

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

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

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

54

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

55

Глава 2

ЗАМЫСЕЛ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО И ЕГО РЕАЛИЗАЦИЯ

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

всего, с фундаментальностью вопросов и проблем, которые ставит и пытается решить Гегель в рамках разработанного им феноменологического учения. Выявление и анализ этих проблем, определение замысла Гегеля относительно феноменологии и ее содержания, самой идеи, которая лежит в основании гегелевской феноменологической концепции, и является целью данного раздела **работы**.

Но осмысление гегелевской феноменологии, ее идеи и содержания связано с рядом реальных трудностей как теоретического, так и практического характера. Дело в том, что в наиболее систематическом развернутом виде феноменологическое учение Гегеля было изложено в "Феноменологии духа". Энциклопедическая же феноменология, появившаяся в своем окончательном варианте значительно позже (1827 г.), представляет собой сокращенный, "усеченный" вариант большой "Феноменологии": здесь феноменология ограничивается лишь тремя первыми разделами - главами о сознании, самосознании и разуме. Очевидно, что основой анализа гегелевского феноменологического учения может и должна стать "Феноменология духа" как его наиболее полный и систематический вариант.

Издательство Гебхардта действительно размещалось в Бамберге, в то время как типография, владельцем которой он был, находилась в Вюрцбурге. Вот почему на титульных листах книг, выпущенных издателем, там, где обычно указывалось место издания, всегда стояло два города - Бамберг и Вюрцбург. Ср. титульный лист издания "Феноменологии духа" 1807 г.: System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel, D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzog]. Minerolog. Societal daselbst Assessor und anderer gelehrten Gesellschaften Mitglied. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807 // *Hegel G.W.F. Gesammelte Werke / Hrsg. v. W. Bonsiepen, R. Heede. Hamburg, 1980. Bd. 9. S. 3* (сохранена орфография издания). Далее: *Hegel. GW*.

56

Но можно ли считать данный вариант наиболее совершенным и законченным, и, вообще, каково действительное содержательное отношение феноменологической концепции 1807 г. к той, которая изложена в "Энциклопедии"? По существу это важнейший вопрос о систематическом месте феноменологии духа в целостной гегелевской философии - вопрос, дискуссия по которому не умолкает и по сей день.

При анализе феноменологии Гегеля возникает и еще одна существенная трудность, связанная уже с интерпретацией самой "Феноменологии духа". Мы имеем в виду тот факт, что до сих пор не выясненным или, по крайней мере, дискуссионным остается вопрос о композиции данного произведения и ее соответствии самому феноменологическому замыслу Гегеля. Очень точно

формулирует эту проблему О. Пёггелер. В статье «Композиция "Феноменологии духа"» он пишет: «Встает вопрос, является ли вообще "Феноменология" в том виде, как она представлена, "книгой", [т.е.] удавшейся интеграцией мыслей автора, строго выдержанным развитием одного и того же замысла, тщательно выполненной работой»². И действительно, нельзя не заметить некоторых несоответствий и даже противоречий в тексте и оглавлении "Феноменологии", а также путаницы в ее композиции, о чем недвусмысленно писал сам Гегель³. Вместе с тем трудно себе представить, что столь замечательный систематик, каким был Гегель, - а таковым он проявил себя уже в йенских набросках системы 1802-1806 гг., - мог оказаться непоследовательным мыслителем или исследователем, неспособным распутать узел проблем сознания; и будто дело лишь в том, что Гегель находится еще в поиске - новой метафизики, системы, ее парадигмы и т.д., - с точки зрения которого оправданы и несоответствия, и путаница, и даже ошибки. Ясно, что для решения трудностей и проблем, возникающих при интерпретации "Феноменологии духа", необходимо искать иные, более содержательные основания.

Прояснить сложные вопросы толкования гегелевской "Феноменологии духа" может помочь осмысление центральных идей и интенций гегелевского мышления в период подготовки и написания им произведения, непосредственных мотивов разработки феноменологического учения. Иными словами, композицию "Феноменологии духа", логику ее построения, а также изменения, которые она претерпевала в период написания (с чем, собственно, и связаны несоответствия и противоречия, имеющие место в тексте сочинения), можно понять только из замысла, развиваемого произведением, из той идеи, которую стремился реализовать здесь Гегель.

² *Piiggeler O. Die Komposition der Phänomenologie des Geistes // Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. M., 1973. S. 329.*

³ Посылая текст "Феноменологии" Шеллингу, Гегель писал ему в письме, что "злополучная путаница", которая сопровождала весь процесс подготовки работы к изданию и ее печатание, была также "отчасти присуща даже самой композиции" произведения (*Briefe von und an Hegel / Hrsg. v. J. Hoffmeister. Hamburg, 1952. Bd. I. S. 161 f.*).

57

Таким образом, сформулированная выше цель данного раздела работы может быть реализована только в контексте решения ряда теоретических задач, представляющих большой исследовательский интерес. Во-первых, важно прояснить идею "Феноменологии духа" и ее композиции, уточнить степень и характер ее включенности в целостную систему Гегеля. Во-вторых, необходимо понять сам замысел, который связывал Гегель с

"Феноменологией духа", и установить, насколько он является общим для всей феноменологической его концепции. И, наконец, в-третьих, что существенно для нашей темы, нужно определить реальное содержание гегелевского феноменологического учения, а также показать его актуальное значение.

Эти три задачи тесно связаны друг с другом, и решение каждой из них находится в непосредственной зависимости от решения двух других. Только взятые вместе, они задают то проблемное поле, которое определяет тему нашего исследования. И лишь их комплексное решение намечает выходы к новой, нетрадиционной интерпретации гегелевской феноменологии и ее содержания - интерпретации, к которой мы, собственно, и стремимся. Поэтому свое исследование мы будем строить таким образом, что определяющей станет точка зрения целостности и комплексности рассмотрения предмета и решения связанных с его анализом задач. И хотя данные задачи будут также выступать для нас в качестве конкретных этапов или ступеней нашего осмысления, саму логику его движения станут определять не они, а систематически-исторический подход к гегелевской феноменологии и ее содержанию. Это позволит не только поставить "Феноменологию духа" в соответствующую связь с феноменологическим учением в "Энциклопедии", но и понять замысел и идею гегелевской феноменологии духа на основе предшествующей ей истории развития мысли, и в частности в контексте идеалистической истории самосознания.

1. Легко ли понять идею гегелевской феноменологии духа?

"Феноменология духа" - первое крупное произведение Гегеля, произведение, вызревавшее в глубинах его мысли не один год⁴. Во всяком случае, уже летом 1802 г. Гегель сообщает своим слушателям о намерении опубликовать книгу, которая будет содержать его систему философии или, по крайней мере, первую часть этой системы.

⁴ Мы особо подчеркиваем этот факт, ибо существует мнение, будто Гегель написал "Феноменологию" за очень короткое время, чем, собственно, и объясняется композиционная "путаница", непоследовательность рассмотрения предмета и т.д. Первым такое мнение высказал Т. Хаеринг, который утверждал, что работа Гегеля над "Феноменологией" началась лишь по окончании зимнего семестра 1805/06 г. (см.: *Haering Th. Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes // Verhandlungen des 3. Hegelkongresses Hrsg. v. B. Wigersma. Tübingen: Haarlem. 1934, S. 132*).

58

Прошло несколько лет, и, наконец, в мае 1807 г. Гегель объявляет о скором выходе своего произведения, призванного прояснить его собственное понимание философии, ее предмета и структурирования. Понимание,

рожденное в трудном процессе осмысления и переосмысления, прежде всего, непосредственно предшествующей автору историко-философской традиции. В это же самое время Гегель пишет Шеллингу: "Мне любопытно узнать, что ты скажешь об идее этой первой части, которая есть, собственно, введение - ибо за пределы введения, в *medium rem*, я еще не вышел"⁵.

Прошло более полутора веков, но однозначный и непротиворечивый ответ на заданный Гегелем Шеллингу вопрос об идее "Феноменологии духа" так и не получен. Все попытки выяснить идею гегелевской "Феноменологии" зашли в тупик. Гегелевское произведение или толковалось совершенно односторонне, и тогда без внимания оставались свойственная ему двойственность и противоречивость, или эту двойственность использовали против Гегеля и интерпретировали ее таким образом, что идея "Феноменологии" расплывалась, а ее содержание утрачивало свойственные ему специфику и значение. Да и используемая при этом аргументация была не всегда убедительной. Затруднения в определении идеи "Феноменологии духа" связаны со сложностью и неоднозначностью самого произведения. И прежде чем мы попытаемся изложить свое понимание идеи и замысла гегелевской "Феноменологии духа", ее проблемного смысла и содержания, необходимо выявить те реальные трудности, которые возникают при интерпретации "Феноменологии духа", и указать препятствия, мешающие однозначно определить ее идею.

Действительно; в чем может состоять идея произведения, которое, будучи первой частью системы, есть "собственно ее введение"? И на каком пути она может быть найдена и осмыслена непротиворечивым, адекватным образом? Трудность ответа на данные вопросы состоит уже в том, что неясной оказывается композиция произведения: сама его структура и текстовые несоответствия свидетельствуют о неоднозначности и даже внутренней противоречивости "Феноменологии духа". Это связано, прежде всего, с названием произведения.

Гегель первоначально хотел писать книгу о науке об опыте сознания, и именно с таким названием была отдана в печать первая часть рукописи "Феноменологии духа". Однако при завершении публикации появилось новое название: наука феноменологии духа. Это название должно было, по мысли Гегеля, заменить старое. И только некоторая случайность, ошибка, возникшая при переплете книги, сохранила для нас оба названия. Но здесь произошла не формальная смена названия, а содержательное изменение концепции произведения, что нашло свое отражение в некотором несоответствии содержания Введения, написанного в самом начале работы над произведением, и Предисловия, реально завершившего эту работу.

⁵ Briefe von und an Hegel. Bd. I. S. 134.

Предисловие, которое должно было по существу стать предисловием ко всей системе науки, взяло на себя как бы роль введения и в "Феноменологию духа". В нем вновь обсуждаются проблемы, поднятые Гегелем во Введении, хотя интерпретируются они уже по-новому, в соответствии с достигнутыми результатами феноменологического исследования. В связи с этим резонно задать вопрос о том, не должно ли было, по мысли самого Гегеля, Предисловие реально заменить Введение как выражающее замысел иной концепции, и не должно ли тогда соответствующим образом быть изменено также структурирование науки об опыте сознания, или же оно будет лишь по-новому интерпретироваться? Во всяком случае, Хайдеггер, считает, что Гегель должен был заменить не только название произведения - "Наука об опыте сознания", — но и само Введение, ибо идея и концепция "Феноменологии духа" не соответствуют первоначальному плану, развиваемому Введением⁶.

Кроме названных несоответствий, которые имеют в большей степени глубинный содержательный характер, в "Феноменологии" есть несоответствия, просто лежащие на поверхности текста. Например, здесь можно найти два различных обозначения членения текста: в начале, в первых параграфах - римскими цифрами, а затем - только буквами. Кроме того, в тексте никак не отражается деление произведения на три части, а именно: А. Сознание, В. Самосознание и С. часть, которая у Гегеля не имеет названия. Данное членение, выражающее по сути дела композиционную идею произведения, становится явным лишь из заглавия. Бросается также в глаза пропорциональное несоответствие разделов произведения. Если первая глава содержала всего 16 страниц, а вторая - 21, то пятая ("Достоверность и истина разума") — 214. Пропорция меняется, таким образом, в направлении увеличения объема. Итак, очевидно, что композиция "Феноменологии духа" претерпевала изменения в процессе работы над произведением. Поэтому вопрос об идее "Феноменологии" не может быть адекватно осмыслен без учета этих изменений. Более того, необходимо постичь сам смысл изменений, понять, что совершалось в мышлении Гегеля в то время, когда он писал "Феноменологию духа".

Но ответ на вопрос об идее "Феноменологии духа" затрудняется еще и тем, что Гегель не рассматривал позже "Феноменологию" в качестве первой части системы, и к тому же имел сильные возражения против научности введений вообще⁷. Сомнения относительно окончательности йенской позиции Гегеля в определении содержания и места "Феноменологии духа" в системе возникли сразу же после публикации произведения, когда Гегель попытался по-новому представить связь феноменологии с другими частями философии.

⁶ *Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a. M., 1950. S. 105 ff.*

⁷ Имеется в виду активно развиваемый Гегелем в "Науке логики" и "Энциклопедии философских наук" взгляд на философию как на "возвращающийся к себе круг", не имеющий "начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки". Сформулированная в начале точка зрения должна, по мысли Гегеля, "в пределах философской науки превратить себя в результат" (Энциклопедия, § 17).

60

Работая ректором и преподавателем философии в нюрнбергской гимназии, Гегель уже в свой первый учебный год (1807-1808 гг.) намеревается читать лекции по пневматологии (или учению о духе) вместе с логикой; и такую объединенную науку он толкует как общее введение в философию. При этом саму пневматологию он делит на учение о сознании, на феноменологию, и психологию. Таким образом, первоначально Гегель хотел читать всю феноменологию, но, по свидетельству очевидцев, он прерывает чтение на разделе о разуме. В последующие годы в программах лекций он вообще ограничивает феноменологию тремя главами: о сознании, самосознании и разуме. Эту "сокращенную "Феноменологию" он и вводит позже в качестве центральной части в философию субъективного духа. Феноменология, таким образом предстает теперь дважды: как "Феноменология духа" 1807 г. и в качестве раздела Энциклопедии. В связи с этим возникает вопрос можно ли вообще "Феноменологию духа" 1807 г. продолжать рассматривать как часть системы. Что касается самого Гегеля, то он в своих поздних высказываниях, с одной стороны, исключал "Феноменологию" из системы, но, с другой стороны, все же не отказывался от своего раннего произведения, высоко оценивая его содержание. Такое положение дел вызвало широкие споры относительно сущности гегелевской "Феноменологии духа", а также инициировало попытки уточнения и развития ее содержания.

Йенский ученик Гегеля Габлер, сменивший его на философской кафедре в Берлине, разработал феноменологию в ее сокращенном варианте как критику сознания и в таком виде представил ее в качестве части философской пропедевтики, за которой должны следовать разъяснения психологического и энциклопедического содержания. Ученик Гегеля по Гейдельбергу Хинрихс написал книгу "Генезис знания". Юлиус Шаллер усматривал в ней продолжение "Феноменологии духа", а именно развитие абсолютного знания, которое у самого Гегеля, по мнению Хинрихса и Шаллера, так и осталось неразвитым. Ученики Гегеля пытались, таким образом, различными способами продолжить, развить замысел "Феноменологии". Но они никак не могли обрести единства в определении места "Феноменологии" среди других произведений Гегеля, в его системе в целом. Начатый еще в первой половине XIX в. спор о том, принадлежит ли вообще "Феноменологии духа" 1807 г. к зрелой гегелевской системе и не отказался ли Гегель позже от своего раннего произведения, продолжается и по сей день.

Спор этот становится еще более оправданным и обоснованным когда вспоминают о гегелевской записи относительно планов подготовки нового издания "Феноменологии духа" - записи, сделанной Гегелем незадолго до его смерти.

⁸ См.: Gabler O.A. Die Hegeische Philosophie. Beiträge zu ihrer richtigeren Beurteilung un Würdigung. Erstes Heft: Das Absolute und die Lösung der Grundfrage aller Philosophie bei Hege im Unterschiede von der Fassung anderer Philosophen. B., 1843.

⁹ См.: Hinrichs H.W.F. Die Genesis des Wissens. Heidelberg, 1835; Schaller J. Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegeischen Systems. Leipzig, 1837.

61

Здесь Гегель формулирует свое уже зрелое отношение к "Феноменологии духа": "Своеобразная ранняя работа, не перерабатывать - изложенное дано в связи с тогдашним временем. В Предисловии: господствовавший в то время *абстрактный абсолют*"¹⁰. Очевидно, что Гегель в данной записи приписывает своему раннему произведению относительное значение. Он оценивает его в контексте идей того времени, когда оно было создано. И ставит свое сочинение в связь с господствовавшими тогда философскими концепциями: например, с кантианством, которое рассматривало вещь в себе и сознание как нечто раздельное (напомним, что именно с критики данной позиции начинает Гегель свое Введение к "Феноменологии духа", точнее. Введение в науку об опыте сознания), или с учением Якоби, для которого достоверность реальности Бога, других людей и вещей возможна только как "непосредственная" достоверность (выступая против этого понимания, Гегель связывает непосредственность и опосредование друг с другом и уже в таком единстве рассматривает их в "Феноменологии духа" в качестве основополагающего критического понятия). Иными словами, ставит в связь со всем тем, что сам определял в Предисловии как господство "абстрактного Абсолюта". Взятая в таком философском контексте, ""Феноменология", приводящая знание к его абсолютному состоянию (к абсолютному знанию как таковому) была необходима. И именно это утверждал Гегель в своей записи. Но вопрос о том, сохраняет ли произведение тот же самый смысл вне данного философского контекста, остается, между тем, открытым. Если, конечно, вообще можно рассматривать содержание философской концепции вне того контекста, в котором она формируется.

Более того, широко известно, что зрелый Гегель всячески критиковал свою раннюю работу. И критика эта была не столь безобидна, как та, которая последовала сразу же после выхода книги в свет". В Гейдельбергской Энциклопедии 1817 г. (т.е. через 10 лет после опубликования

"Феноменологии") Гегель вообще ставит под сомнение тот факт, будто сознание есть "абсолютное начало"¹². Ведь по существу точке зрения сознания уже предшествует все то, что в Энциклопедии развивается в разделе "Антропология" как учение о душе, которая еще не знает различия между собой и своим предметом. В берлинской Энциклопедии 1830 г. Гегель, открыто корректируя высказанную в "Феноменологии" позицию, уточняет: "Пространственная и временная единичность, *здесь и теперь*, которую в "*Феноменологии духа*" я определил как предмет чувственного сознания, - все это относится собственно к созерцанию"¹³.

¹⁰ *Hegel. GW. Bd. 9. S. 448.*

¹¹ Уже в письме к Шеллингу, где Гегель сообщает о скорой пересылке ему экземпляра "Феноменологии духа", он одновременно констатирует, что произведение требует еще разнообразной переработки, и касается это "огромной бесформичности последних разделов", необходимости уточнения деталей, неясность которых "повредила образу целого" (*Briefe von und an Hegel. Bd. 1. S. 161*).

¹² *Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erste Aullage. Heidelberg, 1817.*

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.. 1977. Т. 3. § 418.

62

Выходит, "здесь и теперь" вовсе не является предметом чувственной достоверности как первого образа сознания, что Гегель отстаивал в "Феноменологии". И, стало быть, феноменологический анализ сознания подлежит корректировке. Во всяком случае, он не может быть взят в том виде, в котором был осуществлен в 1807 г. Таково содержательное отношение позднего Гегеля к "Феноменологии духа", и оно еще раз подтверждает реальность спора о месте "Феноменологии" в зрелой гегелевской системе.

Чтобы разрешить этот спор или, по крайней мере, внести в него новые аргументы, которые позволили бы прояснить гегелевские суждения, а также детали, важные для данной темы, необходимо прежде всего определить замысел, который развивает Гегель в "Феноменологии духа". Только из замысла можно понять композицию произведения, логику его построения и структурирования, осмыслить характер его вписанности в системную целостность. Мы, конечно, должны принять во внимание возможность того, что этот замысел не всегда строго соблюдался и, вероятно, менялся уже в процессе написания произведения, следствием чего стала путаница в самой его композиции. И все же следует выяснить, имеют ли фиксируемые критиками несоответствия в композиции "Феноменологии" статус

действительных, или же они в большей степени являются кажущимися. Необходимо, стало быть, уточнить композиционную идею "Феноменологии", а также ее соответствие проблемному замыслу произведения. Это позволит по-новому представить само целое ("Феноменологию духа" как таковую), его содержание и конкретное развертывание. Итак, задача определения замысла может и должна быть основополагающей при анализе "Феноменологии духа" Гегеля. Тем более что проблемное содержание гегелевского замысла относительно "Феноменологии" так и остается непроясненным в обширной гегелеведческой литературе, тогда как адекватное осмысление замысла расширяет горизонты в интерпретации "Феноменологии духа" и создает возможности для нового толкования ее содержания и значения в системе Гегеля.

Ниже мы попытаемся определить тот проблемный замысел, который Гегель связывал с "Феноменологией духа", осмыслив его содержание в контексте историко-философской традиции, а также с точки зрения сформулированных ею реальных проблем и трудностей, которые она так и не сумела разрешить и решение которых стало центральной задачей философии Гегеля. При этом само гегелевское мышление мы будем рассматривать как мыслительный путь, движение, т.е. как всегда по-новому разворачивающееся, не только задающее, но и решающее важнейшие философские вопросы проблемное мышление.

63

Идея, от которой мы отправляемся и которую постараемся отстоять, состоит в том, чтобы доказать, что сутью этого движения была попытка на основе замыслов и достижений философии XVIII-XIX столетий и прежде всего философии Канта развить новую философскую концепцию, а именно концепцию абсолютной субъективности. Основным принципом этой философской теории стало систематически развитое понятие всеобщей абсолютной субъективности, которое Гегель хотел не просто полагать или предпосылать системе (как, по его мнению, это делали Кант и Фихте), а диалектически вывести в рамках системы и таким образом обосновать его и саму систему в целом.

Тему субъективности - основополагающую для философского мышления нового времени - Гегель развивает на протяжении всей своей жизни: начиная с первых этапов самостоятельного философского творчества и завершая уже в зрелый период, когда система философии предстает в своем окончательном варианте. Проблематика субъективности пронизывает все без исключения произведения Гегеля, она, на что редко обращается внимание исследователей, - реально определяет, задает вектор развития гегелевского мышления, его направление и содержание. Феноменологии и логике принадлежит в этом развитии особое место. Они образуют не только этапы или ступени в развертывании проблематики субъективности, но каждая из

них представляет собой одновременно своеобразную концепцию субъективности, с помощью которой Гегель решает конкретные трудности и проблемы, сформулированные в историко-философской традиции. "Феноменология духа" в связи с этим может толковаться как осуществление программы истории самосознания, представленной Фихте и Шеллингом и оказавшейся вариантом философии субъективности немецкого идеализма. Конечно, систематический смысл "феноменологии" не исчерпывается лишь разрешением проблем идеалистической истории самосознания. И все же по своему содержанию она есть систематическая экспликация и преодоление различных ограниченных возможностей конечного сознания, самосознания и духа, а вместе с тем - оправдание абсолютного знания и абсолютного значения категорий. Иными словами, "Феноменология духа" реально выступает как теория преодоления конечной субъективности и оправдания абсолютной субъективности, вбирающей в себя определения конечного. По существу она может рассматриваться как третий - после наукоучения Фихте и системы трансцендентального идеализма Шеллинга - вариант систематической истории самосознания. Вариант, в котором решаются основные задачи связанной с ее построением программы, но одновременно формулируются новые важнейшие идеи относительно субъективности и ее философского содержания.

В этом смысле цель нашего исследования мы видим в том, чтобы, с одной стороны, понять "Феноменологию духа" как оригинальное осуществление программы идеалистической истории самосознания, а с другой стороны, осмыслить и рассмотреть ее как своеобразный набросок новой, уже специфически гегелевской, теории субъективности, базирующейся на всеобщем понятии абсолютной субъективности.

64

2. Гегелевские поиски новой модели систематической теории самосознания и их отражение в текстах франкфуртского и йенского периодов

Свой анализ мы начнем с рассмотрения пути Гегеля к "Феноменологии духа", его философского развития до 1807 г. Из-за ограниченного объема работы мы, к сожалению, не можем подробно обсуждать все этапы гегелевского пути, а также все его сочинения. К тому же, наш читатель уже располагает подобным исследованием, во всяком случае, в аспекте формирования гегелевских принципов системности и историзма¹⁴. Мы лишь коротко охарактеризуем теоретические результаты периодов, имеющих принципиальное значение для нашей темы, а затем подробно остановимся на анализе йенских набросков системы, в контексте которых зарождалась идея

феноменологии духа, уточнялась специфика предмета науки об опыте сознания, оттачивалась ее проблематика.

К своей феноменологической концепции Гегель приходит не вдруг и не сразу, а в результате многотрудного, порой драматического движения мысли по пути спекулятивного развития. Проблемным содержанием этого движения был поиск новой модели систематической истории самосознания, где мог бы быть разорван логический круг, в который попал трансцендентальный идеализм. В мышлении раннего Гегеля можно вычленить три содержательных перелома, каждый из которых, будучи по-разному мотивированным и принося различные результаты, так или иначе способствовал выработке специфически гегелевского подхода к субъективности. *Первый* перелом происходит во Франкфурте и отражается в текстах этого периода. Здесь Гегель порывает с присущим ему в ранние годы кантианством и начинает критиковать идеи и концепцию Канта. Уже во франкфуртских текстах конечное мышление, которое для Гегеля обосновывается конечным "Я" (по содержанию близким к тому, как его понимал Фихте), впадает в неразрешимое противоречие как только пытается понять бесконечное единое бытие. Будучи действительными, данные феномены, по Гегелю, скорее доступны чувству, воображению или мистическому созерцанию, чем мышлению как таковому. Такое различие Гегелем "источников познания" в первые йенские годы приводит к дихотомии конечной рефлексии и интеллектуального созерцания, что подготавливает *второй* перелом в гегелевском мышлении, произошедший в начале йенского периода.

Его содержанием стала сформулированная Гегелем концепция, утверждавшая возможность совершенного познания разумом бесконечного и абсолютного. При этом метафизика Абсолютного базировалась на систематически предшествовавшей ей логике конечной рефлексии или конечного "Я" - логике, выступавшей в качестве содержательного введения в метафизику.

¹⁴ См.: *Мотрошилова Н.В.* Путь Гегеля к "Науке логики": Формирование принципов системности и историзма. М., 1984. С. 55-226. Далее: Путь Гегеля к "Науке логики".

65

Решающими моментами данного замысла были следующие: 1) конечная рефлексия "Я" (или конечная субъективность как таковая) в конце логического развертывания, при переходе к познанию бесконечного постигает ей имманентное логическое противоречие. Подчеркнем, что, по мысли Гегеля, данное противоречие уничтожает самостоятельную достоверность конечного, и это для Гегеля является одновременно признаком высшей истины. 2) Обладающее действительностью бесконечное и

абсолютное представлено в качестве абсолютно идентичного в интеллектуальном созерцании. 3) Метафизическое познание бесконечного и абсолютного возможно только посредством синтеза рефлексии и интеллектуального созерцания.

Третий перелом намечается в середине йенского периода и наиболее четко отражается в манускрипте 1804/05 годов, озаглавленном "Логика, метафизика, натурфилософия", - манускрипте, имеющем важнейшее значение для понимания содержания "Феноменологии духа" как в аспекте развития в ней проблематики идеалистической истории самосознания, так и с точки зрения выработки Гегелем собственной концепции субъективности. Этот третий перелом в гегелевском мышлении уже к концу йенского периода, и особенно в "Феноменологии духа", получает вид новой, в себе завершенной, целостной концепции. Гегель разрешает здесь дихотомию рефлексии и интеллектуального созерцания в пользу единого познания разумом, сохраняя все же в нем ту познавательную претензию, которая была свойственна интеллектуальному созерцанию.

Благодаря такому фундаментальному изменению, стало возможным объединение тождества и противоречия в одном едином движении аргументации, а также утверждение в качестве его методического принципа диалектической структуры отрицания отрицания. Это обеспечило приоритет спекулятивно-диалектического мышления. Одновременно Гегель выходит за пределы своей ранней йенской метафизики субстанции и переходит к метафизике субъективности. Уже в конце йенского периода данные изменения находят свое отражение в наброске новой, абсолютной философии, или метафизики Абсолюта, которая должна сама по себе обосновывать собственные законы и принципы. Новое спекулятивно-диалектическое мышление оказывается здесь само-мышлением чистой абсолютной субъективности. Этой новой метафизикой станет для Гегеля наука логики, т.е. спекулятивная логика, являющаяся теорией систематического самоконституирования абсолютной субъективности и ее мыслительного самоотношения. "Феноменология духа", реально выступая как дедукция всеобщего понятия абсолютной субъективности, была для Гегеля предварительным наброском и необходимым введением в эту новую метафизику.

Таким образом, теория абсолютной субъективности (реально выступающая для Гегеля в качестве новой философской концепции) не есть результат скачка, одномоментной "революции" в способе понимания субъективности.

66

Она становится возможной только на основе многократных, по-разному мотивированных фундаментальных переломов, которые присущи

гегелевскому мышлению. При этом определяющими для развития проблематики теории абсолютной субъективности являются качественные изменения, происходившие в мышлении Гегеля в йенский период и нашедшие свое отражение в йенских набросках системы. Именно в проблемном поле идей, развиваемых Гегелем в йенских лекциях по логике и метафизике, формируется содержание феноменологии духа или, как первоначально именовалось произведение, науки об опыте сознания. Поэтому, если мы хотим конкретно ответить на вопрос о содержательном замысле "Феноменологии духа" и его реализации, мы должны предметно проанализировать, как развиваются в Йене гегелевская логика и метафизика, и как они содержательно инициируют науку об опыте сознания.

Обращение к анализу йенских набросков важно с точки зрения прояснения их реального содержания и значения как для развития гегелевской системы в целом, так и ее отдельных составных частей, и особенно феноменологии духа. Для нашей темы исследование их содержания имеет исключительный интерес. Ведь именно в йенских набросках тема субъективности выдвигается на первый план и начинает занимать центральное место в мышлении Гегеля. Однако среди гегелеведов порой все еще можно услышать высказанное почти столетие назад Г. Глокнером мнение, будто путь Гегеля к "Феноменологии духа" никак не связан с развиваемыми им в Йене моделями логики и метафизики, будто линия движения гегелевской мысли, беря свое начало в ранних сочинениях философа, ведет непосредственно к "Феноменологии духа", минуя йенские наброски системы¹⁵. Если же последним и приписывается какое-либо значение на этом пути, то оно связывается лишь с чисто системными поисками Гегеля. При этом вне поля зрения остается другая сторона дела, а именно проблемное и содержательное единство йенских набросков системы и "Феноменологии духа", общая для них заостренность на проблематике субъективности.

Считая данную позицию некорректной, мы попытаемся сделать понятным замысел "Феноменологии духа" из развития логики и метафизики в Йене. И на этом пути мы должны, прежде всего, выявить, какой смысл для Гегеля имеют логика и метафизика в йенские годы.

¹⁵ *Glöckner H. Hegel. Stuttgart, 1958. 2 Aufl. Bd. 2. S. 347 ff.* Подобная позиция широко распространена в отечественных работах о Гегеле, в чем сказывается, по-видимому, непосредственное влияние самого Глокнера. Ибо в основу имеющих переводов текстов Гегеля на русский язык было положено издание сочинений Гегеля, осуществленное в начале века Г. Глокнером. Издавая гегелевские труды, Глокнер (в частности, во вступительных статьях к соответствующим томам) комментировал их, высказывая при этом также суждения относительно логики развития гегелевского мышления. Эти статьи Глокнера были использованы нашими переводчиками и издателями в русскоязычных комментариях и таким

образом позиция Глокнера стала у нас господствующей. Более того, долгое время она рассматривалась как единственно верная и возможная точка зрения на Гегеля и его развитие. Хотя, как известно, Глокнер часто высказывал ошибочные суждения относительно гегелевских работ, их хронологии, проблемного содержания и т.д.

67

Сразу же оговоримся, что мы отказываемся от той позиции, в соответствии с которой гегелевская йенская логика и метафизика интерпретируются с точки зрения поздней "Науки логики" и рассматриваются лишь как простая подготовка последней. Более адекватным кажется нам такой подход к йенским наброскам, при котором последние предстают в качестве самостоятельных содержательных этапов развития гегелевского мышления¹⁶. Поэтому йенские тексты и манускрипты будут интересовать нас сами по себе, с точки зрения того специфического содержания, которое они развивают. Отсюда - необходимость выявления смысла йенской гегелевской логики и метафизики, как и набросков системы в целом.

О первоначальном йенском замысле Гегеля относительно логики и метафизики мы имеем два свидетельства. Первое - заявленный Гегелем в зимнем семестре 1801/02 годов курс лекций по логике и метафизике. И второе — реферат этих йенских лекций, принадлежащий перу Розенкранца¹⁷. Как Гегель в то время понимает отношение логики и метафизики, становится ясным из названия курса: логика как система рефлексии (*systema reflexionis*) предпосылается метафизике, толкуемой в качестве системы разума (*systema rationis*). Гегель представляет здесь философию в качестве абсолютной метафизики, т.е. как совершенное и законченное разумное познание Абсолюта в систематической науке, что в своих франкфуртских фрагментах он еще считал невозможным. Систематическим и одновременно обосновывающим введением в эту метафизику и в ее спекулятивное знание стала, по замыслу Гегеля, логика, берущая на себя те задачи, которые во франкфуртский период Гегель определял как задачи философии вообще.

В своем учении Гегель намерен, "исходя из конечного, ... прийти к бесконечному". При этом он придает традиционным дисциплинам логике и метафизике совершенно новый смысл: он принимает метафизику за "науку об истине", которая своей целью имеет "бесконечное познание, или познание Абсолюта", и предпосылает этому бесконечному познанию (спекуляции) конечное познание, или рефлексию (понятие конечного "Я"), как она развивается в логике. Бесконечное и конечное познание, несомненно, не просто рядоположенны. Речь идет лишь о том, что при фиксации конечным познанием конечного, оно абстрагируется от бесконечного, отвлекается от тождества, которое всегда присуще всем противоположностям в момент острого противоречия, т.е. берет предмет односторонне, в модусе конечного. В логике в систематической связи развиваются чистые

определения, которые имманентны рефлексии или конечному мышлению рассудка как таковому. В конце логики рефлексия осознает, что она в мышлении этих конечных определений сама попадает в противоречие и может функционировать далее только в данном качестве.

¹⁶ Такой подход развивается в работах таких западных гегелеведов, как М. Баум, К. Дюзинг, О. Пёггелер и др.

¹⁷ *Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. В., 1844. S. 189 ff.*

68

При этом именно ей, а не способности интеллектуального созерцания, свободной от противоречия, Гегель приписывает ведущую роль в познании Абсолюта. Ибо Абсолют может быть научно познан только в сознании и при участии рефлексивных форм сознания. Причем такое постижение Абсолюта в сознании может выражать себя в конечных рефлексивных определениях исключительно в виде противоречия.

В основе данного гегелевского понятия рефлексии как конечного мышления рассудка, которое постигает в логике свои собственные конечные определения, лежит фихтевское понятие конечного "Я". В соответствии со своим замыслом Гегель дает ему другую интерпретацию: конечное "Я" Фихте превращается у него в логическое "Я" и толкуется как всеобщий принцип чистых конечных определений рефлексии. Этим Гегель продолжает и развивает свою раннюю критику Фихте. Представленное Фихте философское учение для него имеет значение только как теория конечной рефлексии, но не как теория спекуляций или истинного разумного познания¹⁸.

Рефлексия, или это конечное фихтевское "Я", базирующееся на основоположении "Я есть Я", определяется в конце логики Гегеля через противоречие, которое, согласно его теории, имманентно "Я" или рефлексии. При том само противоречие покоится на фундаменте абсолютного тождества, т.е. противоречие само по себе является признаком наличия и возможности познания абсолютного тождества. Таким образом, противоречие и абсолютное тождество, которое предпослано всему сущему и приписывает ему свои определения, выступают действительными характеристиками рефлексии, причем, как при переходе логики в метафизику, так и внутри философии Абсолюта, где рефлексия превращается в "философскую рефлексию" или "инструмент философствования"¹⁹. Позже эту систематическую, критически ориентированную (по отношению к Фихте) концепцию рефлексии Гегель развивает дальше, разрабатывая учение о принципах познания и рефлексивных определениях сущности. В первые йенские годы логика только устанавливает формы конечного познания, вырабатывает само понятие рефлексии, чтобы показать, как оно в конце

концов "снимает" себя и переходит в метафизическое мышление, или философскую рефлексию, ориентированную на спекулятивное познание Абсолюта.

¹⁸ Особенно четко такой взгляд на фихтевскую философию Гегель развивает в своем йенском сочинении "Вера и знание". Так, если в работе "Различие между философскими системами Фихте и Шеллинга" (Differenz-Schrift) он еще говорил о спекулятивном смысле фихтевского принципа абсолютного "Я", то в "Вере и знании" фихтевская философия с самого начала понимается им как чистая философия рефлексии. О гегелевской критике Фихте в йенский период см. более подробно в кн.: *Düsing K. Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik.* Bonn, 1984. Далее: *Das Problem der Subjektivität.*

¹⁹ *Hegel. GW. Bd. 4 / Hrsg. v. Buchner, O. Pöggeler. Hamburg, 1968. S. 22, 27, u. auch 16 ff.*

69

Гегель в связи с этим замечает: "Я полагаю, что уже с этой спекулятивной стороны логика может служить введением в философию, поскольку она, полностью познавая рефлексию и убирая ее с пути, чтобы та не была препятствием для спекуляции, фиксирует конечные формы как таковые и одновременно, имея перед собой, словно в отблеске, образ Абсолюта, знакомится с ним"²⁰. Логика ведет к метафизике, которая как "собственная философия" конструирует принцип всей философии, а именно тождество субъекта и объекта, идею как единство конечного и бесконечного. Абсолют как абсолютный дух, В этой своей ранней модели метафизики Гегель по существу излагает результат истории мышления: он принимает вызов метафизики Канта и выходит за пределы кантовской онтологии, превращая кантовскую критику метафизики в новый проект созидания метафизики. Конечно, вряд ли еще здесь можно говорить о результатах или достижениях гегелевской метафизики. Более того, и сам проект еще не достиг желаемого совершенства, что хорошо понимает сам Гегель, отказываясь от первоначального плана публикации на основе курса лекций книги. Но в 1801/02 годах Гегель уже намечает программу разумного и систематического познания Абсолюта, содержательной основой которой выступает идеалистическая история самосознания. То, как ее представляет здесь Гегель, во многом пока схоже с подобными концепциями Фихте и Шеллинга. Сама по себе она есть не философская теория принципов, а необходимое научное введение в такую теорию. Ею мыслится в эти годы логика, которая представала как наука, выполняющая философско-пропедевтическую роль.

Итак, историю самосознания или сам трансцендентальный идеализм в первые годы йенского периода Гегель изображает в качестве концепции

логики, цель которой состоит в выработке совершенного понятия логического метода, или рефлексии. Метафизика, выводимая из логики, и имеющая своим предметом сам Абсолют, по сути дела толковала о спекулятивной идее абсолютного знания.

Выходит, что логика и метафизика 1801/02 гг., взятые в своем единстве, уже сами по себе были феноменологией. Они призваны были "очистить" мышление от всего наносного и случайного, проложить ему путь к абсолютному знанию и показать, как конечное "Я" развивается в бесконечное, в Абсолют как таковой, т.е. решить те теоретические задачи, которые позже станут определяющими для феноменологического анализа. Конечно, мы далеки от мысли ограничивать задачи феноменологии только данными познавательно-пропедевтическими установками, ее содержание, несомненно, шире и богаче, на что мы в дальнейшем обратим более пристальное внимание. Здесь мы хотели лишь зафиксировать общие задачи феноменологии как введения в систему. И не случайно они оказались во многом схожими и даже тождественными тем, которые Гегель развивал в ранних йенских набросках логики и метафизики. Ведь последние разрабатывались им в 1801*-1804 гг. в качестве содержательного введения в систему философии.

²⁰ *Hegel. GW /Hrsg. v. K. Düsing, H. Kimmerle. Hamburg. 1975. Bd. 6. S. 28. См. также: Hegel. GW. / Hrsg. v. H. Buchner, O. Pöggeler. Bd. 4. S. 27 ff.*

Но коль скоро в 1805-1806 гг.²¹ Гегель мыслит таким введением науку об опыте сознания, значит, к тому времени должен был как-то измениться его подход к логике и метафизике, к определению их места и роли в системе, а также само понимание философии. Суть данного изменения и будет интересоваться нас в первую очередь. Ибо именно в этом переломе в мышлении Гегеля может быть найдена разгадка "тайны" "Феноменологии духа", а стало быть обретенны основания адекватной интерпретации ее идеи и замысла.

В 1803 г. уже отчетливо фиксируется стремление Гегеля изложить философию как целостную систему наук, включающую в себя наряду с традиционными философскими дисциплинами (логика, психология, метафизика и др.) также и реальные науки, к которым юн в этот период в первую очередь относит философию духа. Свое понимание структурирования философии в ее системном развертывании Гегель впервые излагает в текстах 1803/04 гг.: в представленных под названием "Манускрипты к введению в философию, соответственно в философию духа"²² и в сочинении "Система спекулятивной философии (наброски ко второй и третьей частям системы)", известной *еще* под названием "Первая йенская реальная философия"²³. В этих сочинениях система впервые предстает как состоящая из трех частей. Вторую часть образует

натурфилософия, трактуемая традиционным образом. В качестве третьей впервые появляется философия духа. Первая же часть философии, которая должна вывести идею духа, охватывает логику и метафизику. Взятые в единстве, они призваны, по Гегелю, систематически представить движение духа к своему собственному понятию, или чистой субъективности как таковой. В заявке на курс лекций в зимнем семестре 1803/04 гг. Гегель впервые называет логику и метафизику вместе "трансцендентальным идеализмом"²⁴. В каком смысле он употребляет данный термин, можно понять из фрагмента "Сущность духа", принадлежащего к этому периоду. "Фихтевское наукоучение, как и шеллинговский трансцендентальный идеализм,- пишет Гегель, оба есть не что иное, как попытка изобразить логику или спекулятивную философию в качестве чисто для-себя-сущей"²⁵. Трансцендентальный идеализм, который для Гегеля служит синонимом идеалистической истории самосознания, инициировал, таким образом, по его признанию, новую логику.

²¹ Реальная дата начала работы Гегеля непосредственно над "Феноменологией духа", точнее, над произведением под названием "Наука об опыте сознания".

²² *Hegel. Manuskripten zur Einleitung in die Philosophie bzw. zu Geistesphilosophie // GW Hrsg. v. M. Baum (im Druck). Bd. 5.*

²³ *Hegel. Das System der spekulativen Philosophie // GW / Hrsg. v. K. Düsing, H. Kimmmerle. Hamburg, 1975. Bd. 6: Jenaer Systementwürfe I.*

²⁴ См. заявку на курс лекций 1803/04 годов, в которой первая часть системы обозначается как "Logica et Metaphysica sive Idealismus transscendentalis" (Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit. S. 54).

²⁵ *Hegel. GW. Bd. 5. S. 121 (Manuskript).*

71

Но ни Фихте, ни Шеллинг, - что следует из гегелевской критики в их адрес, - не смогли систематически развить ее ни как для-себя-сущую, ни в качестве логики, являющейся самостоятельной специфической дисциплиной, хотя реально она была для обоих спекулятивным основанием их систем. Гегелевская логика (логикаметафизика) принимает на себя проблематику трансцендентального идеализма Фихте и Шеллинга. Дедуцировать чистое понятие абсолютного духа, или теоретически вывести его идею, - в чем состоит цель фихтевской и шеллинговской философии, - в гегелевской системе есть задача логики, которая в качестве единой (с метафизикой) и единственной науки возводится здесь на вершину системы. Манускрипт 1804/05 гг. под названием "Логика, метафизика, натурфилософия" представляет эту конструкцию и развертывает ее в систематическом виде.

Но значение реальной философии 1803/04 гг. не сводится только к кардинальному изменению в гегелевском толковании логики и метафизики, сущностью которого стало их наметившееся объединение в рамках единой науки логики. Важнейшим результатом Первой йенской реальной философии, существенным для нашей темы, является теоретическая разработка понятий "сознание" и "самосознание", что на макроуровне, с точки зрения развития гегелевской системы в целом, означает развертывание проблематики философии субъективности. Этим определяется систематическое и концептуальное значение йенской реальной философии 1803/04 гг.: она представляет собой первый систематический набросок гегелевской философии субъективности²⁶.

Термины "сознание" и "самосознание" Гегель употребляет еще до философии духа в 1803/04 гг. Но именно здесь он впервые излагает связную теорию развития ряда ступеней определений и достижений сознания и самосознания, которая может быть понята как попытка построения идеалистической истории самосознания. Попытка, одновременно вносящая в нее существенно новые элементы, что позволяет говорить о формировании принципиально новой теории субъективности. Изображение движения сознания и самосознания было подчинено единому принципу, в контексте которого определялись основополагающая структура и возможности развертывания самосознания и субъективности. Эта фундаментальная структура описывалась в философии духа 1803/04 гг. в более сложных и конкретных терминах, чем в той модели самосознания, где оно рассматривалось как чистое субъектообъектное отношение.

²⁶ Некоторые предварительные замечания к философии субъективности можно найти в ранней йенской работе Гегеля "Система нравственности" (1802/03 гг.), точнее, в ее первой части, где Гегель ведет речь о возможности "познать идею абсолютной нравственности" и обсуждает условия и характер ее реализации (*Hegel. GW. Bd. 5. S. 420 ff.*). Здесь Гегель определяет центральные для теории субъективности категории, такие, как индивидуум, эмпирическое сознание и др. Однако они не имеют тут самостоятельного значения, а рассматриваются только как формы выражения нравственности.

72

Такое понимание структуры самосознания было свойственно Фихте, Шеллингу, а также Рейнхольду, который, собственно, и ввел его в философию²⁷. Позже Гегель примет рейнхольдовскую модель и в "Феноменологии духа" будет использовать именно ее, правда, толкуя несколько иначе, в качестве основополагающей структуры при анализе самосознания. Но в ранней философии духа он развивает иное понимание.

Фундаментальная структура также содержит два элемента: сознание и предмет; сознание - как экстремум деятельности и предмет - как экстремум пассивности. Оба эти экстремума могут быть связаны только через в себе удвоенную середину, которая отчасти близка деятельности познающего сознания, отчасти - пассивности предмета. В соответствии с этой основополагающей структурой, которая присуща конкретной конечной субъективности сознание и самосознание всегда находятся в отношении к другому, а именно к сущему предметному, на которое направлены его различные спонтанные действия. Сознание, будучи изолированным сознанием, не может иметь никакого знания о себе. Желание познать себя и побуждает его обращаться к предмету и вступать с ним в отношение. Но первоначально сознание, согласно Гегелю, обращается к самому себе и стремится при конституировании смыслов того, что постигается, т.е. при осмыслении предметности, влиять на окружающие его предметы, на сам мир; оно стремится именно в процессе этого влияния содержательно формировать, образовывать (в смысле *Bildung*) и развивать себя, и таким образом достичь полного духовного самоотношения. Гегель, стало быть, понимает конкретную субъективность как деятельное начало, активно проявляющее себя не только в чистом пространстве теории, но и способное оказывать воздействие на реальный мир предметности. На основании этого К. Дюзинг метко замечает, что гегелевское толкование "конкретной субъективности, очевидно, не подлежит хайдеггеровской критике присущей новому времени концепции субъекта, изначально ведущего себя лишь теоретически и в принципе отрешенного от мира"²⁸.

Гегелевская философия духа разворачивает перед нами картину длительного, во многом драматического поступательного движения сознания и самосознания к постижению самого себя и своего собственного содержания, что происходит только через активное обращение сознания к миру предметности и включение, вбирание этой предметности посредством конституирования в себе смыслов. Развитие этой философии духа, которая по существу есть первый набросок гегелевской философии субъективности, имеет целью генетически развить такое полное самопостижение конкретного самосознания.

²⁷ См.: *Reinhold K.L. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prag; Jena, 1789. (Nachdruck. Darmstadt, 1963).

²⁸ *Dusing K. Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung // Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse"*. Stuttgart; Bad; Canstatt, 1990. S. 37. Уточним, что в европейской традиции новое время как период истории мысли толкуется несколько шире, чем в отечественной литературе. Он включает длительную эпоху развития, начинающуюся на переломе от позднего

Возрождения к новому времени, в XVI-XVII вв., и продолжающуюся практически до начала XX в.

73

Однако непоследовательность и противоречивость данного наброска философии субъективности проявляется в том, что самосознание единичного, постигающее себя совершенным способом, в итоге погружается в субстанцию духа народа и должно отказаться от своего самостоятельного наличного бытия. "Абсолютный дух народа,- разъясняет свою позицию Гегель, - есть абсолютно всеобщий элемент, эфир, который поглотил в себе все единичные сознания, есть *абсолютная, простая, живая, единственная субстанция*"²⁹. В духе народа как субстанции снимается самостоятельность единичного самосознания, оно жертвует собой во имя субстанции.

Это понимание Гегель основывает на метафизической концепции абсолютного и божественного как единой субстанции, которая проявляет, "манифестирует" себя в духе народа. Однако такое понимание никак не соотносится с гегелевским замыслом истории самосознания (здесь равной философии субъективности), впервые развитым им в концептуальной форме в философии духа 1803/04 гг. Ведь завершение самосознания, достижение им развитого состояния духовного самоотношения, в чем Гегель усматривает цель истории самосознания, вряд ли может заключаться в погружении и уничтожении этого конкретного самосознания в абсолютной субстанции. Чтобы непротиворечивым образом развить внутри философии духа систематическую историю самосознания, и при этом не оказаться втянутым в логический круг и не впасть в парадокс, необходимо завершённое духовное самоотношение рассматривать как абсолютное состояние, или сам Абсолют. Данная цель достижима, если Абсолют в философии духа, т.е. абсолютный дух как таковой, будет мыслиться только в качестве субстанции, а станет толковаться как субъективность, которая по сути своей родственна конечному совершенному самосознанию и даже имманентна ему, но одновременно является бесконечной субъективностью.

В реальной философии 1803/04 гг. Гегель, таким образом, четко осознает необходимость преодоления метафизики абсолютной субстанции и перехода к новой метафизике - метафизике субъективности, которая, собственно, и будет определять всю дальнейшую проблематику философии Гегеля и его системные построения. Для нас важно подчеркнуть, что главной причиной такого кардинального сдвига в мышлении Гегеля была осознанная им невозможность в рамках традиционной метафизики субстанции непротиворечивым образом развернуть историю самосознания³⁰.

²⁹ Hegel. GW. Bd. 6. S. 315.

³⁰ Подчеркнем, что кроме этого главного основания для преодоления метафизики абсолютной субстанции Гегель располагал еще одним, которое имело чисто метафизическую природу и было предпослано систематике гегелевской философии духа. Речь идет о том, что чистое самопознание, которое Гегель приписывал Абсолюту еще в ранних йенских текстах (см. например: *Hegel. GW. Bd. 4. S. 30. 75*). едва ли могло быть достаточно обосновано с помощью простых онтологических структур, какими располагала абсолютная субстанция. Такое постижение становится возможным, только если допустить, что Абсолют является бесконечной субъективностью со всеми присущими ей определениями.

74

Что дает право говорить об истории самосознания, - претерпевшей, конечно, в интерпретации Гегеля соответствующие изменения, - как центральной программе гегелевского философского мышления. Но Первая йенская реальная философия имела еще и другой смысл: представленная здесь Гегелем история самосознания уже одновременно была, - хотя и развитым еще не во всех деталях, - наброском новой философии, а именно философии, ориентированной на субъективность. Переход к метафизике субъективности в этом контексте означал осознание необходимости выработки четкого логико-метафизического понятия субъективности, в котором нуждалась философия субъективности, базирующаяся на логике (соответственно, логике-метафизике). Свою новую концепцию метафизики Гегель излагает в сочинении 1804/05 гг. "Логика, метафизика, натурфилософия"³¹.

Этот текст имеет существенное значение для развития нашей темы. Работа появилась как раз в тот период, когда началась непосредственная "закладка" здания "Феноменологии духа". Поэтому есть основания полагать, что именно здесь могут и должны быть найдены условия и предпосылки для выработки феноменологического учения, а также более точно определена его проблематика. И действительно, разъясняющая роль этой работы весьма значительна. Она способна прояснить как общие вопросы, связанные с композиционным построением "Феноменологии духа", так и более частные, конкретные вопросы относительно ее проблемного содержания. Наиболее конструктивная (и одновременно разъясняющая) роль в аспекте понимания того, как формируется "Феноменология духа" и ее замысел, принадлежит двум излагаемым здесь теоретическим идеям.

Первую в большей степени можно отнести к так называемым системным аргументам, тем, которые развивают феноменологию духа и выводят ее задачи из замысла гегелевского построения новой философской системы и поисков ее парадигмы. Из текста гегелевского сочинения "Логика, метафизика, натурфилософия" становится очевидным, как идея науки об опыте сознания (чем вначале была "Феноменология духа") вырастает из

размышления относительно начала логики-метафизики и одновременно начала системы. Здесь устанавливается непосредственная связь между йенскими поисками модели логики с феноменологией духа, и на основе этого решается вопрос о ее начале. Таким образом, проясняется системный смысл "Феноменологии духа" и определяется ее место в гегелевском философском учении (место, соответствующее гегелевскому пониманию, достигнутому им в 1807 г.). Необходимо подчеркнуть особую роль системных аргументов для интерпретации "Феноменологии духа" и ее содержания. Ибо вне истории формирования и развития гегелевской модели системы, вне поисков ее адекватной парадигмы вряд ли могут быть поняты смысл и значение феноменологии духа, а также определено ее системное место в гегелевской философии.

³¹ *Hegel. Jenaer Systementwürfe II // GW / Hrsg. v. R.-P. Horstmann, J.H. Trede Hamburg. 1971. Bd. 7*

75

Однако ограничение анализа "Феноменологии духа" лишь системными аргументами означало бы невозможность раскрытия содержательного замысла Гегеля относительно "Феноменологии духа" (как, впрочем, и относительно всего системного развертывания в целом), а следовательно, идеи и содержания феноменологического учения. Для полноты анализа важно также установить конкретную проблемную связь феноменологии духа с предшествующими ей гегелевскими философскими изысканиями, ту (или те) центральную стержневую проблему, которая содержательно пронизывает все философские поиски Гегеля, и уже в контексте этой связи осмыслить специфику идейного замысла "Феноменологии духа".

Такую возможность непосредственно предоставляет вторая из вычлененных нами в работе "Логика, метафизика, натурфилософия" разъясняющих идей, связанная с разрабатываемым Гегелем замыслом "метафизики субъективности". Здесь речь идет не только о существенной переориентации Гегеля в методологии (отказе от метафизики субстанции и переходе к метафизике субъективности), но и о развертывании принципиально нового учения субъективности. В русле этого учения Гегель по-новому задает проблематику субъективности и развивает ее логико-метафизическое понятие. Ограниченность данного понятия с точки зрения целостности системы делает очевидным необходимость выработки всеобщего понятия абсолютной субъективности. Его дедуцирование, собственно, и было результатом "Феноменологии духа".

Конечно, нельзя понимать дело таким образом, будто процесс развития понятия абсолютной субъективности является прямолинейным и ведет от "Логики, метафизики, натурфилософии" непосредственно к "Феноменологии

духа". Путь к феноменологической абсолютной субъективности был для Гегеля намного сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Анализ его содействия - одна из задач нашей работы. Но, забегаая вперед, скажем, что основным результатом этого движения было развитие Гегелем собственной теоретической концепции субъективности. Причем, сама концепция представляла в виде развертывания двух различных системных и содержательных замыслов: метафизики субъективности и философии субъективности. Гегелевская "Феноменология духа" в этом смысле выступила как попытка объединения замысла философии субъективности с замыслом метафизики субъективности. Насколько удачной оказалась данная попытка, мы обсудим ниже. Здесь же лишь еще раз подчеркнем, что именно в сочинении "Логика, метафизика, натурфилософия" Гегель и развивает свой метафизический замысел относительно субъективности, проясняет содержание метафизики субъективности как специального учения.

Но прежде чем приступить к исследованию проблематики гегелевской метафизики субъективности, попытаемся, основываясь на системных размышлениях Гегеля, прояснить вопрос о содержательном начале феноменологии духа.

76

При этом мы не можем забывать, что "Феноменология" первоначально разрабатывалась как наука об опыте сознания. Поэтому предметом нашего интереса должна стать проблема начала науки об опыте сознания. Ее решение становится очевидным из гегелевской работы "Логика, метафизика, натурфилософия", но особенно из фрагмента "Два замечания к системе", представляющего собой если не отрывок из самой работы, то, по крайней мере, текст, по своему содержанию непосредственно примыкающий к ней³².

Фрагмент содержит два замечания к положению, которое Гегель делает центральным в своей системе. Это положение есть не только "начало философской системы", но и "все ее содержание". То "единственное" содержание, с которого он начинает, утверждая, что "организация [философии] как целостной системы сама есть не что иное, как выражение... ее идеи"³³. На основе гегелевских системных построений не трудно заключить, что той идеей, которая составляет содержание философии, является сама субъективность. Но субъективность, раскрывающая свою сущность в виде знания, т.е. как тождество конечного и бесконечного, познания и его предмета.

Первое замечание к данному положению гласит, что идее не может ничего предшествовать и ничто не может следовать за ней; система есть не что иное, как развитие этой единственной идеи. Линия такого развития устремлена в бесконечность; она возвращается к самой себе и обращается в круговую линию. (Как конкретно осуществляется это обращение, Гегель показывает на

материале логики и метафизики уже в манускрипте 1804/05 гг. "Логика, метафизика, натурфилософия".)

Второе замечание к системе повествует о том, что через полагание идеи снимается разделение между процессом познания и предметом; процесс познания выступает одновременно и в качестве содержания этого процесса, т.е. как абсолютный процесс познания (абсолютное познавание)³⁴, или "знание". На полях Гегель замечает, что в фило-софии, и особенно в кантовской, все время "нудно" повторялся вопрос: "как в философию вместе с понятием входит и его содержание?"

³² См.: Editorischer Bericht. Zwei Anmerkungen zum System // Hegel. GW. Bd. 7. S. 364366.

³³ Hegel. GW. Bd. 7. S. 343.

³⁴ Здесь необходимо сделать некоторые этимологические пояснения. Дело в том, что Гегель, вслед за Кантом, для обозначения познания употребляет два термина: *das Erkennen* и *die Erkenntnis*. Первый характеризует сам процесс познания, т.е. длительный акт познавания. *Die Erkenntnis* же означает в изложении Гегеля познание как свершившийся факт, т.е. как результат процесса познавания. Отсюда — необходимость терминологически различать оба понятия и в русском языке. Мы попытались это сделать, используя в первом случае понятие "познавание", которое, по нашему мнению, наиболее четко выражает процессуальность и движение. Во втором же случае (*die Erkenntnis*) нами употребляется термин "познание". Подчеркнем, что с подобной трудностью, связанной с адекватностью передачи гегелевской мысли на русском языке, мы сталкиваемся и в случае перевода двух терминов, употребляемых Гегелем для характеристики "опыта", а именно: "*das Erfahren*" (процесс опытного постижения [предмета]) и "*die Erfahrung*" (опыт как результат этого процесса).

77

Согласно Гегелю, разделение между познанием и его предметом предположено "в так называемом опыте". Но Гегель указывает, что опыт и опытное познание не однородны по своему содержанию: "...опытное знание выражает не чистый непосредственный опыт, а понятийный опыт; опыт же, который приводит к тому, что он противоречит ясному познанию философии, должен сразу же отрицаться; в то время, как в самом истинном опыте ничего не может случиться такого], что противоречит истине философии"³⁵. Гегель отстаивает необходимость уже в начале системы различать опыт, его основные типы. Это различие, по мысли Гегеля, должно помешать тому, чтобы определенный процесс познания (например, тот, который предполагает разделение самого познания и предмета) принимался за единственный способ познавания вообще. Различение опытов

есть, по Гегелю, прогрессирующее снятие разделения между процессом познавания и его предметом, снятие, которое осуществляется в самом процессе познавания. Эта различность, таким образом, выступает в виде проверки реальности процесса познавания, не просто его достоверности, а соответствия этой достоверности предмету познания и самой истине. Именно в этом направлении движется мысль Гегеля, когда он во Введении к науке об опыте сознания формулирует ее задачу. Ее изложение должно предстать "как *отношение науки к являющемуся знанию и как исследование и проверка реальности познавания...*"³⁶.

В "Двух замечаниях к системе" Гегель разрабатывает, таким образом, тематику введения в логику и метафизику, которая свое дальнейшее развитие получила в "Феноменологии духа". Здесь уже можно зафиксировать определенный намек на предшествующее логике феноменологическое введение. Во всяком случае, Гегель указывает на необходимость определенного введения в систему, которое могло бы рассмотреть связь познания и предмета познания как проблему опыта естественного сознания, относящегося к своему предмету. Это, собственно, и составляло проблематику "Феноменологии духа" (особенно в тот период, когда она разрабатывалась как наука об опыте сознания), которая, установив абсолютное тождество познания и предмета, одного и многого, должна была стать предпосылкой для развертывания самой логики³⁷.

³⁵ Hegel. GW. Bd. 7, S. 347. (am Rande)

³⁶ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. 4. М., 1959. С. 46; ср. также с. 42.

³⁷ Х. Киммерле указывает, кроме того, на явное сходство языкового употребления слов и выражений в "Двух замечаниях к системе" и "Феноменологии духа", на основании чего он вообще делает вывод о содержательном совпадении тематик двух работ, а также о непосредственном выведении проблематики "Феноменологии духа" из гегелевских замечаний к системе (Kimmerle H. Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Bonn, 1970. S. 88 ff). Соглашаясь с позицией Киммерле по существу, т.е. в отношении того, что касается значительного содержательного созвучия тем вывода из "Двух замечаний..." и введения в "Феноменологию духа", мы все же не склонны вести линию развития "Феноменологии" и ее проблематики непосредственно от текста отрывка "Два замечания к системе" или манускрипта "Логика, метафизика, натурфилософия" в целом. Замысел "Феноменологии духа" значительно шире и содержательнее, чем просто развертывание опыта естественного сознания. И этот замысел, хотя и был связан с проблематикой, обсуждаемой в манускрипте "Логика, метафизика, натурфилософия" (особенно в том его аспекте, который относится к развитию Гегелем "метафизики субъективности"), его вряд ли можно понять

только исходя из гегелевской концепции 1804/05 гг. Существенная роль в формировании замысла "Феноменологии духа" принадлежала концепции субъективности. так или иначе разрабатываемой Гегелем в йенских реальных философиях.

78

Как реально была развита данная проблематика, какие изменения она претерпела и какой смысл приобрела в "Феноменологии духа", будет конкретно рассмотрено ниже. Здесь лишь еще раз подчеркнем, что концепция "Феноменологии духа" тесно связана с концепцией системы, и особенно с пониманием логики (или логики и метафизики), как Гегель развивает их в Йене. "Феноменология духа" могла возникнуть только тогда, когда, во-первых, была разработана сама системная идея, а также сформулирован ее замысел, и, во-вторых, когда формирование логики и метафизики достигло определенного состояния и была осмыслена необходимость их развития в качестве единой науки логики. Однако само преобразование логики, появление ее новой модели в поздние йенские годы (начиная с 1804/05 гг.) невозможно понять, если не рассматривать данное изменение в непосредственной связи с формированием гегелевской реальной философии, с развитием ее проблематики в эти годы. Правда, развертывание реальной философии, его направление было во многом инициировано логикой и метафизикой, а также достигнутыми в них результатами. Важнейший из них представлен в гегелевском манускрипте "Логика, метафизика, натурфилософия" 1804/05 гг.

Здесь Гегель выходит за рамки определения Абсолюта как субстанции, которое принадлежит еще "метафизике объективности", и развивает новое, где Абсолют толкуется как самопознание "абсолютного духа", как знание абсолютного духа о себе, и таким образом переходит к "метафизике субъективности". В русле этой концепции Гегель по существу задает собственно метафизическую проблематику субъективности и определяет ее понятие. Он развивает его в контексте теории процесса познания, идентифицируемой с метафизикой. Задачу метафизики Гегель видит в выведении и обосновании понятия познания, базируясь на определениях, выработанных в логике, которая еще содержательно предшествует метафизике.

Логика 1804/05 гг. включает анализ простых структур отношения бытия и мышления. По сути дела в ней обсуждается проблематика антиномий чистой рефлексии, - в чем, несомненно, усматривается влияние Канта, — и тема познания рассматривается лишь в той степени, в какой она может быть реально описана в категориях рефлексивной логики. Логическому анализу подвергается сама форма познания, а не его содержание. Логика задает

формальные структуры понятия познания, подлежащие экспликации в метафизике.

79

При этом специфика гегелевской концепции метафизики состоит, во-первых, в том, что сама экспликация понятия познания выступает здесь как теория *процесса* познания (познавания как такового), и, во-вторых, этот процесс познания является совершенно определенным процессом, а именно процессом *реализации* познания и его понятия. Однако сразу же возникает проблема, которую видит и сам Гегель. Ведь если экспликацию понятия познания понимать как процесс осуществления самого познания, то необходимо выработать механизм или найти некую руководящую точку зрения, которая могла бы установить порядок следования этапов или ступеней этого процесса и выступить критерием реализованности. Иначе необходимо рассматривать бесконечное число отношений, возникающих в процессе познания.

Такую руководящую точку зрения Гегель находит в специфически интерпретируемом им понимании реализации познания. Как процесс реализации познания выступает экспликация понятия познания в рамках метафизики, причем такая, которая имеет своим предметом не только познавательное отношение, но и само относящееся. Метафизический процесс так осуществляемой реализации познания (через анализ познавательных отношений и их связи с относящимся), "второе становление" познания³⁸ происходит, согласно Гегелю, в три этапа.

На первой ступени Гегель рассматривает так называемое "фундаментальное" отношение познания. Он анализирует лежащие в основе всякого познавательного отношения материальные элементы и структуры, присущие самому относящемуся: такие, как "достоверность самого себя", "рефлексия", и др.³⁹ Целью второго этапа экспликации отношения познания, образующего проблематику "метафизики объек-тивности", является прояснение познавательного отношения особого рода, которое Гегель именует "бесконечностью". Речь идет не просто об обосновании возможности познания бесконечного, а о прояснении характера и содержания познавательного отношения, возникающего при обращении к бесконечному. В результате анализа Гегель приходит к выводу, что познавательное отношение к бесконечному может и должно быть понято как рефлексивное, или как самоотношение.

Точное определение того, что в этом контексте может вообще означать "самоотношение", составляет третью часть метафизики, "метафизику субъективности". Она должна эксплицировать такое отношение познания, которое определяет содержание "Я" и "духа"⁴⁰. Отсюда ясно, что термином "субъективность" обозначается не определенная предметная область, - как

это будет в "Феноменологии духа", - но что он употребляется Гегелем для характеристики специфического отношения познания.

³⁸ "Первое становление" познания осуществляется, по Гегелю, в логике. См.: *Hegel. GW. Bd. 7. S. 11. 114 ff., 136 ff.*

³⁹ См.: *Ibid. S. 128 ff.*

⁴¹ См.: *Ibid. S. 165, 172 f.; bes. S. 174, 186.*

80

Само слово "субъективность" появится в йенском гегелевском тексте "Логике, метафизики, натурфилософии" лишь дважды: первый раз — в названии раздела "метафизика субъективности", и второй, - что особенно интересно, - при изложении целостной концепции метафизики в разделе "метафизика объективности"⁴¹. Тема же субъективности вводится и обсуждается здесь, как и ранее, с использованием понятий "Я" ("Ich"), "дух" ("Geist") или "самосознание" ("Selbstbewußtsein"), что свидетельствует о внутренней содержательной связи концепции 1804/05 гг. с той, которую Гегель развивал в философии духа 1803/04 гг. И все же термин "субъективность" явно употребляется Гегелем в "метафизике субъективности" только для характеристики отношения познания, интерпретируемого в качестве "духа". Присутствовавший же в систематике Гегеля "абсолютный дух" в 1805/06 гг. еще не идентифицируется с субъективностью. Абсолютным духом Гегель называет тотальность Абсолюта, или себя реализующую абсолютную всеобщность⁴². Абсолютность определяет способность духа "являться" и познавать себя как бесконечное. А это, напомним, - тема первой йенской реальной философии. Но теперь Гегель толкует абсолютное познание как познание, вобравшее в себя все отношения к другому в качестве моментов его тотальности. Поэтому, только познавая себя в другом, абсолютный дух становится содержательно равным себе и обретает свою реальную целостность⁴³.

Так Гегель вводит в философию тему *Anerkennung* (признания), ставшую одной из важнейших тем его "Феноменологии духа". Однако в сочинении 1805/06 гг. "*Anerkennung*" имеет узко гносеологическое значение и понимается только как установление познавательного отношения к другому. Здесь еще отсутствует диалектический момент абсолютной рефлексии на отношение к другому, что, собственно, и создает ситуацию признания. Развиваемые в логике-метафизике 1805/06 гг. рефлексивные определения, с помощью которых познается Абсолют, формулируются лишь в качестве антиномий, остающихся принципиально непреодолимыми. Вместо развития "позитивного единства" этих антиномий провозглашается идеал интеллектуального созерцания⁴⁴. Тотальность Абсолюта, таким образом, здесь лишь постулировалась, полагалась в рефлексивных определениях в

качестве их негативного единства. Реально же абсолютный дух не мог обрести самоидентификацию в другом: другое оставалось лишь противоположным духу, духом со знаком "минус".

Таким образом, Гегелю не удалось в сочинении 1804/05 гг. до конца разрешить трудности, возникшие в первой йенской реальной философии и развить абсолютный дух в качестве субъективности. "Субъективности" как таковой была уготована здесь весьма скромная роль.

⁴¹ См.: Ibid. S. 140.

⁴² См.: Ibid. S. 178.

⁴³ Ibid. S. 176 ff.

См. об этом более подробно в: *Düsing K. Idealistische Substanzmetaphysik // HegelStudien. 1980. Bh.20.S.33.*

81

Она призвана была в рамках познания прояснить смысл познавательного самоотношения. Причем само прояснение мыслилось Гегелем таким образом, что она должна была установить тождество или относительное единство отношения и относящегося, например: мышления и мыслящего, сознания и сознающего и т.д. Метафизическое понятие субъективности, стало быть, не обозначало у Гегеля ничего иного, нежели конкретное свойство класса отношений.

Поэтому экспозиция метафизического понятия субъективности ограничивала возможности его приложения и сводила его лишь к строго определенным связям, что свидетельствовало также о специфическом характере задач метафизики субъективности. Будучи завершающей частью метафизики, она должна была, с одной стороны, продемонстрировать осуществимость цели метафизики и дать адекватную экспликацию понятия познания. С другой стороны, она была призвана обосновать необходимость реализации идеи в качестве природы и духа. Развиваемое здесь Гегелем понятие субъективности было только инструментом решения данных задач. Отсюда - ограниченность его интерпретации.

И все же, развивая метафизическое понятие субъективности, Гегель реально задает ту проблематику, которая связана с субъективностью, а также фиксирует основные моменты, характеризующие ее содержание.

Он указывает, что речь о субъективности может идти лишь в том случае, если создана ситуация самоотношения, когда налицо два момента: отношение как таковое и само относящееся, Я как активное начало

самоотношения. При этом целью субъективности может и должно быть установление тождества отношения и относящегося тождества, в котором оба эти момента снимаются в высшем единстве (акте адекватного познания, равно самопознания), но одновременно сохраняются в качестве самостоятельных определений, конституирующих как познавательный процесс, так и саму субъективность в целом.

Иными словами, в метафизике субъективности Гегель уже развивает свою собственную концепцию субъективности, отличную от учений его предшественников. Однако в соответствии с той ролью, которую призвана была выполнить в системе Гегеля сама метафизика субъективности, его концепция субъективности оказалась ограниченной лишь сферой логики-метафизики. А в силу того, что содержание логики и метафизики в 1804/05 гг. сводилось к выведению и развитию идеи познания⁴⁵, понятие субъективности должно было прояснять смысл только строго определенных связей познавательного отношения.

Ясно, что так интерпретируемая субъективность не могла выступить в качестве абсолютного систематизирующего принципа. Ведь она сама еще не была развита как абсолютное понятие.

⁴⁵ Более подробно о содержании гегелевской логики и метафизики 1804/05 годов, а также об их задачах см.: *Baum M. Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel // Hegel-Studien. 1978. Bh. 13. S. 123-130.*

82

Вместе с тем очевидно, что Гегель с самого начала мыслит таким единым методическим принципом системы именно субъективность (первоначально именуемую Я, самосознанием, духом, и лишь значительно позже - в "Науке логики" - обретшую свое собственное название). В каком-то смысле это было несомненно данью традиции и свидетельством включенности Гегеля в единую для мышления нового времени и немецкой классики парадигму субъективности, но в значительной мере выражало сознательный выбор самого Гегеля. Выбор, который был определен его обращением к спекулятивному содержанию философии. В контексте поисков парадигмы системы, которые особенно интенсивно ведутся именно в йенские годы, Гегель осмысляет содержание субъективности и развивает ее теоретическую концепцию. Вот почему, выработав логико-метафизическое понятие субъективности, Гегель вновь обращается к разработке проблематики философии субъективности. Он покидает сферу "метафизики субъективности" и переходит в сферу развертывания спекулятивной философии. Этот переход зафиксирован во Второй йенской реальной философии, традиционно именуемой наброском системы 1805/06 гг.⁴⁶.

Здесь происходят решающие изменения в структурировании спекулятивной философии. Благодаря устранению разделения логики и метафизики в пользу единой "спекулятивной" философии Гегель смог обсуждать вопрос о единой логико-метафизической структуре субъективности. При этом данная структура понимается не как чисто логический феномен, а уже пронизывает все здание спекулятивной философии, объединяя ее элементы.

Но структурные преобразования системы одновременно означали расширение области философского мышления и введение в анализ новых предметных областей. В качестве одного из предметов познания начинает выступать жизнь, которая открывается в самом процессе познания. С интерпретацией факта введения понятия "жизнь" в спекулятивную философию связано множество недоразумений, особенно в аспекте осмысления влияния Второй йенской реальной философии на формирование проблематики и содержания "Феноменологии духа" и на специфическое развертывание этого содержания (т.е. на собственную композицию произведения). Поэтому прежде чем перейти к обсуждению гегелевской концепции структуры субъективности, мы попытаемся прояснить смысл введения в анализ сферы жизни.

Гегелевское внедрение понятия "жизнь" в философию имело как методологическое, так и системное значение. Оно означало прежде всего отказ Гегеля от картезианско-кантовского пути движения мышления и предпочтение ему аристотелевского пути. Если для Декарта жизнь вообще не была исходным элементом, а у Канта она имела произвольное значение (жизнь выступала как истина вещи), то для Аристотеля самодвижение жизни есть первоначальный, исходный элемент сущего, фундаментальная структура бытия.

⁴⁶ Hegel. GW. Bd. 5.

83

С опорой на эту аристотелевскую позицию Гегель и разворачивает свою спекулятивную философию: он начинает с вещи и ее категорий и ведет анализ через жизнь к духу.

Но введение в спекулятивную философию феномена жизни имело и другое значение. Гегель проводит сознание через различные ступени развития, вплоть до перехода его в понятие действительного мира, т.е. до того состояния, когда сознание в своей обращенности к реальному (как органическому, так и неорганическому) возвращается к самому себе. Собственно на этом пути Гегель и пришел к тому, чтобы понять метафизику как попытку сделать понятие действующим в реальности и таким образом представить саму метафизику в качестве логики. Поэтому в 1805 г. заключение логики, в котором речь шла о процессе познания (о познании

вместе с жизнью), было включено в заключение метафизики. И "метафизика объективности" уже больше не обсуждала абстрактные темы *metaphysica specialis* (традиционные темы лейбницианско-вольфовской метафизики: мир, душа, бог), а стала руководством по научно-понятийному толкованию мира (не случайно здесь вводятся такие темы, как механизм, химизм и организм), которое должно способствовать и вести к познанию. При этом решающим моментом, упорядочивающим все другие, была жизнь с ее телеологической структурой. В результате логизации метафизики из "метафизики субъективности" было вытеснено понятие абсолютного духа; идея (о которой здесь собственно и идет речь) мыслилась теперь только как структура абсолютного духа. И вся логика в целом (т.е. логика и метафизика) последовательно завершалась размышлением о методе, в роли которого выступала диалектика.

Иными словами, введение Гегелем понятия "жизнь" в спекулятивную философию имело значение конститутивного принципа, позволившего не только по-новому структурировать философию в рамках системы, но и с иных позиций определить само содержание логики и ее композиционную модель. Очевидно, что именно в контексте развития этой логики формировалась и модель "Феноменологии духа", которая уже в тот период (1805/06 гг.) реально мыслилась Гегелем введением в систему. Казалось бы, ее композиция должна тогда совпадать с композиционным замыслом построения логики 1805/06 гг. Но в "Феноменологии" мы сталкиваемся с неожиданным результатом.

Гегель действительно начинает свое движение по первому ("аристотелевскому") пути, но вскоре возвращается назад и вновь устремляется вперед уже по второму ("картезианско-кантовскому") пути. "Жизнь" появляется в феноменологии как истина вещи. Правда, Гегель не стремится осмыслить того, чем является жизнь; на выстраиваемой им лестнице гештальтов для этого понятия не находится подходящего места. Скорее феномен жизни вводится в феноменологию только для того, чтобы самосознание могло выделиться на его фоне и таким образом утвердить себя как истину вещи. Само появление феномена жизни в сфере философии остается здесь неясным и даже просто дезавуируется.

84

На этом основании О. Пёггелер делает вывод, что "Гегель оказался неспособным однозначным образом решить задачу введения понятия жизни в спекулятивную философию"⁴⁷. Однако с этим выводом можно согласиться лишь в том случае, если допустить, что композиция "Феноменологии" непосредственно задавалась композиционным построением спекулятивной философии, и что развертывание феноменологии духа должно соответствовать развертыванию структуры, а следовательно, и самому членению логики. Данного мнения придерживается Х.-Ф. Фулда, который

пытается установить действительные соответствия между логикой и феноменологией⁴⁸.

Каждому, кто изучает "Феноменологию духа", становится очевидным, что данные соответствия имеют место. Как в начале (а именно во Введении), так и в конце своего сочинения (в заключении целого произведения и в Предисловии) Гегель ставит феноменологические образования в отношении к логическим формам и структурам. Однако это отношение имеет не характер зеркального отражения, а характер развития. Причем не формального развития собственных структур логики, а содержательного развертывания логической проблематики, что часто осуществляется и в ином понятийном пространстве. И хотя есть определенное терминологическое сходство, и даже совпадение в текстах "Феноменологии" и Логики (как йенской, так и нюрнбергской), вряд ли стоит искать строгого соответствия в употреблении данных терминов и той роли в конкретном развертывании, которое им приписывается. Интерес должна представлять скорее та проблематика, которую они выражают.

В йенский период (вплоть до 1807 г.) в качестве логики Гегель представляет не что иное, как сам трансцендентальный идеализм. Иными словами, гегелевская логика принимает на себя задачу изложения истории самосознания. Задачу, которая, как мы видели, уже в средние йенские годы (1803/04) превращается в задачу разработки собственной теории субъективности. Субъективность реально становится центральной темой гегелевской философии.

Спекулятивная философия 1805/06 гг. продолжает эту линию. Произошедшие в ней структурные преобразования привели к тому, что сама логика предстала как метафизика Абсолюта и тем самым лишилась функций введения, которая передается феноменологии духа. Но одновременно логические структуры приобрели значение всеобщих логико-метафизических структур, которые в силу своего спекулятивного характера стали толковаться как абсолютные структуры сущего. Субъективность, характеризующая здесь еще в терминах статической идеи, должна была не только быть поставлена в отношении к реальности (как это случилось в логике и метафизике Г804/05 гг.), но и в движении реальности быть познана в своей действительности.

⁴⁷ *Pöggeler O. Komposition der Phänomenologie des Geistes. S. 364.*

⁴⁸ См.: *Fulda H.F. Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik. Frankfurt a. M.. 1965. S. 140 ff.*

85

Поэтому Гегель и стремится объединить познание с жизнью, ввести жизнь в свою систематику. Но познать субъективность (здесь еще идею) в своей действительности - значит раскрыть ее спекулятивно-логический смысл и

понять ее как единство понятия (самости как таковой) и содержания. Стало быть, центральной становится проблема выработки совершенного понятия логического метода. Вопрос же о методе научного познания во Второй йенской реальной философии так и остается открытым.

Его решение было найдено Гегелем в "Феноменологии духа" в контексте концепции самопознания субъективности. На этом основании здесь меняется и философское значение понятия "жизнь": оно не развивается Гегелем в спекулятивное понятие, а выступает как фон, оттеняющий реальность самосознания. Чем объясняется его отсутствие в лестнице гешталтов сознания и вообще его второстепенная роль в феноменологической теории.

Но вернемся к развитию собственной проблематики субъективности и рассмотрим, что нового вносит Вторая йенская реальная философия в данный процесс и какое значение это имеет для формирования замысла "Феноменологии духа", развертывания ее содержания.

В контексте рассуждений о спекулятивном положении Гегель проясняет спекулятивно-логический смысл субъективности. Согласно Гегелю, философское сущностное положение (*der philosophische Wesenssatz*), ведущее к познанию сущности, фундаментально отличается от высказаний обычного и формального мышления. Обычное, эмпирическое мышление находится во власти разнообразных представлений и только их упорядочивает. Формальное мышление в качестве чистого "Я" возвышается над содержанием и произвольно выбирает из множества возможных предикатов, являющихся лишь "акциденциями", один, чтобы поставить его в связь с субъектом. Оба способа определения субъекта в суждении никогда не могут привести к познанию сущности.

В философском сущностном положении, напротив, предикат понимается не как один из многих, который к тому же может одновременно принадлежать и некоторым другим субъектам. Он выражает суть субъекта: его субстанцию и его понятие⁴⁹. Это сущностное определение Гегель включает в свою концепцию субъективности. Логический субъект есть для него одновременно понятие и сущность, "собственная самость предмета", понятие, возвращающееся в свои собственные определения. Поэтому в качестве логического субъекта мыслится "знающий себя дух"⁵⁰. (В "Феноменологии духа" в качестве такового будет выступать "знающее себя Я".)

Философское сущностное положение, таким образом, предстает у Гегеля в качестве сущностного определения субъективности.

⁴⁹) Подобная интерпретация сущностного положения свойственна и "Феноменологии духа" (ср.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 48-50).

⁵⁰ См.: *Hegel. GW / Unter Mitarbeit v. J.H. Trede. Hrsg. v. N. Bonsiepen, R. Heede. Hamburg, 1980. Bd. 8. S. 83.*

86

Оно, это определение, одно и то же на месте логического субъекта и на месте логического предиката, что и делает сущностное положение суждением тождества. Но данное тождество не есть тавтология, а является абсолютным тождеством, которое содержит в себе различие. Обычное и формальное мышление не в состоянии постичь такое тождество. Его постижение - дело спекулятивного мышления, которое способно объединить субъект и предикат в движении понятия. Подчеркнем, что в Йенской реальной философии Гегель дает лишь набросок такого постижения. В то время как в "Феноменологии духа" он развивает логико-онтологическую и психологическую концепции постижения и формулирует его в терминах диалектики.

Более того, в 1805/06 гг. Гегель придерживается того мнения, что "спекулятивное", абсолютное единство понятия или самости и содержания не может быть познано в суждениях. Напомним, что еще в ранних текстах Гегель указывал на неспособность суждений, выступающих как антиномия субъекта и предиката, единичного и всеобщего, и т.д., выразить само первоначальное, т.е. божественное единство. В то время Гегель вообще обосновывал невозможность философского постижения божественного. Даже в своем первом замысле относительно спекулятивного познания Абсолюта Гегель высказывает мысль, будто являющееся по сути своей разделенным не может служить для постижения Абсолюта: разумное может быть познано только в умозаключении⁵¹.

В логическом учении о суждении 1804/05 гг. Гегель исходит из неравенства субъекта и предиката, единичного, особенного и всеобщего их неравенства с точки зрения объема и содержания. Абсолютное равенство, которое одновременно сохраняло бы различие в тождестве, не может, согласно Гегелю, быть достигнуто в суждении. Тот же самый вопрос Гегель обсуждает в "Феноменологии духа", когда стремится определить отношение предиката (как акциденции) к субъекту. Здесь Гегель утверждает, что в спекулятивном положении субъект и предикат всегда находятся в состоянии абсолютного равенства, которое одновременно не снимает их различия. В основе этого единства субъекта и предиката лежит, по Гегелю, понятие, или субъективность как таковая. В "Феноменологии духа" Гегель вообще толкует содержание спекулятивного положения как субъективность. Таким образом, он ставит на место статического положения (идеи как таковой, выступавшей в 1804-1806 гг. в качестве высшего принципа и содержания "спекулятивной философии") движение спекулятивного понятия, субъективности, чьей логической структурой объявляется диалектика.

То, как Гегель развивает диалектику в "Феноменологии духа" и какое значение данное развертывание имеет для понимания смысла и роли "Феноменологии духа" в гегелевской системе, мы рассмотрим ниже. Но прежде чем мы обратимся к анализу специфики собственного гедержания "Феноменологии духа", к конкретному прояснению замысла, который развивает произведение, попытаемся более четко определить роль Второй йенской реальной философии в разработке проблематики философии субъективности.

' См.: *Hegel G.W.F. Jugendschriften. Hamburg, 1990. N 306 f.*

87

Тему философии субъективности Гегель развивает в разделе "философия духа". Здесь он излагает свою концепцию духа, толкуя его как конкретную субъективность, или реальное "Я". При этом сам "дух" представляется Гегелем в качестве специфического самоотношения⁵². Задача философии субъективности состоит тогда в том, чтобы выявить и продемонстрировать конструктивные для этого самоотношения элементы, а также доказать, что данные элементы могут выполнять роль условий, которые создают возможность реализации самоотношения именно такого типа. Иными словами, элементы рассматриваемого в качестве духа самоотношения, - к ним Гегель относит здесь интеллигенцию и волю, - сами должны быть поняты как случаи этого самоотношения⁵³.

Гегелевский анализ направлен на конкретный реальный субъект. Но одновременно он показывает, в каких чисто логических определениях фундируется понятие реального⁵⁴, порой еще именуемого "духом". И если абстрагироваться от таких чисто психологических его проявлений, как созерцание, воспоминание, переживание и др., и рассматривать только имманентные чистому мышлению логические структуры, то в контексте гегелевских рассуждений проясняются моменты спекулятивно-логического понятия субъективности. Ими являются рассудок, суждение и умозаключение.

При установлении отношения между "Я" и вещью, "Я" знает себя как рассудок, поскольку оно ведет речь об *"определенных понятиях как сущих"*[^]. Когда же "Я" использует эти понятия, противопоставляя и непосредственно относя их друг к другу, оно вступает в состояние "суждения" (Ur-teil, ursprüngliche Teilung), т.е. состояние изначального разделения, при котором "единичное и всеобщее различны" и даже противоположны. Только на третьей ступени - ступени умозаключения, они достигают своего равенства. "Я" "содержит их *оба*; ...их равенство, как и их *противоположность* есть Я"⁵⁵. "Я", тем самым, объявляется спекулятивной серединой отношения-экстремума, элементами которого выступают единичное и всеобщее. Как среднее понятие в умозаключении "Я" вбирает в себя экстремумы во всей их

полноте и в силу этого само предстает в качестве целостного логического умозаключения. Но умозаключающий рассудок, или "Я", есть для Гегеля "*разум, который является предметом для самого себя*"⁵⁶.

В такого рода формулировках Гегель намечает концепцию самопознания "Я" или реальной субъективности.

⁵² *Hegel. GW. Bd. 8. S. 3. 222, 228.*

⁵³ *Ibid. S. 221 f.*

⁵⁴ *Ibid. S. 196 ff.*

⁵⁵ *Ibid. S. 197. Anmerkung.*

⁵⁶ *Ibid. S. 200.*

88

Представая в качестве среднего понятия, способного объять оба экстремума и включить их в свое содержание, "Я" становится предметом для самого себя и таким образом вступает в конкретное самоотношение, стремясь познать себя как элемент этого самоотношения и одновременно как все самоотношение в целом. Данную точку зрения на субъективность Гегель конкретно развивает в "Феноменологии духа". Однако "феноменологический" смысл субъективности, как мы попытаемся показать ниже, отличается от того, который Гегель раскрывает в реальной философии 1805/06 гг., где осуществляется начатая в Первом йенском наброске системы разработка философии субъективности.

Замысел философии субъективности состоял в решении конкретной проблемы, а именно в соответствующем развертывании взаимосвязанной структуры тождества, или самоотношения. При этом в отличие от других теоретических феноменов и частей системы, философии субъективности не была присуща никакая специфическая функция, ибо она развивалась в непосредственной зависимости от самого типа отношения тождества, от присущих именно ему (в данном случае "духу") свойств, характеристик и т.д. Конкретизация логико-метафизического понятия субъективности, которая осуществляется в философии субъективности, определяется заключенной в самом замысле развертывания возможностью реализации понятия. Она состоит в раскрытии логикометафизической структуры субъективности, которая, однако, в рамках Йенской реальной философии - в силу отсутствия адекватного метода ее анализа - остается несовершенной и абстрактной. Свою конкретность логико-метафизическая структура обретает в диалектическом движении, которое определяется как внутреннее движение самой субъективности.

Это "диалектическое движение", его содержание и законы суть тема "Феноменологии духа", принимающей на себя все значения и функции системного введения (формирование философствующего субъекта, функция устранения конечного как препятствия для чистой спекуляции, а также познание роли философии в историческом развитии мирового духа). Задача такого введения состояла в дедукции спекулятивного понятия абсолютной субъективности, т.е. всеобщего понятия чистой субъективности, не тождественного понятию конкретной субъективности или реального "Я". Гегель, стало быть, переходит здесь на принципиально новый уровень разработки темы субъективности. И чтобы осмыслить конкретный замысел "Феноменологии" и его специфическую реализацию, необходимо понять суть изменений в гегелевском подходе к субъективности, которые происходят к 1807 г.

Как мы стремились показать, развитие Гегелем концепции субъективности в йенские годы осуществлялось в двух направлениях. Во-первых, с точки зрения развертывания метафизики субъективности, в русле которой определяется логико-метафизическое понятие субъективности. И, во-вторых, в направлении формирования философии субъективности, где развивается общепhilosophическое проблемное содержание феномена субъективности.

89

Первым предварительным наброском философии субъективности являлась Йенская реальная философия 1803/04 гг., содержание которой было последовательно развито в Йенской реальной философии 1805/06 гг. При этом замысел гегелевской метафизики субъективности был принципиально отличен от замысла философии субъективности. По сути дела, обе они представляли собой различные, развиваемые Гегелем в Йене, дисциплины, имеющие свой специфический предмет и свои задачи. Они принадлежали к совершенно разным систематическим областям. Первая из них развивала идею логикометафизики как фундаментальной, принципиально первой философской науки. И поэтому должна была не только осуществить цель метафизики, но и обосновать необходимость реализации идеи в качестве природы и духа. Систематическая же функция философии субъективности была подобна той, которая, — конечно, с определенными модификациями, — присуща философии природы или другой части системы, принадлежащей к реальной философии. Она выступала как элемент так называемого процесса реализации идеи, духа и т.д., чья системная необходимость задавалась в логике (соответственно: логике и метафизике).

Основным содержанием философии субъективности была *реальнофилософская* конкретизация логико-метафизического понятия субъективности. Причем такая конкретизация, которая хотя и наделяла понятие субъективности новыми определениями, но не могла постичь его как всеобщее понятие. Абсолютные и всеобщие характеристики субъективности

открывались только в "метафизике субъективности". Но и здесь, выступая в качестве логического понятия, субъективность, выражающая только определенное свойство класса отношений, была реально ограничена в своем содержании.

Гегель в йенский период так и не сумел непротиворечивым образом осуществить программу идеалистической истории самосознания. Он избежал того логического круга, в который при экспликации истории самосознания попал Фихте (определения философии субъективности фундировались у Гегеля в самой логике, а точнее, в "метафизике субъективности"). Но его "метафизика субъективности" оказалась, - в силу ограниченности предмета, — реально неспособной обосновать и дедуцировать конкретные образы самосознания.

Замысел "Феноменологии духа" формировался в контексте разработки Гегелем проблематики трансцендентального идеализма и в русле собственных йенских теоретических поисков относительно субъективности. Его содержанием было систематическое развертывание идеалистической истории самосознания. При этом специфическое отличие данного теоретического намерения Гегеля от подобных ему других состояло в том, что его конкретная реализация мыслилась им на пути объединения двух, развитых философом в Йене, концептуальных замыслов, а именно метафизики субъективности и философии субъективности.

90

И все же "феноменологический" смысл субъективности отличается как от интерпретации ее содержания в философии субъективности, так и от ее логико-метафизического толкования. Давая "феноменологическое" определение субъективности, Гегель указывает во Введении к "Феноменологии духа" на фундаментальное отношение сознания и предмета, в которое погружено само сознание. Он представляет в "Феноменологии духа" различные типы реализации этого отношения сознания и таким образом изображает движение опыта сознания. Тем самым Гегель стремится решить задачу систематического введения в спекулятивное знание. Внутренний замысел теоретического построения состоит в осуществлении программы идеалистической истории самосознания, которая больше не толкуется Гегелем в смысле Фихте и Шеллинга, а выступает в качестве программы научного скептицизма. Ее наброском можно считать йенскую статью Гегеля о скептицизме⁵⁷. Свое содержательное развертывание она получила в гегелевских йенских проектах логики и метафизики.

Целью программы научного скептицизма являлось обеспечение, на основе полного уничтожения конечных определений рефлексии, истинного начала философии. При этом в качестве необходимого вводного обоснования философии Гегель считал изображение опыта сознания⁵⁸. Отсюда - идея

науки об опыте сознания, которая должна была в развитии многообразных гешталтов сознания снять конечные определения рефлексии и тем самым "очистить" путь к спекулятивной науке и обосновать ее принципы. Развертывание гешталтов сознания связано для Гегеля с раскрытием содержания субъективности. Сутью этого движения является преодоление конечных, непонятных определений субъективности и стремление к ее чистому понятию. В начале движения (в рамках собственной науки об опыте сознания) на поверхность выступают чисто "феноменологические" проявления субъективности, которые еще обременены характеристиками конечности. Только в "абсолютном знании" (являющемся теоретическим результатом феноменологии духа) на смену конечным определениям приходит бесконечное и абсолютное. Здесь "сущность" субъективности, или духа, выступает как истинное, совпадающее с достоверностью, отношение к самому себе. Эта "сущность" духа есть понятие: она предстает как "дух, знающий себя в образе духа или *понятийное знание*"⁵⁹.

Заметим, что при изображении процесса узнавания себя духом Гегель активно использует фихтевский и шеллинговский принцип трансцендентального идеализма, "Я = Я". Но в отличие от фихтевского и шеллинговского толкования, равенство "Я" у Гегеля содержит в себе различие и "абсолютную негативность"⁶⁰.

⁵⁷ Hegel. GW. Bd. 4.

⁵⁸ См.: Ibid. S. 216.

⁵⁹ Гегель Г В.Ф. Феноменология духа. С. 556.

⁶⁰ Там же. С. 560; ср. также гегелевскую критику фихтевского понятия "Я" в "Феноменологии духа". Там же. С. 176.

91

Оно, - на что Гегель обращал внимание еще в работе "Различие философских систем Фихте и Шеллинга", - мыслится как абсолютное тождество. В "Феноменологии духа" это тождество представляется Гегелем в виде движения определений самопознания: как процесс познания "Я" самим собой, который осуществляется через обращение "Я" к другому, к предмету, и затем возвращение "Я" к самому себе, своему собственному понятию. Иными словами, данное гегелевское понятие самоотношения "Я" как абсолютного тождества и "диалектического движения" коренным образом отличается от фихтевского и шеллинговского принципа "Я", интерпретируемого в качестве простого тождества. Что служит свидетельством парадигмального изменения в толковании субъективности, которое происходит у Гегеля в йенский период.

Дедуцирование абсолютной субъективности, или "абсолютного знания", представляющее собой собственный результат "Феноменологии духа", мыслится как снятие "явлений" чисто "феноменологических" конечных определений субъективности (конечных гешталтов сознания, еще обращенного вовне) и установление абсолютного самоотношения, содержание которого образует чистое понятие. Однако пространство феноменологического анализа ограничено сферой "являющегося духа". Самоузнавание же духа осуществляется в понятии, в "неизвестном" для феноменологии материале мышления. Поэтому отдельные моменты самоузнавания и их связь остаются здесь непроясненными. Только спекулятивная логика, которая "организует" движение моментов духа в целостность, проясняет "чистую определенность" духа. "Когда, следовательно, дух достиг понятия, он развертывает наличное бытие и движение в этом эфире своей жизни и является *наукой*", наукой логики⁶¹."

"Феноменология" как систематическое введение подводит, таким образом, к понятийному определению всеобщего самопознания духа. Она выводит и обосновывает саму необходимость логических построений, "расчищая" путь к "чистым определенностям" и структурам. Одновременно она "задает" тематику спекулятивной логики, ее сконцентрированность на понятии субъективности. И в силу того, что логика толкует о моментах и принципах чистого знания духа о самом себе, она с самого начала выступает как собственная теория абсолютной субъективности.

Итак, в "Феноменологии духа" Гегель реально следует программе идеалистической истории самосознания. Но здесь эта программа уже больше не принадлежит к трансцендентальному идеализму и не нуждается в обосновании своих принципов некоей метатеорией (как то было еще у Фихте). Ибо, во-первых, уже в начале йенского периода Гегель перешел к спекулятивному идеализму. Во-вторых, развивая в Йене системный принцип, он объединил логику и метафизику в единой науке и, представив саму логику как метафизику Абсолюта, передал функцию введения феноменологии духа.

⁶¹ Там же. С. 432.

92

И, наконец, в-третьих, Гегель не только сделал феноменологию духа необходимым, снабженным функцией обоснования введением, но одновременно развивал ее как первую часть системы.

В "Феноменологии духа" Гегель по сути дела исчерпал то направление развития, которое достигло своей кульминации в философии Фихте и Шеллинга и которое заключалось в теоретической разработке проблем самосознания. Гегель разъяснил сознание через его природу и, "проведя" его по ступеням опыта, привел к "абсолютному знанию". Таким образом, он не

только, подобно Фихте, создал науку о сознании, но и показал, как знание абсолютного духа о себе формируется в процессе взаимопроникновения субъективности и субстанциальности, т.е. в процессе развертывания определений абсолютной субъективности.

В отличие от других йенских работ и развитых в Иене концепций субъективности (метафизики субъективности и философии субъективности), в "Феноменологии духа" Гегель приписывает понятию субъекта или самости, по сути дела, позитивное значение. Единственное, что подвергается здесь критике, это конечность сознания, самосознания или духа. Однако, согласно гегелевской теории, такая конечность поступенчато снимается. Субстанциальное, еще сохраняющееся на различных ступенях, должно в конце концов стать чистым субъектом, или самостью, утвердиться в качестве субстанции-субъекта. Этот чистый субъект Гегель определяет как понятие.

Подобное позитивное значение содержит у Гегеля в философии субъективности конечная субъективность, которую он там поясняет в ее реальности и действительности. Своего совершенства она достигает в служащем мерилom отношении познания, где раскрывается логическое понятие субъективности. Но если философия и метафизика субъективности заканчиваются этим развертыванием содержания и структуры конечной субъективности, то "Феноменологии духа" им лишь начинается.

Собственным же результатом "Феноменологии" стало всеобщее понятие абсолютной субъективности. "Абсолютный дух", который Гегель выводит в заключении "Феноменологии" и в ее Предисловии, есть та самая реальная абсолютная субъективность, свободная от всякой конечности, предварительности и случайности.

И все же основания для этого позитивного толкования субъективности образует спекулятивная логика, которая развивает чистое понятие абсолютной субъективности.

Как Гегель разворачивает в логике определения субъективности, какое новое содержание и смысл приобретает в ней понятие субъективности, мы будем рассматривать более подробно в следующей главе. Но прежде необходимо конкретнее обсудить собственное содержание "Феноменологии духа", с тем чтобы последовательно понять развиваемую в ней концептуальную идею и осмыслить специфику гегелевского развертывания проблематики субъективности.

93

3. "Феноменология духа" как набросок новой концепции субъективности

В предыдущем параграфе мы попытались проанализировать историю возникновения "Феноменологии духа" и из этой истории понять замысел Гегеля относительно феноменологии. Однако, только уточнив замысел, мы не можем считать выполненной сформулированную нами задачу относительно установления смысла "Феноменологии духа". Ибо остается непроясненным вопрос о реализации данного замысла, о характере его осуществления. Прояснение этого вопроса имеет принципиальное значение для нашей темы уже потому, что зафиксированная нами выше неоднозначность композиции "Феноменологии духа", бросающаяся в глаза "путаница", или несоответствия в ее тексте, часто становятся аргументом против единства и целостности "Феноменологии духа" вообще.

Свою задачу в связи с этим мы видим в том, чтобы понять композицию и содержание "Феноменологии духа" как единое, последовательное и непротиворечивое осуществление замысла, связанного с необходимостью решения задач идеалистической программы истории самосознания. (Программы, претерпевающей у Гегеля, как мы видели, значительные теоретические изменения.) Позиция, которую мы отстаиваем и которую попытаемся доказать, состоит в убеждении, что гегелевская "Феноменология духа" представляет собой теоретически цельное, единое по своему фундаментальному замыслу и целям концептуальное развертывание проблематики субъективности. Свое рассмотрение мы начнем с обсуждения конкретных содержательных вопросов композиции "Феноменологии духа".

Отдавая в феврале 1806 г. в печать начальные фрагменты произведения, Гегель именует его "Наукой об опыте сознания". Как должна была выглядеть эта наука, становится ясным из Введения, т.е. той части произведения, которая изначально следовала непосредственно за названием⁶². Целое должно через развертывание последовательностей формообразований сознания изобразить опыт сознания о себе и таким образом представить "историю *образования* самого сознания до уровня науки"⁶³. Сама история развивается из закономерности, которая имманентна сознанию, на основе присущей сознанию диалектики в-себе- и для-себя-сущего, истины и достоверности и т.д. Сознание, формирующее себя в этой диалектике, постоянно получает новый опыт относительно своей сущности и посредством данного опыта, двигаясь с необходимостью от одного своего формообразования к другому, разворачивается в единый процесс истории.

⁶² Подчеркнем, что данный фрагмент (Введение) не имеет в оригинальном тексте Гегеля никакого названия. Гегель обозначает его как "Введение" только в оглавлении к "Феноменологии духа" 1807 г. (См.: *Hegel. GW. Bd. 9. S. 5, 51-62.*)

⁶³ *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 44.*

При этом свою полноту и завершенность этот процесс, а вместе с ним и последовательность формообразований сознания, приобретает при достижении конечной цели, а именно при установлении действительного соответствия в-себе- и для-себя-бытия сознания, тождества его истины и достоверности в абсолютном знании.

Тогда, "двигаясь к своему истинному существованию, сознание достигнет пункта, когда оно откажется от своей иллюзии, будто оно обременено чем-то чужеродным, которое есть только для него и в качестве некоторого иного, то есть достигнет пункта, где явление становится равным сущности, и тем самым изображение сознания совпадает именно с этим пунктом собственной науки о духе..."¹⁶⁴

Традиционно данный фрагмент интерпретируют таким образом, будто Гегель утверждает здесь необходимость - в результате развертывания последовательности формообразований сознания - перехода в "подлинную науку о духе", которой является для него логика⁶⁵. Основания для такой интерпретации дает и имеющийся в распоряжении русскоязычного читателя перевод Г. Шпета.

Те, кто разделяет эту позицию, исходят из того, будто Гегель говорит, что "изображение сознания совпадает именно с этим пунктом - с подлинной (точнее: собственной. - М.Б.) наукой о духе" (*mit eben diesem Punkte mit der eigentlichen Wissenschaft des Geistes*)⁶⁶. В то время как в тексте оригинала сказано, что "изображение сознания совпадает именно с этим пунктом собственной науки о духе" (*mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes*). Некорректность интерпретации⁶⁷ (и собственно перевода) связана с введением в гегелевский текст предлога "mit" ("с"), что принципиально меняет содержание не только самого фрагмента, но и композиционной идеи целого произведения. Ибо это дает основания говорить об изначальном ограничении Гегелем содержательного пространства науки об опыте сознания лишь сферами знания, только ведущего к науке о духе, но еще не совпадающего с ней реально (т.е. лишь главами о сознании, самосознании и разуме). В силу чего, собственно, и говорят о концептуальном несоответствии композиций "Науки об опыте сознания" и "Феноменологии духа" и, стало быть, о различии этих двух замыслов.

⁶⁴ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. С. 50. (Перевод уточнен по: Hegel. GW. Bd. 9. S. 62.)

⁶⁵ См., напр.: Heidegger M. Holzwege. 4. Aufl. Frankfurt a.M., 1963. S. 181; Haering Th. Hegel. Sein Wollen und sein Werk. Eine chronologische

Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels: 2 Bde. Leipzig; B., 1938. Bd. 2. S. 486.

⁶⁶ См. перевод Г. Шпета (Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. С. 50.) Внимательный читатель заметил, что Шлет, кроме того, переводит гегелевский термин "eigentlichen" словом "подлинная". Нам представляется это не совсем верным, во всяком случае в данном контексте. Ибо Гегель ведет здесь речь о той науке, в которой дух разворачивается в имманентно присущем ему собственном материале. Это не некая подлинная наука, существующая наряду с неподлинной (или не-истинной), а наука, развиваемая из самого содержания духа, из присущих ему определений. На что указывает также этимология слова "eigentlichen" (собственный; то, чем владеют, что внутренне присуще).

⁶⁷ Впервые на эту, связанную с простым изменением гегелевского текста, некорректность интерпретации, допускаемую, в частности, Хайдеггером и Хаерингом, указал О. Пёггелер (см.: Pöggeler O. Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes // HegelStudien. 1961. Bh. I. S. 282).

95

Недоразумения и трудности, связанные с обсуждением концептуальной идеи "Феноменологии духа" и ее композиции, снимаются или, во всяком случае, получают свое рациональное объяснение, если принять иную интерпретацию заключительного фрагмента Введения - ту, которая, по нашему мнению, более соответствует Самому гегелевскому замыслу и его развитию.

Тот пункт, которого достигает сознание, раскрывшее себя в своем опыте, в последовательности своих формообразований, лежит не вне феноменологии духа, а внутри ее. Собственная наука о духе есть не логика, а философия духа. Тем пунктом в философии духа, где равны явление и сущность и где сознание больше не встречается с чем-то чужеродным, является начало реального и объективного духа.

Пункт, в котором сознанию в науке об опыте открывается точка зрения равенства, сам Гегель обнаруживает в самосознании. Здесь оказываются равными друг другу истина и достоверность, понятие и предмет, т.е. достигается то "соответствие", которое в качестве цели движения положено во Введении. С самосознанием, пишет Гегель, "мы вступаем в ... царство истины"⁶⁸, где "уже имеется налицо понятие *духа*". Сознание, таким образом, достигает в самосознании своего поворотного пункта: здесь "оно из красочной видимости чувственного посястороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего"⁶⁹. Искомое "настоящее" есть философия духа. И чтобы возвыситься до точки зрения науки, сознание должно осуществить и узнать себя в формообразованиях духа; в движении его понятия: Именно этап

утверждает Гегель в заключительном фрагменте Введения в науку об опыте сознания.

Подчеркнем, что данная концепция развертывания сознания непосредственно перекликается с той, которая была развита Гегелем в Первой реальной философии: борясь за признание, сознание движется к всеобщей самости, "духу" как "абсолютному сознанию", который в качестве "абсолютно реального сознания" есть реализованное понятие духа⁷⁰.

Иными словами, уже во Введении к "Науке об опыте сознания" Гегель намечает контуры феноменологического движения, его содержательную направленность. Феноменология с самого начала присутствует в замысле науки об опыте сознания и мыслится как необходимое ее продолжение. Опыт сознания оказывается просто принципиально неполным и незавершенным без проведения феноменологического анализа, который означает рассмотрение сознания как "опыта" духа и должен выступить в виде систематического развертывания собственных формообразований духа.

⁶⁸ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 93.

⁶⁹ Там же. С. 99.

⁷⁰ Hegel G.W.F. Realphilosophie I // GW. Bd. 4. S. 230 ff.

96

Но в "Науке об опыте сознания" идея феноменологии (необходимость анализа форм духа) еще не была развита систематически, она лишь полагалась потенциально, в качестве теоретического намерения или цели. Собственно феноменологическое развитие начинается с главы о духе, который более не относится к формообразованиям сознания, возникающим из опыта, и не представляется в терминах диалектики истины и достоверности (что было свойственно для анализа всех предыдущих форм образования сознания). Дух вводится уже как несущая себя абсолютная субстанция, в которую возвращаются все ранее выявленные формообразования. С духа, таким образом, начинается иное, новое развитие, которое коррелирует с предыдущим в том смысле, что оно "подытоживает" его, отрицает как абстрактное и "переводит" в плоскость действительного. Лишь дух, по Гегелю, обладает свойством быть действительным, иметь действительные определения. В силу того, что его формообразования суть не только формообразования сознания, но одновременно формирования мира, он выступает как "реальный дух", как "подлинная действительность". Религия и абсолютное знание в этом смысле суть формы действительности духа, реальное осуществление его понятия.

Таким образом, с духа начинается новое движение анализа. Здесь наука об опыте сознания превращается в феноменологию духа и полностью ею

замещается. Но подтверждается ли этим наличие в "Феноменологии духа" двух различных линий развития, двух несовпадающих планов или даже замыслов развертывания произведения, о чем до сих пор толкуют как приверженцы, так и противники гегелевской философии?

Действительно, в "Феноменологии духа" можно вычленить как бы две содержательные части, которые различаются по плану и методике развертывания материала: часть развивающая план науки об опыте сознания, и ту, которая обосновывает собственно феноменологический замысел. Вопрос состоит лишь в том, являются ли эти части взаимоисключающими или принципиально различными по содержанию, и вообще, можно ли в данном случае говорить о двух несовпадающих теоретических замыслах, определяющих логику развертывания материала.

Специфика содержания "Феноменологии духа" состоит в том, что феноменологический анализ выступает здесь как необходимое продолжение и завершение систематического опыта сознания. Причем сама логика такого развития и ее необходимый характер задаются уже в замысле науки об опыте сознания, которая призвана не просто изложить историю развития естественного сознания, а должна "охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа"⁷¹. В качестве цели теоретического движения феноменология, или идея феноменологического анализа, находилась не вне замысла науки об опыте сознания, а входила в него в качестве важнейшей составной части. Только ее реализация и обеспечивала полное и совершенное осуществление целостного замысла.

⁷¹ Там же. С. 50. 4. Быкова М.Ф.

В этом смысле неправомерно говорить о "двойственности" замысла "Феноменологии духа". Подобно тому как лишено смысла и утверждение о том, будто "Феноменология духа" реально имеет два принципиально различных плана развертывания материала.

Наука об опыте сознания и наука феноменологии духа не только содержательно вырастают из одного "корня" и их категории и понятия имеют единую проблемно-теоретическую природу; они - лишь разные этапы одного и того же феноменологического развития. Этапы, различающиеся по степени зрелости анализа и тем теоретическим задачам, которые здесь выдвигаются и решаются. Только рассматривая "Феноменологию духа" как целостное, единое произведение, в движении которого вычленяются различные содержательные ступени анализа, можно адекватно понять и оценить гегелевский феноменологический замысел и специфику его развертывания. Такой подход также дает возможность непротиворечивым образом объяснить общую композицию "Феноменологии духа" и ее структурирование.

Точка зрения целого всегда была определяющей для Гегеля и его теоретических построений, что выдвигало и соответствующие требования к структурированию содержания внутри "Феноменологии духа". Это структурирование нельзя понимать как простое выстраивание некоей последовательности формообразований сознания, представленной в том виде и порядке, в каком она возникает из опыта сознания, на что часто указывают интерпретаторы.

Гегелевское структурирование скорее нужно понимать как результат анализа целого, т.е. всего того содержания, которое развивает произведение. Но именно в определении идеи целого и заключается основная трудность.

Конструктивная идея "Феноменологии духа" состояла в том, чтобы указать сознанию "Я" тот маршрут, каким оно должно идти навстречу науке. Но этот маршрут открывается ему одновременно как путь, уже исторически пройденный всеобщим, внеиндивидуальным духом. Таким образом, целостное движение феноменологического анализа объединяет в себе две линии развития, представляющие собой как бы два встречных потока: движение вперед - как последовательное развертывание формообразований сознания, и как бы движение назад раскрытие логики являющегося духа. Именно эти, кажущиеся противоречивыми, "встречные движения" и описывают Введение и Предисловие к "Феноменологии духа".

Точка зрения Введения - это точка зрения поступательного движения, продвижения сознания к науке. Взгляд, который Гегель во Введении бросает на целое (выступающее еще как целое науки об опыте сознания) есть одновременно взгляд вперед, где утверждается необходимое развертывание последовательности формообразований сознания и полагается его цель. В Предисловии же Гегель реально описывает иное движение: движение "от" абсолютного знания, "от" науки к формам являющегося духа.

98

Точнее говоря, Гегель развивает здесь точку зрения всеобщего духа, для которого путь к абсолютному знанию есть уже пройденный путь, и как познанный представлен в виде логики развертывания являющегося духа. Взгляд, который Гегель бросает на целое в Предисловии, есть, таким образом, взгляд назад, с позиции знающего себя всеобщего духа, с точки зрения абсолютного знания, в терминах которого "оцениваются" конкретные формообразования.

Специфика "Феноменологии" при этом заключается в том, что эти оба вектора анализа, обе теоретические идеи развиваются не последовательно, а одновременно. Те станции, которые с необходимостью должно пройти сознание "Я" на пути к науке, предстают как моменты логики развертывания всеобщего духа. Целое феноменологии поэтому толкуется как движение, в

котором абсолютная субстанция различается в себе самой и таким образом становится субъектом.

Структурирование произведения соответствует сложности и многоплановости этого движения. Опыт, который характеризует сознание, вступающее в отношение к самому себе, не может оставаться опытом естественного сознания, а определяется результатом, абсолютным знанием всеобщего духа. Поэтому целое не есть более наука о том опыте, который присущ сознанию, возвышающемуся к духу, а, как выражается сам Гегель в Предисловии, с самого начала есть "система опыта духа". Так что если даже и допустить, будто замысел произведения был изменен Гегелем во время его разработки и реализации, то, по крайней мере, нужно исходить из того, что второй замысел непосредственно вырос из первого, вобрал его в себя, придав ему лишь другие нюансы.

И все же нам представляется более адекватным иной подход к интерпретации "Феноменология духа". Тот, который вообще не ставит под сомнение единство гегелевского замысла этого произведения. Мы придерживаемся того мнения, что Гегель на протяжении всего произведения развивает одну и ту же концептуальную идею и стремится реализовать намеченную с самого начала единую задачу. Композиционное развертывание произведения подчинено данной задаче, и его вектор определяется в соответствии с тем, насколько данное развертывание может способствовать осуществлению этой задачи.

Что же касается реального содержания задачи, то она состоит в том, чтобы разработать трансцендентальную историю самосознания как дедукцию понятия абсолютной субъективности. Уже в самой постановке задачи усматривается специфика гегелевского подхода к истории самосознания. Замысел гегелевской "Феноменологии духа" принципиально отличен от идеи шеллинговской "Системы трансцендентального идеализма" и развиваемой здесь концепции трансцендентальной истории. Гегель также не ставит перед собой задачи наполнить трансцендентальную историю собственно историческим или иным эмпирическим материалом. Подобно тому как и не стремится в формах явленности трансцендентальной истории дать картину развития действительной истории, что по существу утверждали, хотя и каждый по-своему, Маркс, Гайм и Кожев.

99

Гегелевское феноменологическое исследование есть, наоборот, попытка развернуть в теоретической системе "чистый" (свободный от эмпирии, не-исторический) генезис особых всеобщих форм сознания, а именно форм его явленности, перерастающих в бытийственные формы.

В "Феноменологии духа" Гегель использует "трансцендентальную историю" для ответа на вопрос, как вообще возможна спекулятивная философия. Абсолютная субъективность мыслится здесь в качестве философского принципа, фундирующего все развертывание философской системы. Дедукция абсолютной субъективности оказывается тем реальным процессом, в котором развивается содержание спекулятивной философии и в котором она приходит к самой себе. Вот почему сама "Феноменология духа" представляет собой постоянный процесс движения, развития, порой драматического, мучительного, осуществляемого через противоречия и их преодоление, процесс развертывания ничего содержания. В "Феноменологии духа" нет ничего окончательного и завершенного, здесь все подвержено изменению, на место одних форм с необходимостью приходят другие, которые "снимаются" третьими, и т.д.

И все же по своему проблемному содержанию "Феноменология духа" является диалектической целостностью; она едина как по самому замыслу, так и по его реализации. Связующим центром единства, тем, что образует концептуальную целостность произведения, выступает вопрос о возможности спекулятивной философии, вопрос о том, как и на основе каких принципов возможно систематическое построение философии вообще. Для Гегеля это вопрос об Абсолюте и его истории, о необходимости пути, по которому сознание движется от естественного знания к знанию абсолютному.

Спекулятивная философия предстает для Гегеля не просто в виде логики и метафизики, а одновременно и как реальное развертывание абсолютной субъективности, ее развитие в контексте действительности и самого социума, как выведение ее понятия в материале реальной философии. Гегель не только изображает само движение развертывания, но и обосновывает его необходимость. Только в процессе такого развертывания Абсолют может прийти к самому себе, узнать себя как абсолютную сущность. Развертывание абсолютной субъективности Гегель представляет поэтому в виде истории развития самого Абсолюта, его содержательных определений. В этом смысле феноменология духа может рассматриваться как процесс самопознания Абсолюта в своем собственном понятии.

Проблемным содержанием данного процесса является "узнавание" структур и определений субъективности как таковой и "разработка" ее истории. "Задачу вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию следовало, - замечает Гегель, - понимать в ее общем смысле, и всеобщий индивид, т.е. обладающий самосознанием дух, следовало рассмотреть в его образовании"⁷².

⁷² Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 14.

"Образование" здесь служит символом формирования, становления, прибытия в конечную точку - не просто в лоно науки, а в лоно знающей себя абсолютной субъективности, где "субстанция индивида" вбирает в себя определения субъекта.

"Феноменология духа" толкует не о "прагматической истории человеческого духа", как говорил Фихте в наукоучении и как порой интерпретируют гегелевское сочинение его исследователи. Темой "феноменологии духа" является развертывание определений всеобщей субъективности, движение от единичного и индивидуального к чистой абсолютной сущности. Поэтому не случайно, что индивид, его познание, его "образование" превращены Гегелем в "Феноменологии" в особого рода духовные процессы. Индивид выступает для Гегеля в качестве обобщенного субъекта; сама же индивидуальность служит лишь маской безличного, являющегося характеристикой абсолютной субъективности.

На почве феноменологии духа Гегель ставит множество реальных проблем: логико-онтологических, гносеологических, философско-исторических. Но через все сферы, уровни, формы сознания Гегель специально проводит исследование формирования социально развитого, исторически ориентированного всеобщего субъекта мышления, воли, действия в контексте образований являющегося духа, которые в реальности приобретают статус бытийственности. Именно это исследование и образует реальную проблематику "Феноменологии духа" Гегеля.

Гегелевская исследовательская установка состоит в том, чтобы в являющемся духе отыскать всеобщее и абсолютное и понять его как истину конкретной субъективности. В этом смысле феноменология духа как таковая представляет собой движение *освобождения* субъекта "чувственной достоверности" от своей непосредственности, естественности, конкретно-эмпирической субъективности, движение самораскрытия его всеобщей духовной сущности, его абсолютных определений.

Систематически изображая данное движение освобождения, Гегель решает в "Феноменологии духа" ряд реальных философских проблем, имеющих существенное значение как для философской теории самого Гегеля, так и для всего историко-философского развития в целом. Это проблемы, связанные с разработкой понятия и концепции субъективности, наполнением ее новым, по сравнению с традицией, философским содержанием. Поэтому их анализ будет способствовать тому, чтобы прояснить реальный смысл "Феноменологии духа" Гегеля и полученные в ней конкретные результаты. Рассмотрим данные проблемы более конкретно.

Их можно объединить в следующие крупные "блоки" в соответствии с содержательным структурированием гегелевского произведения, с реальным разделением феноменологии духа на учения о сознании, о самосознании, о разуме и о духе⁷³: Подчеркнем, что здесь мы вовсе не ведем речь о структуре гегелевского текста, которая, как известно, имеет несколько иной вид. Мы имеем в виду то содержательное "знание" и "отношение к предметному".

101

(1) проблема осознания "Я" в качестве "Я", или, в гегелевской терминологии, проблема действительного саморазличения "Я"; (2) важнейшая проблема достижения внутреннего оправдания истинной достоверности "Я" для "Я" — не просто утверждение действительности "Я" (единства субъективного и объективного в "Я"), а раскрытие его intersубъективной сущности; (3) проблема объективации субъективного, самораскрытие его "сверхиндивидуальной" сущности; (4) реальная проблема поисков адекватных истинно-объективных форм самопознания (=самовыражения) субъективности в контексте развития форм социальной и духовной культуры. "Абсолютное самопознание" как утверждение "действительности" абсолютной всеобщей субъективности в конкретном диалектическом тождестве ее индивидуальноконечных и всеобщих, социокультурных характеристик.

Естественно, что данные проблемные "блоки" разветвляются в свою очередь на множество более конкретных философских проблем. Но не имея возможности здесь углубляться в последние, мы остановимся только на анализе крупных проблемных "блоков", обозначив более узкие, специальные проблемы лишь пунктирно.

Итак, первое проблемное измерение связано с вопросами действительного саморазличения "Я" (или осознания "Я" в качестве "Я"). Реальным основанием для данного саморазличения является, согласно Гегелю, выход к "не-Я". Такую "ступень рефлексии" Гегель называет сознанием. В качестве сознания субъект находится уже в сфере всеобщего, над-индивидуального. И связано это с тем, что "сознание", по Гегелю, - всегда *предметное сознание*, т.е. оно с необходимостью предполагает существование внешнего самому сознанию предмета. Попытка отличить и рассмотреть именно "сознание" связана у Гегеля со специальным введением особого проблемного аспекта. Гегелевское понимание сознания включает в себя два важнейших понятия - "Я"⁷⁴ и далее: "... в предмете, который предстает сознанию как нечто сущее, сознание впервые становится для себя сознанием, постигающим в понятиях"⁷⁵.

Гегель по существу фиксирует реальный факт: отношение индивида к внешнему миру опосредовано знанием объективных свойств предметов этого

мира. Человек постольку выделяет и саморазличает себя (противопоставляет объективной действительности), поскольку его жизнедеятельность направляется знанием об объектах. Именно потому, что человек относится к объектам с пониманием, со *знанием*, способ его отношения к миру и называется *сознанием*. Гегель зафиксировал это в специфическом понимании сознания. Обладающее сознанием "Я" и предмет, пишет он, «чувственно достоверны не только *непосредственно*, но в то же время и *опосредованно*: "Я" обладаю достоверностью *через* нечто иное, а именно *через* вещь; а эта последняя достоверна точно так же через нечто иное, а именно через структурирование "Феноменологии" которое не лежит на поверхности текста, а оказывается скорее чем-то внутренним и глубинным, но имеет существенное значение как для самого Гегеля, так и для понимания его произведения.

102

Гегель демонстрирует здесь интенции диалектического подхода: сознание есть для Гегеля всегда "предметное сознание", природу и сущность которого составляет "отношение к другому"; продуктом этого отношения является "определенное тождество" объекта и сознания, называемое *знанием*. Иными словами, сознание и объект никогда не могут быть *абсолютно* самостоятельными, их самостоятельность специфически "снимается" в знании об объекте.

Гегель, таким образом, ясно представил и продемонстрировал диалектическую сущность важнейшего духовного образования сознания, увидел его многоаспектность и глубину, значительную роль в формировании "Я". Однако в его концепции сознания заключен и весь драматизм, все напряжение феноменологического рассмотрения духа. Здесь Гегель фиксирует реальные противоречия и трудности.

Дело в том, что предмет сознания, будучи "устойчивым, постоянным и существенным", сам по себе выступает как непосредственно сущее и чуждое сознанию. Одновременно и само сознание в своем "в-себе-бытии" остается "односторонней крайностью", не обладающей "влечением к предмету". Вместе с тем "Я" (как носитель сознания) все же устанавливает отношение к предмету, "снимает" его самостоятельность и утверждает его "единство" с собой в качестве знания о предмете⁷⁶. Первая трудность и первое противоречие состоят в объяснении установления данного отношения: необходимо найти *силу*, способную привлечь сознание к предмету. Однако здесь же возникает и вторая трудность и второе противоречие: с одной стороны, предмет всякий раз предстает в *определенном* отношении к сознанию, но, с другой стороны, "Я" стремится познать предмет в совокупности *всех* отношений, с тем чтобы узнать его всеобщую сущность, постичь как понятие. Выходит, что сила, которая "влечет" сознание к

предмету, должна быть не просто единичным актом или одномоментным, исчезающим действием, а "безусловно-всеобщим" феноменом, некоей "устойчиво существующей сущностью". "Это значит, — поясняет свое понимание силы Гегель, - *во-первых*, она должна быть установлена как вся эта сила, остающаяся по существу *в себе и для себя*, и, *во-вторых*, должны быть установлены ее различия как *субстанциальные* или как для себя устойчиво существующие моменты"¹⁷⁷.

В качестве такой "силы" выступают для Гегеля не простые гештальты "являющегося духа", а специфическое формообразование Духа, представляющее собой единую структуру всеобщих ментальных действий.

⁷⁴ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 52.

⁷⁵ Там же. С. 72.

⁷⁶ См.: Там же. С. 73.

⁷⁷ Там же.

103

Речь идет о том всеобщем, которое, привнося свои определения в индивидуальное сознание, "внедряясь" в него, вовлекает его в отношение к предмету. Деятельность этого всеобщего становится для Гегеля тем важнейшим механизмом, который создает возможность "выхода вовне" и обретения особой реальности того, что поначалу гнездились в недрах индивидуального сознания.

В разделе о сознании Гегель раскрывает принципы функционирования и сохранения "бытийственных" аспектов такого "всеобщего" Я Оно обладает бытийственностью особого рода; она как бы парит между "бытием исчезновения" и "устойчивостью существования". Из такого пояснения становится очевидным, что Гегель здесь имеет в виду не только и не столько конкретные формы сознания или рассудка. Скорее он ведет речь о том всеобщем, что фундирует "игру сил" сознания, возможность их причудливого "переплетения". Это "абсолютно-всеобщее" есть, по Гегелю, "лишь чистая стихия, в которой истина имеет свою *сущность*"^{7^}. В качестве такой "чистой стихии" выступает абсолютное знание или знающая себя в своем понятии абсолютная субъективность.

Важно иметь в виду, что гегелевское толкование абсолютного знания весьма своеобразно и существенно отличается от традиционного употребления термина. Гегель ведет речь не просто о; некоторой ставшей системе знания. Он понимает абсолютное знание. как "постижение самостью ("Я", абсолютной субъективностью - V.5.) себя в понятии", как науку, где самость

достигла "стихий своего; наличного бытия, понятия"⁷⁹, т.е. как истинное бытие абсолютной субъективности.

"То, что для рассудка есть предмет в чувственной оболочке, есть для нас в его существенной форме, как чистое понятие. Это постигание различия, как оно есть *поистине*, или постигание *бесконечности* как таковой есть *для нас* или в *себе*. Разъяснение ее понятия – это цель науки; но сознание в том виде, в каком оно *непосредственно* лет понятием, снова выступает как собственная форма или новообразование сознания..."⁸⁰. Иными словами, в сфере сознания постигание бесконечности" или раскрытие "абсолютно-всеобщего" как то, что еще несет на себе черты конечного и единичного, а сами механизм и средство постижения являются еще скрытыми и чистыми. Вместе с тем уже здесь гегелевской схемой предусматривает вмешательство всеобщего, причем такого, которое представляет собой всеобщий результат ментальных действий. Ибо порожденный деятельностью сознания (рассудком) "сверхчувственный мир" - мир внутренних образов "Я", принципиально отличающийся от внешнего, чувственного мира, - не может быть познан, постигнут сознанием собственными силами.

104

Оно нуждается в некоей иной "силе", которая смогла выяснить как кажущийся превратным "сверхчувственный мир", так и отношение его к миру чувственному.

Абсолютное знание, наука, выступая для Гегеля в роли такой "силы" в отличие от сознания, умеет видеть мир вещей в их бесконечности. Одновременно она, будучи "чистой стихией" мышления и всеобщим результатом мыслительных действий, несет в себе некоторый деятельностный заряд и потому всегда характеризуется определенной направленностью на нечто предметное. Наука с необходимостью устанавливает некоторое отношение с миром чувственных предметов, причем отношение не пассивное, а избирательно-активное. Ибо она есть сам процесс становления, "знающее, опосредствующее себя становление" самости или всеобщей субъективности как таковой. Как истинная обитель субъективности наука, хотя уже и сверкает "чистотой" понятийной сферы, но "в себе самой содержит ... необходимость отрешения от формы чистого понятия и переход понятия в *сознание*"⁸¹. Иными словами, в самом гегелевском понимании абсолютного знания (знающей себя субъективности), науки заключено требование "отрешения" от понятия - от науки, выход вовне их, в сферу жизни и становления.

Здесь Гегель восходит к реальной проблеме продуцирования знания. Он приписывает науке особую роль в проецировании духовных сущностных сил человека в действительность, ибо это "всеобщее проецирование" наиболее

эффективно осуществляется с помощью понятий и познания связей между понятиями. Ведь понятие есть всеобщая мыслительная структура, которая как бы "скрепляет" человеческое действие, оно - своего рода парадигмальная схема действия. Поэтому Гегель и трактует знание как ту реальную силу, которая создает для духовного возможность выхода вовне (к предметному), устанавливает само отношение "я" (сознания) к предмету, становясь средством саморазличения "я".

По существу Гегель уловил огромное значение науки в продуцировании знания. Действительно, непосредственной функцией знания является перевод разрозненных представлений в форму всеобщности, удержание в них того, что может быть передано другим в качестве устойчивой основы, парадигмы действий, ибо человек, приступая к познанию, обладает "готовым", выработанным обществом понятийным и категориальным аппаратом. Гегель, таким образом, зафиксировал огромное значение понятийного знания, науки в процессе осознания "я" в качестве "Я" (через отношение и саморазличенность с предметным).

Однако сама наука служит у Гегеля неким предзаданным гарантом; "элементы и формы сознания (чувственность, восприятие, рассудок)"^е самостоятельны, а изначально подчинены и ведомы абсолютным знанием. Этим гегелевская позиция принципиально отличается от кантовско-фихтевского подхода к знанию и его роли в становлении знания. У Канта и Фихте элементы знания как бы "растут", видоизменяются вместе с развитием и движением человеческого сознания.

⁷⁸ Там же. С. 78.

⁷⁹ Там же. С. 427.

⁸⁰ Там же. С. 91.

⁸¹ Там же. С.433.

105

Знание, по Канту, стало результатом трудной синтезирующей работы мышления, причем нет и не может быть изначальной, предзаданной гарантии ее осуществления. У Канта, говоря образно, сознание в упорном труде *может* обрести свободу. У Гегеля же свобода предписана сознанию телеологически - целью, которая изначально движет сознанием, - предписана самим абсолютным знанием, наукой как истинным бытием абсолютной субъективности.

Итак, наука, абсолютное знание о всеобщем как таковом "внедряется" у Гегеля в сознание. Но сколь бы мистификаторско-идеалистической ни

выглядела эта процедура "внедрения", она имеет реальный смысл и значение, не сводящиеся к простому "доказательству" идеализма: в ходе самого феноменологического анализа сознание рассматривалось Гегелем не просто как отвлеченный духовный феномен, в котором лишь реализуются понятийные определения науки, но в качестве богатой оттенками "духовной работы" человека, стремящегося к самопостижению, обретению истинного для себя-бытия. В разделе о сознании Гегель выходит к таким реальным аспектам проблемы действительного саморазличения "Я", как "овнешнение" духовного (т.е. закрепление в социально-историческом пространстве и времени результатов духовной деятельности людей) и осознание субъектом своей включенности в культурный социум.

Гегель ставит вопрос о "выхождении вовне"⁸² и "закреплении" в реальности формообразований духа. Он стремится проникнуть в тайны того процесса, в результате которого сложная диалектическая работа сознания предстает в действительности в виде конкретных форм духа. При этом Гегель ведет речь об "овнешнении" не просто сил сознания, а творческой силы знания, ведь именно знание (как абсолютное знание или наука) являются для него главным объяснительным принципом при решении проблемы утверждения действительности "я". Ибо только наука способна разъяснить понятие бесконечного и всеобщего⁸³.

Гегель дал реальное адекватное решение проблемы: действительно, я утверждаюсь как человек лишь в "овнешнении", в "проецировании" своих сущностных сил в мире. Далее, благодаря феноменологическому анализу, будет обнаружено, что объективации духа возникают не случайно, а под влиянием потребностей человеческого общения, и что духовные формы способны предстать в виде самостоятельных сфер человеческого бытия, приобретая статус культурно-социального явления (религия, нравственность, наука).

⁸² Подчеркнем, что гегелевский термин "Äußerung" неверно переводить словосочетанием "внешнее проявление", как это имеет место в переводе "Феноменологии духа" Г. Шпета. (См.: *Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. С. 87-90*) Гегелевское "Äußerung" выражает не просто тип проявления или обнаружения явлений сознания во внешнем мире. Речь идет об их особой бытийственности, которая, как верно замечает Гегель, связана с определенным рода "овнешнением". См. об этом также в кн.: *Мотрошилоаа Н.В. Путь Гегеля к "Науке логики". С. 121 и далее.*

⁸³ См.: *Гегель Г.В.Ф. Соч. Т, IV. С. 91.*

106

Но уже здесь, на ступени сознания, механизм "овнешнения" духовного имеет у Гегеля определенные социально-исторические и общественные элементы.

Ведь наука, знание, становящиеся у Гегеля средством саморазличения и утверждения "я", а в дальнейшем - осмысления "я" в качестве "Я", реально служат носителем "вне-индивидуального", "общественного" характера "я". Они суть сфера всеобщего и субстанциального и потому *существенного* в человеке.

Именно знание всеобщего теснейшим образом связано с многообразием мира вне человека, без чего невозможно понять его всеобщее содержание. Присущее человеку знание есть некоторое средоточие, носитель социально-исторического, социокультурного содержания в "составе" единого человеческого "Я", благодаря чему, собственно, и осуществляется как бы "выход вовне", процесс саморазличения сознания ("Я отличаю себя от самого себя"⁸⁴) и утверждения "я" в качестве духовного.

Конечно, на стадии сознания социокультурное, историческое учитывается Гегелем не столь всесторонне и явно, как на последующих ступенях феноменологического анализа, особенно в разделе о духе (что мы попытаемся показать в дальнейшем изложении). Однако уже здесь, хотя и в себе, но "макрокосмос" содержится в "я", и задача заключается лишь в том, чтобы он осуществил "переход в сознание"⁸⁵. При этом Гегель вовсе не считал приобщение человека к некоторому "всеобщему" содержанию чем-то простым или неким автоматическим актом. Речь идет о таком приобщении к всеобщему, которое должно раскрыть богатый внутренний человеческий мир, с бесчисленным множеством связей и отношений, приобретенных не просто в индивидуальном опыте "я", а в связи с окружающим миром, в том числе в его социокультурной, исторической действительности⁸⁶.

Однако в силу господства идеалистической схемы Гегель истолковал саму социокультурную, историческую деятельность не как предметно-практическую, материальную, а как деятельность, происходящую лишь в сознании и посредством знания. Причем знания абсолютного, представляющего собой движение чистого понятия. Поэтому именно "абсолютное знание", "наука" стали для Гегеля объяснительным принципом решения широкой проблемы осознания "я" в качестве "Я": путь духа к становлению себя для себя предметным, - что означает, согласно Гегелю, осмысление своей "высшей внутренней сущности", "самости", - есть в конечном итоге наиболее полное, развернутое, убедительное, действительное абсолютное раскрытие понятия субъективности.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 433.

⁸⁶ Эти идеи Гегеля получили свое всестороннее конкретное развитие в работах отечественных философов, среди которых наиболее яркие и глубокие - исследования И.С. Кона, Ф.Т. Михайлова, Г.С. Батищева. Интерес

представляет и монография И.В. Ватина "Человеческая субъективность" (Ростов-на-Дону, 1984), в которой дан аналитический обзор работ по данному вопросу и в какой-то степени предпринята попытка систематизировать развитие современной философской концепции "я".

107

Здесь Гегель по существу формулирует один из важнейших тезисов всей своей философии: истинная предметность возможна лишь "в стихии мысли", ибо здесь "снимается" противоположность между субъективным и объективным "в обычном значении этих терминов", т.е. достигается истинное совпадение субъективности "Я", сознания с его объективным значением.

В таких выражениях Гегель по существу обсуждает уже вторую из выделенных нами важнейших проблем феноменологии духа - проблему оправдания "Я" достоверности самого себя или утверждения "Я" в качестве субъективности. Эта реальная проблема образует содержание гегелевского учения о самосознании.

Данная проблема есть результат противоречия между имеющейся налицо субъективностью "Я" (достоверностью самого себя) и предметной отнесенностью, продуцирующей объективность (объект "снимается" в "Я" в качестве знания). Отсюда - необходимость понять и познать духовное "Я" как "саму себя знающую истину", т.е. в качестве истинного в его субъективной достоверности и в смысле его предметности - в единстве субъективного и объективного⁸⁷.

Но "узнавание себя" в мире, без чего принципиально невозможна сама жизнь в этом мире, означает, согласно Гегелю, узнавание себя не только в мире вещей, но также и в мире людей. И "самосознание должно стремиться снять *другую* самостоятельную сущность, дабы этим удовлетвориться в *себе* как в сущности"⁸⁸. Таким образом, проблема реального "оправдания" Я в "Феноменологии духа" выступает в двух измерениях. Во-первых, как проблема утверждения действительности "Я", или осмысления "Я" в качестве субъект-объектного отношения. И, во-вторых, как проблема познания "Я" в качестве субъект-субъектного отношения, или реальной интерсубъективности. Оба проблемных измерения представляют несомненный интерес как с точки зрения значения полученных здесь результатов, так и в аспекте вынесенных на обсуждение тем и вопросов. Рассмотрим их содержание более подробно.

На стадии самосознания сознание оказывается в своеобразной ситуации раздвоения. С одной стороны, "заглянув в себя" и отнесясь к себе как к своему собственному предмету, сознание приобрело более реальную форму, форму "жизни". И действительно, без самосознания нет жизни, нет развития

индивидуального "я", человека; да и само сознание остается без него лишь абстракцией, лишенным действительности феноменом. С другой стороны, перед взором сознания открывается мир "всеобщей жизни". Но это мир, в котором в формах вещи сознание уже оставило свой след, утвердив себя как "сверхчувственный мир" в его диалектическом развитии.

Согласно гегелевскому диалектическому пониманию, два данных мира, представляя собой "самостоятельные образования (Gestalten)", находятся в единстве.

⁸⁷ См.: Там же. С. 94-97.

⁸⁸ Там же. С. 99.

108

Причем в таком единстве, которое, будучи основано на "вождеющем" отношении к предмету, обеспечивает поддержание самой жизни. Именно в таких формулировках Гегель и вводит в "Феноменологии" тему утверждения действительности "я". Речь идет о необходимости не просто "узнавания себя" в мире, о чем ясно говорит Гегель, а о приобретении достоверности самого себя, установлении своего единства с объективным миром.

Решается данная задача Гегелем путем диалектического "оправдания" этого единства⁸⁹, но в конечном итоге она означает для Гегеля раскрытие свободы самознания, или познание "Я" в качестве свободного. Итак, проблема утверждения действительности "Я" предстает для Гегеля прежде всего в терминах проблемы свободы. Для дальнейшего анализа принципиально важно одновременно реализовать две цели: 1) выявить статус проблемы свободы в феноменологии духа Гегеля; 2) показать, как с этим более общим толкованием свободы связана тема "самосознание - свобода", в частности, в связи с проблемой человеческого "я". Такой двуединый анализ необходим помимо прочего и по той причине, что в силу сложившегося стереотипа Гегелю нередко "вменяют в вину" забвение проблемы свободы (причем противопоставляют ему Канта как философского "глашатая" свободы⁹⁰).

В широком смысле свобода служила для Гегеля важнейшим измерением проблемы истины и ее объективного статуса в мире. Дело в том, что абсолютной целью реализации духа в мире для Гегеля стала не истина само по себе, а достижение "действительного свободного" духа, сущностью же самоосуществления духа в действительности является самораскрытие им своих субстанциальных оснований. Вместе с тем сама свобода как высшая ценность мира и философской системы одновременно идентифицируется Гегелем с истиной. Поэтому проблема свободы рассматривается Гегелем в связи с проблемой истины и вместе с ней. Но пока (на ступени самосознания) проблема свободы встает у Гегеля в связи с "я" и его реализацией.

Действительность "я" есть для Гегеля по существу провозглашение действительной свободы.

Но она не выступает как "нечто непосредственно сущее", приписываемое единичности как таковой. Истинной свободой, по Гегелю, является та, "которая всегда исходит непосредственно из себя и уходит обратно в *чистую всеобщность* мысли и которая как всеобщая форма мирового духа могла выступить только в эпоху ... всеобщего образования (*Bildung*), поднявшего процесс формирования (*das Bilden*) до мышления"⁹¹. Здесь у Гегеля осуществляется непосредственный выход к мышлению; именно с мышлением Гегель связывает деятельность сознания по становлению себя в качестве свободного.

⁸⁹ Здесь Гегель ставит и по-своему решает множество вполне реальных философских проблем. Особенно важные из них: проблема познания, проблема различенного единства знания и познания, роль знания в достижении истины, проблема истины и достоверности и др.

⁹⁰ Об этом подробно см.: Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л., 1988. С. 105, 131-132.

' Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 108.

109

(Вспомним: "в мышлении я *свободен*, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого..."⁹².)

Свобода самосознания, таким образом, состоит в погружении самосознания в самого себя и в свое мышление. При этом именно сознание (будучи особой формой самосознания) само сообщает себе свободу, само освобождает себя. Импульсом и средством такого освобождения является постоянно испытываемое сознанием состояние "абсолютного диалектического непокоя". Утверждая свободу самосознания, Гегель по существу отстаивает его внутреннюю диалектику, изображает развитие самосознания как результат его собственной деятельности. Но эта деятельность есть не простая теоретическая деятельность самосознания, а деятельность "всеобщего образования (*Bildung*)". При этом речь идет не об индивидуальной конечной деятельности "Я", а о некой "безличной" внесубъективной всеобщей деятельности, присущей самосознанию и означающей выход в социокультурную, исторически развивающуюся действительность.

Здесь Гегель восходит к содержательному пониманию свободы. Свобода для Гегеля, как и для Спинозы, есть познанная необходимость, но сам этот тезис имеет у него иной философско-мировоззренческий смысл: если у Спинозы понятие свободы получало материалистическое толкование, то у Гегеля оно приобретает идеалистическую окраску.

Анализ проблемы выводит в более широкую область, сформулированную в виде проблемы "разум - свобода". Мы не можем подробно разбирать все тонкости отношения между понятиями "разум" и "свобода". Отметим только, что носителем необходимости и закономерности в гегелевской системе является разум, почему познание необходимости и есть, прежде всего, "раскрытие" самого разума, превращение его во внутреннее, имманентное (в гегелевской терминологии - полагание разумного как "своего"). В плане развития духа к свободе оно означает развитие до его теоретической формы, до интеллигенции.

Способом существования разума (как необходимого и закономерного) для духа является знание (пока еще не познание). И лишь тогда, когда это знание освобождается от своей предпосылки и тем самым от своей абстракции и делает определенность субъективной, "моей", внутренней, оно становится уже познанием субъекта о необходимости и закономерности действительности, которые осуществляются в его деятельности. А это уже не что иное, как переход в сознании к мышлению, которое только и обладает, по Гегелю, способностью к познанию необходимости и закономерности мира. Итак, лишь в мышлении возникает возможность познания необходимости⁹³.

⁹² Там же. С. 107.

⁹³ Подчеркнем, что здесь также выражено гегелевское понимание отношения разума и мышления на феноменологической почве. Мыслительные определения считаются Гегелем имманентно присущими самому разуму, почему и "осмысление" сознания становится возможным лишь как "осознание" и своеобразное раскрытие мыслительного, мышления, заключенного в самом разуме.

См., напр.: *Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. В особенности разделы по философии объективного и абсолютного духа.*

⁹⁵ См.: *Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 105-106.*

⁹⁶ Мы не вдаемся здесь в подробности анализа гегелевского гештальта "признания", так как эта работа уже была проделана в книге Н.В. Мотрошиловой "Путь Гегеля к "Науке логики" (см. особенно с. 170-174).

110

Но реализация этой возможности — длительный тернистый путь сознания через драматические противоречия и трудности к своему освобождению, к приобретению своей предметности, "объективности". Свобода, трудно и постепенно обретаемая сознанием и самосознанием, нелегкий путь к ней и ее осуществлению, собственно и составляет предмет и содержание "Феноменологии духа".

Весь этот путь предстает для Гегеля как движение самосознания в структурах Bildung. Гегель толкует Bildung в качестве особого феномена, понятного как в-себе объективный процесс "формирования", несводимый к деятельности каких-либо конкретных субъектов и относящийся ко всем возможным субъектам. Употребляя понятие Bildung (переводимое у нас то как "культура"⁹⁴, то просто как "образование"⁹⁵), Гегель имеет в виду особый тип приобщения "я", индивида к культуре. Речь идет не просто о "самоделании" человека через и посредством Bildung, что осуществляется благодаря "выходу вовне", осмыслению мира "общей жизни", "снятию" в самосознании предметности и объективности. По существу утверждается, что свою субъективность (достоверность самого себя) "я" может приобрести только в деятельности, в активности, причем в деятельности, ориентированной на других людей, на всеобщее.

Здесь мы переходим ко второму из вычлененных нами измерений проблемы утверждения действительности "Я", а именно к формированию "Я" в контексте субъект-субъектных отношений.

"Истина достоверности самого себя" заключается, по Гегелю, в том, что сознание, которое считает себя уже достигшим состояния собственного "в себе и для себя" бытия и которое в одиночестве насыщает свое вожделение, - такое сознание "по истине" уже "удваивает себя". Ибо вожделение к предмету, по Гегелю, есть одновременно воспоминание о смутно "положенных" других сознаниях, других индивидах. Ведь в явленном мире уже присутствуют "следы" сознания, его объективированные образы. Вот почему важнейшим инструментом утверждения действительности "Я" становится для Гегеля феномен признания (Anerkennung)⁹⁶.

Гегель по существу развивает здесь важнейшую тему немецкой классической философии: формирование социально развитого, исторически ориентированного субъекта мышления, воли, действия в контексте человеческой культуры и в контексте предельно широких социальных образований (народа, человечества), т.е. речь идет о формировании человеческой субъективности и индивидуальности как личности.

111

Но эта тема приобретает у Гегеля новый, незнакомый немецкой классике оттенок: в гегелевской постановке проблемы немало реальных моментов, которые свидетельствуют о выходе Гегеля к проблематике "интерсубъективности". Гегель ведет речь о формировании особой человеческой субъективности, реальность которой заключена не в одиночестве существования, а во взаимодействии с другими "я". Причем таком взаимодействии, которое, будучи опосредовано предметностью, представляет собой "бесконечное отношение меня ко мне... *β* бытии других лиц"⁹⁷. Иными словами, человек приобретает характеристики субъективности

(в данном контексте Гегель часто употребляет термин "личность") только в факте признания его другими людьми.

Подчеркнем, что сам феномен признания является для Гегеля важнейшим методологическим инструментом социализации "я". Факт признания фиксирует у Гегеля специфические отношения единичных сознаний друг к другу, их деяния, поступки и т.д. Именно в этих деяниях и поступках единичное сознание приобретает свое всеобщее содержание и свободу, ибо в них осуществляется соотнесение различных "я" друг с другом и самопознание "я" в другом "я". Здесь *"они признают себя признающими друг друга"*⁹⁷. Сознание, таким образом, "творит" для себя мир других "я" и существует во "всеобщем мире" только "через" эти другие "я", через их "признание". Именно в "усмотрении и признании" другого и других самосознаний, по замыслу Гегеля, и происходит "формирование" (в смысле Bildung) "я" в контексте действительности и самого социума.

В такой постановке проблемы можно усмотреть реальный смысл феноменологического исследования "интерсубъективности". Действительно, формирование субъекта немислимо без вступления его в субъект-субъектное отношение, без общения индивидов. При этом механизмы общения таковы, что становление и функционирование общественных отношений всегда должно быть осознано как с точки зрения наличия, так и с точки зрения самого характера общественных связей. И хотя процессы осознания весьма многообразны, в них есть общие формы, без которых само общение индивидов не состоится. Именно эти всеобщие формы и фиксируются в интерессубъективных структурах сознания, которые закрепляются в опыте в феномене "мы".

Под маской "мы" у Гегеля реально скрывается "общественная", родовая субъективность, всеобщая субъективность как таковая. И таким образом в разделе о самосознании впервые появляется тема всеобщей абсолютной субъективности, которая по сути дела является центральной для всего произведения. *«Самосознание есть для самосознания, пишет Гегель. - ... Тем самым для нас уже имеется налицо понятие духа.*

⁹⁷ Гегель. Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. С. 329.

⁹⁸ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV, С. 100.

112

То, что в дальнейшем приобретает сознание, есть опыт, показывающий, что есть дух, эта абсолютная субстанция, которая в совершенной свободе и самостоятельности своей противоположности, т.е. различных для себя сущих самосознаний, есть единство их: "я", которое есть "мы", и "мы", которое есть "я". Лишь в самосознании как понятии духа - поворотный пункт сознания,

где оно из красочной видимости чувственного посюстороннего и из пустой тьмы сверхчувственного потустороннего вступает в духовный дневной свет настоящего»⁹⁹ -

Гегель ясно показывает, что всеобщая субъективность является той "абсолютной субстанцией", которая фундирует и с которой соизмеряется развитие и формирование "Я". И для такого понимания есть реальные основания.

Заслуга Гегеля заключается в том, что он увидел основу и критерий субъективности в обществе, в роде. Более того, он понял социальнокультурную деятельность как необходимое и основное измерение человеческой сущности, как важнейший срез становления и развития человека в контексте Bildung. Действительно, социализация человека тесно связана с осознанием субъектом своего неразрывного единства с ходом социально-исторического процесса, своей связи с всеобщим. Подтверждением того, что мысль Гегеля движется также и в данном направлении, является, например, употребление им в анализируемом контексте понятий "социальная память", "прогресс духа" и др.

По существу здесь намечается проблема "индивидуализации" и "субъективизации" знаний общества (для Гегеля это не что иное, как приобщение к некоторому "утверждающему знанию" - всеобщему самосознанию, мыслящей субстанции). Именно индивидуализация всеобщего знания и означает утверждение истинной действительности "я" ("я" как личность). И Гегель был совершенно прав в том, что процесс "субъективизации" знаний общества есть некоторый момент социализации "я": ведь в самом процессе индивидуализации происходит усвоение, интериоризация, как мы теперь говорим, норм социальной действительности человека, что обуславливает выход за рамки индивидуального "я" и исследование человека в контексте более широкой системы отношений (государственно-правовой реальности, культуры и истории) 100

Однако и здесь, высказывая столь глубокие идеи о механизмах социализации человека¹⁰¹, Гегель не мог не отдать должное своей исходной идеалистической схеме.

⁹⁹ Там же С. 98-99.

¹⁰⁰ На важность акта выхода за пределы субъективной рефлексии в контекст более общих и фундаментальных закономерностей неоднократно указывали отечественные исследователи. См., например: *Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления: К критике гегелевского учения о формах познания.* М., 1968; *Лекторский В.А. Субъект, объект, познание.* М., 1980.

¹⁰¹ Следует, разумеется, иметь в виду, что данные идеи - это компоненты, скорее образующие "подтекст", чем реальный текст гегелевской идеалистической системы, и сам Гегель отнюдь не формулировал их в столь рациональном виде, как они предстали в нашем изложении.

113

В "Феноменологии духа" персонализируются, как бы отделяясь от индивида, сознание и самосознание. Они толкуются Гегелем в качестве субъекта, причем субъекта "всеобщего", "наиндивидуального". При этом они наделяются некоей самостоятельной способностью "действовать". Они выступают у Гегеля в качестве той внутренней деятельности, которая возвышает единичное до субстанциального (а именно этот процесс происходит во время индивидуализации всеобщего знания, которое формирует и "образует" субъекта).

Сознание как всеобщий субъект - по сути дела идеалистическая модель целостного человека, "сущностные силы" которого образуют широкий спектр деятельных способностей, развитых благодаря историческому развертыванию культуры и ее усвоению. Здесь, таким образом, мистифицируется реальный субъект деятельности. При этом мистификации подвергаются и сам процесс исторического развития культуры и приобщение к ней индивида.

Все культурообразовательные процессы происходят, согласно Гегелю, именно в самом сознании: как опредмечивание, так и распредмечивание осуществляются не в предметно-практической деятельности, а сугубо в самосознании и его деятельности. Объективные предметы культуры как бы исчезают, растворяются в последнем, в затем вновь возникают из него. Но вместе с тем в самой концепции сознания (самосознания) как всеобщего субъекта (всеобщей субъективности как таковой) был заложен и глубокий рациональный смысл. По сути дела в качестве основного средства социализации человека Гегель утверждает идеал социальной деятельности: ведь (само)сознание-субъект функционирует как "всеобщая" деятельность, разворачивающая себя в культуре и истории. Понятие-субъект нужно здесь Гегелю для того, чтобы подчеркнуть процесс творчества, активности и движения, благодаря которому формируется все богатство культуры и осуществляется "образование" самого человека.

Гегель не без оснований толкует эту деятельность как "наиндивидуальную". Социальная деятельность не совпадает с деятельностью отдельного индивида, она имеет некоторые качества. Социальная реальность, социальная культура (в широком смысле слова) предстают в качестве особой "сверхприродной" действительности. Как для формирования, так и для освоения этой действительности нужно, по мнению Гегеля, особое

самосознание - самосознание, способное стать основанием самой культуры и истории.

Здесь мы переходим уже к третьей из выделенных нами проблем, рассматриваемой Гегелем в феноменологическом учении о разуме.

Вся деятельность самосознания на стадии разума заключается в том, чтобы "постигнуть" себя уже не "в себе" самом, а "для себя" - раскрыть объективную социальную (сверхиндивидуальную) сущность субъективного ("я"), а значит утвердить самосознание, но уже в качестве социально-объективированных, реализующихся в обществе изменчивых форм самоосуществления субстанциально-духовного.

114

Основным лейтмотивом раздела о разуме является тема претворения в действительность, тема объективации субъективного. Но в отличие от главы о самосознании здесь Гегеля в большей степени интересует сам механизм этого "претворения".

Коррелятом разума становится самосознание, помещенное в стихию социального действия. Усилия разума, направленные на обретение им предметности, действительности, своего особого наличного бытия, действительности, связаны у Гегеля с коллективными формами деятельности, познания, знания. «В жизни народа понятие претворения в действительность разума, обладающего самосознанием, на деле имеет свою завершенную реальность - это понятие состоит в том, что разум усматривает в самостоятельности *другого* полное *единство* [его] с ним, или в том, что он имеет предметом, в качестве *моего для-меня-бытия*, "эту", мною уже найденную свободную *вещность* некоторого другого, которая есть негативное меня самого»¹⁰². Гегель исходит из того, что разум, разворачивающий себя в социальной действительности, нельзя понимать лишь как состояние отдельного человека, индивида. Носителем социальной деятельности не может быть, по его мнению, единичный субъект: субъектами деятельности становятся сообщества индивидов, точнее индивиды, организованные в "общину"; субъект здесь - народ с его особым самосознанием.

Отдельные индивиды, составляющие народ, "единичные самостоятельные сущности" как таковые, конечно, смертны, как "смертны" и их "чисто единичные действия" или отдельные результаты их деятельности. Как же тогда в этой "текучести жизни" не уничтожается сам народ? Это, по Гегелю, "происходит благодаря всеобщей сохраняющейся среде, благодаря *мощи* всего народа"¹⁰³. Притом под "мощью народа" Гегель понимает не что иное, как всеобщий разум, составляющий субстанцию народа.

"Разум, - пишет Гегель, — наличествует как текучая всеобщая *субстанция*, как неизменная простая *вещность*, рассыпающаяся на множество совершенно самостоятельных сущностей, подобно свету в звездах - бесчисленными для себя сверкающими точками, которые в своем абсолютном для-себя-бытии растворены в простой самостоятельной субстанции не только в *себе*, но и *для самих себя*,... и эта всеобщая субстанция есть их душа и сущность, подобно тому как это всеобщее в свою очередь есть *действие* их как отдельных лиц или ими созданное *произведение*"¹⁰². И так, носителем безличной деятельности самосознания в социальной реальности, а следовательно, и основанием социальной жизни является для Гегеля "мощь народа", или присущий народу "всеобщий разум".

Данная гегелевская мысль имеет глубокое диалектическое содержание.

¹⁰² Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 188.

¹⁰³ Там же. С. 189.

¹⁰⁴ Там же. С. 188-189.

115

Утверждая "внеиндивидуальный", в каком-то смысле субстанциально всеобщий характер самосознания, разворачивающего себя в социальной действительности, Гегель выходит здесь к реальной проблеме существования всеобщих механизмов социально-исторического ориентирования субъекта (социальных регулятивов права, норм и принципов морали и нравственности), к осмыслению их природы и специфики. По сути дела, таким образом, он ставит и стремится решить проблему "бытия" всеобщей субъективности в социальной среде.

Ее разрешение Гегель видит в субстанциализации духовного, разумного, мыслительного.

Прежде всего он фиксирует реальные особенности ситуации. Ведь в социальном развитии действительно играют огромную роль такие регулятивы социальной организации человеческой деятельности и общения, которые внешне выступают как идеальные, духовно-нравственные принципы. Гражданские, нравственно-правовые установления оформляются в "нравственном мире как мире отчужденного от себя духа". Именно они, по мнению Гегеля, придают целостность "общине" (или "роду"). Эти регулятивы (законы и "нравы", нормы морали и нравственности) трактуются как имеющие всеобщий, субстанциональный характер. Для этого есть определенные основания: если не сами конкретные, достаточно быстро меняющиеся "ситуационные" нравственные регулятивы, то относительно единые для целой эпохи, страны, народа общие принципы и формы

нравственного регулирования имеют всеобщий, так сказать, цивилизационный характер.

Но для Гегеля основная исследовательская проблема в социальной сфере заключается не просто в постулировании субстанциального разума "как всеобщего, а именно -в-диалектическом увязывании его, этого субстанциального, с социально-историческими и индивидуальными элементами сознания и разума. Субстанциально-всеобщее сознание "повязывается" с "сознательным" в морали и нравственности; оно же "пересекает" и индивидуальное, обогащаясь новым содержанием в "единичном", ибо "оно сознает всеобщее сознание в своей единичности как свое бытие, так как его действие и наличное бытие есть общие нравы"¹⁰⁵.

Иными словами, регулятивы и установления как некоторое всеобщее содержание приобретают существование, проявляясь через особенное и единичное. Причем на почве социальной философии эти проявления, по Гегелю, суть не что иное, как проявление человеческого действия: "всеобщая субстанция говорит *всеобщим языком* в нравах и законах народа..."

¹⁰⁶ Гегель, таким образом, выходит к двум измерениям проблемы бытия всеобщего (в своем реальном проявлении бытия всеобщей субъективности). Первое - это осмысление противоречия между "проникнутостью" всего конкретного всеобщим и несоизмеримостью конечного с "бесконечно-всеобщим".

¹⁰⁵ Там же. С. 188. Обтамже. С. 189.

116

(Заранее скажем, что часто при решении проблемы Гегель исходит не из сохранения ее реальной напряженности, а "жертвует" конечным в пользу бесконечно-всеобщего или "подтягивает" особенное и единичное к всеобщему.) Второе - это осмысление природы и механизма продуцирования социальных регулятивов и установлений. Оба измерения и их анализ у Гегеля тесно связаны друг с другом. Попытаемся и мы рассмотреть их в единстве, в их внутренней взаимосвязи.

Гегель понял, что в социальной действительности так же, как и в природе, действуют законы. Вместе с тем природа и характер обоих типов законов принципиально различны. В "Феноменологии духа" Гегель пытается осмыслить природу социальных законов, усматривая ее во всеобщности действий людей, обладающих сознанием и волей. «Духовная сущность..., — пишет Гегель, - есть для самосознания прежде всего в качестве в себе сущего закона. ...Точно так же это есть некоторый вечный закон, имеющий свое основание не в воле "этого" индивида, а есть в себе и для себя, абсолютная чистая воля всех, имеющая форму непосредственного бытия. Эта воля не

есть также заповедь, только *долженствующая* быть, а она *есть* и *имеет значимость*; это есть всеобщее "я" категории, которое непосредственно есть действительность, и мир есть только эта действительность. Но так как этот *сущий закон* безусловно имеет силу, то повиновение самосознания не есть служение некоторому господину, приказания которого были бы произволом... Наоборот, закон суть мысли его собственного абсолютного сознания, которое оно само непосредственно *имеет*»¹⁰⁷.

Гегель, таким образом, стремится отстоять существенность социальных законов и их объективность. Одновременно он утверждает их особую природу, связывая ее с фактом "проецирования" в действительность всеобщности индивидуального сознания "я", "абсолютной воли всех". При этом механизмом продуцирования социальных законов (объективации субъективности) служит для Гегеля целевая деятельность воли: воля понимается как в-себе-сущее единство всеобщности и определенности, субстанциальности (в конечном итоге самой субъективности) и предметной ее реализации. Только присущая субъективности воля позволяет ей обрести "внешнеобъективное" осуществление в действительности. Воля предстает здесь не просто как некоторый субъективный "порыв" или "стремление", не только и не столько в качестве "силы" индивидуального человека; она имеет у Гегеля объективное, всеобщее содержание и связана с деятельностью, направленной на "обретение" "всеобщей определенности", действительности как таковой.

Тут и само понятие субъективности - уже через его связь с волей наполняется новым, более конкретным содержанием, реально утверждается некоторое всеобщее, объективное содержание самой субъективности, которое проявляется через сознательные действия людей и их объединений.

117

Специфика гегелевского толкования "всеобщего" такова, что здесь отстаивается факт *индивидуального* способа существования всеобщей субъективности. "...Всеобщая субстанция говорит своим *всеобщим языком* в нравах и законах народа; но эта неизменная сущность есть не что иное, как выражение самой единичной индивидуальности...; законы выражают то, что *есть* и что *делает* каждое отдельное лицо"¹⁰⁸. Иными словами, всеобщая субъективность что-то делает, творит, нечто создает по мерке индивидуального действия. Поэтому у Гегеля именно индивидуальная субъективность должна внедриться в мир, именно она в своей деятельности должна (совместно с другими людьми) "продуцировать" всеобщие регулятивы и нормы социального общежития. И такой подход к субъективности является, конечно, верным и оправданным. Однако Гегель не сумел последовательно реализовать данный подход. Он не смог

непротиворечивым образом объяснить объективный характер существования всеобщих социальных регулятивов.

Гегель фиксирует две сферы реальности: 1) социальные действия людей (их поступки, деяния) в системе правовых и нравственных отношений и 2) социально-правовые и нравственные установления, регулирующие эти отношения, - некоторые всеобщие регулятивы социального поведения людей, которые более подробно он будет рассматривать позже, в философии права. Поскольку речь идет о двух измерениях одной социальной действительности, Гегель с самого начала максимально сближает их. Но в силу исходной объективноидеалистической установки Гегель принимает как само собой разумеющийся постулат об изначальной "внедренности" всеобщих идеальных регулятивов в социальную жизнь людей. Содержание же всеобщих регулятивов сводится к содержанию самосознания:

"...нравственная субстанция, взятая в абстракции всеобщности, есть лишь мысленный закон, но столь же непосредственно она есть действительное самосознание..."¹⁰⁹, т.е. наличествующая в мире субъективность.

Таким образом, Гегель по существу "проецирует" в действительность (в данном случае в социальную действительность) определения самосознания (здесь выступающего как разум) и объявляет его субстанцией социальной реальности, некоей всеобщей субстанциальной закономерностью социума.

Отсюда становится ясным и объективно-идеалистический смысл гегелевского решения проблемы "бытия" всеобщего в феноменологии духа и истоки объективного идеализма гегелевского типа. Хотя идея субстанциальности самосознания (в качестве абсолютной субъективности) предзадана, все же "исток и тайна" такой субстанциализации в определенной степени объясняются ориентированностью на те стороны, срезы социальной реальности, где власть, мощь объективированного сознания проявляются особенно четко.

¹⁰⁸ Там же. С. 189.

¹⁰⁹ Там же. С. 188.

118

Социальные установления, нормы, регулятивы - право, нравственность, понятие Гегелем предельно широко, - давали для процедур объективно-идеалистической субстанциализации наибольшие основания. Так и получилось, что объективный характер и объективное существование всех социальных регулятивов у Гегеля предстали прежде всего и главным образом как проявления "объективности сознания"¹¹⁰.

Вместе с тем гегелевские рассуждения имели глубокий смысл и большую историческую ценность. Гегель ведь вел речь о социальных законах, которые на "поверхности" (в своем внешнем обнаружении) действительно предстают в качестве отчужденного и объективируемого сознания, как результаты действий поколений людей, которые запечатлелись в виде сознательных, установленных, так или иначе сформулированных правил и норм поведения, претендующих на общность и всеобщность. В каком смысле общность и всеобщность была им присуща? Ведь правовые, нравственные, в широком смысле социальные регулятивы (нормы, принципы, установления) по существу являются неким "всеобщим продуктом" социальной истории. Производство этого "всеобщего продукта" было вплетено в предметно-практическую деятельность людей, а всего определеннее - в практику социального взаимодействия в самом широком смысле этого слова: именно в практическом взаимодействии с другими людьми индивиды с той или иной мерой осознанности продуцировали, видоизменяли, обобщали социальные регулятивы, создавали более или менее прочные, в тенденции значимые для всей человеческой цивилизации, т.е. именно всеобщие, социальные регулятивы. В данном процессе уже и каждый индивид должен был на каком-то уровне сознавать, чтобы включаться в процесс продуцирования и использования норм, - не забудем, что речь идет об идеальных принципах, к которым нельзя приобщиться иначе, чем через посредство сознания, мышления.

Однако в гегелевской феноменологической конструкции наряду с отмеченным позитивным решением реальных проблем явно сказываются издержки объективного идеализма. Обычные субъекты нравственно-правового действия скорее напоминают у него неких марионеток, выполняющих "волю" и стремления всеобщего субъекта нравственно-правового философского мышления, уже знающего социальные нормы в их "чистой мыслительной всеобщности". Реальным индивидам предстоит лишь "приобщиться" к "абсолютному" и "всеобщему", познать и узнать его. Для чего они должны "пожертвовать своей единичностью" и раствориться во всеобщем. Гегель, таким образом, не раскрыл глубинных корней продуцирования всеобщего содержания законов (установлений и норм). Он если и представил анализ механизма продуцирования, то именно в высших звеньях цепи, на заключительных этапах самого процесса - как непосредственное "проецирование" сознания в действительность в качестве всеобщего содержания, которое предстает у него в виде парадигмальной схемы действия и одновременно адекватного средства "самоузнавания" "Я" во всем диалектическом многообразии своих характеристик.

110 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1973. Т. 1. С. 104.

119

Так намечается "выход" к четвертому, заключительному, проблемному

"блоку", тематически связанному у Гегеля с содержанием феноменологического учения о духе. Последнему принадлежит особое место как в самой "Феноменологии духа", так и в контексте целостного развития гегелевской философской системы. Ведь в учении о духе реализовывался собственный замысел "Феноменологии духа" в его отличии от замысла науки об опыте сознания. Иными словами, учение о духе было для Гегеля собственной почвой феноменологического анализа, той сферой, в которой феноменология обретала свою сущность и свое действительное содержание. С другой стороны, феноменологическое учение о духе и развивающее его идеи и результаты Предисловие (речь идет о Предисловии к "Феноменологии духа", которое, напомним, - было написано Гегелем после окончания работы над целым текстом "Феноменологии") выступило как необходимая предпосылка и введение в философию Гегеля, в его систему. Отсюда — важность анализа данного раздела с точки зрения его реальной проблематики. При этом мы, как и при обсуждении предыдущих разделов, не ставим перед собой цель всеобъемлющего анализа. Нас будет интересовать лишь то проблемное измерение, которое так или иначе связано с гегелевским обсуждением темы субъективности, с построением им специфической истории самосознания.

Реальная проблема, рассматриваемая Гегелем на почве феноменологического учения о Духе.. состоит в отыскании адекватных истинно-объективных форм самосознания (а следовательно, самовыражения) эмпирической субъективности в контексте развития форм социальной и духовной культуры. "Абсолютное самопознание" (абсолютное знание) выступает в этой связи как утверждение "действительности" субъективности в конкретном диалектическом тождестве ее индивидуально-конечных и всеобщих, социокультурных характеристик.

Взятая в контексте развертывания феноменологического замысла, данная проблема предстает как проблема адекватного воплощения и обретения всеобщего (всеобщей субъективности как таковой). С точки же зрения всей гегелевской системы это есть утверждение реальности абсолютного (дедупцирование понятия абсолютной субъективности), в чем правомерно видеть разгадку 'тайны' логицизма гегелевской системы.

Проблема поисков истинно-объективных форм самосознания человека, форм знания (в широком смысле слова) связана с поисками адекватного материала для выражения знания, для воплощения его всеобщего содержания. Для Гегеля решение этой задачи предполагает движение к истинной "объективности". Об "истинной объективности", согласно Гегелю, может идти речь лишь в сфере самого конкретного духа, в сфере, где "всеобщее" реализуется на собственной почве. (Позже, в философии права, Гегель скажет, что только абсолютный дух соразмерен всеобщему в смысле его бесконечности и самостоятельности.)

Такой действительной областью истинной объективности является стихия чистой духовности.

"Истинная объективность", по Гегелю, заключается там, где "дух достиг чистой стихии своего наличного бытия - понятия" : только здесь всеобщность предстает в качестве свободной - полностью очищенной от покровов чувственности, предстает в своем истинном идеальном понятийном содержании. Иными словами, не социальная действительность, а "стихия мысли", сфера понятия приобретает у Гегеля характеристики "истинной объективности" и "реальности". Уже тут Гегелем намечается переход к логике, к учению о чистых формах мысли. Одновременно он утверждает понятие абсолютной субъективности в качестве того идеала, или цели,^к которой в своей самореализации и самооткровении должно стремиться абсолютное и всеобщее как таковое.

Но нужно иметь в виду, что "идеал" Для Гегеля - это не "бессильная" идея-долженствование, а целостный и вместе с тем реальный образ человеческой субъективности, вечно развивающейся через свои противоречия. Любая достигнутая ступень развития является с этой точки зрения частично реализованным идеалом, фазой подчинения эмпирии власти мышления, мощи понятия, реальным осуществлением субстанциальности всеобщей субъективности. Отсюда - многообразие действительно реальных проблем и аспектов развития, связанных с гегелевским толкованием абсолютной субъективности.

В феноменологическом учении о духе Гегель стремится построить некоторую типологию духовных проявлений, принимающих бытийственные, независимые от индивидуального сознания формы существования и действия (мораль, право, религия, искусство, философия). При этом именно абсолютная всеобщая субъективность становится воплощением "истинной" объективности, а следовательно, критерием адекватности выражения всеобщего. Но вместе с тем субъективность объявляется Гегелем и инструментом, неким принципом этой "истинной субъективации". Именно благодаря своим деятельным характеристикам субъективность способна к адекватному самопознанию и самовыражению. Путь же к этой истинной объективности, согласно Гегелю, есть длительный путь саморефлексии субъективности (ведь субъективность по существу имеет дело только с самой собой) с целью собственного "самоосуществления", и, следовательно, самоосмысления (самоосознания) себя в действительности.

Отсюда - и гегелевское структурирование пути этого "самооткровения", этого приобретения "всеобщим" истинной объективности. Пути, который Гегель пытается представить при помощи разворачиваемых перед читателем многомерных социально-исторических форм объективности всеобщего

(морали, права, религии, искусства, философии). Однако эта попытка оказывается пока неудачной.

¹¹¹ *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 412.*

121

Как пишет Н.В. Мотрошилова, «в "Феноменологии..." еще отсутствует работающий системный принцип, который помог бы установить взаимные отношения данных форм и в то же время дал бы стержень для анализа внутренних связей каждого из формообразований»¹¹². К тому же постоянно "теряется" сам "стержень" анализа — абсолютная субъективность, которая только и образует реальную связь в развитии данных социально-исторических форм.

Более явно это гегелевское понимание будет выражено позже, в "Энциклопедии философских наук", где проблемы "объективного" и "абсолютного духа" подвергнутся новой разработке. И все же общее разделение форм и его критерий уже были найдены Гегелем в "Феноменологии" и именно в таком виде, пусть и с несколько иным содержанием, воспроизводились и развивались в учениях об объективном и абсолютном духе. А главный критерий и интерес для Гегеля в подходе к морали, праву, религии, искусству и философии состоял в оценке того, способна ли и в какой мере каждая из этих социальноисторических форм подвести к всеобщему, к абсолютной субъективности, дать (дедуцировать) ее понятие.

Абсолютная субъективность, таким образом, является определяющим началом и основой развертывания материала в феноменологическом учении о духе.

И хотя этим по существу утверждается особый тип идеализма гегелевской философии, а именно объективный идеализм, который в дальнейшем приобретает характер логицизма, в таком понимании заключена и реальная проблемная содержательность гегелевского анализа субъективности в контексте социальной и духовной культуры человечества. Ведь социальные и духовные формы культуры действительно представляют собой исторически закрепленные сферы сознания, осмысления, трансляции всеобщего, развиваемого поколениями людей, общечеловеческого и потому объективного (и объективированного) самосознания. Гегель выходит здесь к важнейшему измерению анализа субъективности - к рассмотрению историчности самосознания.

Мы имеем в виду гегелевскую попытку раскрытия общественного, исторического характера форм социально-исторической и духовной культуры. Гегель ведет речь не только и не столько об историчности индивидуального сознания, его общественной, социальной природе (хотя и

это тоже весьма важная тема феноменологического учения о духе), сколько размышляет о наиболее адекватных формах объективации этого сознания - о таких формах, которые удерживают, развивают, культивируют всеобщее содержание самосознания - и относит к таковым именно общественные формы. Это означает, что право, мораль, искусство, религия и философия объявляются Гегелем формами закрепления всеобщего, общечеловеческого характера самосознания.

¹² *Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к "Науке логики". С. 222.*

122

В этом смысле Гегель провозглашает исторический характер самих форм культуры и социума: ведь они предстают как продукт "всеобщего" самосознания определенного общественного целого, т.е. они характеризуются Гегелем как зависимые от человеческого общества и детерминированные им, как некоторые общественные формы сознания.

Таким образом, формы социальной и духовной культуры поняты Гегелем как "самосознание" народа, "самосознание" совокупности индивидов, объединенных в общественное целое посредством нравственно-правовых и политических норм, обычаев, установлений и т.д. Иными словами, Гегель по существу отстаивает общественный, исторический характер форм социальной и духовной культуры. В этом смысле Гегель был близок к утверждению социальной природы познания, ведь право, нравственность, искусство, религия и философия понимались им не просто как ставшие социально-исторические формы, а прежде всего как формы знания¹¹³.

Однако глубоко диалектическое понимание общественного характера форм социальной и духовной культуры и подход к проблеме социальной природы познания предстают у Гегеля в идеалистически-мистифицированной форме. Да и представленное нами в рациональном виде гегелевское понимание историчности форм социальной и духовной культуры¹¹⁴ адекватно лишь до стадии "абсолютного знания", вне допущения абстракции "абсолютного самосознания".

Самосознание как создателя и носителя абсолютного знания Гегель "изымает" из истории и самого сознания, а также из тех социальных структур, в которых протекает жизнедеятельность реального человека — носителя сознания, в том числе и "философа", обладающего "истинной" системой знания. А затем отношение "переворачивается": общество, его история, а в силу этого и социально-исторические формы культуры объявляются лишь объективацией, обнаружением вовне этого "абсолютного" самосознания. Данные процедуры "изымания" и "переворачивания" объясняются тем, что гегелевский анализ сознания, как по содержанию, так и по форме, использует своеобразную установку, в которой абсолютизирована

точка зрения самого сознания. Но именно в силу этой абсолютизации Гегель, "подставляя" самосознающего субъекта, "просвещенного или постепенно просвещаемого индивида на место стихийного исторического субъекта", в то же время "изображал такой акт замещения не как акт индивидуального понимания и просвещения, а как акт, совершаемый мировым историческим процессом развития"¹¹⁵.

¹¹³ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 262-287.)

¹⁴ Специально подчеркнем, что сам Гегель, конечно же, не излагал свое понимание в столь рациональной форме. Наше изложение скорее представляет собой некую проблемную реконструкцию логики гегелевской мысли. Логика, которая в "Феноменологии духа" лишь задавалась и направлялась в данное русло. Но сама концепция еще не была разработана во всей своей глубине и проблемной содержательности. Однако мы сочли необходимым уже здесь реконструировать эту логику мысли - по существу реальное проблемное содержание текста - с тем, чтобы показать глубокую содержательную наполненность гегелевских идей, высказанных даже на ранних стадиях разработки системы, что свидетельствует о важнейшем теоретическом значении и ценности данных, во многом еще поисковых, этапов.

¹¹⁵ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия // Вопр. философии. 1970. № 12. С. 33.

123

В результате в феноменологии духа духовные образования оказались подвергнутыми анализу в качестве социальноисторических, как реальное воплощение "всеобщего" (уже осознанного как социально-историческое) самосознания. И в этом огромное достижение гегелевского феноменологического анализа.

Итак, результатом "Феноменологии духа" стало дедуцирование понятия абсолютного самосознания или абсолютной субъективности. Абсолютная субъективность полагается, таким образом, как объективное мыслимое содержание, имеющее реальное существование. В данной идее Гегеля, несколько размыто сформулированной в итоговом разделе феноменологического учения о духе, заключено глубокое диалектическое содержание, оправдывающее Марксово определение "Феноменологии духа" как "тайны и истока гегелевской философии".

Дело в том, что для Гегеля "реальность" есть соответствие наличного бытия своему понятию¹¹⁶. В этом смысле Гегель и утверждает абсолютную субъективность как тождество субстанциально-мыслительного и действительного (конкретного), наделяя его именно в таком значении реальным существованием. Абсолютная субъективность не имеет в себе

самой своей собственной реальности, ее "реальность" состоит в "отрешении" от понятия, от науки, в выходе вовне их, в сферу жизни и становления; ее "реальность" есть сама действительность. В силу чего абсолютная субъективность (в ее еще абстрактной понятийности) объявляется Гегелем "отправным пунктом", основанием развертывания духа в логическое, где понятие абсолютной субъективности должно предстать уже в своей "конкретной наполненности" и она должна осуществиться в качестве абсолютной философии, или чистой логики. Так *Гегель* "Феноменологии духа" обосновывает необходимость логического развертывания.

Но одновременно он обосновывает здесь и целостное системное развитие философии. Ибо процесс становления абсолютной субъективности, обретения ею действительности имеет две стороны. Одна из них - природа, где происходит "живое непосредственное становление". И тут пунктирно намечается системный раздел философии природы. предметом которой является "отрешенный" дух в своем наличном бытии", а ее содержанием - "движение, восстанавливающее субъект"¹¹⁷. "Другая же сторона его становления, *история*, есть *знающее, опосредствующее* себя становление - дух, отрешенный во времени; но это отрешение есть точно так же отрешение от себя самого... Это становление воспроизводит некоторое медлительное движение и последовательный ряд духов, некоторую галерею образов, из коих каждый будучи наделен полным богатством духа, именно потому движется так медлительно, что самость (субъективность как таковая. - *М.Б.*) должна пробиться сквозь все это богатство своей субстанции и переварить его"¹¹⁸.

' Наиболее четко эта мысль сформулирована Гегелем в "Энциклопедии философских наук"(т. 1, § 91).

¹¹⁷ *Гегель Г В Ф. Соч. Т, IV. С. 433.*

¹¹⁸ Там же.

124

Так Гегель намечает системный раздел философии духа.

При этом абсолютной основой и средством системного развертывания философии мыслится Гегелем абсолютная субъективность, дедуцирование понятия которой было основным результатом "Феноменологии духа". В этом смысле замысел "Феноменологии" состоял в том, чтобы обосновать *необходимость* пути, по которому сознание "Я" или эмпирический субъект движется к абсолютному знанию, к знанию своей субстанции. Содержанием этого движения было для Гегеля становление субстанции субъектом. Становление, идеалистически "положенное" в самой структуре абсолютной

субъективности и являющееся сознанию индивида как "идеал", или "цель", к которой должно стремиться.

Таким образом, уже в "Феноменологии духа" абсолютная субъективность служит Гегелю в качестве важнейшего инструмента утверждения объективного идеализма системы. И хотя реально абсолютная субъективность в "Феноменологии" еще остается абстрактной, ибо ее понятие еще нуждается в конкретной (логической) разработке и наполнении реальным содержанием (в философии природы и философии духа), "абсолютная субъективность" все же предстает здесь в качестве того истинного субъекта, который "творит" все многообразие мира. И потому вся действительность реально оказывается "пронизанной" всеобщим сознанием.

Гегелевское построение истории самосознания осуществляется на почве феноменологии духа через раскрытие и выведение идеалистической системы. Субъективность была утверждена в роли своеобразного теоретического центра, и движение к нему, ко все более зрелому логическому, а затем и целостному философскому овладению и раскрытию ее всеобщего понятия, намечало путь развития философской системы. И все же непосредственным "итогом" и следствием феноменологической теории субъективности должна была стать логика. Это определялось прежде всего необходимостью развертывания понятия абсолютной субъективности, которое, будучи выведенным в "Феноменологии", требовало еще своей конкретизации и наполнения "чистым" мыслительным содержанием. Ведь абсолютная субъективность должна была стать тем "чистым" понятием, которое смогло бы выступить в качестве принципа мышления вообще.

Так Гегель реально обосновывал необходимость логического развертывания субъективности. Феноменология в этом смысле рассматривалась им как введение в логику, как та теоретическая дисциплина, которая должна была выработать фундаментальные понятия логики, центральное место среди которых занимало понятие абсолютной субъективности.

Последнее как результат "Феноменологии" действительно представляло основание для категорий бытия и объективной логики вообще.

125

Но дело в том, что это понятие абсолютной субъективности затем тематически разворачивается в самой логике, а именно в учении о категориях субъективной логики, которое потом является основанием для развития категорий и определений логики объективной. Поэтому, собственно, фундаментальное значение субъективности для Логики обнаруживается дважды. Во-первых, в конце "Феноменологии", что одновременно является началом Логики. И, во-вторых, в последней, заключительной части Логики, в которой обсуждается сама логическая

структура субъективности. Таким образом, субъективность выступает для логики как бы в двух ипостасях: с одной стороны, как предпосланное понятие, а с другой стороны, в качестве развитого в материале самой логики "чистого" принципа мышления. Причем по мере развития Логике (особенно в ее втором издании) Гегель все более дистанцируется от концепции предпосланности понятия абсолютной субъективности Логике.

Отсюда возникает вопрос об отношении "Феноменологии" и Логике, который имеет более общее значение как вопрос о месте феноменологии духа в системе Гегеля. К обсуждению данного вопроса мы теперь и перейдем.

4. Системное значение феноменологии духа в философии Гегеля

Осмысление места феноменологии духа в системе Гегеля принадлежит к числу сложнейших и фундаментальных проблем гегелеведения. Здесь по существу ставится вопрос о логике развития философской системы Гегеля, ее структуре и содержании. Вопрос, который в Гегелеведении так или иначе связан с поисками единственно верного, адекватного гегелевским воззрениям структурирования философской системы. (Напомним, что у самого Гегеля можно обнаружить по крайней мере три варианта структурирования: ранний, нашедший свое отражение в йенских набросках системы; вариант, соответствующий планируемому построению "Системы наук", и вариант "Энциклопедии философских наук"¹¹⁹.) При этом в качестве единственно истинного вычленяется наиболее зрелый и потому якобы совершенный вариант структурирования. Другие наделяются в этом случае лишь антикварной ценностью и рассматриваются только в качестве ранних поисковых проектов.

Нам представляется более приемлемой постановка вопроса о единой концепции гегелевского структурирования философской системы. Ибо ни один из вариантов никак не противоречит другим, а, наоборот, как бы расширяет и содержательно уточняет их. Да и сам Гегель не только никогда не отказывался от первых двух вариантов структурирования системы, но не противопоставлял их энциклопедическому, считая все три вполне совмещающимися.

¹¹⁹ См.: Введение к настоящей книге.

Однако Гегель не дал систематического объяснения тому, как необходимо понимать данное совмещение. Особую трудность здесь представляет осмысление связи вариантов структурирования, предложенных в

планируемой "Системе наук" и "Энциклопедии философских наук". Ведь в данном случае реально речь идет об изменении самой парадигмы системы, о переходе от феноменологического обоснования философского знания к логическому. Для понимания связи этих двух гегелевских проектов, а также внутреннего единства целостного структурирования Гегелем философской системы необходимо уточнить отношение в ней феноменологии и логики, объяснить содержательную связь "Феноменологии духа" и "Науки логики" как ключевых для определения парадигмы системы философских работ Гегеля.

Но вопрос о месте феноменологии духа в системе Гегеля не ограничивается лишь анализом ее отношения к логике. Он имеет и еще одно важное измерение. Необходимо также прояснить содержание феноменологии в качестве раздела философии субъективного духа, понять, меняются ли и как ее роль и значение в системе, когда она в "Энциклопедии философских наук" начинает рассматриваться Гегелем лишь как часть "прикладной" философской дисциплины.

Свое обсуждение места феноменологии духа в системе Гегеля мы построим таким образом, что вначале попытаемся уточнить более общее системное значение гегелевской феноменологии духа, для чего обратимся к анализу содержательного отношения "Феноменологии духа" и "Науки логики". А затем будем стремиться определить конкретную роль и значение феноменологии духа в рамках "Энциклопедии философских наук". С этой целью мы должны будем осмыслить феноменологию в качестве раздела философии субъективного духа и понять связанный с данным разделом замысел Гегеля.

Уже в 1807 г. сам Гегель устанавливает определенную связь между "Феноменологией духа" и Логикой. В аннотации к "Феноменологии", опубликованной в июне 1807 г. в Бамбергской газете, он обещает вслед за первым, выпустить второй том, который "будет содержать систему логики как систему спекулятивной философии и две остальные части философии: науку о природе и науку о духе"¹²⁰. При этом он не просто объявляет Логикой "первым продолжением" "Феноменологии духа", но и устанавливает конкретное отношение двух дисциплин: феноменология мыслится им в качестве определенной пропедевтической науки, непосредственно "выводящей" "чистое" содержательное пространство логики¹²¹. (Что обеспечивается реализацией замысла Гегеля относительно феноменологии.)

¹²⁰ *Hegel. Selbstanzeige der Phänomenologie des Geistes // GW. Bd. 9. S. 447. Vgl.: Ibid. S. 471.*

¹²¹ Как бы в подтверждение этой мысли биограф Гегеля К. Розенкранц указывает, что в летнем семестре 1806 г. Гегель читал лекции по логике

только в связи с феноменологией: "он брал ту (феноменологию. - М.Б.) в качестве введения к этой (логике. -М.Б) и от понятия абсолютного знания непосредственно переходил к понятию бытия" (*Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. S. 214*).

127

Как мы пытались показать, феноменологический замысел Гегеля, выросший из задач идеалистической программы истории самосознания, состоял в том, чтобы изобразить становление сознания и самосознания как процесс преодоления предметности и превращения его, (само)сознания, выступающего вначале как конечное и чисто эмпирическое, в абсолютное знание. Феноменология предстает, таким образом, в качестве "дедукции" понятия чистой науки, или точнее: понятия абсолютной субъективности. Причем дедукции, осуществленной в контексте исторического процесса, действующим лицом которого является эмпирическая субъективность, самосознание со всеми его реальными проявлениями (наблюдением, восприятием, мышлением, познанием). "Станции" духа есть по существу вехи развития конечного самосознания, восходящего к истинному знанию, знанию понятия абсолютного. И не случайно гегелевский феноменологический анализ оказался не только повернутым к истории (в смысле зарисовки некоторых действительных событий), но и обращенным в саму историю. Становление самосознания, его развитие во всеобщую субъективность не просто осуществляется в историческом процессе, но и само является историей, историей живой непосредственной деятельности самосознания¹²². "Отрешение" сознания (и самосознания) от своего "мирского" предметного существования и "земной" жизненности осуществляется во имя достижения сферы "чистой" понятийности, которая только и является стихией истинного бытия духа, субъективности, и только в которой поэтому и может показываться и реализовываться ее абсолютная сущность. И хотя гегелевский феноменологический анализ еще сбивчив и несовершенен, хотя выбор "явлений" духа и порядок их "появления" еще во многом "интуитивно"-случаен, да и работа в целом изобилует недостатками теоретического характера (вникать в их содержание, к сожалению, нет возможности¹²³), Гегелю здесь удалось "привести" конечную эмпирическую субъективность на вершину абсолютного знания и показать, как "чистый", "в себе и для себя" сущий, невозмутимый и благой дух "рождается" из "эфира" являющегося духа, из брызжущего жизнью беспокойного и не всегда благого царства гешталтов сознания и самосознания. Он сумел из скопления являющихся форм духа "вывести" понятие абсолютной субъективности, и оно, это "общее произведение духа"¹²⁴, этот "новый синтез", приобретенный в результате многотрудного, проходящего через станции и полустанки духа, движения эмпирического самосознания, должно было теперь получить свое конкретное развертывание.

¹²² См.: Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 433.

123 Довольно последовательно теоретические недостатки гегелевской "Феноменологии духа" анализируются в книге Н.В. Мотрошиловой «Путь Гегеля к 'Науке логики'» (см. с. 116-168). Разрозненные замечания по данной теме можно найти в работах о Гегеле, написанных Ю.Н. Давыдовым, А.Н. Ерыгиным, В.П. Кохановским, А.П. Огурцовым, Т. И. Ойзерманом и др.

124 См.: *Hegel. GW. Bd. 5. S. 51.*

128

Таким "развертыванием" становится у Гегеля "Наука логики", которая уже с самого начала является теорией абсолютной субъективности. Правда, логика начиналась с простейшей категории, категории бытия, которая еще мыслилась Гегелем как простая, неопределенная непосредственность. Поэтому логика, по крайней мере, в самом начале, не могла сохранить и воспроизвести то сложное определение абсолютной субъективности, которое было получено Гегелем в заключительной главе "Феноменологии духа". Это, однако, не служит доказательством отсутствия "генетической" связи Логики и "Феноменологии духа". На их непосредственную связь указывает уже тот факт, что с самого начала основой и важнейшим элементом чистого знания в Логике выступает для Гегеля "самосознание". Чистые логические категории являются поэтому лишь различными способами его самоотношения¹²⁵.

"Феноменология духа" выступает для Логики 1812-1816 гг. в качестве необходимого, снабженного функцией обоснования введения, которое одновременно есть первая часть системы. Внутреннее отношение феноменологии и логики определяется при этом понятием абсолютной субъективности и необходимостью его конкретного развития. Сама необходимость развития задается Гегелем в "Феноменологии" с помощью диалектики, которая толкуется им как внутренняя сущность и логическая структура субъективности. Диалектика выступает для Гегеля в "Феноменологии" в качестве научного метода, но его обоснование - задача спекулятивной логики. Поэтому Гегель, уже реально применяя диалектику в своем феноменологическом анализе, еще не определяет в "Феноменологии" ее научный статус, а лишь делает в Предисловии некоторые замечания относительно ее значения.

Он характеризует ее здесь как движение субъективности: спекулятивное предложение "должно выразить, что есть истинное, но истинное по существу есть субъект. В качестве субъекта оно есть только диалектическое движение, этот сам себя порождающий,двигающий вперед и возвращающийся в себя процесс"¹²⁶. Единство этого методического движения в его начале, в его развитии и в конце Гегель объясняет в Предисловии к "Феноменологии" с помощью аристотелевской телеологии. Подобно тому как у Аристотеля естественные существа сами оказывались целями, которые содержали в себе также и начала своего целенаправленного

движения, у Гегеля разум определяется как "целесообразная деятельность". Начало его познания как начало его собственной деятельности полагается или задается имманентной ему целью или понятием того, что должно быть познано. Развитие определений разума - это путь реализации его цели.

¹²⁵ Более подробно о фактической стороне связи "Феноменологии духа" и "Науки логики", а также о концепции перехода "Феноменологии" в Логику см.: *Diising K. Das Problem der Subjektivität. S. 206-208.*

¹²⁶ *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 35.*

129

Результатом же движения разума является осуществленная цель, цель, получившая свою конкретизацию, сам осуществленный разум. Телеология как характеристика диалектического метода используется Гегелем и позже, при эксплуатации процесса движения разумного мышления. При этом собственным основанием движения выступает чистая деятельность субъективности. Сам субъект, по Гегелю, содержит в себе иное, свою противоположность, которая, вступая в противоречие с собственной сущностью, стимулирует процесс самопознания. Его результатом оказывается восхождение к высшему единству, вбирающему в себя весь процесс движения.

Диалектика, таким образом, содержит в себе противоречие и определенное отрицание. Она есть структура самодвижения субъективности, или чистого понятия. Причем такого самодвижения, которое, будучи имманентно присущим субъективности, не может оставаться внутренним, а должно представлять себя вовне. Это диалектическое движение не может быть выражено в положении или суждении; его составными частями или элементами являются сами положения, определения и категории. Отсюда - необходимость логического развертывания структуры субъективности, экспликация чистого понятия в качестве движения самой логики.

Именно так Гегель обосновывает переход "Феноменологии" в Логику. И эта концепция перехода действительна как для "Феноменологии" 1807 г., так и для "Науки логики" 1812-1816 гг. Но, как известно, позже, а именно в конце 20 - начале 30 годов Гегель меняет свою позицию; связь феноменологии и логики представляется им принципиально иначе¹²⁷. Гегель по существу лишает "Феноменологию духа" ее фундаментальной пропедевтической роли по отношению к логике. Логика же сама обосновывает и оправдывает себя как теория субъективности. Феноменология развивается Гегелем в качестве раздела философии субъективного духа, который следует за логикой и имеет не фундаментальное, а прикладное значение. Она должна здесь показать, как из "целостности" сознания "рождается" "чистое" мышление.

Но служит ли гегелевская переориентация в подходе к феноменологии свидетельством того, что "Феноменология духа" в ее системнонаучном виде (как самодостаточное произведение) утратило для Гегеля свое фундаментальное значение и оказалось за пределами философской системы, основанием и парадигмой которой стала логика? (Это, кстати, весьма распространенный в гегелеведческой литературе подход к определению места и роли "Феноменологии духа" в зрелой системе Гегеля.) Означало ли введение феноменологического анализа во внутрь системы коренное изменение гегелевского понимания места и значения феноменологии духа в целостной философской системе?

¹²⁷ Изменение гегелевского представления об отношении "Феноменологии духа" и Логики, а вместе с ним, и о структурировании философской системы нашло свое отражение, прежде всего, в появившемся в ноябре 1831 г. примечании к Предисловию к первому изданию "Науки логики". См.: *Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1. С. 79. Примеч.*

130

И, наконец, правомерно ли толковать теоретические результаты произошедшей в конце 20-х годов структурно-системной переориентации Гегеля таким образом, будто он теперь вообще счел ненужным предварять логическое исследование анализом феноменологическим, и последнее рассматривал только как "рабочий материал"? На каждый из поставленных вопросов можно ответить отрицательно. И доказательством тому служит теоретическая деятельность Гегеля на закате его жизни.

В 1829 г., т.е. после выхода в свет двух изданий "Энциклопедии философских наук" (1817 и 1827 гг.), Гегель принимается за подготовку нового издания "Феноменологии духа", что несомненно было свидетельством признания им значимости феноменологического замысла и его развертывания для реализации философских и системных идей¹²⁸. Возможно, "Феноменология", эта "своеобразная ранняя работа"¹²⁹, как трогательно называл ее в свой зрелый период автор, и вызывала у Гегеля определенные ностальгические чувства. Но не они были главными и определяющими в гегелевском отношении к работе 1807 г. Отказываясь при подготовке ко 2-му изданию от "коренного улучшения" книги, Гегель, как бы ощущая потребность в объяснении места феноменологии в уже развитой модели системы, реально стремится уточнить статус феноменологии духа как особого системного результата, содержание и значение которого много шире, чем только простое изложение анализа сознания.

Гегель намерен в новом издании "Феноменологии" акцентировать ее пропедевтическое значение для философской науки и для логики, образующей ее фундамент. Во всяком случае эта тема настойчиво проводится им в его заметках относительно переработки "Феноменологии":

"Феноменология; собственно (eigentlich) первая часть; ... развивающее, прогрессирующее определение предмета (fortbestimmen) для себя; логика *позади* (hinter- выделено Гегелем) сознания"¹³⁰. Данные заметки сделаны Гегелем осенью 1831 г. Здесь выражение "собственно первая часть" - не свидетельство желания воссоздать старую структуру "Системы наук", где "Феноменология" выполняла роль ее первой части.

¹²⁸ Заметим, что в качестве необходимого условия новой публикации Гегель рассматривает переработку произведения. Однако эта переработка, по замыслу Гегеля, не должна коснуться существа дела. Свидетельством чему служат документы и письма последних лет его жизни. (См.: Hegel. GW. Bd. 9. S. 474-479). Так, ученик Гегеля Е. Шульце (он известен как издатель "Феноменологии духа" в рамках посмертного издания работ Гегеля "Freude der Vereinigten") прямо указывает на то, что только в тех местах, где встречалось "не совсем соответствующее выражение или структура предложения казалась недостаточно отчетливой", Гегель планировал "содействовать изображению с помощью незначительных изменений" (Hegel's Werke / Hrsg. v. J. Sshulze. B., 1832. Bd. 2. S. V. ff.). Стало быть, речь шла лишь о стилистических правках и введении поясняющих смысл небольших дополнительных фрагментов.

¹²⁹ Hegel. GW. Bd. 9. S. 448.

¹³⁰ Ibid.

131

Уточняющим словом "eigentlich" Гегель подчеркивает тот факт, что феноменологический анализ должен *по существу* предшествовать логико-философскому рассмотрению.

Гегелевские заметки (а также характер принадлежащих к этому периоду (осень 1831 г.) гегелевских прибавлений к "Науке логики") позволяют понять позднюю гегелевскую трактовку отношения феноменологии духа и логики. С одной стороны, внешнее отношение дисциплин в философской системе изменилось: феноменология уже не только не является фундаментом всей системы, но и не входит в нее как самостоятельная первая часть. С другой стороны, внутреннее содержательное отношение между феноменологией духа и логикой сохраняется: логика опирается на феноменологию, обеспечивающую "очищение" процесса познания от исторической конкретности и восхождение к "чистой" науке.

Иными словами, "Феноменология духа", больше не являясь необходимым, снабженным функцией обоснования введением, которое одновременно есть первая часть системы, у позднего Гегеля сохраняет значение *научного введения*. Она остается теорией, "предшествующей науке" (Voraus der Wissenschaft)¹³¹. В качестве введения "Феноменология" предпосылает законы

и методы логики, которые, однако, обосновываются и оправдываются лишь в пределах и средствами самой логики. И все же "Феноменология" сохраняет свою научно-пропедевтическую роль по отношению к логике и системе в целом, что имеет существенное значение для понимания как места феноменологии в системе, так и логики развертывания самой системы. Эта ее важнейшая роль проясняет также гегелевский замысел относительно феноменологии как раздела философии субъективного духа.

Объявление Гегелем феноменологии лишь частью философии субъективного духа и, таким образом, якобы ограничение ее роли только сферой духа, конечно же, образует существенную трудность для понимания гегелевского толкования отношения феноменологии духа к логике и философской системе в целом. Ибо "встраивание" феноменологии в реальную философию, которая, как известно, стала "прикладной" по отношению к логике дисциплиной (конкретное содержание того, как Гегель понимает "прикладной" характер реальной философии, мы обсудим в дальнейшем), кажется противоречащим научно-пропедевтической роли феноменологии. Однако в том и состоит суть поздней гегелевской трактовки феноменологии духа, что здесь Гегель уточняет, конкретизирует и развивает свое понимание значения для философии феноменологического анализа. Феноменология выполняет уже не только научно-пропедевтическую роль введения, но играет и конкретно-конструктивную роль в самой системе. Что объясняется особым методологическим значением феноменологии духа и развертываемого в рамках ее исследования.

¹³¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 432—433; *Он же*. Наука логики. Т. 1. С. 78, 100-102. О проблематике "Феноменологии" как первой части системы и как "предшествующей науке" см.: Fulda F.H. *Das Problem einer Einleitung*. S. 79-115.

132

Своеобразие и специфика феноменологического анализа состояли: 1) в самом предмете анализа: на сцену выступили различные предметности сознания, обычно свернутые стороны процесса сознания и самосознания, - то, что реально находится "перед" сознанием и то, что "скрывается" "за его спиной"; 2) в специфическом подходе к анализу: перед нами разворачивается позитивное, проникнутое диалектикой исследование движения формообразований сознания. При этом Гегель стремится совместить контурами те формообразования, которые в реальной истории существуют изолированно, и даже выступают как результаты деятельности людей в различных сферах труда; 3) в реальном результате анализа: двигаясь по логике предмета и подвергая анализу все "станции" движения духа, Гегель предложил системное феноменологическое построение, подчиненное единому методу. Этим выработанным в феноменологии методом является

диалектика, которая составляет основу развития всей гегелевской философской системы.

В рамках самой феноменологии духа диалектика выступает в качестве содержательного ядра феноменологического метода, направленного не просто на исследование доступных интеллектуальному усмотрению явлений сознания и самосознания, но и имеющего своей целью системное построение истории самосознания, достигшего знания о самом себе.

Отсюда ясно, что у Гегеля феноменологический метод трактуется более широко, чем это будет у Гуссерля, а позже у Дильтея или Мерло-Понти. Речь идет не столько о методе конкретного анализа, связанного с изучением феноменов сознания, сколько о всеобщем философском методе, или даже методике, теоретического исследования и построения системного знания. Поэтому гегелевский феноменологический анализ, хотя и имеет некоторые специфически феноменологические характеристики, по сути своей является разработкой всеобщего метода системного построения. Всеобщее значение феноменологического анализа состоит в том, что здесь осуществляется переход от эмпирии к теории, выход в "чистое" спекулятивное пространство, в материале которого, по Гегелю, только и может происходить логикофилософское развертывание. Эти всеобщие методологические функции феноменологии сохраняет у Гегеля и в качестве раздела философии субъективного духа. При этом здесь ей одновременно приписывается важнейшая систематически-конструктивная роль.

Логика, фундирующая систему, предстает как восхождение абсолютного мышления к своему собственному знанию, восхождение, осуществляемое через "выход" Абсолютного в реальность, в процессе которого "конструируется" само Абсолютное. Для Гегеля важно было найти механизм этого "самоконструирования", и притом показать его не как внешний, а в качестве "самого внутреннего", имманентного самому духу.

133

Рассматривая в качестве такового феноменологический анализ, Гегель тем самым как бы акцентирует важную "подготовительную" функцию феноменологии: через снятие противоположности сознания и предмета и обращенность сознания на себя, на свою особую предметность, она обеспечивает переход к "чистому" мышлению. Причем переход, осуществляемый по законам диалектики. Именно в этом и состоит содержание феноменологии в рамках реальной философии. Являясь конкретным приложением общего замысла феноменологического анализа, она лишь отстаивает и подтверждает его научнопропедевтическое значение, которое определяется здесь особенно ясно: важнейшим результатом феноменологии является оправдание и выведение ею посредством

специального анализа "чистой" сущности, которая, собственно, и образует содержание логики.

Однако необходимо иметь в виду, что "дедукция" чистой сущности отнюдь не означает решение проблемы начала логики. Именно в том и состоит, по мысли Гегеля, научность логики, что она только своим собственным развитием обосновывает свое начало, его содержательность. Феноменология никогда не достигает начала или бытия как такового. Она есть лишь восхождение от представления к точке зрения мышления, "очищение" мышления от "плевел" являющегося духа. Бытие же как истинное начало есть уже само *в-себе-сущее* мышление. И в этом смысле "Феноменология" - лишь подготовительное движение, а отнюдь не особая наука, фундирующая все дальнейшее развертывание знания.

Итак, Гегель не отказывается от прежнего замысла относительно *внутренней* связи феноменологии и логики, но содержательно развивает и уточняет его. В своей философской системе ("Энциклопедии философских наук") он реализует этот замысел в том, что включает в ~~Малую логику~~ специальный новый раздел "Предварительное понятие"¹³², который предваряет собственно логическое рассмотрение. И хотя здесь, в отличие от "Феноменологии духа", Гегель имеет дело уже не с исторически-случайными формами или являющимися гештальтами сознания, а с конкретными философскими системами, сам методический замысел феноменологического анализа сохраняется. Ведь логико-исторический экскурс, а вернее, анализ истории философии есть по своей сути "выведение" "чистого" понятия Абсолюта (абсолютной субъективности как предмета логики), выведение, которое при развертывании логики предполагалось уже осуществленным.

Своеобразное "внедрение" феноменологического рассмотрения в Малую логику проясняет и вопрос о том, *как* в энциклопедической модели структурирования философии Гегель "совмещает" все три имеющиеся у него варианта развертывания философской системы.

Таким образом, и в зрелой системе Гегель отводит феноменологии важнейшую роль научного введения. И хотя здесь она уже не выступает в качестве первой части системы, обосновывающей логику, ее конструктивная функция и роль в системе весьма значительны. Эта роль определяется как самой проблематикой, которую в рамках феноменологии развивает Гегель, так и полученными здесь результатами.

¹³² См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. § 19-83.

134

Что же касается Логики, то концепция логики как теории абсолютной субъективности остается постоянной в обоих изданиях "Науки логики", чем

так или иначе поддерживается ее связь с "Феноменологией". Изменение отношения Логике и "Феноменологии", нашедшее свое отражение во втором издании "Науки логики", коснулось при этом проблем обоснования принципов и законов логики. Логика теперь перестала нуждаться в феноменологическом обосновании своих категорий. Своё обоснование они получают в самой теории субъективности, в процессе диалектического самоотношения субъективности.

Как понималась субъективность в Логике Гегеля и в каком направлении в рамках ее развивалась теория абсолютной субъективности, мы рассмотрим в следующей главе.

135

Глава 3

СМЫСЛ И СОДЕРЖАНИЕ ГЕГЕЛЕВСКОЙ МИСТЕРИИ ЛОГИКИ

По сравнению с поисками реального смысла гегелевского феноменологического учения, определение смысла и места логики в философской системе Гегеля представляется более простой, но одновременно и более сложной задачей. Простой в силу того, что сам Гегель достаточно четко определил системное место и значение логики, развивая ее как фундамент и парадигму своей философской системы. Но этим обусловлена и сложность поставленной задачи. С гегелевским рассмотрением логики в качестве парадигмы системы был связан определенный проблемный замысел, содержание которого, как правило, остается за пределами интереса исследователей. Но только сам замысел и способен прояснить реальный смысл гегелевского логического учения, а также то, почему Гегель избирает в качестве парадигмы своей системы именно логику и каково значение данного выбора с точки зрения развертывания им философской проблематики. Поэтому нас будет интересовать реальное содержание гегелевской логики, та проблематика, которая в ней развивается.

Идея, из которой мы исходим и которую попытаемся отстаивать, состоит в том, чтобы истолковать гегелевскую логику как спекулятивно-идеалистическую теорию абсолютной субъективности, реально являющуюся осуществлением гегелевской философской программы критики метафизики.

Свое исследование мы построим таким образом, что вначале постараемся кратко определить новизну гегелевской модели логики, завершив рассмотрение истории ее возникновения и развития. Далее предметом нашего интереса станет гегелевская концепция абсолютной субъективности и