если мы хотим понять ход мыслей Гегеля, изложить его систему философии, мы не можем отвлечься от этих схем и конструкций, которые, с точки зрения Гегеля, составляют сущность диалектического метода, «душу движения содержания».

Но интереснее всего то обстоятельство, что сам Виндельбанд даже в таком изложении философии Гегеля, какое дано в его «Истории новой философии», не смог ее изложить без диалектического метода. Да и как передать учение Гегеля о количестве и качестве, сущности и явлении, конечном и бесконечном и др. или всю систему в целом — *an sich* — *sein Anderes* — *an und für sich* — вне принципа отрицания, снятия этого отрицания и возвращения к себе, вне принципа единства противоположностей?

Точка зрения Виндельбанда, как видно, сводится к следующему: система философии Гегеля независима от его метода. Несмотря на схематический и конструктивный характер метода, его система обладает положительным содержанием.

Несмотря на различие в частности в оценке диалектиче-

диалектики. И один и другой, как было указано, безусловно, крупные знатоки философии Гегеля и немецкого классического идеализма вообще. Оба они, в сущности, подменяют диалектический метод Гегеля шеллинговской гениальной интуицией. Мы не хотим этим сказать, что эти исследователи задались целью интерпретировать диалектический метод Гегеля с точки зрения Шеллинга; но, подвергшись влиянию — непосредственно или опосредствованно — гуссерлевской феноменологии с ее *Wesensschau*, оба эти исследователя начали видеть в Гегеле интуитивиста, ясновидца, превращая диалектический метод в «усмотрение сущности». Но так как философия Гегеля не укладывается в прокрустово ложе эйдетической феноменологии, то оказалось более легким свести диалектический метод к «гениальной интуиции» Шеллинга.

Что же, как не сведение диалектики к «гениальной интуиции», означают утверждения, что диалектикой могли пользоваться в истории только отдельные лица, что это особая способность, что ей нельзя научиться, что, наконец, это не метод, которым вообще можно пользоваться в философии?

Такая характеристика диалектического метода отрицает за ним всякое объективное значение метода.

С точки зрения Гегеля, диалектика выражает всеобщий закон бытия и мышления, она выражает ритм движения, развития предмета-понятия. Поэтому Гегель утверждает, что в процесс познания действительности мы не должны вносить что-либо от себя, мы должны следовать разворачиванию предмета-понятия. Что касается «усмотрения сущности» (*Wesensschau*), интеллектуальной интуиции, относительно которой никто не знает, как она осуществляется, и которая представляет собой способность избранных, то она, в сущности, отрицает вообще всякий метод как научный метод, в частности, отрицает диалектический метод.

Если диалектический метод сводится к определенной способности отдельных выдающихся лиц, где же тогда различие между Шеллингом и Гегелем, различие, на которое Гегель так резко указал в «Феноменологии духа»? Критикуя защитников «гениальной интуиции», Гегель писал: «Предаваясь необузданному брожению в них божественной субстанции, они надеются, опутывая свое самосознание и отрекаясь от рассудка, сделаться избранными, которым бог открывает мудрость во сне; но зато все, что они в действительности получают и порождают во сне, и относится лишь к области снов».

Интересно то обстоятельство, что N. Hartmann (да и Ильин) прекрасно знает о том различии, которое установил Гегель между своим методом и шеллинговской интуицией: он говорит об этом различии и согласен с Гегелем: философия —

научная система и научность придает системе именно диалектический метод, а не «гениальная интуиция»; поэтому философия должна быть понятной для всех, а не только для избранных.

Конечно, в диалектике, как методе познания, есть момент интуиции, так же как и во всяком мышлении есть момент интуиции: чисто дискурсивное мышление такая же абстракция, как и чистая интуиция. Но нельзя момент превращать в целое, тем более в «гениальную интуицию».

N. Hartmann обращает внимание на момент дескрипции в диалектике Гегеля. На самом деле, если диалектика сведена к интуиции, «усмотрению сущности», тогда дело философии сведется к описанию «усмотренного». Дескрипция не была случайным моментом в гуссерлевской феноменологии!

Но возникает вопрос: представляет ли на самом деле диалектический метод Гегеля дескрипцию?

Гегель часто характеризует диалектику как ритм развития предметов, и поэтому, утверждает он, в процессе познания мы должны следовать ему, описать этот ритм движения, ничего не внося от себя в объективный процесс развития. Такие выражения, часто встречающиеся в произведениях Гегеля, казалось бы, говорят в пользу Ильина и N. Hartmann-a. Но достаточно вдуматься в эти выражения, как станет ясным совершенно противоположное обстоятельство. Согласно философии Гегеля, действительность — это идея, логическая идея, которая, развиваясь, достигает самое себя; поэтому развитие идеи представляет собой логический процесс со всеми своими атрибутами: определениями, делениями понятий, умозаключениями, демонстрацией. Конечно, учение Гегеля об этих моментах логического процесса своеобразное, во многом, как полагает сам Гегель, отличное от учений классической логики, но без применения этих основных форм и операций логического мышления он, конечно, не мог бы построить систему. Отличие гегелевской демонстрации от обычного, общепринятого заключается в следующем. Обычно в науке, в процессе познания исследователь полагает, что он доказывает определенное положение о предмете, явлении; предмет, явление независимы от хода доказательства, хотя доказываемое положение опирается на знание известных сторон предмета.

Гегель превратил предмет в форму логической идеи, он превратил его в разум, разумное мышление; поэтому и получается необычайное положение: не исследователь, не познающий доказывает положения о предмете, а сам предмет производит демонстрацию самого себя, процесс доказательства как бы перенесен из субъекта в объект. Предмет сам «выводит» свои определенности; его движение, развитие есть доказатель-

В действительности, с точки зрения Гегеля, в начале развивается идея, понятие, в конечном счете — абсолютная идея. Развивается не развитие, а определенная сущность, понятие, идея и т. п. Мы уже знаем, что глубочайшее убеждение Гегеля заключается в том, что понятие объективно существует, оно реальная сущность, которая развивается.

Но в процессе развития изменяются и формы движения, формы развития, и это изменение можно обозначить выражением «развитие идеи развития».

Сам К. Фишер подчеркивает это обстоятельство что, согласно философии Гегеля, развивается не только идея развития, но развивается сама идея. «Все, что развивается, должно развиваться из чего-нибудь и для чего-нибудь. Таковы три определения, содержащиеся в теме развития: что, из чего и для чего»¹. Но если так, то ясно, что в «Науке логики» развивается не только идея развития, но сама логическая идея, которая проходит путь от бытия до абсолютной идеи, а во всей системе — от идеи до абсолютного духа.

И все же в утверждении К. Фишера содержится истина, которую он не сумел вполне раскрыть. Рассмотрим вопрос более основательно.

II. Тожество и противоречие между системой и методом философии Гегеля.¹ Характерная черта философии Гегеля — это безусловная связь системы и метода. Идеализм Гегеля — только объективный, абсолютный, но и диалектический; его метод не только диалектический, но и идеалистический. Классики марксизма-ленинизма не раз указывали на эту органическую связь между методом и системой Гегеля. В послесловии ко второму изданию «Капитала» Маркс прямо пишет об этом; противопоставляя свой метод гегелевскому диалектическому методу, Маркс указывает не только на различие между материализмом и идеализмом, которое их разделяет, но главным образом на идеалистический характер диалектики Гегеля, который диаметрально противоположен материалистической диалектике. Энгельс в рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии» отмечает тот же самый характер диалектики Гегеля, который «по существу был идеалистическим».

Вопрос об отношении марксистско-ленинской материалистической и гегелевской идеалистической диалектики мы разберем позже; тут мы хотели только отметить одно обстоятельство: с точки зрения марксизма, идеализм и диалектический метод Гегеля не чужды друг другу, они органически спаяны, связаны.

¹ ib., стр. 454.

Все эти высказывания Гегеля показывают, какую глубокую связь устанавливает он между философской системой и методом. Можно привести еще отдельные выражения Гегеля, характеризующие связь системы и метода, из «Феноменологии духа». Диалектический метод характеризуется как «жизнь истины», «жизнь понятия», «ритм движения понятия» и др. Эти выражения пока вполне достаточны, чтоб установить основное положение о неразрывной связи между методом гегелевской диалектики и системой его философии.

Но вопрос этим вовсе еще не разрешен, более того, можно сказать, что вопрос теперь только возникает. Установление факта, что система и метод в философии Гегеля взаимосвязаны, представляют собой органическое целое, ничего еще не говорит о том, какова эта «связь». Нужно выяснить форму этой связи. Гегель утверждает не только связь между методом и системой, но приходит к определенному выводу о типе этой связи. Все эти выражения—«имманентная душа содержания», «метод — душа и субстанция» содержания, «понятие содержания», «жизнь истины» и т. д. — очень хороши для указания связи, но вовсе не достаточны для решения вопроса, какова же эта «связь» на самом деле. Исследование этого вопроса может привести нас, на первый взгляд, к парадоксальному выводу.

Гегель не раз говорит о типе этой связи. Связь системы и метода — это связь содержания и формы. Характеризуя диалектический метод, Гегель пишет: «...denn die Methode ist das Bewusstsein über die Form der inneren Selbstbewegung des Inhalts». Ленин приводит эти слова: «Ибо метод есть сознание формы внутреннего самодвижения ее содержания» и добавляет «и дальше вся страница (33) хорошее пояснение диалектики»¹.

Связь формы и содержания — одна из характерных форм связи, в которой Гегель выражает процесс развития. Специально он разбирает эти категории во второй части «Логики», в учении о сущности.

2. Во второй части «Логики», в трудных для понимания и в сложных выражениях, которые могут показаться пустой софистикой или схоластикой, набором слов (E. v. Hartmann), кучей бессмысленностей (Schopenhauer), Гегель излагает самую «значительную часть» своего логического учения, учения о категориях сущности; тут именно рассматривается категория формы в связи с категориями сущности, материи и содержания.

Истина бытия — сущность; сущность — снятое бытие, бы-

¹ В. И. Ленин. Философские тетради, 1947, стр. 70.

структуру его «Логики». В первой части «Логики» рассматриваются бытие и категории бытия. Бытие есть непосредственное и самое непосредственное. Философское мышление ставит себе определенную задачу: познать сущность вещей. «Задачу или цель философии обыкновенно также видят в познании сущности вещей и понимают под этим лишь то, что философия не должна оставлять вещи в их непосредственности, а должна показать, что они опосредствованы или обоснованы чем-то другим (Eps. 1. § 112. Zus). Непосредственное, бытие и его определения опосредствованы сущностью: сущность, таким образом, оказывается их основанием. Бытие как непосредственное опосредствовано сущностью, т. е. положено. Поэтому непосредственное положено, а основание по отношению к нему не положено.

Определенность сущности как основания двоякая: определенность основания и определенность обоснованного (d. Grund u. d. Begründete). Во-первых, она — сущность, как основание, определенная быть сущностью, не положена; но поскольку она определена, она обоснована и поэтому положена. Основание и обоснованное переходят друг в друга. Сущность как основание является субстратом. Сущность как субстрат, имеющая отношение (das bezogene Substrat), есть определенная сущность. Поскольку сущность положена как определенная сущность, постольку она имеет форму. Определенности формы представляют собой определенности в сущности. Форма — прежде всего определенность: «К форме принадлежит вообще все определенное; оно есть определенное формы, поскольку оно есть некоторое положенное и тем самым отличное от того, формой чего оно служит...»¹. Определенность представляет собой определение формы.

В первой части «Логики», в которой Гегель рассматривает категорию качества, момент определенности выступает как определение качества. Чтобы отличить категорию формы от категории качества, нужно указать признак, их различающий. Вообще категории бытия и категории сущности соответствуют друг другу. Категории бытия вновь выступают в категориях сущности, но в другой форме. В частности, категория качества как определенность снята в сфере сущности и существует в другой форме. Определенность как качество тождественна бытию, «она тождественна (ist eins) со своим субстратом, бытием; бытие есть то непосредственно определенное, которое еще не отлично от своей определенности или, иначе говоря, которое в ней еще не рефлексировано в себя,

¹ W. d. L. II. Form und Wesen. (531).

равно как последняя есть поэтому некоторое сущее, еще не положенное»¹. Что касается формы — она определенность, но определенность рефлексии и поэтому положенное. Этим самым она отлична — не тождественна — от того, формой чего она является. Она — эта форма — определенность основания, и поэтому «сущность сама существенно определена».

Соотношение сущности и формы состоит в том, что сущность есть простое единство основания и обоснованного, поэтому сама определена, т. е. отрицательна и отличает себя как основание от формы².

Сущность есть неопределенное основание, форма же — ее определенность, так как форма представляет собой рефлексии сущности в себя. «Поэтому форма имеет в своем собственном тождестве сущность, равно как сущность имеет в своей отрицательной природе абсолютную форму. Нельзя, стало быть, задавать вопрос, каким образом форма приходит (hinzukommen) к сущности, ибо она есть лишь свечение (Scheinen) последней в себя самое, ее собственная имманентная ей рефлексия»³.

Но если принять во внимание тот момент, что сущность неопределенна и что форма представляет собой ее определенность (отличие формы от качества), тогда становится ясным, что форма по отношению к сущности есть нечто другое (ein Anderes). Неопределенная сущность есть, в сущности, не сущность, а материя. «Таким образом, она не есть сущность, которая в ней самой есть абсолютная рефлексия, а она определена как бесформенное тождество; она есть материя»⁴.

Сущность — это материя, поскольку ее рефлексия направлена на себя как на бесформенную неопределенность, Материя представляет собой основание (Grundlage) или субстрат формы. Если отвлечь от чего-нибудь (Etwas) все его определенности или — что то же — отвлечь от него все формы, то останется то, что называют материей. Материя поэтому есть нечто абстрактное: материю нельзя воспринять, все, что воспринимается, представляет собой нечто определенное, оно определенная материя, оформленная материя, т. е. определенное единство материи и формы⁵.

Если материя — основание, субстрат формы, форма, в

¹ ib.

² ib. (532).

³ W. d. L. 2 (532—3).

⁴ ib. (533).

⁵ ib. (534).

свою очередь, предполагает материю, с которой она соотносится. Поэтому соотношение формы и материи не является случайным, внешним. Материя определена как нечто безразличное (*das gleichgültig Bestimmte*) и поэтому пассивна, в то время как форма в противоположность ей деятельна. Форма есть то, что определяет (*das Bestimmende*), и поэтому отрицательна. Она положена так, что ее отношение к материи есть отношение к другому; материя не положена, так что она соотносится с собой и безразлична к другому. Но в себе она соотносится с формой; «она соотносится с формой как с некоторым другим лишь потому, что форма в ней не положена, что она есть форма лишь в себе. Она заключает в себе форму в скрытом виде и есть абсолютная восприимчивость к форме лишь потому, что абсолютно обладает внутри себя последней (*weil sie dieselbe absolut in ihr hat*), что это есть ее в себе-сущее определение»¹.

Это несколько сложное рассуждение принимает довольно простую форму в «Энциклопедии»². «Вещь, таким образом, — пишет тут Гегель, — распадается на материю и форму, каждая из которых есть целостность вещиности (*die Totalität der Dingheit*) и самостоятельно, независимо существует»³. Но материя, которая положительна (отрицательной является форма), — неопределенна (так как ее определяет форма). Материя как неопределенное существование заключает в себе два момента: рефлексию в другое и рефлексию в себя.

Рассудочное сознание полагает основой всех вещей одну и ту же материю, причем отличие этих вещей друг от друга считает внешним, обусловленным формой. С этой точки зрения материя считается совершенно неопределенным субстратом, который способен принимать любые определения, причем сама материя, как таковая, остается неизменной при всех переменах форм. В конечных вещах можно найти такое равнодушие к форме: так, например, мраморная глыба равнодушна к тому, дадут ли ей форму той или иной статуи или колонны. Но даже в этом случае мраморная глыба относительно равнодушна к форме — по отношению к скульптору. Но сама по себе она не бесформенна постольку, поскольку она отличается как определенная формация камня от других формаций, например, от песчаника, от порфира и др. Поэтому «мысль о материи безусловно заключает в себе прин-

¹ *ib.* (545).

² *Enc.* I. §§ 125 — 130.

³ *ib.* § 129 (219).

вание. Единство материи и формы Гегель считает содержанием. В этом единстве сняты и сохранены оба момента; оно — единство материи и формы — представляет собой новую категорию, новую определенность абсолютного. Гегель так характеризует это единство: «Поэтому оно есть единство формы и материи как их основа, но как их определенная основа, которая есть оформленная (*formierte*) материя, но которая вместе с тем безразлична к форме и материи как к снятым и несущественным. Оно есть содержание»¹.

Форма и материя в содержании возвратились (*zurückgegangen*) к своему единству или к своему основанию. Содержание как основание есть определенное основание, причем сама определенность двоякая: во-первых, определенность формы, во-вторых, определенность содержания. Определенность формы есть определенность основания, которая состоит в том, что она внешняя по отношению к содержанию, содержание же безразлично к этому отношению. Определенность же содержания есть определенность того содержания, которым обладает основание².

Таким образом выясняется, что основание обладает каким-то определенным содержанием; определенность содержания есть основание формы. Определенность содержания представляет собой непосредственность в противоположность опосредствованности формы. Но содержание обладает определенностью, и постольку оно само является формой. С другой стороны, форма становится самостоятельным и существенным элементом и постольку становится содержанием, «а в своей развитой определенности она есть закон явления»³.

В соотношении формы и содержания нужно обратить внимание на один своеобразный момент: содержание обладает формой, включает в себя форму и в то же время форма вообще внешняя содержанию. Форма проявляется в двух видах: когда форма рефлексирована в себя, она — содержание; вне рефлексии в себя она безразлична к содержанию.

Тут ясно виден, по Гегелю, переход формы и содержания друг в друга. «При рассмотрении противоположностей между формой и содержанием важно не упускать из виду, что содержание не бесформенно, а форма одновременно и содержится в самом содержании и представляет собой нечто внешнее ему. Мы здесь имеем удвоение формы: во-первых, она, как рефлексированная внутрь себя, есть содержание; во-вторых, она, как не рефлексированная внутрь

¹ W. d. L. II. S. 75. (539).

² W. d. Logik. II, Form und Inhalt. (541).

³ Enc. § 133 (223 — 4).

ного вещества; отличаются же они (содержание и вещество или материя) друг от друга тем, что вещество, хотя оно в себе не лишено формы, однако в своем наличном бытии показывает себя равнодушным к ней; напротив, содержание, как таковое, есть то, что оно есть, лишь благодаря тому, что оно содержит в себе развитую форму»¹.

Существует, конечно, и внешняя форма; такая форма совершенно равнодушна к содержанию. Так, например, содержание какой-либо книги совершенно не зависит от своеобразия ее внешнего оформления, переплетена она или нет, переплетена ли она в папку или в сафьян. Но тут речь идет о внешней форме, от которой мы вовсе отвлекаемся в философии. Не обращая внимания на эту внешнюю форму, мы можем сказать, что «содержание книги имеет свою существенную форму». Критическая оценка философии Гегеля в целом, а также некоторых специальных проблем будет дана позже. Но для наших целей необходимо тут же критически разобратся в учении Гегеля о содержании и форме.

Нужно отметить, что проблема формы и содержания — правда, несколько сложно и подчас в темных выражениях² — изложена Гегелем более или менее правильно. Но Гегель не останавливается на этом решении. Наше изложение решения Гегелем данной проблемы не закончено. И если бы Гегель закончил свое рассуждение о форме и содержании теми положениями, которые мы изложили, нам едва ли пришлось бы много критиковать его и исправлять, критически перерабатывать его положения, чтобы отыскать рациональное зерно в его учении об этих категориях. И ведь самое интересное в философии Гегеля заключается в том, что общие формулировки основных категорий иногда почти не вызывают возражений; кажется, что почти все на своем месте, кажется, что Гегель правильно угадал решение проблемы. Однако ложный исходный пункт его мировоззрения, идеалистическая система его философии принуждает его исказить им же самим выставленные правильные общие формулировки, верные по существу положения. Гегелю приходится на каждом шагу приводить в согласие с принципами объективного, абсолютного идеализма верно подмеченные, правильно угаданные категориальные связи. Так происходит и с решением проблемы соотношения формы и содержания.

Форма и содержание переходят друг в друга, их един-

¹ Епс. § 133. (224).

² В нашем изложении рассуждение Гегеля несколько упрощено: проблема развития «основания», связанная с данной проблемой, оставлена вне внимания.

ство есть взаимопроникновение. Но, оказывается, они не только переходят друг в друга, не только находятся в единстве и взаимопроникновении, но, с точки зрения Гегеля, они, в конечном счете, совпадают друг с другом, они оказываются вполне тождественными.

Гегель часто употребляет термины «единство» и «тождество» как синонимы; можно подумать, что, говоря о тождестве формы и содержания, Гегель имеет в виду на самом деле не тождество, а именно единство. Что, с точки зрения Гегеля, «единство» всегда оказывается, в конечном счете, тождеством, к этому мы вернемся позднее. Тут вопрос касается только категорий формы и содержания. Вообще нужно отметить, что Гегель вовсе не по небрежности вкладывает один и тот же смысл в термины «единство» и «тождество».

Можно привести не одно место из сочинений Гегеля, где он без всяких оговорок говорит о тождестве формы и содержания, об их полном совпадении. Выше мы привели мысль Гегеля о внешней форме (содержание книги и, например, ее переплет). Гегель добавляет к этому: «Существует, разумеется, достаточно много книг, которые справедливо можно назвать бесформенными также и со стороны их содержания. Под этим выражением в применении к содержанию книги следует, однако, понимать не отсутствие всякой формы, а отсутствие надлежащей формы. Но эта форма так мало безразлична для содержания, что она скорее составляет собой само это содержание. Произведение искусства, которому недостает надлежащей формы, не есть именно поэтому подлинное, т. е. истинное произведение искусства, и для художника, как такового, служит плохим оправданием, если говорят, что по своему содержанию его произведения хороши (или даже превосходны), но им недостает надлежащей формы. Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, представляют собой истинные произведения искусства»¹.

Проводя различие «между философией и остальными науками», Гегель указывает на конечный характер последних, вследствие чего в этих науках «содержание и форма не вполне проникают друг в друга, между тем как в философии это раздвоение отпадает...». Там же в конце параграфа Гегель еще раз подтверждает тождество формы и содержания: «...как в искусстве, так и во всех других областях истинность и дельность содержания существенным образом зависят от того, что оно оказывается тождественным с формой»².

¹ Enc. § 133. Zus. (225).

² *ib.* (226).

То же самое говорит Гегель в параграфе о формальном основании (W. d. L. II. D. formelle Grund); правда, тут Гегель, развивая свою мысль, уже исследует проблему основания и обоснованного, непосредственно связанную с категориями формы и содержания, но и тут он не забывает подчеркнуть положение о тождестве этих категорий.

Мы до сих пор приводили отдельные места из работ Гегеля, которые подтверждают выставленное нами положение: общая формулировка соотношения содержания и формы в начале исследования этих категорий правильна; но объективно-идеалистическая точка зрения заставляет Гегеля исказить истинное зерно, рациональный момент в учении о форме и содержании: Гегель идет дальше и доказывает, что форма и содержание тождественны, что они, в конечном счете, совпадают.

Многие места и положения Гегеля дают основание различным интерпретациям, да и вся его система подвергалась и подвергается различным, часто резко противоположным толкованиям. Некоторые толковали философию Гегеля в духе христианской религии, другие, наоборот, считали ее атеистической; одни видели в ней только революционную сторону, другие оправдывали ею реакцию и т. д. Отдельные положения этой философии становились причиной ожесточенных споров и деления на противоположные школы.

Такое положение объясняется не только мировоззрением интерпретаторов, которые ищут у Гегеля то, что их может удовлетворить; это положение объясняется и самой философией Гегеля: несмотря на кажущуюся цельность системы философии Гегеля, она кишит противоречиями, и эти противоречия не случайны, от которых легко можно было бы освободиться; они обусловлены исходным пунктом и самим характером системы. Такой характер философии Гегеля будет специально обсужден в последней главе; тут мы указали на это обстоятельство для того, чтобы подчеркнуть существование и таких положений в философии Гегеля, которые не подлежат различным интерпретациям, настолько ясно и недвусмысленно они не только многократно высказаны Гегелем, но и логически вытекают из всей его системы.

Одним из таких положений является положение о тождестве формы и содержания. Достаточно представить себе общую концепцию Гегеля, чтобы убедиться: Гегель с необходимостью должен прийти к выводу о полном совпадении содержания и формы. Абсолют — логическая идея в логике, абсолютный дух в конце системы находится в процессе развития; развитие абсолюта выражается в богатстве определенностей. В начале развития абсолют представляет собой

колоссальным недонеском, но зато и последним в своем роде. Она страдала еще неизлечимым внутренним противоречием: с одной стороны, в основе ее лежало убеждение в том, что человеческая история есть процесс развития, ход которого по самой его природе не может найти своего умственного завершения открытием так называемой абсолютной истины, но, с другой стороны, его система претендует быть изложением этой именно абсолютной истины. Всеобъемлющая, раз навсегда законченная система познания природы и истории противоречит основным законам диалектического мышления, что, однако, отнюдь не исключает, а напротив предполагает, что систематическое познание всего внешнего мира может делать громадные успехи с каждым поколением».

Следовательно, говоря о системе в философии Гегеля и противоречии между ней и диалектическим методом, Энгельс подразумевает содержание философии Гегеля, т. е. учение об абсолюте, его развитие, конкретизацию, его самопознание и т. д., то, что мыслится в понятии объективного, абсолютного идеализма. Что касается метода, то под его понятием подразумевается путь развития, конкретизации, самопознания, правильное, познание своеобразия этого пути, познанный путь.

Характеризуя в предисловии к «Науке логики» философский метод как диалектический метод, Гегель пишет: «Единственно только на этом конструирующем сам себя пути философия, утверждаю я, способна быть объективной, доказательной наукой»¹. Ленин в своем конспекте «Науки логики» выписывает это место и замечает: «сам себя конструирующий путь» = путь (тут гвоздь, по моему) действительного познания, познавания, движения»².

Таким образом, если идеалистическое содержание философии Гегеля представляет собой систему, то формой этого идеализма, согласно Гегелю, является диалектика, диалектический метод. Абсолютное — вот содержание всей философии Гегеля. Абсолютная идея — содержание логики; абсолютная идея — тождество теоретической и практической идеи³; абсолютная идея есть разумное (*vernünftige*), понятие, которое в своей реальности тождественно только самому себе, которое есть в себе и для себя. Она в то же время объективное понятие, которое, познавая себя, имеет в «своем другом» (*in seinem Anderen*) предметом только свою объективность. «Все остальное есть заблуждение, смутность, мнение, стремление, произ-

¹ W. d. L. Vorrede z. 1. Ausg. (4).

² Ленин. Филос. тетради, 1947, стр. 62.

³ W. d. Г. II, Die Idee des Guten. (295).

вол и преходимость; единственно только абсолютная идея есть бытие, не преходящая жизнь, знающая себя истина и представляет собой всю истину»¹.

Такова абсолютная идея, и она составляет все содержание гегелевской философии, ее предмет. «Она есть единственный предмет и содержание философии»².

Абсолютная идея — единство всех определенностей: ведь ее развитие, весь ее путь представлял собой непрерывное самоопределение. Так как она (абсолютная идея.— К. Б.) содержит в себе всяческую (alle.— К. Б.) определенность и ее сущность состоит в возвращении к себе через свое самоопределение или обособление, то она имеет различные формации (Gestaltungen— К. Б.), и задача философии заключается в том, чтобы познать ее в этих различных формациях. Природа и дух суть вообще различные способы изображения ее существования; искусство и религия суть ее разные способы постигать себя и давать себе соответствующее существование; философия имеет одинаковое содержание и одинаковую цель с искусством и религией, но она есть наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому, что ее способ есть наивысший — понятие»³

В этих словах заключена вся схема гегелевской философской системы. В логике изложена логическая сторона идеи, и тут содержанием абсолютной идеи является именно только то, что ее тотальность заключается в определенности формы, форма же является не чем иным, как методом. «В качестве формы на долю идеи ничего не остается, кроме метода этого содержания...»⁴

Конечно, с точки зрения внешней рефлексии существует определенное различие между идеей как содержанием и методом как формой этого содержания; но это только с точки зрения внешней рефлексии; в сущности же метод — не только метод, применяемый нами в процессе познания, не только орудие, средство познания, но объективная, имманентная форма самого предмета.

Можно привести еще ряд высказываний Гегеля, в которых соотношение системы и метода разрешается в смысле соотношения содержания и формы. Так, например, весь § 237 «Энциклопедии» выражает именно эту мысль. Мы приведем заключительные слова этого параграфа: «Философское понимание состоит в том, что все, что, взятое отдельно, кажется

¹ ib. Die absolute Idee (296).

² ib.

³ ib. (296—7).

⁴ Enc., § 237 (340).

ограниченным, получает свою ценность в силу того, что оно входит в состав целого и составляет моменты идеи. Так и здесь. Мы раньше узнали содержание, а здесь мы приобретаем помимо этого то знание, что содержание есть живое развитие идеи, и этот простой ретроспективный взгляд содержится в форме. Каждая из рассмотренных до сих пор ступеней есть образ абсолютного, но в начале абсолютное выступает в этих ступенях лишь ограниченным образом, и поэтому оно заставляет себя двигаться дальше к целому, раскрытие которого есть то, что мы называем методом»¹.

Если метод есть форма развития идеи или, как Гегель говорит, познанная форма самодвижения содержания, то очевидно, каково должно быть соотношение между системой и методом в философии Гегеля, между идеалистическим содержанием системы и диалектическим методом.

Было уже указано, что проблему формы и содержания, правильно поставленную и в общей форме правильно разрешенную, Гегель сам же исказил. Форма — это определенность содержания, и постольку она не тождественна с содержанием; наоборот, она как форма должна отличаться от того, формой которого она является, хотя и связана с ним. В процессе развития содержание переходит в форму и форма в содержание. Но, как было отмечено, исходный пункт философии Гегеля, его объективный, абсолютный идеализм, как это будет подробнее изложено в следующих главах, заставит Гегеля изменить «рациональному зерну» своего учения о форме и содержании и отождествить их в конечном счете.

Таково положение и в решении Гегелем проблемы соотношения системы и метода.

Гегель прав, выставляя принцип единства системы и метода, принцип их органической связи. Определенному содержанию соответствует определенный метод: данное содержание истинно только в связи с этим методом. Содержание логики, в частности, органически связано с диалектическим методом. Невозможно связывать с этим содержанием иной метод, например, метод опытных наук. У математики свой собственный метод, с помощью которого она рассматривает свои отвлеченные предметы, с целью изучить их количественные определенности. Спиноза, Вольф и другие впадали в ошибку, пытаясь применить метод математики к философии, т. е. чуждый понятию ход развития применить к понятию. Имея в виду предшествующую философию, Гегель полагает, что до сих пор философия не нашла соответствующего ей метода. «До сих пор философия еще не нашла своего метода. Она смотрела с

¹ Enc. I. 257. Zus. (241).

завистью на систематическое сооружение математики и, как мы сказали, пробовала заимствовать у нее ее метод или обходилась методом тех наук, которые представляют собой лишь смесь данного материала, опытных положений и мыслей или, наконец, выходила из затруднения тем, что грубо отбрасывала всякий метод. Но раскрытие того, что единственно только и может служить истинным методом философской науки, составляет предмет самой логики, ибо метод есть сознание о форме внутреннего самодвижения и ее содержания»¹.

Метод — не только способ, прием, средство или орудие, которые мы применяем в процессе познания. Так как метод — это «душа содержания», то нельзя его рассматривать вне рассмотрения содержания.

Конечно, метод может быть рассмотрен с точки зрения вида и способа (Art und Weise) познания; метод вне всякого сомнения обладает и таким признаком; с другой стороны, метод характеризует не только познание, но и саму действительность.

«Метод может ближайшим образом представляться только видом и способом познания, и он в самом деле имеет природу такового. Но вид и способ как метод есть не только некоторая в себе и для себя определенная модальность бытия, но в качестве модальности познания положен как определенный понятием и как форма, поскольку она есть душа всякой объективности и поскольку всяким иным образом определенное содержание имеет свою истину единственно только в форме»².

Содержание, если оно истинное содержание, подчиняется методу; содержание развивается согласно этому методу, причем само это развитие, с точки зрения модальности познания, есть выведение и доказательство. С этой стороны содержание принадлежит методу как то, что выведено из него. «Благодаря этому моменту сам метод расширяется в систему»³.

Но так как, в конечном счете, модальность познания и модальность бытия, по Гегелю, совпадают, т. е. «конструирование» действительности и процесс познания оказываются одним и тем же процессом в развитии абсолютного духа, то не только метод превращается в систему, в процессе «нашего» познания, но сам метод является результатом развития логического содержания. «Таким образом, метод возник отсюда как само себя знающее понятие, имеющее своим предметом себя как столь же субъективное, сколь

¹ W. d. L. I. Einleitung. Allgemeiner Begriff d. Logik (32).

² ib. II. Die absolute Idee. (298).

³ W. d. L. II. S. 500.

так же как он отождествил содержание и форму на последнем этапе развития абсолютной идеи, таким же образом отождествил систему, которая излагает процесс развития абсолютного, с методом.

Выше мы указывали, что в процессе изменения содержания изменяется соответственно и форма, так как истинное содержание существует только в соответствующей ему форме. Форма отлична от содержания. В процессе развития абсолютного различие между ними постепенно уменьшается, пока, наконец, на последнем этапе развития оно совершенно не исчезает. Принципиально таково и соотношение системы и метода. В начале развития логического пути различие между идеей-бытием и методом настолько большое, что покажется абсурдным не только утверждать их тождественность, но даже их сравнимость. Бытие, конечно, не метод; но в понятии сущности уже видны основные черты метода: сущность ближе стоит к идее, т. е. методу; и наконец, понятие, которое есть идея, в то же время есть и метод. В сфере бытия «в начале ее (идеи).— К. Б.) содержания» ее понятие является чем-то внешним этому содержанию — знанием (*äusserliches Wissen*). Но в идее абсолютного знания понятие идеи стало уже ее собственным содержанием¹. Таким образом, в конце развития различие между содержанием системы и методом совершенно снимается. «*Der Unterschied von Form oder Methode und Inhalt macht sich hierin selbst verschwunden*»².

Мы привели несколько мест из работ Гегеля, в которых ясно и недвусмысленно указывается на совпадение системы и метода; такие положения можно найти во всех работах Гегеля; выражения вроде следующих: метод — ход самого предмета, «душа содержания», «сущность всех вещей», «сам предмет», «сама идея», «понятие» и т. д. указывают именно на это обстоятельство. Мы приведем еще одно место, подтверждающее данное положение. Во введении к «Науке логики», где Гегель излагает общее понятие логики, он особое внимание обращает на метод, которому эн следует в логике. Он указывает на различие метода в философии, логике от метода других наук: в этих последних рассматриваемый ими предмет и научный метод отличны друг от друга³. Уже из этого высказывания должно быть ясно, что в философии, в частности логике, предмет данной науки и ее метод тождественны. И на самом деле, характеризуя метод, которо-

¹ ib.

² «Этим различие между формой или методом и содержанием исчезает». Епс. I. §. 190 (изд. Н. Glockner-ом по первому изданию 1817 г.).

³ W. d. L. I, S. 23 (19).

му он следует в логике, Гегель пишет: «Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в себе самой эта система, не допускает еще многих усовершенствований, большой обработки в частностях, но я знаю вместе с тем, что он является единственно истинным. Это само по себе явствует уже из того, что он не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо движет себя вперед содержание внутри себя, диалектика, которую оно имеет в самом себе. Ясно, что никакие изложения не могут считаться научными, если они не следуют по пути этого метода и не соответствуют его простому ритму, ибо движение этого метода есть движение самой сути дела»¹.

Анализируя точку зрения Гегеля о соотношении системы и метода, мы ограничили решение данной проблемы сферой логики: в конце логики идея в процессе развития — в элементе чистой мысли — на последнем этапе совпадает, по словам Гегеля, с методом. Каково положение, если мы примем во внимание всю систему философии Гегеля, а не только его логику? С точки зрения Гегеля, положение не должно измениться, так как идея, реализуя себя и пройдя сферу природы и духа, достигает в последней — т. е. в духе — философии, которая представляет собой, в сущности, логику. Наука логики — это начало системы философии — вновь выступает на сцену в конце системы: в конце системы окажется, что результат развития идеи представляет собой логику. Логика не только начало развития, но и итог всего пути развития познания абсолютным самого себя. Это и понятно с точки зрения гегелевской философии. В логике — в начале системы — логическая идея развивается в элементе чистой мысли. До тех пор пока идея не вышла за пределы стихии чистой мысли, пока не произошел процесс отчуждения и возвращения в себя, идея не обладает сознанием, самосознанием. Сознание и самосознание возникают только в процессе противопоставления себя объекту. Цель абсолютного — самопознание; для этой цели «создается» природа и конечный дух — человек, с помощью сознания которого абсолютное познает самого себя. Человеческое сознание в процессе познания проходит тот путь, который прошла логическая идея от бытия до абсолютной идеи (путь «Науки логики»). История философии — это та же наука логика, развернутая во времени. Познание же того обстоятельства, что история философии есть логика, развернутая во времени, достигается прохождением логического

¹ ib., S. 26 (23—34).

пути — пути логики — человеческим сознанием, в котором действует абсолютный дух, или абсолютным духом, который действителен в человеческом сознании. Высшая точка развития — это именно логика, с которой началось развитие.

Гегель сам указывает на совпадение конца логики и конца всей системы в «Энциклопедии» в §§ 236 и 574. Переходя к характеристике абсолютной идеи, в конце «Логики» (§ 236) Гегель пишет: «Идея как единство субъективной и объективной идеи есть понятие идеи, для которого идея, как таковая, есть предмет, для которого она есть объект — объект, объемлющий все определения. Это единство есть, следовательно, абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея, причем здесь она является мыслящей себя как мыслящую, как логическую идею»¹.

Заканчивая систему философии в «Философии духа» (§ 574), Гегель указывает на только что цитированное нами место: «Это понятие философии есть мыслящая себя идея, знающая истина (§ 236), логическое в том значении этого слова, что оно есть всеобщность, удостоверенная в своем конкретном содержании как в своей действительности. Таким образом, наука является возведенной к своему началу и логическое оказывается ее результатом в качестве духовного в том смысле, что оно из предполагающего суждения, в котором понятие существовало только в себе и в котором его начало было только чем-то непосредственным, тем самым, следовательно, из явления, которое оно имело в этом процессе познания, на основе понятия возвысилось до своего чистого принципа, входя в то же время как бы в свою стихию»².

Поэтому, согласно Гегелю, наш вывод о совпадении системы и метода в философии Гегеля, в конечном счете, в конце развития абсолютного, остается в силе и на основании анализа всей его системы, а не только логики.

Вся система философии Гегеля построена таким образом — об этом еще раз будет идти речь впереди, — что Гегель с логической необходимостью должен был прийти к такому выводу. Было не раз отмечено, что, согласно Гегелю, метод представляет собой познannую форму внутреннего самодвижения содержания. Такое понимание метода приемлемо и для марксистско-ленинской философии: с точки зрения диалектического материализма, метод — не субъективный прием, точка зрения, не субъективный принцип полезности или еще экономии мышления, но представляет собой отражение в челове-

¹ Енс. I. § 236 (339—340).

² Енс. III. § 574 (364—5).

ском сознании формы движения, развития объективного мира. Метод — это учение о развитии, «самое всестороннее, богатое содержание и глубокое учение о развитии»¹. Постольку метод есть в то же время мировоззрение. Метод — не только метод познания объективного мира, но и метод революционного преобразования действительности. Метод объективен, т. е. имеет объективное значение, но это не значит, что метод объективно существует: онтологизация метода принципиально отрицается марксистско-ленинской философией. Движение и развитие материальной действительности с его разнообразными формами отличается от его отражения в процессе познания, несмотря на связь последнего с первым. Поэтому совпадение, отождествление системы — материалистической теории — с методом — диалектикой — в философии марксизма-ленинизма исключено, несмотря на их органическую, неразрывную связь.

Принципиально отлична и поэтому своеобразна точка зрения Гегеля. Внутреннее самодвижение содержания есть движение самосознания абсолютного. Но путь развития действительности и познания этой действительности один, он тот же самый: логика и онтология — словами Гегеля, логика и метафизика — совпадают. Метод обладает онтологическим характером. Метод — познанная форма движения содержания, но ведь содержание само познает себя; оно и устанавливает в конце развития познания, что его форма и оно само являются тождественными.

Наконец, нужно обратить внимание на одно важное обстоятельство, которое подтверждает выставленный нами выше тезис о совпадении системы и метода в философии Гегеля.

Один из основных моментов диалектики Гегеля — с этим моментом мы уже не раз встречались раньше — заключается в том, что ступени развития идеи находятся в определенной, своеобразной — диалектической — связи: каждая следующая ступень в процессе развития снимает предыдущую ступень, лишает ее притязания на абсолютное значение, снижает ее до идеализованного момента; выражая тем самым ее сущность, она оставляет ее в меру ее истинности, но сама уже является истинностью предыдущей ступени. В конечном итоге мы имеем в виде последней ступени абсолютную идею в логике — в элементе чистой мысли — и абсолютного духа в конце всей системы. Высший этап развития абсолютного духа — философия. Философия же, как было уже отмечено, есть знающая себя идея, это — истина в форме знания, т. е. наука; дух, ко-

¹ Ленин. Карл Маркс. стр. 17.

торый знает себя как дух, есть наука; наука же — это логика в ее абсолютной форме.

Поэтому обратим внимание только на последнюю главу «Науки логики», где рассматривается последняя ступень и которая носит название «Die absolute Idee» — «Абсолютная идея». Казалось бы, что эта глава специально и детально займется разъяснением и характеристикой абсолютной идеи. Конечно, нельзя сказать, что в этой главе нет ни слова об абсолютной идее. Но что сказано о ней? Сказано именно то, что абсолютная идея есть метод, диалектический метод. Тут уже нет разницы между абсолютной идеей и методом: оказывается, что истина всей логики — абсолютная идея — есть именно «абсолютный метод». «Замечательно, что вся глава об «абсолютной идее» почти ни словечка не говорит о боге (едва ли не один раз случайно вылезло «божеское» «понятие») и кроме того, это NB — почти не содержит специфически идеалистиче-ского а, а главным своим предметом имеет диалектический метод. Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля есть диалектический метод — это крайне замечательно»¹.

5. Вывод, к которому мы пришли, с первого взгляда противоречит не только известной характеристике соотношения системы и метода в философии Гегеля, данной классиками марксизма-ленинизма и, в частности, Энгельсом, но и всякому вообще возможному философскому мировоззрению. Что касается первого момента, об этом подробно будет сказано в дальнейшем изложении; второй момент тут же требует некоторого разъяснения.

Конечно, метод, который применяется тем или иным исследователем, в частности философом, в процессе обработки материала, построения содержания и т. д. отличается от этого материала, содержания. Говорят об аналитическом, синтетическом методах, применяемых исследователями, философами; об эмпирическом, рационалистическом методах, с помощью которых познается действительность; об интуитивном и дискурсивном методах достижения истины и т. д. Но во всех этих случаях исследователь, философ старается показать соответствие метода содержащему, к которому применяется данный метод, но никогда не утверждает, что они совпадают, тождественны.

Часто избранный философом метод оказывает определенное влияние на характер философской системы, как это, например, случилось со Спинозой; чаще, конечно, мировоззрение философа заставляет его избрать определенный метод изло-

¹ Ленин. Философские тетради. 1947, стр. 205.

Гегеля — объективный, абсолютный идеализм; метод этой философии — идеалистический диалектический метод.

Ошибочность рассмотренной точки зрения ясна; основание этой ошибки — попытка объяснить противоречие между системой и методом и указать на положительное в философии Гегеля.

Как мы видели, попытка выделить положительное, рациональное в философии Гегеля привела некоторых марксистов к безусловно ложному положению, а именно, к положению, что содержание системы философии Гегеля абсолютно неприемлемо для марксизма как идеалистическое и реакционное, в то время как метод этой философии — материалистический и, за исключением некоторых мелочей, совпадает с марксистским диалектическим методом.

Несмотря на всю ошибочность такой оценки гегелевской философии, данная точка зрения, казалось бы, имеет определенное преимущество по сравнению с нашей точкой зрения. Она, во-первых, придерживается — во всяком случае внешне — точки зрения Энгельса о противоречии между системой и методом. Мы же пришли к выводу, что система и метод в философии Гегеля, в конечном счете, совпадают друг с другом. Во-вторых, разобранная выше точка зрения в согласии с высказываниями классиков марксизма-ленинизма видит положительное, рациональное в философии Гегеля; наша точка зрения же, по-видимому, отрицает положительное в этой философии: если метод совпадает с системой, а система идеалистическая, консервативная, реакционная, то совпадающий с ней метод также должен быть консервативным, реакционным и поэтому ничего положительного в таком методе не может быть. Следовательно, согласно такому рассуждению марксистская философия не могла воспользоваться достижениями гегелевской философии. Рассмотрим подробнее, насколько эти возможные упреки по адресу нашей точки зрения основательны.

Прежде всего мы должны указать на следующее обстоятельство: положение о совпадении метода и системы не наша субъективная интерпретация гегелевской философии. Выше мы привели ряд мест из работ Гегеля, где сам Гегель говорит об этом совпадении, где он утверждает, что в конце развития абсолютного форма или метод уже не отличается от содержания и т. д. Мы изложили точку зрения Гегеля по возможности словами самого Гегеля. Можно возразить, что Гегель сам не понимал хорошо своей собственной точки зрения или что у Гегеля не только одно решение данной проблемы. Конечно, в истории философии много таких случаев, когда потомки лучше понимают того или иного философа, чем этот философ

понимал свою собственную философию. Если Кант лучше понимал Платона, чем сам Платон свою философию, то мы лучше понимаем сегодня Канта, чем Кант свою собственную трансцендентальную философию. И, конечно, высказывания Гегеля о совпадении системы и метода могут совсем не выражать сущность его учения о системе и методе. Гегель мог ошибаться, выставляя положение о том, что различие между методом и системой исчезает.

Но мы, доказывая наше положение о совпадении системы и метода, опирались не только на высказывания Гегеля, но принимали во внимание всю структуру философии Гегеля и, в первую очередь, ту ее характерную черту, согласно которой каждая следующая ступень представляет собой истину предыдущей и, значит, последняя ступень — абсолютную истину: последняя же ступень развития абсолютного — абсолютная идея — представляет собой абсолютную форму или метод.

Таким образом, с точки зрения Гегеля, метод и система совпадают.

Другой упрек, который, как было указано, можно сделать нашей точке зрения, сводится к следующему: если система совпадает с методом, в таком случае нет ничего положительного в философии Гегеля, поскольку система идеалистическая и реакционная.

Такой упрек заслуживает особого внимания. Дело в том, что с легкой руки некоторых авторов распространилось мнение о сплошном реакционном характере системы Гегеля. Положение, что содержание философии Гегеля сплошь ошибочно, что в нем нет положительного, рационального, что оно не содержит зерен, частиц истины, — безусловно, грубая ошибка.

Было бы абсурдным предполагать, что Гегель, создав диалектический метод, хотя и идеалистический, мистифицированный по форме, «дав исчерпывающую и сознательную картину его общих форм движения», применив этот метод к материалу, не смог создать ничего положительного; работы Гегеля «создавали эпоху» во всех областях науки, и было бы легкомысленным утверждать, что содержание системы философии Гегеля не обладает никакой ценностью. «Философский идеализм есть только чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения диалектического материализма философский идеализм есть одностороннее, преувеличенное *überschwengliches* (Dietzgen) развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, оторванный от материи, от природы, обожествленный»¹.

¹ Ленин. Философские тетради. 1947, стр. 330.

Так Ленин характеризует философский идеализм вообще: он находит в нем отражение одной стороны действительности; ошибку философского идеализма видит в том, что одна сторона действительности, схваченная идеализмом, превращается во всю действительность.

Утверждать о с о д е р ж а н и и философии Гегеля, что оно представляет собой чепуху, нельзя. Несмотря на идеализм, содержание его философии имеет большую ценность и в области феноменологии и в области истории, эстетики и др. Грандиозная попытка построения системы категорий не потеряла еще своего значения.

Поэтому взгляд, согласно которому содержание системы философии Гегеля как абсолютно ложное, реакционное противостоит его диалектическому методу как безусловно положительному и революционному, ошибочен. И система и метод в гегелевской философии порочны: идеалистична не только система, но и метод. Но Гегель обладает огромным чувством реального, чувством исторического, и он не только угадал в диалектике понятий диалектику вещей, но, будучи всесторонне образованным, в истории развития абсолютного духа угадал историю развития человечества и историю развития познания человечеством действительности. Ведь, в сущности, весь материал, из которого он строит свою грандиозную картину мира, он берет из действительности, из запаса научных знаний своего времени. И если он полагает, что все содержание его философии, вся картина действительности, которую он изображает в своей системе, вытекает из саморазвития логической идеи, то этому может поверить только правоверный гегельянец. И как бы ни искажалось изображение действительности в кривом зеркале абсолютного идеализма, все же ее отдельные моменты — а их уж не так мало — во многих случаях верно схвачены. И все же наш основной вопрос остается открытым.

Как возможно примирить наше положение о совпадении системы и метода в философии Гегеля с положением Энгельса о противоречии между ними? Это кажущееся противоречие между данными двумя положениями можно будет подробнее разъяснить после того, как мы проанализируем проблему системы и ее исходного пункта в гегелевской философии. Предварительно же можно сказать следующее.

Энгельс указывал на противоречие между системой — (содержанием системы — и методом; диалектический метод по своей сущности требовал бесконечного развития; система же была построена таким образом, что она требовала окончания, завершения развития. Должно быть ясным, что сам диалектический метод на идеалистической основе — идеалистический диалектический метод — так построен, обладает такой

структурой, что он должен прекратить свое существование на определенном этапе; он так сконструирован, в противоположность марксистскому диалектическому методу, что сам должен завершиться, он должен прекратить свое действие. Диалектический метод — это ритм развития вещей — абсолюта; содержание системы — или проще система — излагает этот ритм развития вещей. И если развитие вещей — абсолюта — должно завершиться, а оно с необходимостью должно завершиться согласно своеобразию системы, как это будет показано ниже, то должен завершиться, закончиться и ритм движения, развития.

Формулируя свое положение о противоречии между системой и методом, Энгельс указывал на требование бесконечного развития, заключенного в диалектическом методе, которому противоречит система, а не на своеобразии структуры диалектического метода в той форме, в какой она представлена у Гегеля. Совпадение системы и метода, на которое мы указывали выше, и есть именно то противоречие между ними, которое Энгельс так классически охарактеризовал. Если бы метод не совпал с системой, в конечном счете, если бы он не растворился в системе, а сохранил бы заключенный в нем принцип, то развитие абсолютного никогда не закончилось бы и гегелевская философия также не закончилась бы системой абсолютной истины. Не диалектический метод в том виде, в каком Гегель его сконструировал, противоречит его системе, а рациональный момент, «рациональное зерно» в диалектическом методе Гегеля. Требуется бесконечного развития не гегелевский диалектический метод в своей мистифицированной форме, а тот момент в его диалектике, который нужно было вышелушить, спасти и дальше развить на новой материалистической основе.

Представим на минуту, что система философии Гегеля не совпадает с методом на последнем этапе развития, что «различие между формой или методом и содержанием» не исчезает; в таком случае не будет и «последнего этапа», так как «рациональный момент» диалектического метода потребовал бы дальнейшего развития.

У Гегеля не было другого пути, и в своей системе он и не мог искать других путей: он должен был отождествить систему и метод, так как этого требовал исходный пункт его философии и все его философское мировоззрение.

Могут сказать, что философию Гегеля легко можно освободить от указанного Энгельсом противоречия: достаточно отодвинуть конец развития в бесконечность, сказать, что абсолютный дух не достиг еще абсолютной истины, что процесс развития никогда не закончится.

Но все дело в том, что система философии Гегеля так построена, что указанный выход для нее абсолютно неприемлем. Возникает вопрос: почему для гегелевской философии неприемлем принцип бесконечного развития? Исходный пункт его системы противоречит принципу бесконечного развития; он заставит Гегеля с необходимостью закончить процесс развития, несмотря на огромное историческое чутье Гегеля, его чувство реальности, согласно которому он часто чувствует, что исторический процесс развития, конечно, не закончен.

Рассмотрим исходный пункт гегелевской философии, его теорию диалектики и после этого ответим более подробно на нерешенные нами проблемы.

1. О понятии идеализма. С точки зрения марксистско-ленинского мировоззрения философские направления возникают и развиваются в конкретных общественных отношениях, которые и обуславливают характер этих направлений; они выражают, в конечном счете, интересы конкретных общественных классов. Конечно, это положение вовсе не означает того, что философ, заранее учитывая интересы определенного класса, создает соответствующее этим интересам мировоззрение; марксизм утверждает, что «об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает». Анализируя объективное содержание того или иного философского направления с точки зрения марксизма, мы указываем, что оно выражает интересы того или иного класса, независимо от того, сознает ли представитель данного направления это обстоятельство»¹.

¹ Интересно, что часто крупные ученые, будучи даже противниками марксизма, признают элементы истины, содержащиеся в теории исторического материализма. Так, напр., Б. Рассел, не соглашаясь с «доктриной, называемой материалистической концепцией истории», утверждает, что тезис этой концепции имеет большое значение, в частности, по отношению к истории философии, что он содержит значительный элемент истины.

Не соглашаясь во многом с марксистским пониманием исторического процесса, Рассел все же указывает на влияние этой точки зрения на его собственные взгляды. Так, он полагает, что греческая философия до Аристотеля соответствует «городу-государству», стоицизм—космополитическому деспотизму, философия, начиная с Декарта и Локка, выражает убеждения торгового среднего класса, марксизм соответствует современному индустриальному государству.

Интересны в устах противников марксизма характеристики, которые дают друг другу Рассел и Дьюи: если Рассел связывает прагматизм Дьюи с американским индустриализмом, то Дьюи указывает на возможную связь философии Рассела с интересами английской земельной аристократии.

Поэтому борьба между философскими направлениями отражает всегда борьбу классов в обществе. Как правило, борьба между материализмом и идеализмом отражала и отражает борьбу между прогрессивными и реакционными классами. Но это положение нельзя применять для характеристики философских систем без учета конкретных условий эпохи, уровня развития знания, форм классовой борьбы и т. п. Вне исторического подхода такие оценки философских систем, как «идеалистический», «реакционный» и «материалистический», «прогрессивный», теряют обычно всякий смысл. Механистический материализм, бывший в свое время, безусловно, прогрессивным направлением, вовсе не является в настоящее время прогрессивным; метафизический метод, который мы считаем ошибочным, реакционным, был в начале нового времени необходимым результатом развития научного знания, необходимой ступенью в процессе изучения действительности и постольку был прогрессивным.

С другой стороны, сравнивая философские воззрения представителей рабовладельческой демократии в древней Греции с философией Платона — представителя реакционной рабовладельческой аристократии, легко можно убедиться в превосходстве последнего над первыми: несмотря на идеализм и мистицизм его теоретической философии и реакционность его политических взглядов, философская система Платона представляет собой крупный шаг вперед в истории развития философской мысли по отношению к доплатоновской философии. Мы уже не говорим об Аристотеле, о «величайшем мыслителе древности», «о самой универсальной голове» в Греции, философская система которого, в конечном счете, идеалистическая, теологическая и телеологическая.

Не менее поучительно сравнение материализма 17—18 вв. с немецким классическим идеализмом, в частности, с философией Гегеля. Несмотря на идеализм Гегеля, его философская система — диалектический идеализм — со всеми ее недостатками, ошибками, противоречиями стоит гораздо выше предшествующего материализма.

В борьбе материализма с идеализмом победа бывала то на одной, то на другой стороне. Материализм развивался в связи с развитием научного знания, развивался и в борьбе с идеализмом, критически перерабатывая и впитывая в себя все то положительное, которое создавала идеалистическая философия.

Идеализм, как мы знаем, не чепуха (Ленин); идеализм одностороннее, преувеличенное развитие одной из сторон действительности, одной из сторон познания. И, анализируя системы философского идеализма, нужно отыскать, выделить

именно эту сторону, которая правильно усмотрена идеализмом именно как сторона действительности и познания, и указать на ошибку идеализма, которая заключается в раздувании этой стороны до целого, до всего процесса познания.

С точки зрения марксистско-ленинской философии, философский идеализм вообще признает первичность сознания и вторичность природы, первичность субъекта и вторичность объекта. Но, поскольку в понятия сознания, духа, субъекта и т. п. часто вкладывается различный смысл, постольку к каждой идеалистической системе нужно подходить конкретно, учитывая ее особенности, в противном случае оценка и критика такой системы не достигнет цели.

Принцип т. н. субъективного идеализма заключается в положении: «мир — мое представление». В последние годы в нашей литературе принцип субъективного идеализма трактуется слишком упрощенно, грубо, и поэтому критика этого направления часто оказывается поверхностной. Представителей субъективного идеализма упрекают в том, что они отрицают существование объективной действительности. На самом деле в истории философии мы не найдем ни одного философа, кроме некоторых софистов (напр., Горгия), который отрицал бы существование объективной действительности. Классический представитель субъективного идеализма Беркли, утверждавший, что *esse* вещей заключается в их *регсi*, отрицал существование материальных вещей, но вовсе не отрицал существования объективной реальности вообще. Беркли критикует материалистов, атеистов, отрицающих бытие бога и признающих существование материальной субстанции; Беркли признает существование духовного мира во главе с высшим духовным существом, богом. Его последнее произведение «*Sigis*» выражает мысли, близкие неоплатонизму. Субъективный идеализм, признающий метафизику, т. е. учение о действительности, в сущности, превращается в объективный идеализм. «Выводы «идей» из воздействия божества на ум человека. Беркли подходит таким образом к объективному идеализму: мир оказывается не моим представлением, а результатом одной верховной духовной причины, создающей и «законы природы» и законы отличия «более реальных» идей от менее реальных и т. д.»¹.

Субъективный идеализм может существовать только как гносеологическая теория, как онтологическая — метафизическая — теория он вообще не существовал в истории философии и не может существовать.

Как гносеологическая теория субъективный идеализм в новой философии был представлен агностицизмом Юма и тео-

¹ Ленин. Соч. т. 14, стр. 20.

ретической философией Канта. Юм не отрицал существования объективной действительности; он исключал вопрос о существовании объективной действительности из теории познания: познающему субъекту даны непосредственно впечатления, причина же, вызывающая эти впечатления, находится за пределами знания. Таково положение со знанием; что касается веры (Belief), то только сумасшедший может сомневаться в существовании объективной действительности. Юм позитивист в настоящем смысле этого слова...

И все же мы считаем Канта родоначальником современного субъективного идеализма и позитивизма. Теоретическая философия Канта, как мы знаем, это теория научного знания. Кант признает существование объективной действительности, тут мы не касаемся вопроса, как он понимает понятие «вещи в себе». Главное заключается в том, что ощущения—материал,— из которого строится знание, не отражают существующей вне сознания действительности, т. е. они сплошь субъективны; формы сознания также субъективны, так как они характеризуют сознание, а не объективную действительность. Результат оформления категориальными связями данного материала представляет собой «опыт», «предмет», «природу», «действительность». Таким образом, подлинная, объективная действительность, оставаясь существующей, остается вне научного знания. Природа, действительность, о которой говорит наука,— результат, создание человеческого познания. Научное знание имеет дело не с объективной, независимо от сознания существующей действительностью, а с действительностью, созданной этим знанием. Подлинная действительность — область метафизики — никогда не сможет стать наукой. Мир — мое представление, но это не касается объективного мира, а мира, созданного наукой. Послекантовский субъективный идеализм продолжил дело Канта, исправив его непоследовательность. Если вещи в себе совершенно не участвуют в картине мира, созданной научным знанием, то они совершенно излишни в теории познания. Поэтому современный субъективный идеализм, не отрицая существования объективной действительности, вовсе не ставит вопроса об этой действительности; вопрос этот он считает метафизическим.

Вопрос о существовании объективной действительности — в существовании которой никто не сомневается — совершенно выключен из рассмотрения; материал, из которого строится научное знание,— это «непосредственно данное», «данные чувств», «поток ощущений», «элементы», «показания стрелки прибора» и т. д., которые приводятся в порядок, в систему принципами удобства, экономии мышления, полезности, принципами, принятыми по соглашению, и т. д.

Действительность, о которой имеет право говорить наука, — это действительность, созданная описанным выше образом, а не действительность, с которой имеет дело обыденное сознание и существование которой никем не отрицается. Поэтому критиковать современных субъективных идеалистов, выставляя против них положение, что они отрицают существование объективной действительности, слишком поверхностно. Такая критика смешивает онтологический вопрос с гносеологическим. Ленин, критикуя субъективных идеалистов начала 20 в., ставил вопрос именно в гносеологическом плане: первые три главы «Материализма и эмпириокритицизма» касаются вопросов теории познания, а не онтологии.

История науки, в особенности науки о природе, полна примеров, когда до окончательного разрешения вопросов ученые прибегают для описания и объяснения ряда фактов к принципам удобства, экономии, принципам, принятым временно, по соглашению и т. п. За неимением лучшего, истинного применяются рабочие, регулятивные гипотезы, которые с развитием научного знания исправляются, отбрасываются и заменяются новыми. Вот эта черта, сторона в процессе научного знания раздувается субъективным идеализмом, и все научное знание объявляется построенным из таких принципов.

Критика субъективного идеализма в настоящее время должна вестись не голословными утверждениями о том, что он отрицает существование объективной действительности, — если бы субъективный идеализм на самом деле отрицал существование объективной действительности, то его и критиковать не стоило бы: можно было бы объявить представителей этого направления ненормальными. Нужно указать на те стороны, черты, грани, которые, безусловно, существуют и играют определенную роль в процессе познания, на которые обратил внимание современный субъективный идеализм, но извратил их значение, превратив эти черты, стороны в целое, и, не замечая, что они являются вспомогательными приемами и поэтому релятивными, относительными, признал их единственно правомерными.

Объективный идеализм — определенная и откровенная метафизическая теория: она, в отличие от подлинного субъективного идеализма, не отказывается от решения основного философского вопроса; наоборот, решение гносеологического вопроса связано, с точки зрения объективного идеализма, с решением основного вопроса философии, т. е. вопроса о сущности действительности.

Платоновская теория двух миров — мира общих идей, «действительной действительности» и мира конкретных, индивидуальных вещей и явлений, мира теней, *μῦθ*, причем втo-

рой из этих миров является слабым и искаженным отражением мира идей, сущностей — определяет своеобразную теорию познания анамнезиса.

Точно таким же образом объективно-идеалистический характер монадологии Лейбница обусловил определенную рационалистическую теорию познания.

В объективно-идеалистической системе Гегеля обе стороны основного вопроса философии совпадают, поскольку гносеология и онтология или логика и метафизика тождественны.

Объективный идеализм, несмотря на его религиозный, мистический характер в постановке вопроса, стоит ближе к материализму, чем субъективный идеализм: он, как и материализм, признает правомерным основной вопрос философии; он признает и правомерность выхода в «метафизику», т. е. признает, что без решения вопроса о действительности и ее общих законов нельзя решить вопроса о познании.

Что касается объективного, абсолютного идеализма Гегеля, — благодаря характерному для него диалектическому принципу развития, — то он близко подошел к основному положению диалектического материализма. Конечно, Гегель никогда не склонялся сознательно к материализму, он считал материализм безусловно ошибочной теорией, но общая концепция действительности, которую он создал, — это перевернутый вверх ногами материализм.

«Гегель, — писал Ленин, — серьезно «верил», думал, что материализм, как философия, невозможен, ибо философия есть наука о мышлении, об общем, а общее есть мысль. Здесь он повторял ошибку того самого субъективного идеализма, который он всегда называл «дурным» идеализмом. Объективный (и еще более абсолютный) идеализм зигзагом (и кувырком) подошел в плотную к материализму, частью даже превратился в него»¹.

Картина мира и места человека в этом мире в самом общем виде, с точки зрения диалектического материализма, представляется следующим образом: материя, в процессе изменения и развития по определенным законам, создает «свой высший цвет — мыслящий дух», создает человека, который на основе практической, производственной деятельности, направленной на изменение действительности — природы и общества, — познает мир и законы его развития. Человек — часть действительности и ее высший продукт — познает эту действительность, т. е. природа познает самое себя с помощью своей части, своего продукта, мыслящего духа.

Такова же, с первого взгляда, точка зрения Гегеля: мир

¹ Ленин. Философские тетради, стр. 284.

как абсолютное целое в процессе развития познает самого себя в процессе познания человечеством действительности. Казалось бы, что картины мира, созданные объективным идеализмом Гегеля и диалектическим материализмом, не отличаются друг от друга. Однако при всем своем сходстве эти картины мира диаметрально отличаются друг от друга. И Гегель согласится, что природа существует раньше человеческого мыслящего духа, но человеческий дух — это результат развития духа в себе, который является сущностью, субстанцией действительности.

Для того чтобы иметь полное представление об идеалистической системе Гегеля, нужно проследить и выявить своеобразные аспекты этой субстанции, в которых она проявляется.

2. Субстанция как субъект. Сущность объективного идеализма, как известно, заключается в признании объективного существования идеи. Поэтому и называется это направление объективным идеализмом. В понятие идеи вкладывают смысл иногда именно идеи (Платон), иногда формы, сознания, духа, бога и т. д. Главное тут — утверждение о том, что идея, как бы ее ни мыслили, существует объективно и является принципом действительности. Различие — и иногда очень существенное — между объективно-идеалистическими системами обуславливается смыслом понятия этой идеи, характером, своеобразием данного объективно-идеального принципа.

Конечно, при всем отличии объективно-идеальных принципов друг от друга в различных системах, они, в конечном счете, принимают черты верховного, божественного существа. С точки зрения марксистско-ленинской философии, объективный идеализм, каким бы своеобразием он ни обладал, — религиозная точка зрения, признающая в том или ином виде существование бога.

Философия Гегеля — объективный идеализм. Содержание этого идеализма, его принцип, развитие этого принципа и результат его развития — субъект. Субъект, о котором говорит Гегель, не человеческий субъект: он объективно существующий субъект, субъект, существующий независимо от человека, от человеческого сознания, субъект, который в то же время является объектом. Он отличается от понятия субъекта, фигурирующего в философии Канта и Фихте. Субъект в философии Канта — не индивидуальный субъект, он трансцендентальный, и все же он является человеческим сознанием; субъект Фихте, в конечном счете, целиком субъективен, и если он, по мнению Фихте, должен быть субъект-объектом, то

только «субъективным субъект-объектом», как его характеризует Гегель.

Субъект, с точки зрения Гегеля, в противоположность субъекту Фихте «объективный субъект-объект», такой, который существует «до человеческого сознания», «до возникновения природы и конечного духа». Кант и Фихте в субъекте стремятся отыскать объект; Гегель, наоборот, в объекте находит субъект.

В кантовской философии дух понимается как сознание, и поэтому в ней содержатся определения только его феноменологии, а вовсе не его философии. Сознание тут конечное, так как имеет отношение к чему-то потустороннему, к вещи в себе. Правда, Кант выработал понятие рефлектирующей силы суждения, с помощью которого он доходит до идеи духа, к субъект-объективности, к созерцающему рассудку, но ведь эта идея духа сводится им до субъективной максимы. Поэтому Райнгольд был прав, истолковав кантовскую философию как теорию сознания, вложив в понятие сознания «способность представления»¹. С этой точки зрения, мысль—это лишь наша субъективная мысль. Действительность, построенная с помощью этих мыслей, с помощью такого сознания,—наша собственная действительность, она в нашем сознании. Философия, конечно, не может удовлетвориться таким субъективным идеализмом, согласно которому все содержание нашего сознания принадлежит нашему мышлению и создано только им².

И Фихте не смог преодолеть субъективный идеализм. Исходным пунктом философского развития для Фихте служит «Я»; категории должны были получиться в результате его деятельности.

Но «Я» в философии Фихте «не свободная, спонтанная деятельность», она побуждается к деятельности лишь внешним толчком. «Я» достигает самосознания только посредством реакции на этот толчок; но природа толчка остается «непознанной, внешней», и поэтому «Я» остается всегда обусловленным, которому противостоит нечто иное»³.

И Кант и Фихте остановились на точке зрения субъективного сознания, субъективного духа. Ни один из них не дошел еще «ни до понятия, ни до духа, как он есть в себе и для себя, но только до духа как он есть в отношении другого (Beziehung auf ein anderes)»⁴.

¹ Enc. III., § 415. Aum. (204).

² Enc. I., § 45. Zus. (93); ср. Logik. III. „Vom Begriff im Allgemeinen“.

³ Enc. I., § 60. Zus (113).

⁴ Enc. III., § 415 (204—5).

Нужно подчеркнуть — и это раз и навсегда, — что мысль не есть лишь наша мысль. Мысль существует независимо от нас. Она обладает объективной реальностью; более того — если что-либо обладает объективной реальностью, так это в первую очередь мысль, а не что-либо другое. Обычно слова «мысль», «мышление», «идея» употребляются в их субъективном значении, говорит Гегель. С этой точки зрения, мышление — субъективная деятельность; идея, с этой точки зрения, — моя идея в человеческом сознании, идея, которая отражает или искажает действительность, и т. д. Став на эту точку зрения, нужно говорить: «субъект-человек мыслит».

Такое понимание мысли и мышления сплошь субъективно. Этому «субъективизму» Гегель противопоставляет свой взгляд, согласно которому мысль — объективная мысль. Согласно этому взгляду, «мысли могут быть названы объективными мыслями, причем к таким объективным мыслям следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами сознательного мышления»¹.

Следует особо подчеркнуть, что Гегель говорит не об объективном значении мыслей; признание объективного значения мыслей — вовсе не показатель идеализма. С точки зрения диалектического материализма, мысли, понятия, идеи не могут существовать вне и независимо от сознания, объективно, но тем не менее они могут иметь объективное значение, поскольку они отражают независимую от сознания объективную действительность, поскольку в этих понятиях, идеях, вообще мыслях есть такое содержание, которое не зависит от человека, от человечества. Из того обстоятельства, что мысли существуют в сознании, субъекте, не вытекает, что они субъективны.

Гегель прав, критикуя Канта и Фихте за их субъективизм, он защищает точку зрения объективного значения мысли, но достигает этого путем онтологизации мысли: мысль существует объективно. «Что в мире есть разум, это означает то же самое, что выражение: объективная мысль»². Но это выражение неудобно именно потому, что слово *мысль* слишком часто употребляется в значении того, что принадлежит лишь духу, сознанию, а слово *объективное* точно так же употребляется обычно в значении *недуховного*³.

Мысль объективна, она внутренняя сущность мира; но этим

¹ ib. I. § 24 (52).

² „Dass Verstand, Vernunft, in der Welt ist, sagt dasselbe was der Ausdruck: objektiver Gedanke, enthält“, Enc. I., § 24. (52)

³ ib.

Гегель не хочет сказать, что он приписывает предметам природы сознание. «Мышление составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного». Мышление в этом смысле не есть только способность нашей души, которая существует наряду с другими ее способностями. «Если мы рассматриваем мышление как подлинно всеобщее всего природного и также всего духовного, то оно выходит за пределы всех их (способностей — К. Б.) и составляет основу всего»¹.

Онтологизация мысли означает, что сам предмет является существующей мыслью. Поэтому для Гегеля не субъект обладает мыслями, но субъект сам представляет собой мысль. Выражение «субъект мыслит» — если, конечно, речь идет не о «конечном духе», а о субъекте как об основе действительности и исходном пункте философской системы Гегеля — значит не то, что субъект мыслит о предметах, независимых от него; смысл этого выражения заключается в том, что субъект, который не что иное, как мысль, делает самого себя предметом мысли, он мыслит самого себя как мысль и мыслит о мысли как о самом себе. Не у субъекта есть мысли, а субъект — сама мысль и мысль — сам субъект. Субъект-мысль и есть принцип всей философской системы Гегеля.

Для начала, сущности, принципа действительности философия давно уже выработала понятие субстанции. Гегель не отказывается от этого понятия; но понятие субстанции ничего не говорит о характере философской системы, пока не раскрыто содержание этого понятия. Даже указание на общий характер субстанции, именно указание на то, духовна, идеальна эта субстанция или материальна, определит лишь общий характер системы, ее идеалистический или материалистический характер. Но каковы конкретные особенности философской системы, в чем ее своеобразие, чем она отличается от родственных — идеалистических или материалистических — систем, все это, конечно, не решается указанием на материальность или идеальность субстанции.

Гегель признает субстанцией действительности духовное, идеальное. Все своеобразие гегелевской системы будет зависеть от того, какой смысл вложит он в понятие духовной субстанции. Известное положение Гегеля о субстанции как о субъекте конкретизирует понятие духовной субстанции. «По моему взгляду, который должен быть оправдан изложением самой системы, все зависит от того, чтобы понять и выразить истинное (das Wahre) не как субстанцию, но также

¹ ib. Zus. (53).

как субъект»¹. Во всех своих произведениях, где только речь идет о субстанции, об истинном, Гегель всегда специально подчеркивает это обстоятельство: сущность и субстанция действительности — субъект. Понятие субстанции-субъекта определяет своеобразие философской системы Гегеля. «Живая субстанция есть... бытие, которое на самом деле (in Wahrheit) есть субъект»². «Истинное — тотальность, полнота, а тотальность, полнота есть субъект», разум, абсолютный дух. «То, что действительно только в форме системы, или что субстанция по существу есть субъект, выражено в представлении, согласно которому абсолютное есть дух — это возвышеннейшее понятие, принадлежащее новому времени и его религии»³.

В предисловии к «Феноменологии духа» мысль о том, что истинное, субстанция есть субъект, варьируется многократно. Вся философская система Гегеля излагает историю становления субъекта, и было бы удивительным, если бы эта мысль не повторялась в других произведениях Гегеля. История становления субъекта — это история пути от *an sich* до *für sich*; то, что в начале было «в себе», в конце становится «для себя». «Эта субстанция, однако, которая есть дух, есть его становление тем, что он есть в себе... В себе он есть движение, являющееся познанием, т. е. превращение бытия в себе (*jenes Ansich*) в бытие для себя, превращение субстанции в субъект...»⁴.

Третья часть «Науки логики», в сущности, целиком рассматривает субстанцию как субъект, поскольку понятие, которое является предметом этой части, и есть то, что Гегель понимает под понятием субъекта.

Критикуя философию Спинозы, Гегель указывает, что она стояла на точке зрения субстанции и не смогла возвыситься до понятия субъекта. «Уже ранее, во второй книге «Объективной логики» (стр. 164. Примеч.), было упомянуто, что философия, которая становится и продолжает стоять на точке зрения субстанции, есть система Спинозы. Там же мы вместе с тем вскрыли не удовлетворительность этой системы как по форме, так и по содержанию»⁵. Исходя из своей точки зрения на историю философии, на философские системы прошлого, Гегель не считает философию Спинозы абсолютно ложной. «На такую точку зрения (точку зрения

¹ Phän. 14. Ср. стр. 52. „Der Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt“.

² *ib.*, стр. 19.

³ *ib.*, стр. 26.

⁴ Phän. стр. 605.

⁵ Logik. III. Vom Begriff im allgemeinen (VI. 9).

Спинозы.—К. Б.) не следует поэтому смотреть, как на некоторое мнение, как на субъективный, произвольный способ представления и мышления некоторого индивидуума, как на заблуждение спекуляции; напротив последняя на своем пути необходимо перемещается на эту точку зрения, и постольку эта система совершенно истинна».

Точка зрения субстанции — необходимая ступень в развитии философской мысли, и постольку она совершенно истинна на определенном этапе развития. «Но эта точка зрения не есть наивысшая». Она пройденный момент, она преодолена, но сохранена как момент, идеализованно. Она поэтому не ложная: «...в ней следует рассматривать как ложное лишь признание ее точки зрения за наивысшую»¹.

Правда, атрибутом субстанции Спиноза считает мышление, следовательно субстанция «содержит в себе само мышление, но лишь в его единстве с протяжением».

Спинозовской субстанции не хватает «рефлексии в себе». Конечно, сущность действительности — субстанция; это выражение представляет собой тавтологию. Мышление как атрибут не выделено из субстанции как «отделяющее себя от протяжения», оно не характеризуется как «процесс определения и формирования», как «возвращающееся в себя и начинающееся из самого себя движение»².

Развитие абсолюта в философии Спинозы не дошло пока до завершения. «...это завершение не есть уже сама субстанция, оно есть нечто более высокое, понятие, субъект»³.

Ленин, комментируя взгляды Гегеля относительно философии субстанции, пишет: «Важное значение философии Спинозы как философии субстанции (эта точка зрения очень высокая, но неполна, не самая высокая: вообще опровергнуть философскую систему не значит отбросить ее, а развить дальше, не заменить другой, односторонней противоположностью, а включить ее в нечто более высокое). В системе Спинозы нет субъекта свободного, самостоятельного, сознательного (недостает «свободы и самостоятельности самосознющего субъекта»), но и у Спинозы атрибутом субстанции является мышление»⁴.

Истинное, таким образом, не только субстанция, но также и субъект, причем под понятием субъекта подразумевается «свободная», «самостоятельная», «самосознающая» субстан-

¹ *ib.*

² *ib.* II (646).

³ *ib.* III (9).

⁴ Ленин. Философские тетради. 1947, стр. 143.

ция. Субстанция только в том случае является субъектом, если она «представляет собой становление самой себя»¹. Собственным и необходимым определением субстанции как субъекта служит полагание (Setzen) того, что есть в себе и для себя². Но полагание того, что есть в себе и для себя, — результат долгой работы, долгого развития, становления, самополагания (Sichselbstsetzen). Субъект есть целое, так как истина есть целое; но целое осуществляется путем своего развития. Поэтому субъект «по существу есть результат», он в конце развитие (am Ende) есть то, что он есть по истине; «и в этом состоит его природа, чтобы быть действительным, субъектом или становлением самого себя (Sichselbstwerden)»³.

Субстанция как субъект не есть нечто непосредственное, она опосредствована, но опосредствована не чем-то чуждым, внешним, а самой собой; она чистая отрицательность, благодаря которой представляет собой раздвоение единого, проявляющееся в рефлексии в себе; она — субъект, так как имеет себя в качестве объекта, и, работая со всей «строгостью, скорбью и терпением» над своей отрицательностью, она достигает «для себя бытия», обогащенная всем богатством развитой формы. Только посредством своего осуществления действителен субъект. Таково становление субъекта, это — «круг, который имеет предпосылкой и своим началом конец как свою цель и который только посредством своего осуществления и конца действителен»⁴.

Поэтому сказанное можно выразить следующим образом: субъект есть целесообразная деятельность. Бытие для себя, т. е. отрицательность обуславливает движение, деятельность. Действительность понятия субъекта заключается в его самодвижении⁵.

3. Субъект — бог. Если употреблять термины в точном, определенном смысле, нужно сказать, что понятия субъекта и объекта — коррелятивные понятия; понятие субъекта не имеет смысла без понятия объекта и наоборот: без понятия объекта нет и понятия субъекта.

В философских системах положению «нет субъекта без объекта и нет объекта без субъекта» часто придают онтологический смысл; в таком смысле данное положение имеет, безусловно, идеалистический характер, так оно означает, что вне сознания, независимо от сознания нет объективной дейст-

¹ Phän. S. 15.

² Logik III, S. 214.

³ Phän. S. 16.

⁴ ib. S. 15.

⁵ ib. S. 19.

вительности. С точки зрения диалектического материализма, объективная, материальная действительность существует вне и независимо от сознания; сознание — продукт развития материальной действительности. Употребляя термины «субъект», «объект» в онтологическом смысле, т. е. соответственно как сознание и материя, нужно сказать, что «субъект» не существует без «объекта», «объект» же может существовать и на самом деле существует без «субъекта».

С точки зрения же гносеологической, с точки зрения познания, в процессе которого сознание и предмет находятся в определенном отношении, в определенной связи, субъект не существует без объекта, но и объекта нет без субъекта: нет познающего без предмета познания, но и предмета познания нет без познающего, так как без познающего существует предмет, объективная действительность, которая не есть еще предмет познания, она просто существующая действительность, которая превратится в предмет познания только с возникновением познающего, она превратится в объект в противопоставлении субъекту.

Для немецкого классического идеализма вообще и для философии Гегеля, в частности, характерно положение о том, что нет субъекта без объекта. Этим положением в нашей философской литературе характеризуют основную черту материалистического мировоззрения. В немецкой классической философии вообще и философии Гегеля, в частности, данное положение имеет совершенно иной смысл.

Уже в кантовской философии и уже совершенно определенно в философии Фихте, Шеллинга и Гегеля понятие субъекта — пустое, бессмысленное понятие вне понятия объекта. Абсолютное само по себе — в себе — еще не субъект, оно должно сделаться субъектом; абсолютное только тогда делается субъектом, когда оно противостоит чему-то, что для него является объектом. Это положение совершенно не меняется тем обстоятельством, что объект, в конечном счете, может оказаться самим субъектом, что субъект познает в объекте лишь самого себя. Развитие абсолютного есть процесс становления и осуществления субъекта. Идея, природа, дух — таков путь осуществления абсолютного субъекта по Гегелю.

Нет ничего непосредственного, все опосредствовано, все — результат развития. Таков принцип философии Гегеля, и поэтому неудивительно, что и субъект является опосредствованным. И субъект, а ведь субъект как полнота действительности, «тотальность» опосредствован долгим путем развития. Поэтому субъект, который, с одной стороны, характеризуется как начало, принцип философии Гегеля, как исходный пункт его системы, представляет собой, с другой стороны, результат

этой системы. Мы уже отмечали, что начало есть результат, а в результате оно есть для себя то, что в начале было в себе; путь от начала до результата — это путь от *an sich* до *für sich*, и этот путь есть путь становления, осуществления абсолютного духа, абсолютного субъекта. Поэтому в философии Гегеля субъект — это исходный пункт и путь и результат этого пути.

Субстанция — это субъект, рефлектирующий себя в самом себе (*sichinsichselbstreflektieren*), делающий себя объектом и отрицающий это раздвоение, он возвышается путем этого самодвижения до тождества субъекта и объекта.

Все это, безусловно, правильно с точки зрения Гегеля, но мы пока не имеем конкретного ответа на вопрос, что представляет собой субстанция как субъект. Конечно, Гегель прав, утверждая, что в его философской системе все сводится к тому, что субстанция — не мертвая субстанция, а живая (*die lebendige Substanz. Phän.*), именно субъект. Не будь этого, не было бы отрицательности, раздвоения, самодвижения, развития. Но каков этот субъект, историю развития которого излагает Гегель?

Вообще мы уже ответили на этот вопрос: субъект — это целое, «истинное есть целое» — это вся действительность, тотальность действительности; поэтому, чтобы конкретно охарактеризовать понятие субъекта, нужно описать все стороны, аспекты действительности и их связи.

Конечно, субъект, о котором говорит Гегель, не отдельный индивид и не только человеческое сознание вообще, наоборот, и отдельный индивид — конечный дух, и человеческое сознание — его проявления; более того: вся природа представляет собой также его проявление, его «творчество». Субъект — это понятие, идея, разум, но не понятие, идея в человеческом сознании, не разум конечного духа, наоборот, все они ступени в развитии абсолютного субъекта. Подлинное понятие само является реальностью и единственной реальностью.

С точки зрения марксистско-ленинской философии легко понять, каким путем образовано понятие абсолютного субъекта: это сознание реального субъекта-человека, оторванное от человека, от реального, материального субъекта. Сознание человека ограничено и определено его материальной природой и поэтому конечно. Абстрагированное от материальной природы сознание превращается в независимое от человека объективно существующее сознание. Оно больше не ограничено материальной природой человека, «конечного духа», оно абсолютно, бесконечно. И неудивительно, что такое сознание, такой субъект приобретает все признаки понятия бога. Абсолютное, которое, в сущности, не что иное, как абсолютный

дух, субстанция, которая является субъектом, истинное, которое существует только как целое, и поэтому как система, действительное (d. Wirkliche от wirken, т. е. которое действует), которое разумно, и дух — единственно действительное — есть бог.

Конечно, понятие бога в философии Гегеля очень своеобразное и сильно отличается от ортодоксально-христианского божественного существа. Это понятие настолько отходит от христианского учения о боге, что может даже возникнуть вопрос об атеистических взглядах Гегеля. Всем известен факт раскола гегелевской школы, обусловленный в первую очередь различной интерпретацией взглядов Гегеля относительно религии. Если правая гегельянская школа приспособлявала учение Гегеля к взглядам христианской церкви, признавала существование бога как личности, бессмертность души, действительное существование исторического Христа как богочеловека, то левая гегельянская школа отрицала существование бога, и так как абсолютный дух достигал самосознания только в человеческом сознании, т. е. становился действительным только в последнем, склонялась даже к атеизму. Б. Бауэр, один из самых радикальных последователей такой интерпретации, пытался представить философию Гегеля как атеистическую.

Что в философской системе Гегеля существуют такие аспекты, которые дают если не возможность, то, во всяком случае, повод для атеистического толкования его взглядов относительно понятия бога, с этим нужно согласиться, и об этом у нас речь пойдет в дальнейшем. Но это вовсе не значит, что такая тенденция, такой момент в философии Гегеля является преобладающим, основным¹.

Неогегельянцы раздували религиозно-мистическую сторо-

¹ В 1929 г. и в 1936 г. опубликованные мною монографии — соответственно «Проблема диалектики в немецком идеализме (Кант—Шеллинг)» и «Система и метод в философии Гегеля» — подверглись неосновательной, неграмотной критике. Оставляя в стороне все другие аргументы против моих положений, основанные на незнании предмета, о котором рассуждал критик, коснусь только одного вопроса, затронутого в тексте. Излагая путь развития абсолютного духа, бога от an sich через sein Anderes к für sich, я писал, что «этот путь представляет собой содержание идеалистического диалектического метода». Критик, выписав это положение из моей работы, считает его неогегельянской мистификацией диалектического метода Гегеля. Мое утверждение о том, что субстанция-субъект, с точки зрения Гегеля, есть бог, критик считает «теологизацией гегелевской философии», повторением неогегельянской и фашистской (!) интерпретации Гегеля.

ну гегелевской философии и этим искажали ее, но это вовсе не означает, что марксистско-ленинская философия должна в свою очередь исказить систему Гегеля, утверждая, что субстанция-субъект, абсолютный дух не имеют ничего общего с понятием бога. «Перевод» гегелевского абсолютного идеализма на язык материализма, материалистическое чтение Гегеля — «Я вообще стараюсь читать Гегеля материалистически: Гегель есть поставленный на голову материализм (по Энгельсу), — т. е. я выкидываю большей частью боженку, абсолют, чистую идею etc»¹ — означает не изложение философской системы Гегеля, а критическое преодоление этой системы, выделение из нее рациональных моментов, переработку их с точки зрения принципа марксизма-ленинизма; это вовсе не означает превращение Гегеля в материалиста и забвения идеалистического характера его системы. Если же признать элементарное положение, именно, что философия Гегеля — идеализм и притом идеализм объективный и абсолютный, значит признать безоговорочно и то положение, что субстанция-субъект, абсолютный субъект-объект — как бы Гегель его ни характеризовал, каковы бы ни были его стороны, аспекты — в конечном счете бог.

Как бы ни раздували мистико-религиозную сторону философии Гегеля неогегельянцы, буржуазные историки философии Кронер, Лассон, Глокнер, Ильин и др., мы не можем оставить вне внимания эту ее сторону, так как в противном случае окажется совершенно необъяснимой мистифицированная форма его диалектики, непонятным будет положение Энгельса о том, что диалектика в той форме, в какой она была создана Гегелем, абсолютно неприемлема для нас.

Различие между неогегельянской и вообще буржуазной интерпретацией философии Гегеля и марксистско-ленинской заключается не в том, что первая обращает внимание на мистико-религиозный характер этой философии, а марксизм упускает его из виду, а в том, что первая ищет ценное, живое, положительное именно в этом мистическом, религиозном аспекте взглядов Гегеля, в то время как марксизм считает эту сторону философии Гегеля мертвой частью, оживление которой не имеет никакого значения, никакой ценности, шелухой, которую нужно отбросить как отжившее, чтобы сохранить положительное, рациональное, которым так богата эта система философии.

Таким образом: абсолютное, которое есть истина, а истина существует как целое, как субъект, есть бог. Гегель определенно стоит на этой точке зрения. Понятие бога выступает в

¹ Ленин. Философские тетради. 1947, стр. 78.

гое, одной ступени в другую, переход происходит только в понятии, только в идее, так как только изменение понятия есть развитие.

Гегель не отрицает ни времени, ни изменения вещей во времени; он отрицает положение о том, что изменение вещей во времени есть развитие; поэтому развитие и в природе, по Гегелю, происходит вне времени. Получается своеобразная и весьма странная картина: все в природе движется, изменяется, но, в сущности, стоит на месте в этой окаменевшей системе ступеней. Поэтому не удивительны те выражения, которые так часто встречаются в произведениях Гегеля, в частности в философии природы, в которых он выступает против принципа развития во времени.

Указав на то обстоятельство, что переходы ступеней в природе друг в друга не представляют собой «естественного физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи», Гегель подробно разбирает этот вопрос. Представление, что роды и виды животных и растений развиваются во времени, является совершенно бессодержательным. Понятие осуществляет всеобщим образом и сразу все особенности. Когда мы классифицируем животных в том порядке, в каком они делятся на классы, причем все равно, как мы расположим эти классы, начнем ли с низшего, с самого бедного по содержанию класса и будем переходить к высшим, более развитым и богатым определениями и содержанием или наоборот, то это имеет определенное значение в науке; «это лучше, чем если бы мы смешивали все в одну кучу». Но не следует думать, будто мы сделаем такой сухой последовательный ряд более динамичным или более философским или более понятным, если мы будем применять представление о происхождении. Мы уже говорили о том, что теории о происхождении и развитии видов растений и животных от низших к высшим (эволюция) или от высших к низшим (эманация) Гегель считает мистическими, смутными (*nebulous*). Философия природы должна отбросить такие смутные и по существу чувственные представления.

Высказывая правильную мысль о том, что изучение высших форм организмов облегчает изучение низших форм «для понимания низших ступеней необходимо знакомство с высшим организмом, ибо он является масштабом и первообразом для менее развитых; так как в нем все дошло до своей развернутой деятельности, то ясно, что лишь из него можно познать неразвитое. Инфузории не могут быть положены в основу, ибо в этой глухой жизни зачатки организма еще настолько слабы, что их можно постигнуть, только исходя из

более развитой, животной жизни»¹. Гегель указывает, что это происходит вовсе не потому, что высшие организмы произошли из низших.

Таким образом, несмотря на то, что природа существует в форме времени, развитие ее происходит не во времени. Развитие происходит в идее, и поэтому развитие природы не имеет характера реального процесса.

Энгельс, характеризуя материализм 18 в., указывает на его ограниченность, которой не чужда и философия природы Гегеля. Эта ограниченность, пишет Энгельс, «заключается в неспособности его (материализма 18 в. — К. Б.) взглянуть на мир как на процесс, как на вещество, которое находится в непрерывном развитии. Эта черта соответствовала тогдашнему состоянию естествознания и связанному с ним метафизическому, т. е. антидиалектическому, методу философского мышления. Природа находится в вечном движении; это знали и тогда. Но по тогдашнему представлению это вечное движение совершалось в одном неизменном круге и, таким образом, оставалось, собственно, на одном месте. Такое представление было тогда неизбежно. Кантовская теория возникновения солнечной системы тогда только что появилась и казалась простым курьезом. История развития земли, геология, была еще совершенно неизвестна. Мысль о происхождении нынешних живых существ путем продолжительного развития, ведущего от простого к сложному, не могла тогда еще иметь научной основы. Неизбежным становилось поэтому отсутствие исторического взгляда на природу. И этот недостаток тем меньше можно поставить в вину философам 18 в., что его не чужд даже Гегель. У Гегеля природа, как простое «обнаруженное» идею, не способна к развитию во времени; она может лишь развертываться и разнообразиться в пространстве и, таким образом, осужденная на вечное повторение того же процесса, она одновременно и одну рядом с другой выставляет все заключающиеся в ней ступени развития. И эту бессмыслицу развития в пространстве, но не во времени, — которое есть основное условие всякого развития, — Гегель навязывал природе тогда, когда уже достаточно была разработана и геология, и эмбриология, и физиология растений и животных, и органическая химия и когда, на основе этих новых наук, уже повсюду зарождались гениальные догадки — предтечи новейшей теории развития (например, Гете и Ламарк). Но так повелевала система, и ради системы метод должен был изменить самому себе»².

¹ Гегель. Философия природы, стр. 518.

² Энгельс. Л. Фейербах.

Конечно, Гегель не мог последовательно провести эту мысль. Огромное чувство реальности заставляет его почти на каждом шагу изменять своему принципу; он невольно вводит временной ряд в окаменевшую систему ступеней, часто он становится на «мистическую и смутную» точку зрения представления, согласно которой развитие должно происходить во времени: временной ряд и тут вторгается в его систему. Как понять мысль о том, что дух возникает в природе, или положение о том, что плодородность земли порождает жизнь, или еще, что природа приспособляет организм к тем условиям, в которые «она его бросает», что в этих условиях животное вооружается признаками, оружием, «ибо этим оружием оно сохраняет себя против других...» и т. д.? Все это происходит во времени, и то, что происходит, есть не только изменение, но и порождение нового и высшего.

Гегель часто изменяет своему основному принципу вневременного развития; к этому его принуждают факты действительности, но, несмотря на это, он упорно пытается провести свою линию, обусловленную основным принципом системы.

Попытка провести принцип вневременного развития в области духа Гегелю, конечно, не удастся: дело в том, что наряду с принципом, согласно которому дух не подчиняется времени, тут выясняется другой принцип — глубокое убеждение Гегеля — именно, что подлинное развитие характеризует только человечество, что развитие духа осуществляется в истории человечества, в истории его искусства, религии, философии; и время — это основное условие всякого развития. — не может быть устранено из истории человечества. Природа находится во времени, но не развивается во времени; но это положение не приложимо к истории человечества: человечество развивается в своей истории и развитие происходит во времени. Время создается самим абсолютным, но им же самим уничтожается. И если абсолютное проявляется во времени, то это означает, что оно, это абсолютное, еще не познало адекватно самого себя: в адекватном познании духом самого себя нет категории времени, так как он вне времени. Время и тут внешняя оболочка духа; это его «судьба», и он должен пройти через эту судьбу, чтобы преодолеть ее и стать опять вневременным. Дух должен непременно проявиться во времени, и это его проявление во времени продолжается до тех пор, пока он не достигнет своего понятия, т. е. пока он не уничтожит время («...deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff erfasst, d. h. nicht die Zeit tilgt»). Как только дух достигает познания себя самого, он

освобождается от формы времени («In dem dieser sich selbst erfasst, hebt er seine Zeitform auf», и дальше: «Die Zeit erscheint daher als das schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist»). Абсолютному духу необходимо время, так как человеческое сознание может существовать только во времени; и абсолютный дух только с помощью человеческого сознания достигает самопознания. Абсолютный дух поэтому применит время, но, применив время для своих нужд, отбросит скорлупу времени, так как время не составляет момента его сущности. Уничтожение (tilgen) времени не означает, что время действительно исчезает, уничтожается; время, конечно, остается, но абсолютный дух уже не нуждается в нем. Эта проблема возникает в связи с завершением процесса развития: история развития, согласно принципам философии Гегеля, должна закончиться; она и заканчивается на самом деле в определенный период, в определенную эпоху. Но этим время не уничтожается, время продолжает идти своим чередом, но развитие прекращается. Если можно так выразиться: абсолютный дух только временно выступает в форме времени. Но и в этом случае развитие происходит по существу вне времени. На самом деле, обратим внимание на один из главных аспектов системы Гегеля: истинная форма существования религии есть философия религии; истинная форма существования государства есть философия государства; сущность (das Innerste) истории — история философии; сущность истории философий — логика. Ведь сущность абсолютного есть знание, абсолютный дух — это знание в форме системы, т. е. наука. И единственная подлинная наука, освобожденная от внешних покровов — это логика, наука логики. История есть, в сущности, не история конкретного человеческого общества, а история идей, и постольку она вне-временна. История тождественна с логикой. Поэтому так произвольно обращается Гегель с историческими фактами: из истории выкинуто все, что не соответствует логической схеме: «история, соответствующая порядку времени» (Маркс), исчезает. История — раскрытие абсолютного, и в ней раскрывается то, что уже с самого начала дано в абсолютном. История теряет характер действительной истории: весь исторический процесс заключен изначально в абсолютном. Процесс развития превращается в пустое слово, так как понятие развития предполагает не только изменение, но — и это главное — возникновение нового; в истории же ничего нового не возникает, все уже дано заранее в абсолютном, что должно раскрыться во времени; все уже дано в абсолютном до разворачивания абсолютного во внешней для него форме времени. Этот аспект гегелевской системы правильно охарактеризован в статье Горо-

хова: «А так как свою философию Гегель понимает как изображение жизни и движения абсолютного, мирового духа, божественной идеи, то ясно, что для него история теряет характер действительной истории и становится раскрытием содержания абсолютного духа. Она, следовательно, содержится в нем изначально во всех своих ступенях и формах»¹.

Это так и должно было случиться, если процесс развития представлен как вневременной процесс, а не как временной, реально-исторический. И если время появляется в процессе раскрытия абсолютного, то оно, во-первых, представляет внешнюю форму, не выражающую сущность абсолютного и поэтому не выражающую адекватно его развитие, и, во-вторых, форму, подлежащую уничтожению.

Философия Гегеля и его диалектический метод, основным принципом которого было положение о том, что все движется, развивается, приходит к выводу, что никакого действительного движения и развития нет и не может быть, что все уже заранее дано, так как движение как развитие происходит вне времени.

В связи с этим мы хотим коснуться еще раз вопроса о завершении процесса развития. Мы об этом уже говорили довольно подробно. Тут мы хотим обратить внимание на некоторые моменты. Система требует завершения процесса развития; система обуславливает структуру метода; в конечном счете, они совпадают. Поэтому диалектический метод Гегеля в той форме, в какой он создан Гегелем, — тут мы не говорим о рациональном зерне диалектики, — сам приводит историю к концу. Что в произведениях Гегеля встречаются выражения, противоречащие принципу его системы, именно, что история развития еще не закончена, — об этом мы уже говорили.

Часто встречающееся у Гегеля сравнение процесса развития с кругом более чем двусмысленно: если круговое развитие должно иллюстрировать то, что процесс развития возвращается к себе самому и этим этот процесс заканчивается, то это сравнение выражает также мысль о том, что процесс развития, как и круг, не имеет ни начала ни конца; однако эта иллюстрация выражает и следующее обстоятельство, именно, что никакого, в сущности, развития нет, что, не имея ни начала, ни конца, оно вечно и находится вне времени.

Это обстоятельство часто дает возможность различно интерпретировать точку зрения Гегеля. Понятие о бесконечном развитии как о замкнутом круге, в котором начало и конец

¹ Горохов. «Философско-исторические взгляды Гегеля и исторический материализм». Журн. «Под знаменем марксизма», 1931, № 11—12, стр. 75. Ср. также предисловие к соч. Гегеля, т. 8, стр. 48.

совпадают и который в то же время является конечным, противоречит действительному развитию. Некоторые историки философии, опираясь на учение Гегеля о времени; о конечном и бесконечном, о кругообразном развитии, полагают, что история, по Гегелю, не имеет конца, но она и не бесконечна.

«Всемирная история, — пишет К. Фишер, — есть прогресс в сознании свободы; однако это не конечный прогресс, который с течением времени оказывается законченным и прекращается, а также не прогресс, не имеющий конца, всегда стремящийся к своей цели, но никогда не достигающий ее, наподобие той дурной бесконечности, которая остается запутавшеюся в неразрешимом противоречии. Человеческий дух в своем движении вперед подобен не прямой линии, ограниченной или неограниченной, а линии, возвращающейся в себя, кругу, этому образу совершенства или истинной бесконечности»¹. К. Фишер как будто рассуждает диалектически: развитие и не конечно и не бесконечно. Конечно, когда мы рассматриваем процесс развития подлинного, реально исторического познания человеком действительности, мы можем употребить выражение «процесс развития познания есть процесс возвращения назад, в сущность, в основу действительности, ее вещей и явлений». Но это слово «назад» — только фигуральное выражение, и мы, конечно, не возвращаемся назад и не замыкаем круг. У Гегеля «возвращение назад» — не метафора, не фигуральное выражение, оно характеризует подлинное состояние дел и поэтому на деле отрицает подлинное развитие.

Что касается положения К. Фишера, оно совершенно лишено смысла: процесс развития, если он не достигает своей цели, бесконечен; но если процесс развития не таков, что он «стремится к цели и никогда не достигает ее», то, следовательно, он достигает ее, а раз достигает, то и заканчивает этот процесс.

Мы уже подробно говорили о том, что вне завершения процесса развития вся система философии Гегеля висит в воздухе. Завершение процесса развития вытекает из основного исходного пункта философии Гегеля. Сам Гегель говорит об этом ясно, недвусмысленно и неоднократно. Дух познал самого себя; дух обрел свою свободу, освободился от коры времени, возвратился к себе самому и стал вневременным — каков он и был в сущности, — знающим себя абсолютным духом. Много ему пришлось поработать и выстрадать; он достиг Голгофы и отсюда обозревает весь пройденный путь, который находится в нем же самом как в воспоминании (Er-innerung).

¹ К. Фишер. Гегель, т. VIII, стр. 75.

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem. Закончено развитие, цель достигнута.

Но, с другой стороны, он так и остался вне реального, подлинного развития. Он был в идее и, в сущности, «кружится» в этой сфере, оставаясь неподвижным. Конечно, Гегель не мог изложить историю духа, историю человечества вне истории, т. е. вне времени. Материал истории заставил Гегеля ввести в развитие духа категорию времени. Но и тут он пытается представить во времени не развитие самого духа, а те эмпирические явления, в которых должен был проявляться дух и на основе развития которых он (дух) «получает прибыль» (profitiert). И тут опять повторяется старое положение: дух сам неподвижен, он других заставляет работать на себя.

Получается интересная картина мира как целого, картина, имеющая внешне диалектический характер, а в сущности мистический и метафизический. Все движется, изменяется, развивается; но в то же время все с самого начала закончено, завершено. «Развитие» идеи в элементе чистой мысли и в природе должно происходить вне времени; процесс истории облечен в кору времени, но дух находится вне времени, и он вовсе не нуждается во времени для своего развития. Все движется, все «качается», но это все как целое находится в неподвижности, в покое.

«Истинное есть, таким образом, вакхическое опьянение (Taumel), в котором ни один член не пьян; и так как каждый уничтожается, поскольку он обособляется, оно представляет собой прозрачный и простой покой» («Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar sich auflöst, — ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe»)¹.

¹ Phän. S. 37. Сравним там же: «Целое движения, понятое как покой».

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Айдукевич Қазимеж 332
 Алексеев Митрофан Николаевич 339
 — 341
 Аристотель 96, 109, 112, 135, 138, 176,
 177, 231, 232, 247, 253, 280, 281,
 295, 301, 302, 381, 404, 438
 Бауэр Бруно 121, 191
 Беркли Джордж 17, 18, 24, 28, 29,
 39, 178
 Берман Яков Александрович 220
 Бек Ганс 39, 43
 Блох Эрнст 73, 74, 371, 372, 374, 375
 Богданов Александр Александрович
 220, 296 — 298
 Бруно Джордано 304
 Бухарин Николай Иванович 296, 298,
 306
 Бэкон Френсис 215
 Вайссе Христиан 8, 124, 369
 Виндельбанд Вильгельм 123 -- 127
 Вольф Христиан 159, 217
 Гайм Рудольф 367, 368
 Гайман Бета 134 — 138
 Гаман Иоганн Георг 304
 Гартманн Николай 127 — 132, 134,
 243, 262, 263, 405
 Гартманн Эдуард 119, 123, 126, 127,
 142, 262
 Гегель Георг Вильгельм Фридрих 3,
 7, 8, 10 — 14, 16, 22, 35 — 40, 46,
 49, 50, 54, 56 — 459
 Гейне Генрих II
 Гераклит 214, 304
 Геринг Теодор Людвиг 13, 14, 59
 Гешель Карл Фридрих 369
 Глокнер Герман 14, 162, 192, 306,
 319, 384
 Горгий 178
 Гропп Ругард Отто 219, 225 — 228,
 353
 Гуссерль Эдмунд 129
 Дарвин Чарльз 217, 218
 Деборин Абрам Моисеевич 126, 170,
 411, 435
 Декарт Ренэ 9, 135, 176, 213
 Дидро Дени 213
 Джоул Джемс 217, 323
 Дьюй Джон 176
 Дюринг Евгений 296, 297
 Зенон 332, 333
 Ибервег Фридрих 298
 Ильин Иван Александрович 127, 130
 -- 132, 134, 192, 262, 313, 314, 394,
 416 — 421
 Кант Иммануил 3, 4, 10, 12 — 17,
 21 — 42, 44, 47, 53, 58, 81, 96,
 107, 109, 129, 138, 172, 179, 182 —
 184, 197, 217, 218, 232 — 235, 247,
 248, 253, 258, 287, 318, 361, 389,
 402, 415, 438 — 440
 Кассирер Эрнст 24
 Коген Герман 24
 Колдинг Людвиг Август 323
 Кон Ионас 49, 306
 Кронер Рихард 50, 192, 229, 230, 262,
 306, 308, 310
 Кроче Бенедетто 36, 121
 Кузанский Николай 304
 Лайел Чарльз 361
 Ламарк Жан Батист 217, 454
 Ласк Эмиль 53, 375

- Лассон Адольф 8, 58, 59, 192, 306, 307
Лейбниц Готфрид Вильгельм 17, 19, 21, 143, 181, 248, 286, 287, 362, 404
Ленин Владимир Ильич 16, 102, 105, 108, 134, 142, 157, 165, 166, 170, 172, 173, 177, 180, 181, 187, 192, 197, 217, 221, 222, 224, 227, 228, 231, 238, 246, 248 — 252, 260, 268, 271, 272, 316, 319, 337, 338, 340, 359, 387, 408, 409, 422, 427 — 429
Либерт Артур 306
Линней Карл 216
Локк Джон 17, 18, 25, 176, 215
Лосский Николай Онуфриевич 22, 233, 439, 443
Лукач Георг 59, 60, 73, 74, 224, 245, 353
Майер Юлюс Роберт 217, 323, 324
Маймон Соломон 39, 43 — 45
Марк Зигфрид 306
Маркс Карл 4 — 6, 10, 60, 92, 93, 119, 120, 123, 140, 169, 170, 197, 199, 221, 223, 225 — 227, 237 — 240, 249, 250, 261, 279, 307, 345, 346, 355—359, 360, 362, 408, 410 — 413, 426, 427, 450, 452, 456
Михелет Карл Людвиг 300, 301
Наполеон Бонапарт 6, 7
Ноль Герман 58, 59
Ньютон Исаак 17
Окен Лоренц 217
Паганини Николо 239
Парменид 261, 438
Платон 172, 177, 277, 367, 404
Плеханов Георгий Валентинович 230, 298, 299
Пор-Роял 96
Рассел Бертран 119, 176
Рафаэль Санти 239
Рейнгольд Карл Леонард 39, 40, 183
Розенкранц Карл 303, 369, 375
Рбзенталь Марк Моисеевич 337, 369, 430 — 433
Руссо Жан-Жак 213, 318
Сократ 277
Спиноза Барух 109, 135, 156, 159, 166, 186, 187, 198, 213
Сталин Иосиф Виссарионович 264, 265
Торвальдсен Бертель 239
Тренделенбург Адольф 121, 249, 298, 303
Файхингер Ганс 28
Фейербах Людвиг 121, 221, 227, 229, 307, 429
Фихте Иоганн Готлиб 3, 7, 10, 12, 14, 24, 31, 39 — 51, 53, 58, 64, 74, 182 — 184, 189, 236, 247, 362, 366, 367, 375, 449
Фишер Куно 138 — 140, 260, 303 — 305, 370, 374, 375, 379, 458
Фридрих-Вильгельм III 399
Церетели Савле Бенедиктович 265, 342 — 349, 438, 441, 444, 445
Шафф Адам 299, 332
Шеллинг Фридрих Вильгельм 3, 14, 50 — 56, 58, 64, 65, 74, 120, 129, 131, 156, 189, 208, 262, 318, 362, 367, 404, 421, 449
Шмидт Конрад 222
Шопенгауэр Артур 119, 142
Штраус Давид Фридрих 121
Шульце Иоганн 39, 43
Эббингаус Юлиус 50
Эвклид 437
Энгельс Фридрих 3, 4, 6, 9, 11, 59, 60, 71, 93, 119 — 121, 123, 140, 156, 157, 166 — 170, 173, 174, 192, 197, 200, 211 — 224, 227, 239, 240, 249, 253, 254, 263, 264, 267, 268, 297, 322 — 325, 340, 344, 353 — 360, 369, 399, 410, 429, 431, 435, 454
Эпикур 135
Эрдманн Иоганн Эдуард 260
Юм Давид 17, 18, 24 — 26, 29, 33, 34, 39, 178, 179
Якоби Фридрих Генрих 24, 39 — 43

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Введение	3
Глава первая. Немецкий классический идеализм от Канта до Гегеля	16
I. Трансцендентальный идеализм Канта	16
II. Субъективный идеализм Фихте	39
III. Философия тождества Шеллинга	50
Глава вторая. Система философии Гегеля	58
1. Предварительные замечания. 58. 2. «Феноменология духа» и система философии. 60. 3. Предмет и метод «Феноменоло- гии духа». 64. 4. Диалектика процесса развития духа. 74. 5. Сознание. 78. 6. Самосознание. 83. 7. Разум. 87. 8. Истина духа. Религия и абсолютное знание. 89. 9. Логика и система философии. 94. 10. Проблема начала. 100. 11. Логика бы- тия. 101. 12. Логика сущности. 105. 13. Логика понятия. 107. 14. Философия природы. 110. 15. Философия духа. 115.	
Глава третья. Соотношение системы и метода в фи- лософии Гегеля	119
I. Связь системы и метода в философии Гегеля	119
II. Тождество и противоречие между системой и методом философии Гегеля	140
Глава четвертая. Исходный пункт философской сис- темы и ее аспекты	176
1. О понятии идеализма. 176. 2. Субстанция как субъект. 182. 3. Субъект — бог. 188. 4. Субъект как процесс самопозна- ния. 197. 5. Очеловечение абсолютного. Конец процесса раз- вития. 205.	
Глава пятая. Теория диалектики и диалектическая логика	213
1. Предварительные замечания. 213. 2. О положительном и отрицательном в диалектике Гегеля. 218. 3. Тождество диа- лектики, логики и теории познания. 228. 4. Диалектика и ме- тафизика. 253. 5. Принципы диалектического метода Гегеля.	

262. 6. О понятии противоречия. 310. 7. Понятие, суждение, умозаключение. 317. 8. Некоторые замечания о формальной и диалектической логике. 386.	
Глава шестая. Противоречие между системой и методом	351
1. О понятии противоречия между системой и методом. 351.	
2. Переход идеи в природу. 365. 3. Существующее и действительность. 382. 4. Дуализм и иллюзионизм. 400. 5. Логическое и онтологическое. 421. 6. Телеологический и вневременной характер развития. 445.	
Указатель имен	460

•

კონსტანტინე სპირიდონის ძე ბაქრაძე

რჩეული ფილოსოფიური ნაწარები

(ჰეგელის ფილოსოფიის სისტემა და მეთოდი)

(რუსულ ენაზე)

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი
1973

Редактор издательства Л. Р. Размадзе
Техредактор И. В. Хуцишвили
Корректор Е. С. Сулханшвили

Подписано к печати 18/IX-73

Формат бумаги 60×90/16

Печатных л. 29

Учетно-издат. л. 27,57

Заказ № 245 Тираж 1200

Цена 2 руб. 95 к.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14,
Издательство Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა.
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.
Типография Тбилисского университета,
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1,