

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ДУХА»

ГЕГЕЛЯ

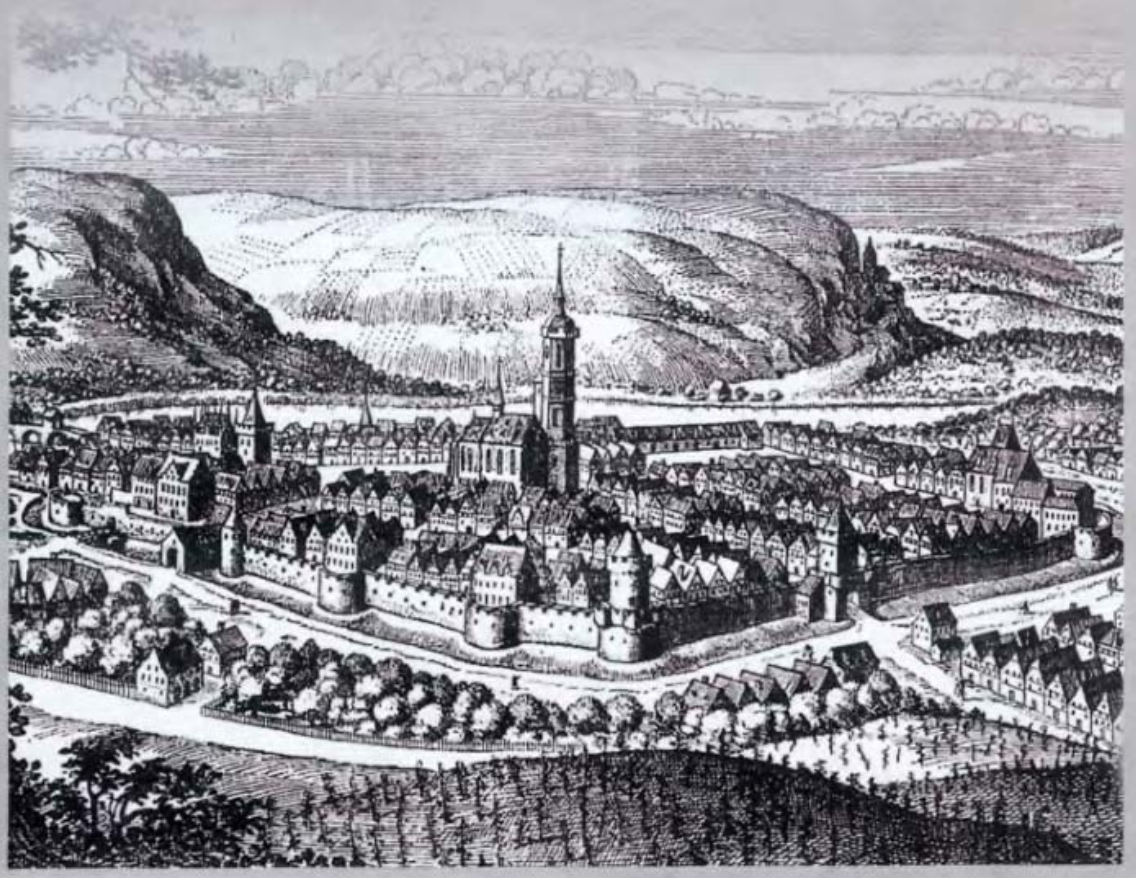
*в контексте
современного
германистики*



«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ДУХА»

ГЕГЕЛЯ

*в контексте
современного
германистики*



РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
Институт философии

**«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА»
ГЕГЕЛЯ В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННОГО
ГЕГЕЛЕВЕДЕНИЯ**

МОСКВА
КАН  Н+

2010

УДК 1/14,16
ББК 87.3
Ф 42

Ответственный редактор – д.ф.н., профессор *Мотрошилова Н.В.*

Редколлегия – д.ф.н. *Мотрошилова Н.В.*, д.ф.н. *Другач Т.Б.*,

к.ф.н. *Кричевский А.В.*

Ученый секретарь – м.н.с. *Лаврентьева И.А.*

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)

Проект №08-03-16013д



Ф 42 **«Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения / Ответственный редактор Н. В. Мотрошилова. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2010. — 672 с.**

ISBN 978-5-88373-154-6.

В 2007 г. мировая философская общественность отметила 200-летие выхода в свет выдающегося произведения гениального немецкого философа Г.В.Ф. Гегеля «Феноменология духа». В честь этого события в Институте философии РАН состоялась Международная конференция. В ней приняли участие видные гегелеведы России, Германии, США, Англии, Японии, Литвы.

В основу настоящей книги положены доклады, сделанные на конференции, или тексты, специально представленные их авторами для публикации.

Читателям, таким образом, предложены новейшие исследования представителей мирового гегелеведческого сообщества. И это тем более ценно, что в отечественной литературе подобный объемный и разносторонний труд о «Феноменологии духа» Гегеля выходит впервые.

Книга охватывает широкий круг проблем; касающихся «Феноменологии духа», этого великого и, вместе с тем, чрезвычайно трудного для понимания и истолкования произведения Гегеля. Авторами освещаются вопросы, связанные с предысторией, а также с драматической историей написания и публикации «Феноменологии духа»; построена типология гегелеведческих подходов к истолкованию этого произведения и предложены новые современные интерпретации; раскрываются главные идеи основных разделов сочинения; исследуются некоторые важные формы рецепции гегелевского сочинения в разных странах. Подняты дискуссионные темы и проблемы. В центре внимания авторов – неувядающая актуальность, свежее, современное звучание гегелевского сочинения.

УДК 1/14,16
ББК 87.3

ISBN 978-5-88373-154-6

© Коллектив авторов, 2010
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2010

ПРЕДИСЛОВИЕ

БОГАТСТВО ИДЕЙ И АКТУАЛЬНОСТЬ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

В 2007 г. философская общественность во всем мире отмечала двухсотлетие одного из самых значительных произведений философии всех времен – «Феноменологии духа» великого немецкого мыслителя Георга Вильгельма Фридриха Гегеля. В нашей стране, а именно в Москве, в Институте философии РАН 4–7 июня 2007 г. состоялась Международная конференция, посвященная этой очень трудной и до сих пор загадочной философской работе. В конференции приняли участие гегелеведы России, Германии, США, Англии, Японии, Литвы.

Отдел истории философии ИФРАН имеет опыт проведения подобных форумов и по праву рассчитывает на то, что публикация их материалов не только позволяет представить некоторые творческие итоги, но также заострить нерешенные, дискуссионные проблемы соответствующих разделов мирового историко-философского исследования. Так, в выпущенной нами в 2007 г. книге «Иммануил Кант: наследие и проект» это удалось сделать по крайней мере применительно к некоторым важным результатам современного кантоведения. В книге, теперь предлагаемой вниманию читателей, речь идет об *одном* сочинении *одного* философа – но о таком произведении, которое на протяжении двух веков неизменно волновало и, несомненно, дальше не перестанет волновать – своими проблемами, решениями, тайнами и загадками – философствующие умы, в каких бы странах и в какие бы эпохи они ни рождались.

В задачи настоящего предисловия не входит пересказ предоставляемых в распоряжение читателя статей, одна часть которых воспроизводит (нередко с коррекциями и дополнениями) доклады, сделанные их авторами на Московской конференции; другая часть текстов любезно предоставлена нам для публикации философами,

которые были приглашены на конференцию, но по разным причинам не смогли в ней участвовать лично. Здесь существенно отметить, что статьи (доклады), вместе взятые, пусть не исчерпывающим образом, но достаточно цельно и репрезентативно охватывают, характеризуют проблемно-теоретические аспекты посвященной «Феноменологии духа» области современного гегелеведения, её историко-философские предпосылки, традиции, а также сегодняшнее состояние дискуссий об этой гегелевской работе. В дальнейшем я остановлюсь на некоторых узловых пунктах проблематики гегелевского произведения, поскольку и насколько они находят выражение и в данной книге, и в гегелеведении в целом, затрагивают источниковедческие, текстологические, теоретико-методологические и иные аспекты. Одновременно будут акцентированы дополнительные моменты, заслуживающие, как я думаю, нашего внимания. Первый из них – это (хотя бы краткая, но все же более подробная, чем в случае хорошо известных нашей публике отечественных авторов) характеристика гегелеведческого вклада тех западных философов, которые приняли участие в Московской конференции и стали авторами этой книги.

Что необходимо сделать, учитывая реальный факт: знакомство наших читателей (и даже философов *ex professo*, и даже пишущих о Гегеле) с современным западным гегелеведением, выражаясь очень мягко, оставляет желать лучшего. Второй момент как раз и связан с необходимостью восполнения различных пробелов отечественного гегелеведения, в данном случае касающихся осмысления «Феноменологии духа». А таких пробелов накопилось весьма немало. В частности и в том, что касается осмысления исторического контекста возникновения и создания этого замечательного, но как оказалось, многострадального произведения.

1. История создания «Феноменологии духа»: трудные проблемы её понимания и интерпретации

Первый блок представленных в книге материалов связан с поистине драматической историей возникновения, публикации «Феноменологии духа», взятой как в контексте эпохи, так и в общей связи развития, становления Гегеля как философа (в немецкой литературе данную проблематику называют «*Werkgeschichte*», т.е. историей произведения). И эта история, к сожалению, мало принимается в расчет в отечественных работах, даже в специально посвященных о «Феноменологии духа». Соответствующие западные исследования у нас часто не учитываются.

В свете этого большой удачей для Московской гегелевской конференции явилось участие в ней известного современного гегелеведа, директора Гегелевского архива в Бохуме *Вальтера Йешке* (Jaeschke). Среди его многочисленных работ о Гегеле (некоторые приведены в *Избранной библиографии*, приложенной к данной книге) – также и те, которые касаются истории создания и публикации «Феноменологии духа» (в своих последующих разъяснениях я не раз воспользуюсь работами В. Йешке и других западных авторов).

А история создания этого произведения – действительно, сложная, остро драматическая, почти детективная. Исследовательские поиски Гегеля, в конце концов приведшие к созданию «Феноменологии духа», примыкают к его разработкам иенского периода творчества, когда философ, ставший впоследствии великим мыслителем, делал лишь первые шаги на пути поисков своей системы и её оснований.

Одна из первых трудностей, затем породивших споры гегелеведов, касается вопроса о том, когда именно зародился и начал реализовываться феноменологический проект Гегеля. К. Розенкранц в известной книге «Жизнь Гегеля» высказал мнение, согласно которому Гегель готовил «Феноменологию духа» к опубликованию уже с 1804 г.; существовали будто бы различные тексты и свидетельства, подтверждающие эту гипотезу¹. Другие авторы (среди них и упомянутый В. Йешке) возражают: таковые тексты, документы либо не существовали, либо не дошли до нас. Поэтому аргументировано, доказательно говорить о столь раннем возникновении проекта «Феноменологии духа» сегодня нет оснований. «Первое свидетельство работы над более поздней «Феноменологией духа», – пишет В. Йешке, – дает фрагмент «*Абсолютное знание*», который написан после мая 1805 г. (GW 9. 465²) – можно предположить, он был набросан довольно скоро, т.к. печатание «*Феноменологии*» началось в феврале 1806 г. (письмо к Нитхаммеру от 6.8.06); в одновременно написанном фрагменте «*Философия духа*», хотя и без дальнейшей конкретизации, тоже говорится об «опыте сознания» (GW. 8. 196)»³. (Упомянутые у Йешке фрагменты, не так уж давно, – в 1998 г. – впервые опубликованные в 5 томе

¹ См.: *Rosenkranz K. Hegel's Leben*. Berlin, 1844. S. 202, 214.

² Сокращение «GW», здесь и далее обозначает главное сейчас академическое издание Полного собрания сочинений Гегеля: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke*. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968ff.: цифры означают том и страницу; здесь это том 9, в котором напечатана «Феноменология духа»; 465 означает страницу, на которой находится упоминаемый фрагмент.

³ *Jaeschke W. Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*. St., Weimar. 2003. S. 176.

Гамбургского издания Собрания сочинений Гегеля, ещё ждут своего перевода на русский язык).

Впрочем, трудности и проблемы здесь не заканчиваются. В летнем семестре 1805 г. Гегель объявил о создании системы философии; но ещё и в зимнем семестре 1805/1806 гг. не было указаний на скоро выходящую работу. А когда в летнем семестре 1806 г. появилось сообщение о книге, содержащей систему философии, то упоминалось только о спекулятивной философии и логике как её частях; слово «феноменология» применительно к этой будущей книге Гегель тогда еще не употреблял. Оно впервые всплыло – как латинский термин *phaenomenologia mentis* – только в объявлениях-оповещениях о лекциях на зимний семестр 1806/1807 гг.

Весьма интересна с этой точки зрения трансформация замысла и заголовок книги в многострадальном процессе её написания и печатания.

К историческим коллизиям, пришедшимся как раз на период создания книги (последние её страницы Гегель, как известно, писал под грохот пушек знаменитого сражения под Йеной), прибавились сложные отношения автора с его издателем Й.А. Гёбхардтом (Goebhardt), вряд ли догадывавшимся о том, какое великое, поистине бессмертное произведение он вызвался напечатать. Но главное, конечно, заключалось в творческих трудностях рождения произведения, в высшей степени необычного для той эпохи и, по видимому, в чем-то неожиданного даже для самого автора. Уже и после появления слова «феноменология» (в объявлениях о курсе лекций), «Гегель, – по словам В. Йешке, – исходил из того, что заголовки первого тома предполагаемой системы будет «Логика и метафизика», а «Феноменология» будет ей только «предпослана». И лишь потом, в процессе печатания, произошла, как выражается Йешке, «ампутация» в задуманном корпусе системы – её сведение к феноменологии. «...Гегель изменил также и заголовок этой первой части. Промежуточный заголовок между «Предисловием», Vorrede и «Введением», Einleitung гласил: «Наука об опыте сознания» – формулировка, которая получила оправдание во «Введении» (GW.9.61). И только после напечатания всего произведения, [включая «Предисловие»], следовательно, в начале 1807 г., Гегель велел заменить этот (промежуточный) заголовок на другой: «I. Наука феноменологии духа». Это указание было выполнено не во всех сброшюрованных экземплярах, так что некоторые из них содержали листки с двумя разными заголовками (GW 9.51, 444, 469–471)», – пишет В. Йешке¹.

¹ Jaeschke W. Op. cit. S. 177.

Если учесть тот хорошо доказанный факт, что «Предисловие» к «Феноменологии духа» написано позже всего произведения, то проблемы становятся всё более трудными, даже загадочными.

При этом наиболее сложная и интересная проблема, касающаяся уже не истории (она может не особенно интересовать читателя), а самого текста и смысла произведения, – данная проблема-загадка состоит, по моему мнению, в том, что в произведении, в конце концов названном «Феноменологией духа», ни разу не используется... понятие «феномен» и лишь пару раз, причем в позднее написанном «Предисловии» и в разделе об абсолютном духе, употребляется термин «феноменология духа»! В своей книге «Путь Гегеля к “Науке логики”» (опубликованной в 1984 г., а создаваемой годами раньше) я уже имела в виду эту трудность – вместе с другими фактами, а именно с частым употреблением терминов «явление» (*Erscheinung*) и «гештальт» (*Gestalt* – невразумительно переведенным на русский язык словом «формообразование»). На констатации этих фактов и попытке их осмысления отчасти и построила в упомянутой книге свою интерпретацию «Феноменологии духа», которая в сжатом виде представлена в моей статье в настоящем сборнике.

Дополнительная проблема состоит, думается, в том, что термины «феномен», «феноменология» достаточно активно использовались в догегелевской и современной Гегелю философской литературе (об этом рассказано в статье А.Н. Круглова и в моей статье – в её части, посвященной учению Канта о феномене). Отсюда – вопросы: что уловил Гегель в традиционных интерпретациях понятий «феномен» и «феноменология» – и почему сначала они показались ему полностью неприемлемыми (из-за чего, в частности, он совсем не употреблял их в первоначально созданном и отданном в печать тексте)? И почему несколько позже он все-таки назвал всю книгу «Феноменологией духа»? Как соотносится его проект, в конце концов определенный самим автором как «феноменология» – особая и специальная дисциплина философской системы – с последующими вариантами феноменологии? Все это вопросы, которые в гегелеведении, включая современные работы, не получили основательного разрешения. И, пожалуй, в размышлениях отечественных авторов, напечатанных в нашей книге, они сегодня поставлены более четко и резко, чем в исследованиях западных гегелеведов. Вместе с тем, в плане анализа взаимосвязи и различия «Феноменологии духа» как раннего произведения и феноменологии как части последующей, развитой системы Гегеля обращает на себя внимание превосходная, высоко информативная статья видного немецкого канто- и гегелеведа марбургского профессора Б. Туш-

линга (с которым мы издавали и продолжаем издавать двуязычный вариант основных Сочинений И. Канта). Ибо судьба «Феноменологии духа» как ярчайшего раннего произведения, волею судеб не сохранившего своего полного текстологического значения в зрелой системе Гегеля и в то же время частично «вписанного» в более поздний проект философии духа, побуждает, как и раньше, к раздумьям и исследованиям. Но для ответа на возникающие вопросы надо точно знать и разъяснить читателям, какие именно тексты и проблемы ранней «Феноменологии духа» сохранились в зрелой системе Гегеля. Такое точное знание и дает, в сжатом виде, статья Тушлинга (и она тем более полезна, что в отечественной литературе трудно найти подобное разъяснение, сделанное на современном мировом уровне).

Итак, остается немало вопросов об исторической судьбе, структуре «Феноменологии духа» и видоизменении феноменологического проекта в зрелой системе Гегеля, почему к ним придется обращаться и последующим поколениям гегелеведов.

II. Различные типы подходов к интерпретации «Феноменологии духа»

В этой книге, как и во всей литературе, посвященной «Феноменологии духа», внимание естественным образом привлечено к таким истолкованиям *структуры, основных разделов* гегелевского произведения, которые помогают осмыслить, раскрыть его поистине неповторимую специфику.

В статье В. Коротких анализируется *Введение* (Einleitung), небольшой текст, который до написания *Предисловия* (Vorrede) – как сказано, уже после всего произведения – реально оставался его начальным разделом, открывавшим все философское повествование. Уже этот фрагмент гегелевской книги дает, как показывает В. Коротких, основания для раздумий о методологии, структурных терминологических, интерпретативных особенностях, определяющих специфику «Феноменологии духа», которая, при всем изобилии исследований, до сих пор во многом остается неразгаданной тайной.

Последующий раздел – о сознании, и, в частности, его первая часть, посвященная «чувственной достоверности», тоже сталкивает исследователей с неменьшими трудностями и загадками.

Трактовке этого раздела посвящены в нашей книге статьи известного западного гегелеведа К. Вестфаля и молодого российского ученого И. Болдырева, публикация которого – его дебют

в проблематике чувственности применительно к «Феноменологии духа». Для сведения тех наших читателей, которые не изучали западную гегелеведческую литературу, хочу заметить, что участие английского философа К. Вестфала тоже стало большой удачей и для Московской конференции, и для данной книги. Ибо он – автор целого ряда хорошо известных в мире гегелеведческих работ, посвященных именно темам чувственной достоверности и восприятия. Книга К. Вестфала «Гегель, Юм и идентичность воспринимаемых вещей. Историко-критический анализ главы «Восприятия» в *Феноменологии* 1807 г.» (1998 г.) – вместе с его многочисленными статьями 90-х гг. XX в. – давали скрупулезный анализ чувственности, восприятия в английской философии, в частности и в особенности в учении Юма, а затем и в гегелевской «Феноменологии духа». Данное исследование К. Вестфала было продолжением одной из линий анализа начальных разделов «Феноменологии», который осуществлялся главным образом в «чистом» гносеологическом ключе, в духе общей (абстрактной) философской теории сознания и знания.

Такой сложившийся в истории и теперь уже «традиционный» подход был и остается по-своему оправданным, ибо у самого Гегеля такое *измерение* анализа и абстрактно-философская стилистика изложения, несомненно, присутствуют. Подобный подход, в свою очередь, можно считать частью, стороной *абстрактно-метафизического* подхода, в стилистике которого разными авторами разбираются не только гносеологические, но и (в соответствии с принятым со времен Хр. Вольфа «дроблением» метафизики) онтологические, философско-теологические – в последних разделах произведения – вопросы. Но в первых главах «Феноменологии духа» превалировали, конечно, теория познания, учение о сознании (или, употребляя сегодня закрепившееся термины, проблемы эпистемологии). Что касается подраздела о сознании, то абстрактно-философский, чисто гносеологический анализ «Феноменологии» может даже выглядеть (по крайней мере на первый взгляд) адекватным самому тексту. Моя догадка: не исключено, что способ немедленного печатания книги «по частям», до её полного завершения, не позволил Гегелю скорректировать уже набранные части после того, как для него как автора стала более явственно вырисовываться специфика этого синтетического, по сути междисциплинарного – для философии, её частей, а не чисто гносеологического произведения. А ведь такое бывает, и это известно любому автору объемных трудов: подчас они не просто «рождаются» в процессе написания, опубликования, но в них нередко меняются первоначальные наметки и замыслы.

Итак, *первый тип подхода* к интерпретации «Феноменологии духа», в особенности раздела о сознании, в частности, подраздела о чувственной достоверности, можно (условно) назвать по преимуществу метафизическим, конкретнее – *гносеологическим* (или *эпистемологическим*). В гносеологическом ключе и были выдержаны некоторые интерпретации более раннего гегелеведения – в работах К. Фишера, Р. Виля, М. Вестфалья, (раннего) К. Вестфалья (о модификации позиций последнего в XXI в. будет сказано далее) и других авторов. Сходный тип анализа применен в нашей книге в статьях Т. Рокмора, Ю. Селиванова, М. Иващук, Л. Минасян, В. Макарова.

Но чем дальше, тем более становилось ясным: в случае таких описаний и интерпретаций гегелевского труда как главных, тем более единственных, как бы пропадала (полагали некоторые исследователи, и я в их числе) неповторимая специфика «Феноменологии духа». Книга превращалась в абстрактный философский, гносеологический монолог. И что вызывало особое беспокойство – за идеи самого Гегеля подчас принимались подходы, которым он, *на деле с первых страниц уже выстраивая диалог*, на время предоставлял слово и которые как раз в их односторонности, абстрактности опровергались автором «Феноменологии».

Из постепенного осознания специфических смыслоизмерений гегелевского сочинения рождался также и иной подход, – его можно условно назвать *диалогическим*. Он отчетливо проявился в столь же интересной, сколь и трудной книге Маттиаса Кеттнера «“Чувственная достоверность” у Гегеля. Комментарий в свете аналитического дискурса» (1990 г.). Работа Кеттнера, привлекающая внимание к как будто бы традиционной для гегелеведения теме языка (обсуждавшейся, например, в работах Т. Бодаммера – Т. Bodammer, 1969; Д. Кука – Д. Cook, 1973; Ч. Тейлора – С. Taylor, 1975 и др.), трактует проблему на новой теоретико-методологической основе – с помощью герменевтики Г.-Г. Гадамера, трансцендентально-коммуникативной теории К.-О. Апеля. В результате даже применительно к подразделу о чувственной достоверности «Феноменологии духа» Кеттнеру удалось реализовать *диалогическую модель интерпретации*, и это значит: он понял и истолковал и эти части «Феноменологии духа» не как разделы абстрактного метафизико-гносеологического произведения, однозначно и монологично выполняемое лишь от лица некоего авторского «Я» Гегеля, а как выписывание позиций многопланового «Мы», неизбежно сталкивающихся на исторической арене человеческого духа. Она суммарно выражена в следующих тезисах автора: «К конструктив-

ным принципам многих текстов Гегеля принадлежит вот что: другие [кроме авторской] теоретические позиции так включены и вплавлены в эти тексты, что соответствующие авторы или адресаты остаются лишь имплицитными. Возникающее таким образом [как бы] монологическое качество часто маскирует виртуальную дискурсивную связь, потому что воображаемое место для собеседника сначала должно быть старательно расчищено, а потом заполнено. Аргументы Гегеля часто носят характер *латентного диалога*. Комментарий в духе аналитического дискурса вводит эти роли [эксплицитно] и реконструирует замаскированный текст как постоянный взаимообмен тезисов и антитезисов»¹.

Именно в таком – диалогическом – ключе в книге М. Кеттнера анализируются, комментируются позиции, подходы, имплицитно охарактеризованные и выведенные Гегелем на арену духовных споров, размежеваний даже в, по видимости, абстрактно-гносеологическом разделе о чувственной достоверности.

В моей книге «Путь Гегеля к “Науке логики”» (М., 1984) (вышедшей на 6 лет раньше книги Кеттнера) я самостоятельно применила в чем-то сходные приемы анализа, подробно трактуя и расшифровывая «Феноменологию духа» как своего рода *философскую драму* со многими ролями, конфликтами, размежеваниями, по воле автора разыгрываемую на меняющейся, движущейся «сцене» человеческого духа. И она, как я думала тогда и продолжаю думать сейчас, «разыграна» Гегелем уже и в первых, как будто бы абстрактно-монологичных актах о сознании, о чувственной достоверности. При этом мне представлялось чрезвычайно важным раскрыть эту сторону «Феноменологии» как часть и одно из изменений системного *социально-исторического подхода* Гегеля и высказать, реализовать идею о *комплексном синтезе указанных сторон* в произведении Гегеля, связав с этим неповторимую специфику «Феноменологии духа» (об этом сжато сказано в тексте моей статьи, опубликованной в нашей книге).

В данном случае я уже в первой половине 80-х гг. опиралась на некоторые ранее реализованные типы интерпретаций, которые к началу 80-х гг. XX в. уже были опробованы или ещё пробивались в мировом гегелеведении.

Например, зачатки и вкрапления социально-исторического объяснения можно было встретить даже в тех работах, в которых анализ как будто двигался преимущественно на почве абстрактной

¹ Kettner M. Hegels «Sinnliche Gewißheit». Diskursanalytischer Kommentar. Fr.a./M., N.Y., 1990. S. 16.

метафизики или гносеологии. Так, Р. Виль в своем произведении 1966 г. «Гегелевская диалектика чувственной достоверности», оставаясь на этой «чистой» почве, делал такую важную оговорку: даже «чувственная достоверность» в «Феноменологии духа» не есть абстрактное сознание в духе кантовского «сознания вообще», а «эмпирически конкретное и исторически опосредованное сознание», которое живет в «мире 1806 г.»¹.

Но куда яснее, выразительнее социально-исторический подход начал воплощаться в интерпретациях французских гегелеведов (Ж. Ипполит, А. Кожев – его подходу посвящена в нашей книге статья А. Руткевича, Ж. Д’Ондр, Ф. Лабарьер, Г. Ярчик и др.). Некоторые из названных авторов ещё до Второй мировой войны и все они вскоре после неё привлекли внимание к *экзистенциальным, антропологическим*, а скорее через них – к социальным измерениям «опыта человеческого сознания», несомненно, запечатленным Гегелем в «Феноменологии духа». Конечно, этот подход более всего требовался и проявлял свои преимущества при анализе разделов о самосознании и разуме, где социально-историческое содержание и социальные измерения гештальтов духа в их гегелевском изображении никак нельзя было не заметить и в принципе абсурдно было бы игнорировать. (Впрочем, с пренебрежением к таким измерениям и попытками трактовать их в качестве более чем второстепенного «орнамента» по отношению к некоторому отвлеченному и якобы единственно «сущностному» содержанию приходится сталкиваться и сегодня, особенно в отечественной литературе).

Констатируя наличие в тексте Гегеля, а соответственно в гегелеведении (включая нашу книгу), по крайней мере² указанных подходов к интерпретациям «Феноменологии духа», мы, во-первых, не имеем права считать условные разграничительные линии между ними (возникшие скорее в метаинтерпретациях) застывшими, тем более «окончательными». Во-вторых, нельзя не принимать во внимание окрепшую в последние десятилетия тенденцию *синтезировать их* в многомерной метаконцепции, т.е. в теории

¹ Цит. по: Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes». Fr.a/M., 1973. S. 79.

² Я говорю здесь: «по крайней мере», потому что возможно – опираясь на иные критерии – выделить и другие важные «измерения» текста и, соответственно, его метаанализа. Например, это антропологические (скрупулёзно отработанные у А. Кожева) или иные измерения. Это сделано, в частности, в статье М. Быковой, которая выделяет (наряду с прочерченными у меня метафизико-гносеологическим и социально-историческим подходами) также «трансцендентальный подход». Особый и, по моим наблюдениям, очень оригинальный социокультурный взгляд на «Феноменологию духа» – в свете опыта современной науки – предлагает в своей статье В. Степин.

и методологии, применяемых для исследования *целостной специфики* этого замечательного произведения Гегеля. Однако из изучения западной литературы вопроса становится ясно, что для многих гегелеведов ещё и в 60–70-х (и даже в 80-х) гг. час четкой и широкой реализации и социально-исторического, и синтезирующего (для философии – междисциплинарного) подходов ещё не пробил. В этом отношении (что будет подробнее показано в дальнейшем) отечественные исследователи *объективно* шли в авангарде данного процесса. Но в силу многих причин это заметили, оценили и отметили лишь единицы из западных гегелеведов.

Тем более важно обратить внимание читателей на те исследования, в которых единство исторических, социальных, антропологических, экзистенциальных и т.д. измерений не «вводилось» извне, как нечто чужеродное тексту «Феноменологии духа», а раскрывалось как органично вплетенное в специфический внутренний историзм гегелевского произведения. Поскольку же историзм этот был именно внутренним и не всегда проступал явным и очевидным образом, потребовался тонкий, скрупулёзный анализ – и текста, и контекста, в том числе современной Гегелю философии, да и всей духовной культуры той эпохи. Такой анализ уже в 70–80-х гг. стал пробивать себе дорогу в западном (отчасти и российском, что будет показано далее) гегелеведении, по крайней мере в том из его сегментов, о котором здесь можно сказать лишь очень кратко. Представительная для этого направления статья видного немецкого философа Клауса Дюзинга любезно предоставлена автором для публикации в нашей книге. Специфика его подхода выражается, во-первых, в том, что с самого начала учитывается, говоря словами Дюзинга, следующий факт: «гегелевская концепция “Феноменологии” носит многомерный и комплексный характер; это относится также и к изображаемой Гегелем последовательности форм сознания, самосознания и духа». Таким образом, необходимость объединения метафизико-гносеологического и социально-исторического подходов исследователи характеризуемого направления с самого начала делали предпосылкой своей работы.

Следует, во-вторых, учесть, что К. Дюзинг, известный своими позитивными разработками теории субъективности – а она весьма популярна в современной европейской и американской философии – вполне сознательно опирался на классическую немецкую мысль. «Феноменология духа», в которой Гегель и вводит понятие субъективности (Subjektivität), занимает в данных разработках почетное место. Все это находит сжатое выражение в данной статье. В-третьих, ключевой момент (объясняющий, в чем кроется *идеализм* концепций самосознания Фихте, Шеллинга, Гегеля) состоит

в следующем: в отличие от Канта, «снявшего» в «Критике чистого разума» генетические моменты, современники Гегеля и он сам приводят в действие такое *историко-генетическое объяснение*, которое в основе своей уже отвлечено от многоцветной *эмпирии* истории сознания, самосознания, становления «Я» и т.п. и берет только исторически, сущностно важные вехи, узлы, самые крупные «станции» такой истории, миновать которые или «проехать» на очень большой скорости просто невозможно. Это и есть, по определению Дюзинга, *«систематическая идеально-генетическая история»*, понять которую для глубокого толкования специфики «Феноменологии духа» принципиально необходимо. Перечисленные исходные принципы применены в статье Дюзинга к толкованию более конкретных находок «Феноменологии духа» – в сопоставлении с соответствующими идеями Фихте и Шеллинга.

В работах же других достаточно видных гегелеведов Запада тенденции более широкого, комплексного подхода пробили себе дорогу разве что в 90-х гг. прошлого столетия. Для доказательства этого тезиса сошлюсь на новую книгу того же К. Вестфалья, в которой существенно модифицированы и обогащены подходы этого автора, примененные в его уже упомянутых ранних сочинениях. Имеется в виду, в частности, книга К. Вестфалья «Эпистемология Гегеля. Философское введение в «Феноменологию духа»» (2003 г.).

Из этой работы, в частности, видно, что движение к обновленной позиции возникало из осознания следующего факта: то, что именовалось эпистемологией Гегеля (или его гносеологией, теорией познания), уже не было, верно отмечает теперь К. Вестфаль, теорией познания в обычном, привычном смысле. Ибо Гегель, согласно Вестфалю, разграничивает три точки зрения: а) его самого как автора и повествователя; б) «нашу» точку зрения как читателей, «наблюдателей» и в) позицию «форм сознания», а точнее (это моя формулировка), объективированных духовных гештальтов, в каждом случае наблюдаемых, обсуждаемых, изображаемых¹. Иными словами, диалогика, социально-историческая, в объективном смысле, драматургия дискурса, реально заключенная в «Феноменологии духа», теперь более определенно, четко и конкретно принимается во внимание. Думаю, что духовная, философско-теоретическая тенденция, побудившая К. Вестфалья (и других авторов) более подробно и решительно эксплицировать социально-исторические аспекты гегелевского анализа сознания, самосознания, разума и их гештальтов была, в частности, связана с влиянием со-

¹ См.: Westphal K.R. Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2003. P. 3.

циологии научного познания, с проникновением социально-исторического измерения в философию науки, а в 80-х–90-х гг. прошлого века – с популярностью так называемой социальной эпистемологии. (И не случайно в последнем разделе рассматриваемой работы 2003 г. Вестфалья о Гегеле весьма интересно протягиваются нити от «Феноменологии духа» к этому направлению современной мысли).

Ценность анализа в книге Вестфалья 2003 г. я вижу и в том, что в ней речь идёт о потенциальном вкладе «Феноменологии духа» и других работ Гегеля в трактовку познания, сознания, знания как социально-исторических по своей природе явлений. (Этот вклад я анализировала в своей небольшой книге 1990 г. «Социально-исторические корни немецкой классической философии»). Приведу одну выразительную цитату из Вестфалья на эту тему. «Отличительная особенность социальной философии и философии истории Гегеля состоит в том, что наше частное сообщество, а в конечном счете человеческое сообщество как целое вносит фундаментальный вклад в развитие зрелого индивидуального суждения. Чтобы такое состоялось, мы должны воспользоваться, насколько позволяет самостоятельный и критический подход, достижениями наших предшественников – именно так, как Гегель увещевает нас делать это в *Предисловии* и как он пытается облегчить нам такую работу во всем корпусе *Феноменологии*. Всё сказанное и требуется для высокоинформативного, философски зрелого суждения. А ведь зрелое суждение является центральным для эпистемического оправдания. Такое суждение опирается на социальную базу, и не только каузально, как на дело обучения и упражнения, но и нормативно...»¹.

В свете сказанного представляет интерес статья К. Вестфалья, помещенная в нашей книге и тесно примыкающая к кратко охарактеризованным последним работам данного автора о «Феноменологии духа». Я вижу общее типологическое значение таких исследований, во-первых, в том, что они все более подробно раскрывают, эксплицируют *внутреннюю социальность и историчность*, подчас имплицитную, но часто вполне явно и определенно заключенную в «Феноменологии духа», а шире – в по видимости «чисто» гносеологических, логических рассуждениях великих философов прошлого, от Декарта и его «я мыслю» до Канта и его концепции способности суждения. В статье К. Вестфалья в нашей книге конкретно анализируется *внутреннее социальное измерение*, с необходимостью заключенное в такой по видимости «чистой», абстрактной

¹ Westphal K.R. Op. cit. P. 80–81.

логической форме, какой является суждение, а также способность человека выносить и высказывать суждения. Во-вторых, К. Вестфаль интересно и убедительно продемонстрировал, что именно Гегель, двигаясь по пути – или «взбираясь по лестнице» – «Феноменологии духа», сумел уловить и отчасти эксплицировать важнейшие, именно социально-исторические по своей природе, формы, структуры, процедуры сознания и познания. Например, это сказалось в органичном повороте теории самосознания к интересующей и других наших авторов теме признания (Annerkennung), объединяющей «Феноменологию духа» с другими йенскими произведениями Гегеля. В-третьих, это позволило Вестфалю (написавшему также ряд ценных работ о Канте) по-новому взглянуть на проблему «Гегель и Кант». И наконец, в-четвертых, для профессиональных или просто заинтересованных читателей, испытывающих потребность в новой гегелеведческой информации, статья Вестфалья – настоящий клад, потому что в ней есть богатые ссылки на множество работ, релевантных проблематике нашей книги.

О соотношении отечественных и западных исследований социально-исторических измерений «Феноменологии духа»

Сделать эту небольшую, но важную вставку меня побуждает как раз отмеченная ранее активизация в последние годы работ, подобных только что охарактеризованным исследованиям К. Вестфалья. Мне, тем не менее, представляется, что во имя историко-философской правды надо констатировать: в философской литературе нашей страны сходные по темам и выводам исследования социально-исторических измерений «Феноменологии духа» были выполнены *существенно раньше, а в отдельных случаях заметно полнее*, чем в последних публикациях тех наших западных коллег, которые пришли к этим темам сравнительно недавно. Для этого были определенные причины, коренившиеся в тех духовных традициях, которые во второй половине XX в. если не детерминировали отечественное гегелеведение, то серьезно воздействовали на его направленность. Кратко скажу об этих традициях и истоках.

В особом интересе к социально-историческим измерениям «Феноменологии духа» в нашей стране прежде всего сказывалось – и, как я думаю, вполне позитивно – влияние идей К. Маркса, в частности и особенности высокая оценка отечественными философами его глубоких гегелеведческих изысканий. (О них сжато говорится в статье Майданского, помещенной в нашей книге). Я не мо-

гу здесь вдаваться в подробности, в частности, полностью опускаю труднейший и противоречивый текст и контекст предвоенных историко-философских изысканий в отечественной философии (разумеется, поскольку она вообще оставалась *философией*, а не превращалась в заведомую идеологию). Лучшие же умы из первых послевоенных поколений российских философов прошли через освободительное, очищающее (от идеологической догматики) влияние Марксовых «Философско-экономических рукописей 1844 г.». Ярким примером плодотворности теоретического погружения одновременно в учения Гегеля и Маркса может служить творческая работа одного из значительных отечественных философов – Ю.Н. Давыдова, который отнюдь не случайно стал редактором и автором вступительной статьи к выпущенному только в 1959 г. IV тому Собрания сочинений Гегеля, содержащему выполненный Г. Шпетом, выдающимся российским философом европейского класса, перевод «Феноменологии духа». (Г. Шпету и трагической истории этого перевода посвящены в нашей книге статьи Т. Щедриной и публикация дочери философа М.Г. Шторх). Что касается Ю.Н. Давыдова, то раннее освоение им «Феноменологии духа» было стимулировано как раз глубоким *социально-историческим прочтением* этого произведения, в котором – как исходные, уже в молодости найденные также и Гегелем ценности – доминировали две, вынесенные нашим блестящим коллегой в название его раннего произведения «Труд и свобода» (М., 1962), которое было переведено на немецкий, итальянский и другие языки.

Можно без преувеличения говорить о том, что в развитии целого ряда других крупных философов нашей страны имел большое значение исходный импульс, полученный от гегелевской философии, в том числе от «Феноменологии духа». Если же иметь в виду собственно гегелеведческую исследовательскую работу, то на первый план выдвигаются книги и статьи К. Бакрадзе, М. Овсянникова, Т. Ойзермана, Э. Ильенкова, М. Мамардашвили, А. Каримского, а из более молодых поколений – М. Быковой, А. Кричевского. Необходимо упомянуть также об исследованиях юристов, занимавшихся философией права Гегеля – В. Нерсисянца, Д. Керимова, В. Туманова, Л. Мамута. Но даже и в этой заметной когорте есть автор, приобретший мировую известность именно благодаря исследованиям немецкой классической мысли. Это А. Гулыга, автор трех книг в серии ЖЗЛ – «Кант», «Гегель», «Шеллинг», переведенных на немецкий и другие языки и получивших высокое признание в мировом гегелеведческом сообществе. В рамках работы над наследием Гегеля Гулыге, в частности, принадлежала ценней-

шая инициатива издания двухтомника: Г.В.Ф. Гегель. «Работы, разных лет», в котором были впервые опубликованы в русском переводе ранние гегелевские сочинения, предшествовавшие «Феноменологии духа» и способствовавшие её появлению. В переводческую деятельность внесли свой вклад П. Гайденко (перевод «Йенской реальной философии»), Е. Фролова (перевод «Системы нравственности»), М. Левина («Конституция Германии» и другие сочинения)¹.

Особая страница отечественного гегелеведения – это работы, появившиеся после установления творческих контактов с западными исследователями Гегеля, что стало возможным благодаря весьма значимому, удивительному для того времени факту проведения в Москве в 1974 г. Международного гегелевского конгресса. Здесь я тоже не могу входить в детали и подробности². Отмечу лишь, что благодаря сотрудничеству с Международным Гегелевским объединением (Hegel-Vereinigung) в 80-х гг. проводились совместные конференции этого престижного сообщества гегелеведов и ученых Института философии АН СССР, а также публиковались – причем параллельно в России и Германии – исследования, работы, посвященные философии Гегеля, а также истории философии вообще. Эти работы – «Философия Гегеля и проблемы диалектики», М., 1987, немецкий вариант – «Hegels Wissenschaft der Logik», Stuttgart, 1986; вышедшая под моей редакцией в престижном западногерманском издательстве Suhrkamp книга «Studien zur Geschichte der westlichen Philosophie. Elf Abreiten jungerer sowjetischer Autoren», Fr./M., 1986 (со статьями А. Лебедева, А. Доброхотова, С. Аверинцева, П. Гайденко, Г. Майорова, В. Лекторского, Э. Соловьева, А. Володина, М. Козловой, Н. Автономовой, Н. Мотрошиловой); вышедшая в том же издательстве книга «Zum Freiheitsverständnis des Kantischen und nachkantischen Idealismus» Fr./M., 1998 – «К вопросу о понимании свободы в кантовском и послекантовском идеализме».

Что касается именно гегелеведения, то в первой из упомянутых книг выступали со своими статьями Т.И. Ойзерман, В.А. Лекторский, А.С. Богомолов, Н.В. Мотрошилова, В.А. Погосян, В.С. Нер-

¹ Читатель может заметить, что я упоминаю отнюдь не всех авторов, которые в советское время писали о Гегеле. Таких было весьма немало, и я назвала много имен в своей книге «Путь Гегеля к “Науке логики”». Сегодня оправданно выделить лишь имена тех, чьи исследования в основе своей выдержали жесткое испытание временем.

² Обстоятельный анализ этих страниц истории будет дан в моей книге «Отечественная философия 50–80-х гг. XX в. и западная мысль (опыт социологии философского познания)», которую я готовлю к опубликованию.

сесянц. Очень важно, что в ней были также опубликованы статьи западных авторов, по праву причисляемых к когорте ведущих мировых исследователей немецкой классической мысли, и одновременно виднейших гегелеведов. Это М. Баум, К. Дюзинг, В. Эсслер, П. Гайер, Х. Киммерле, Ж.-П. Лабарьер, Л. Пунтель, Ч. Тейлор, Р. Виль, М. Вольф. В книге о свободе авторами были Э. Соловьев, В. Лазарев, Н. Мотрошилова (также и отв. редактор), Т. Длугач, Т. Ойзерман, М. Быкова, А. Кричевский, Б. Нуржанов, А. Судаков. Этот факт (в чем я неоднократно убеждалась) в нашем философском сообществе остался почти незамеченным; между тем он свидетельствует, помимо прочего, о признании на Западе вполне достойного качества и широкого проблемного диапазона *тогдашних* отечественных гегелеведческих исследований. Теперь я снова возвращаюсь к характеристике исследований, опубликованных в нашей книге и посвященных конкретному высвечиванию социально-исторических измерений «Феноменологии духа».

**Конкретные аспекты
социально-исторического анализа
«Феноменологии духа»**

Высказанные ранее суждения о растущей популярности социально-исторического подхода к «Феноменологии духа» Гегеля находят подтверждение в том, что заметная, если не бóльшая часть исследований, представленных в качестве докладов конференции, а потом и статей этой книги, посвящена как раз социально-историческим, философско-историческим, духовно-нравственным, культурно-историческим проблемам, темам и сюжетам великого гегелевского труда и его рецепции.

Т.И. Ойзерман в своей статье анализирует знаменитую, вызвавшую поистине необозримое множество откликов главку о Господине и Рабе, исследуя глубинное значение этих гештальтов как для структуры всего произведения, так и для осмысления его уникальной специфики.

М. Быкова в своей статье, во-первых, предлагает (сходную с моей) классификацию подходов к «Феноменологии духа». Во-вторых, она подробно расшифровывает специфику социально-исторических по своей природе (хотя подчас воплощаемых в абстрактно-метафизической форме и терминологии) проблем и сюжетов великого гегелевского сочинения. Ценным является и то, что показано контекстуальное, скорее всего, учитываемое Гегелем значение фихтевских размышлений о взаимодействии индивидов,

о которых М. Быкова, следуя сложившимся на Западе «модернизирующим» обычаям, говорит как о формировании (уже у Гегеля) «принципа», «теории интерсубъективности» и даже как о создании «социальной онтологии».

Другой пример и аспект социально-исторического подхода к тексту «Феноменологии» – анализ тематики Просвещения. В гегелеведении давно признано, что размежевание Гегеля с Просвещением – как социо-культурной практикой, специфической культурной, образовательной «идеологией» XVIII в. и в то же время всеобщим «гешталтом» человеческого духа – образует никак не проходную, оставляемую в прошлом второстепенную историческую стадию, а создает важнейшую «станцию», новая встреча с которой как бы предуготована развивающемуся, постоянно и циклически движущемуся человеческому духу. Так и обращение Гегеля к реальному опыту исторического Просвещения включает в себе, что убедительно показывают в своих статьях Д. Хюнниг, Т.Б. Длугач, Ю. Штольценберг, духовное осмысление, а одновременно размежевание непреходящего исторического смысла и значения. Удивительное богатство содержания, которое заключено в намеренно типологизируемом Гегелем, обобщенном (и одновременно в сообразуемом с реальностью историческим опытом) образе Просвещения, раскрывается в названных статьях в страстной авторской полемике и с Гегелем, и с некоторыми подходами к его произведению. Упомянутые авторы справедливо указывают на противоречия, а в известной степени и несправедливость отношения Гегеля к исторически реальному Просвещению, этому великому мыслительному опыту человечества, которое и изображается-то Гегелем без претензии на точность, с заведомой обобщенностью, а подчас с тенденциозностью и схематичностью. Отсюда понятны как взволнованная защита у Т. Длугач феноменов здравого смысла и выражаемое ею несогласие с Гегелем, несколько пренебрежительно относившегося к этой, в самом деле, важной способности человеческого духа, так и новая легитимизация ею усилий всякого сегодняшнего и будущего философского Просвещения. Но понятно и то, почему Д. Хюнниг в своей прекрасной статье делает самому Гегелю принципиальный упрек в том, что в деле в чем-то оправданной критики просвещенческого подхода к религии и вере великий философ слишком тесно сближает религию и философию.

Надо, правда, заметить – как бы в скобках, что полемика Т. Длугач с тезисами Гегеля основывается на особом понимании термина «Einsicht», который уже и у Шпета неточно переводится как «здравомыслие», а у Т. Длугач уж вообще отождествляется со «здравым смыслом» (почему критика Гегелем гештальта, поме-

чаемого словом «Einsicht», выдается за критическое отвержение позиции common sense, здравого смысла). На деле речь у Гегеля идет, как я полагаю, о совершенно специфическом гештальте, характерном, видимо, для всякого просвещения – об основанной на рациональном «усмотрении», «постижении» (Einsicht) вполне обоснованной критике таких элементов, религиозных доктрин, как вера в чудеса, как «суеверия», ритуалы и т.д. А ведь их, между прочим, разоблачает прежде всего здравый смысл...

В актуализирующем, осовременивающем ключе выполнено исследование Анжелики Нуццо (США). Хорошо известно, что история Французской революции, непосредственно пережитая молодым Гегелем и существенно повлиявшая на его идеи, в частности, а быть может, в особенности на те, что выражены в «Феноменологии духа», – так вот: эта история, среди прочих, остро обозначила, задала как его современности, так и будущему *проблему террора*. Если когда-то и кому-то представлялось, что это как бы маргинальная историческая тема, скорее относящаяся к революционным этапам, то такие времена прошли. На этом бесспорном факте основывает свою концепцию А. Нуццо, когда говорит о необходимости осмыслить вызовы современной эпохи и о том, что один из таких вызовов предъявлен самой теории рациональности, пониманию диалектического мышления, тезисам о «силе разума», о конфликте и примирении противоположностей и т.д., которые в «Феноменологии духа» (что бы ни говорили и ни думали сторонники одного лишь абстрактно-метафизико-гносеологического подхода к данному произведению, к его «диалектике и диалектической терминологии») плотно и глубоко вписаны в социально-исторический контекст якобы «чистого» диалектического движения духа.

И снова же: особой удачей для нашего философского труда считаю участие в нем известного российского мыслителя (исторического философа), историка, востоковеда Е.Б. Рашковского. Его яркая статья-эссе, целенаправленно актуализированная, содержащая на первый взгляд резкие, но всегда интересные, на мой взгляд, переходы от прошлого и его констелляций к живым реалиям нашего «сегодня», – эта работа привлекает внимание к гегелевскому труду как кристаллизации философско-исторических раздумий, воплощающих глубокое и тревожное осмысление бурного опыта на глазах Гегеля и его современников развертывавшейся истории, а также подвластное любым подлинно всеобщим идеям заглядывание в будущее, причем такое, которое и для XXI в. пока остается грядущим.

В комплексе статей этой книги, посвященных её социально-философским, культурологическим вопросам, нельзя пройти мимо работы немецкого философа Т.С. Хоффманна, обращенной к геге-

левской концепции религии, как она представлена в «Феноменологии духа». Достоинствами этой работы является, во-первых, содержательное исследование целостной структуры «Феноменологии духа», которое показывает, в каких «узлах» гегелевской книги, предшествующих главе о религии, уже вводятся далекоидущие отсылки к темам веры, религиозного познания и знания. Во-вторых, специально анализируется – в его теоретическом, идейном, проблемном богатстве – заключительный раздел гегелевского сочинения, непосредственно обращенный к глубинам «духа, достоверно знающего самого себя», т.е. духа, именуемого «абсолютным», и к его собственно религиозному познанию. В-третьих, Т.С. Хоффманн привлекает внимание к критическому рассмотрению наиболее важных из гегелевских сочинений или их частей, которые также имеют своей темой философско-религиозные измерения «Феноменологии духа». В современном отечественном гегелеведении, к сожалению, трудно указать исследования такого же формата и такой же основательности, почему, как я полагаю, данная статья (и другие работы Т.С. Хоффманна¹) может быть весьма полезна для российского читателя.

Продолжая далее разговор о социально-исторической (дробящейся на подразделы, подпроблемы) проблематике текста и гегелевского анализа «Феноменологии духа», я специально остановлюсь далее на тематике «Bildung», которая в последние десятилетия переместилась, и не случайно, в самый центр соответствующих исследований и дискуссий. Но прежде чем это сделать, приходится включить в наш дискурс ещё один угол зрения, ещё одно измерение анализа «Феноменологии духа». Они связаны, разумеется, не только с «Bildung». Надо специально и предварительно задержаться на вопросе о трудностях перевода на русский язык (и на другие языки) центральных понятий, категорий, которые употребляются, разумеется, не только в «Феноменологии духа», но без специального осмысления которых остаются непредставимыми и непонятными идеи этого великого произведения.

***К проблеме перевода вообще,
перевода терминов «Феноменологии духа»,
в частности***

В рамках данного предисловия я могу затронуть лишь немногие аспекты этой большой, требующей дальнейших изысканий историко-философской темы. Затрагивая её, я позволю себе вступить

¹ См., например: *Hoffmann T.S. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik. Wiesbaden, 2004.*

в полемику также и с некоторыми авторами данной книги, исходя из посылки, согласно которой конструктивная дискуссия неотъемлема от научного поиска.

Сначала скажу об общих проблемах и затруднениях.

Известно, какие трудности создает перевод философских текстов с одного языка на другие – перевод вообще, перевод центральных понятий и терминов, категорий того или иного значительного произведения, в частности и особенности. В этом отношении философы, читающие тексты в оригинале, тем более на родном языке, обладают несомненными преимуществами. Они сразу, непосредственно «видят», какие именно слова стоят в интересующих их текстах и разделах, тогда как читатели переводов, и только их, попадают в зависимость и от качества переводов, и от того, возможно ли вообще или в данный момент адекватно перевести некоторые понятия на их язык. А такие возможности в том или ином языке не всегда существуют. Например, немецкое слово «Gegenstand», предмет, важнейшее в философском лексиконе от Канта до Гуссерля, не имеет точного аналога в английском языке и чаще всего переводится как «(the, an) object». Между тем это же слово, естественно, приходится использовать для перевода весьма распространенного немецкого понятия «das Objekt». И ведь бывает, что оба слова: и «der Gegenstand», и «das Objekt», встречаются – как у Канта или Гуссерля – в одном предложении. Сходная ситуация – в итальянском языке, где в обоих случаях употребляется слово «oggetto». К счастью, русский язык в этом, как и в ряде других тонких случаев, обладает немалыми преимуществами перед английским.

Случается, что из-за подобных трудностей перевода на целые столетия складывается практика неточного употребления в широких и даже профессиональных кругах центральных философских понятий, возникших в других языках.

Пример: закрепившийся у нас перевод кантовского термина «Ding an sich selbst» словами «вещь в себе» вместо «вещь сама по себе» – на основе пренебрежения полной формулой, господствующей в тексте, сведения её к краткой (без слова «selbst»), а также неверного, на мой взгляд, толкования «an sich». (И не только на мой взгляд: так же думал и А. Гулыга – кстати, не только видный кантовед мирового класса, но, как сказано, один из лучших отечественных гегелеведов). Другой пример – перевод господствующего в тексте «Феноменологии духа» термина «Gestalt» словом «формообразование», которое затемняет, маскирует смысл этого понятия. (Сходная проблема, о чем рассказано в моей статье в нашей книге, существует не только в русском языке).

Проблематика «Bildung»

Особая трудность – однозначный перевод на русский язык важнейшего и для «Феноменологии духа», и для всей немецкой классики понятия «Bildung» словом «образование». Когда у нас говорят – «образование», то имеют в виду главным образом процессы обучения, усвоения знаний (в школах, университетах и т.д.) и их результаты. Такое значение – назовем его «педагогическим» – разумеется, имеет и немецкое «Bildung». Но это значение – далеко не единственное, а в тексте «Феноменологии», пожалуй, не главное. Тут очень важно, что немецкие философы, включая Гегеля как автора «Феноменологии духа», прямо имели в виду и использовали многозначность, комплексность смысла «Bildung», когда превращали его в философский термин широкого диапазона и смысла. Немецкие толковые словари информируют о следующих смысловых оттенках и существительного «Bildung», и глагола «bilden», от которого существительное образовано. *Первое значение* отражает тот смысл, о котором уже шла речь: «Bildung» – процесс, в ходе которого благодаря обучению (Ausbildung) накапливаются знания и умения в различных областях человеческой жизнедеятельности. (Они касаются также социальных норм и иных правил жизнедеятельности индивида в обществе как таковом.) *Второе значение* происходит от иного, важнейшего именно в обсуждаемой нами связи смысла глагола «bilden»: а) придавать ту или иную форму чему-то, что прежде такой формы не имело; б) в случае человеческого существа «bilden» и «Bildung» означают приведение в действие многостороннего процесса формирования человека и способности самоформирования индивида именно как человека, как личности. (На конференции Б. Зандкаулен справедливо обратила наше внимание на то, что «Bildung» в этом смысле родственно слову «Gestaltung», означающему именно придание формы и нередко встречающемуся в «Феноменологии духа»).

Конечно, в русском языке слово «образование» имеет сходный смысл (формирование), но тогда и только тогда, когда к нему присоединяется другое слово или другие уточняющие слова (пример: образование, т.е. формирование, понятий).

В случае же употребления его «в одиночку» (например, в имеющемся в «Феноменологии духа» переводе немецкого слова «Bildung» словом «образование») сразу, как бы автоматически подразумевается первый, т.е. «педагогический» смысл. В немецком варианте *Bildung* (благодаря окончанию «-ung») фиксирует, кроме того, процесс, *процессуальность* формирования. Что и позволяет применить это понятие и к индивидуальному развитию, и к

социально-историческим, как актуальным, так и длительным, процессам, и к объединению обоих процессуальных аспектов. В статье Б. Зандкаулен (и в литературе в целом, например, в опубликованных в России и за рубежом работах М. Быковой на эти темы) убедительно показано: в «Феноменологии духа» и в сочинениях других классиков немецкой философии понятие «*Bildung*» задействовано в многомерной широте его оттенков и смыслов. Такую целостную многозначность (которую, повторяю, сознательно используют и Гегель, и другие его современники, которую можно непосредственно помыслить и которой можно функционально воспользоваться при чтении оригинала, если немецкий язык – родной или очень хорошо знакомый читателю) – так вот, эту многозначность можно полностью потерять при однозначном переводе. Вот почему при переводе прекрасной полемической статьи Б. Зандкаулен, посвященной проблеме *Bildung*, мы решили оставить это слово без перевода – чтобы не воспрепятствовать читателям уловить отмеченную контекстуальную многозначность термина в «Феноменологии духа». Мы оставляли традиционный перевод – словом «образование» только в тех случаях, когда Гегель имел в виду именно первый из указанных выше смыслов «*Bildung*» (мы условно называем его «педагогическим»).

Надо также упомянуть, что слова «*bilden*», «*Bildung*» – и их производные в виде прилагательных и причастий, которые достаточно часто употребляются в «Феноменологии духа», переводчик Г. Шпет все же пытался конкретизировать согласно разнообразному контекстуальному применению. Что, однако, отнюдь не всегда могут улавливать читатели перевода. И вот когда всё-таки выбираются (без уведомления о том читателей) разные переводы одного слова «*Bildung*», то читателю подчас неизвестно, что в оригинале стоит только это слово. Так, в переводе «*Bildung*» встречаются два русских слова – «образование» и «образованность» (а также и «культура»).

Что касается словарей, то в соответствии нашему слову «образованность», имеющему специфический смысл, они предлагают либо «*Bildungsgrad*» (что лучше перевести словами «уровень, степень образованности»), либо то же «*Bildung*». У Гегеля в оригинале этот оттенок различия смысла словесно смазывается, но содержательно, контекстуально подразумевается, поскольку «*Bildung*» на соответствующей стадии «Феноменологии» рассматривается не просто как процесс образования, но и как высокая степень «образованности» (и здесь интерпретирующий перевод данным русским словом уместен), как требование эпохи, не случайно именуемой Просвещением.

Но если такое двойное различие – «образование» и «образованность» – при переводе *Bildung* для нашего языка возможно, то отображение непосредственно в переводе многих других смысловых составляющих этого многослойного понятия оказалось практически невозможным. И ясно, почему.

Ведь применять такой «вспомогательный» прием, как написание термина в оригинале, в стандартных переводах текста – скажем, «Феноменологии духа», совершенно недопустимо. В них так или иначе приходится выбирать, даже при отчетливом понимании подобной многозначности, какой-либо вариант (варианты). И в этом смысле избранный Г. Шпетом русский термин «образование» уместен (хотя в принципе можно было бы, сделав в примечаниях соответствующие разъяснения для читателей, в отдельных случаях употреблять другие, контекстуально более уместные слова, например, «формирование»).

«Выход» из такой сложной, вряд ли устранимой и разрешимой ситуации, как я думаю, только один: присоединять к «стандартным» переводам подробные разъяснения относительно тех частей текста и контекстов, где перевод соответственно одному из значений перечеркивает многозначность смысла. Что повышает текстологическое, интерпретативное, теоретико-методологическое значение исследований, подобных статье Б. Зандкаулен, опубликованной в нашей книге. Ибо эта статья раскрывает именно содержательную многомерность текста «Феноменологии духа» в отношении понятия и теории «*Bildung*» (а также исторического контекста применительно к другим *Bildung*-концепциям гегелевского времени).

Изучение «Феноменологии духа» и литературы вопроса позволяет нижеследующим суммирующим образом обозначить главные смысловые измерения многослойного понятия «*Bildung*».

1) На уровне индивида:

- «*Bildung*» означает всегда уникальный, неповторимый, незавершимый процесс образования индивида как усвоения им тех или иных знаний, навыков, принципов, норм.

- В плане одной из главных целей «Феноменологии духа», а именно движения к науке, *Bildung* фиксирует необходимость применения особых способов усвоения индивидами всех эпох научных знаний, уже накопленных человечеством («Предисловие» – т. IV. С. 14 и далее). «*Bildung*» маркирует также влияние на индивида различных внешних сил, обстоятельств, индивидов, групп, институтов (семьи и вообще близких людей, школы, начальной и высшей, учителей, институтов, контролирующих учреждений и инстанций).

- «*Bildung*» воплощает процесс самопознания, самосознания индивида как процесс *формирования* индивидом своего «я», себя

самого как личности. А одновременно и формирования (Bildung) «всеобщего индивидуума» (у Гегеля это также синоним мирового духа) (Т. IV С. 14; GW 9, S. 24).

- Bildung помечает необходимо вплетенное в этот процесс «присвоение» индивидом своей предметной и родовой (субстанциальной) сущности. Bildung означает освобождение от однозначно природной детерминированности бытия и сознания отдельного индивида. (Гегель: «Всеобщий индивид должен быть понят в его образовании», т.е. формировании).

Приведу суммирующую названные аспекты достаточно известную цитату из «Феноменологии», преобразуя её, в частности, так, чтобы был виден язык оригинала. И не случайно, что это цитата из упоминавшегося раздела «“Bildung” и царство его действительности». «Таким образом, то, благодаря чему индивид здесь обладает значимостью и действительностью, есть Bildung. Его истинная изначальная натура и субстанция есть дух *отчуждения от природного бытия*. Вот почему это отчуждение в такой же мере есть его *цель*, как и *наличное бытие* его; в то же время оно есть *средство* или переход из мысленной субстанции в действительность, и наоборот, переход *определенной индивидуальности в существенность*. Индивидуальность формирует, образует себя (bildet sich) в то, что она есть в-себе (an sich), и впервые благодаря этому она есть в себе (an sich) и обладает действительным наличным бытием; насколько она проходит через Bildung, настолько она есть действительность и сила». (Гегель Г.В.Ф. Т. IV. С. 263. – GW. Bd. 9. S. 267).

Или: «Движение формирующейся (bildende) индивидуальности есть поэтому непосредственное становление её как всеобщей предметной сущности, т.е. становление действительного мира» (Т. IV. С. 264; GW. Bd. 9. S. 268).

2) На уровне общества, социально-исторического развития:

- В социально-историческом аспекте «Bildung» понимается также как образование, воспитание, формирование (социализация) человека в качестве рационального социального существа, наделенного правами, обязанностями, человеческим достоинством и испытывающего интерес к истории – своего народа, своей страны, нации, семьи, местности, региона, своего рода, семьи. Что запечатлевается в богато рассеянных в «Феноменологии духа» тезисах о формирующем (bildende) значении «исторического воспоминания» индивидов и народов о прошлом – «воспоминании», которое многими нитями повязано с современностью. (Особое проявление этого процесса – само гегелевское произведение с его эксплицитным и имплицитным историзмом).

- «Bildung» как характерный для эпохи «модерна» (нового времени) процесс, охватывающий ранее названные аспекты, но включающий, помимо того, процессы «разорванности» сознания, отчуждения индивида от общества и истории, а также от самого себя, от задатков, возможностей, призвания своей личности.

- С этической точки зрения «Bildung» подразумевает приобщение индивидов к мирам «нравственности» (Sittlichkeit) и «моральности» (Moralität), всякий раз зависящее от исторически обусловленного состояния этих сфер объективного духа.

- «Bildung» обязательно включает эстетические измерения, т.е. практически и «теоретически» устанавливаемые отношения к прекрасному и безобразному, а главное, рассматривается с точки зрения свободы, реализуемой в искусстве и в обустройстве жизни индивидов на началах красоты, благоустроенности, условий для творчества (в его эстетических аспектах).

- Гегель, разумеется, учитывает религиозно-теологический аспект «Bildung», что подразумевает приобщение индивидов к различным видам религиозных верований или, наоборот, драматическое отторжение, отпадение от религии и веры.

Обобщая, суммируя сказанное, оправдано напомнить: Bildung в таком многомерном понимании – это и частный, специфический гештальт индивидуализированного действия и сознания, и профилирующая структура совокупного движения духа (читай: человеческой культуры). То обстоятельство, что Гегель присваивает структуре Bildung (как и другим духовным структурам, продуктам, формам) свойства «гештальта» и процесса «гештальтирования», для него очень важно и подразумевает способность духа рождать, закреплять, кристаллизовать доступные наблюдению, даже приобретающие «зрительное» воплощение разнообразные проявления духа и культуры.

О рецепции «Феноменологии духа»

Тема восприятия, рецепции великого гегелевского произведения поистине необозрима: фактически она включает тысячи произведений о «Феноменологии», написанных за прошедшие двести лет в разных странах и в разные периоды¹. Поэтому в нашей книге могли получить своё отражение лишь немногие вехи, «моменты» этой рецепции. Но я полагаю, что вехи и моменты помечены достаточно важные.

¹ Например, в последних частях современной Hegel-Biographie, содержащей перечень гегелеведческих публикаций во всем мире только за последние годы, насчитываются многие сотни работ о «Феноменологии духа».

Речь прежде всего идет о российской рецепции. В статье А.Н. Ерыгина привлечено внимание, в частности, к наследию И. Киреевского и Б. Чичерина (представителей соответственно славянофильского и западнического лагерей в русской мысли), притом в аспекте их философско-исторической мысли. Главным для автора является опосредованный конкретным историко-философским исследованием ответ на вопрос: как именно гегелевская мысль, в частности, представленная в «Феноменологии духа», воздействовала на философско-исторические идеи двух названных российских мыслителей, в свою очередь сохранивших свое влияние вплоть до сего времени. (И здесь, хочу это специально подчеркнуть, А.Н. Ерыгин тоже обращается к понятию «Bildung», со своей стороны удачно акцентируя и его многослойность, и *философско-историческую* нагруженность).

В статье В.В. Лазарева предложен такой вариант трактовки гегелевской «Феноменологии духа», который предназначен подтвердить воздействие этого произведения на формирование того, что автор именуется «органологическим» российским «общинным мышлением». Что делается, в частности, через обращение к наследию выдающегося русского философа В. Соловьёва, одновременно и лучшего, по признанию многих, отечественных гегелеведов конца XIX в. На этом пути В.В. Лазарев оспаривает, как я полагаю, справедливо, правомерность распространенных обвинений Гегеля, выдающегося социально-политического, в частности, этически ориентированного мыслителя, в крайнем, якобы, «панлогизме». Применительно к «Феноменологии духа» это обвинение тем более несостоятельно, что здесь даже до фундирования всей философской системы именно на логическом основании Гегель исторически ещё не добрался, не говоря о пронизанности интересующего нас произведения многими «внелогическими» измерениями. Отсюда акцентирование в статье нравственных, морально-этических составляющих гегелевского наследия, в частности, «Феноменологии духа», а также доказательство того, что эти составляющие, эти измерения особо привлекали и привлекают русских философов – как в долгой традиции, так и в современном духовном контексте. Статья В.В. Лазарева носит остро полемический характер; нет сомнения в том, что она сама способна вызвать полемику со стороны других исследователей. Но ведь любая публикуемая статья или книга и должна служить побуждением для последующего полемического дискурса.

Яркую, но безмерно трагическую страницу отечественной гегелеведческой рецепции в 30-х гг. XX в. приоткрывают в посвященных Г. Шпету публикациях Т. Щедрина и М.Г. Шторх, дочь

Г. Шпета (в её дневниках). Речь идет о жуткой и в то же время пронзительной истории создания этим видным российским философом перевода «Феноменологии духа» – накануне его расстрела. К слову, перевода, которым мы пользуемся и сегодня и который остается, по моему убеждению, основой и для (всех требуемых временем) дальнейших коррекций. При этом вполне уместно напоминание в статье В. Коротких о первом русском переводе «Феноменологии духа» (он был выполнен под редакцией Э. Радлова группой женщин, обучавшихся у него на Высших женских курсах). (Вот только как будто обоснованный упрек Г. Шпету в том, что он не упомянул о прежнем переводе, можно считать чрезмерно строгим, если учитывать исторический контекст, в каком делался его перевод – это ясно из соответствующего краткого примечания к дневнику Марины Густавовны Шпет-Шторх).

Вообще же выполненное современным российским шпетоведом Т.Щедринной исследование очень важно потому, что предлагает осмысление одного из парадоксов собственной концепции Г. Шпета: с одной стороны, он не позиционировал свои идеи как прямо и последовательно гегельянские; с другой стороны, российский переводчик «Феноменологии духа» не мог не видеть, сколь основательно идеи Гегеля пронизывают послегегелевскую философию. И даже в философские инновации Шпета, опередившие, как уже признано, современное ему мировое философствование и приведшие к созданию оригинальной предгерменевтической философии языка, были вплетены, как убедительно показала Т. Щедрина, обращения к мыслям Гегеля, особенно к высказанным в «Феноменологии духа».

Целая группа материалов книги посвящена спорам вокруг «Феноменологии духа» в контексте философии XX и XXI вв. Это исследование *М.Соболевой*, где интерпретация «Феноменологии», опосредованная влиянием уже упоминавшейся французской экзистенциальной традиции, возводится также и к идеям недавно еще очень популярного Ж. Лакана. *Т. Качераускас* (Литва) предложил достаточно оригинальное сопоставление «Феноменологии духа» и постмодернистских веяний, воздействие которых, кажется, сходит на нет. Речь в этих статьях почти не идет о рецепции феноменологических разработок Гегеля в прямом и конкретном смысле этого слова, ибо разбираемые там авторы – не гегелеведы по преимуществу; о Гегеле они часто говорят как бы попутно, да и материал для такого разговора чаще берется ими из вторых рук. Но и такая «рецепция» по-своему интересна. Ибо она показывает: отзываться на это великое произведение часто заставляют та или иная остро актуальная проблематика, а также и неувядающая акту-

альность «Феноменологии духа» для весьма широкого спектра современного философствования.

Особый смысл имеет статья Ст. Хоулгейта, посвященная современному автору Джону Макдауэлу [он сам пишет свою фамилию как МакДауэл], ибо последний прямо вплетает канто- и гегелеведческие трактовки в собственную концепцию, приобретающую в последние пару десятилетий немалую популярность на Западе. Статья Ст. Хоулгейта, с одной стороны, характерна для стиля и характера современного гегелеведения – скрупулёзного в анализе гегелевских и гегелеведческих текстов. С другой стороны, что, возможно, и более важно, она показывает: «Феноменология духа» и сегодня остается для многих философов, стремящихся к построению оригинальных теоретических концепций, живым источником идей, вдохновения, тщательной работы над философскими понятиями. Среди статей, помещенных в книгу, хочу обратить внимание читателей на работу японской исследовательницы Микико Танака. Она выражает идеи и приемы того спектра гегелеведческой рецепции, который на Западе уже занял свое место – идейное и теоретическое. Речь идет об интерпретациях, предложенных в рамках философии и обращающей особое внимание на вопрос о социальной роли женщин – в сопоставлении с их функциями в семье. Эта линия, к сожалению, почти неизвестна в нашей стране. Статья помогает ознакомиться с основными мотивами гегелеведческого анализа, с инвективами – в адрес Гегеля и других представителей немецкой классики, которые были сформулированы в последнее десятилетие в рамках феминизма и его особых подходов.

Нетрудно обосновать мысль о том, что освещение проблемы рецепции, актуализации идей Гегеля – по большей части критической – не замыкаются только на последний раздел книги. По сути дела все публикуемые в ней статьи – различные по проблематике и подходам, по их идеям, то сходящимся, то расходящимся, и являются примерами такой современной критической рецепции. Вместе взятые, они позволяют понять, какие именно идеи, стержневые проекты «Феноменологии духа» находятся в орбите внимания современного гегелеведения. Притом гегелеведения различных стран, включая Россию, ибо международное сотрудничество, доброжелательное и коллегиальное, привлекшее к созданию предлагаемой книги авторитетных зарубежных гегелеведов, способствовало если не всестороннему (что никогда не будет возможным), то достаточно объемному и по-своему репрезентативному выражению идей и подходов, выработанных исследователями Гегеля в разных странах и исследовательских центрах мира.

* * *

В самом конце я хотела бы сказать об одной своей мечте, которая одновременно является пожеланием будущим поколениям отечественных гегелеведов. Мечта эта диктуется глубокими переживаниями и разочарованиями человека, в течение десятилетий вовлеченного в работу над философией Гегеля (как, впрочем, и над наследием Канта) и (несмотря на некоторые свои усилия¹) вынужденного констатировать, что в сравнении с предшествующими периодами развития отечественных историко-философских исследований именно в гегелеведении нашей страны можно наблюдать огорчительный спад. Если раньше философия Гегеля находилась в центре внимания, и не одних только историков философии, то теперь она в России отодвинулась куда-то на периферию философского интереса. Здесь мне не хотелось бы вдаваться в анализ разнообразных и непростых причин данного явления. Остается фактом, что работ о Гегеле в нашей стране в последние пару десятилетий выпускается все меньше, и их качество – за очень, очень редкими исключениями – серьезно уступает высокому уровню зарубежных гегелеведческих исследований, и численность, и формат которых поражают воображение. Тем молодым российским ученым, которые все же захотят, на что я сильно надеюсь, в будущем заниматься Гегелем, я бы посоветовала присмотреться к публикуемым в этой книге статьям зарубежных авторов, чтобы представить себе уровень формальных и содержательных требований, сегодня элементарных и исходных для мирового гегелеведения, но, к сожалению, редко выполняемых даже теми отечественными авторами, которые специально пишут и публикуют работы о Гегеле. Кратко упомяну о них. Это: 1) необходимость цитировать работы Гегеля по гамбургскому изданию (в сокращениях, принятых и в этой нашей книге: GW); 2) согласно правилам, принятым в нашей стране, мы должны цитировать по имеющимся переводам, но и в этом случае элементарно и грамотно цитировать то, что автор *самостоятельно* прочел на языке оригинала и, соответственно, сверил в переводе, а в случае несогласия с переводчиком – упомянул

¹ Эти усилия состояли, в частности, в том, чтобы поддерживать тех молодых философов, которые приходили ко мне в аспирантуру, чтобы заниматься Гегелем – например, это были М. Быкова и А. Кричевский, чьи глубокие работы о Гегеле сразу же были замечены. Но так случилось, что М. Быкова, один из видных современных гегелеведов (автор и член редколлегии нашей книги) сейчас живет и работает в США, а Кричевский в силу ряда причин и сосредоточился скорее на исследовании философии Шеллинга.

об этом; 3) в западных работах принято – что, с моей точки зрения элементарно, особенно в историко-философских исследованиях – специально обращаться к текстам, к их анализу (снова же на языке оригинала); 4) принято максимально полно исследовать исторический контекст, перекличку идей, *Werkgeschichte*, т.е. историю (того или иного) произведения и его дальнейшую рецепцию; 5) необходимо представлять себе – ссылаясь на них – концепции, подходы других авторов (причем в международном контексте), которые работают над сходными проблемами; 6) наконец, предполагается и особо ценится надстраивающаяся над всем этим *самостоятельная*, творческая, концептуально-теоретическая и методологическая работа. Полагаю, что и статьи наших зарубежных коллег, помещенные в этой книге, и ряд работ отечественных авторов удовлетворяют этим требованиям. Но в целом этому придется учиться, если мы не хотим, чтобы серьезные традиции отечественного гегелеведения – и дореволюционной, и советской эпохи – не только не были утрачены, но были оживлены, усилены, переведены на новый уровень, несовместимый с провинциализмом, в котором, увы, упрямо застревают – причем, парадоксально, из каких-то «высоких», чуть ли не патриотических соображений – иные наши авторы.

Хочу верить, что в будущем в отечественное гегелеведение придут новые поколения исследователей. И в том, чтобы это произошло как можно быстрее, и состоит моя мечта.

* * *

Пользуясь случаем, я от имени редколлегии благодарю всех авторов книги, российских и зарубежных, за их готовность опубликовать в настоящем издании свои работы. Особая благодарность переводчикам, чья работа в случае столь сложных текстов была, понятное дело, невероятно трудной; для российских и русскоязычных читателей она является поистине неоценимой.

Выражаем сердечную благодарность ученому секретарю нашего издания И.А. Лаврентьевой за большую и тоже весьма сложную научно-организационную работу над книгой.

А.Д. Майданский (Таганрог)

**200-летие «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»
И МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ
В МОСКВЕ**

В 2007 году в разных странах Европы проводилось сразу несколько международных конференций, посвященных 200-летию выхода в свет «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля – одной из самых трудных, но и самых глубоких и увлекательных книг в мировой философии. Не мог остаться в стороне и Институт философии РАН, где существует давняя мощная традиция изучения наследия немецкого классического идеализма. Так, семь лет тому назад в академической серии «Памятники философской мысли» вышло новое издание «Феноменологии духа», снабженное превосходным и весьма обширным справочным аппаратом. И вот теперь в течение четырех дней, 4–7 июня, в стенах Института философии проходила конференция, посвященная двухсотлетию юбилею книги. Ее инициатором стал сектор истории западной философии, возглавляемый проф. Н.В. Мотрошиловой. В организации конференции также приняли участие Посольство ФРГ, Московский государственный университет, Российский гуманитарный научный фонд и немецкий Фонд имени Александра фон Гумбольдта.

На конференцию прибыли известные гегелеведы из Германии, в числе которых был и директор Архива Гегеля в Бохуме, издатель ежегодника *Hegel-Studien* Вальтер Йешке. Выпущенный им не так давно справочник «*Hegel-Handbuch. Leben, Werk, Schule*» (Metzler: Stuttgart, 2003) успел заслужить мировое признание и стать в один ряд с лучшими руководствами по изучению философии Гегеля. Из-за болезни не смог, к сожалению, лично присутствовать такой знаток немецкой классики, как Буркхард Тушлинг, – чтением его доклада о двух проектах феноменологии духа завершалась конференция.

А в первый день речь, главным образом, шла о предыстории и истории создания «Феноменологии духа». Нам неизвестны сколь-нибудь точно мотивы написания книги – «источники хранят в этом отношении упорное молчание» (В. Йешке), – и уже ее заглавие

способно немало озадачить читателя. Дело в том, что в тексте книги вообще не встречается термин «феномен»... Так почему «Феноменология»? Откуда появилось такое название и что оно должно означать? Обращение к трудам предшественников – Ламберта, Канта, Гердера – мало что дает для ответа на этот вопрос, сам же Гегель – безмолвствует. В докладах В. Йешке, А.Н. Круглова и Н.В. Мотрошиловой предлагались различные версии объяснения этого, так сказать, заглавного феномена «Феноменологии».

Ключевой темой второго дня конференции стала гегелевская критика Просвещения, выдержанная в крайне резкой тональности и уже этим одним провоцирующая полемику. Свои доклады по данной теме представили Т.Б. Длугач, Ю. Штольценберг и Д. Хюннинг (двое последних – Германия). Первая утверждала, что Гегель напрасно так свысока смотрит на Просвещение – ему, по сути, не удалось раскрыть «своеобразие просветительского мышления». В культивируемом Просвещением «здравомыслии» Т.Б. Длугач выявляет особую, принципиально отличную от диалектики логику антиномии-парадокса – из всех просветителей одному Дидро удалось ее разглядеть. Д. Хюннинг критиковал «проблематичную посылку», на которой в «Феноменологии» выстраивается суждение о Просвещении: будто религия и философия преследуют одну и ту же конечную цель – примирение познания и действительности. Гегелю в то утро пришлось несладко.

Вокруг темы Просвещения развернулись оживленные дебаты, из-за чего собрание несколько выбилось из графика. Остался в памяти также спор между В. Йешке и Т.И. Ойзерманом (последнеего поддержал в своем заключительном докладе А.М. Руткевич) о гештальте «Knechtschaft», которому придавали первостепенное значение в своем прочтении «Феноменологии духа» Лукач (да и в целом марксистская традиция) и Кожев. Дело в том, что «Knecht» по-немецки не только «раб, холоп», но еще и «слуга», а потому возможны по меньшей мере два существенно разных толкования знаменитого раздела о «господстве и рабстве». Истина в нашем споре не родилась, но, возможно, была зачата.

Вечером того же дня состоялась презентация четырехтомного немецко-русского издания Сочинений Канта (издательство «Наука») и объемистого сборника «Иммануил Кант: наследие и проект» (издательство «Канон+»). Оба издания подготовлены к печати усилиями работников сектора истории западной философии. Прделанный ими колоссальный труд не может не вызывать уважения. По моему скромному мнению, он выводит отечественное кантоведение на солидный мировой уровень.

В третий день конференции звучали доклады философов из Великобритании, США и Литвы, а также российских из разных далеко разбросанных мест – от Марбурга до Пензы. Примерно таков же был и разброс тем прозвучавших в этот день сообщений. Докладчикам удалось протянуть идейные нити от «Феноменологии духа» к классической политэкономии и к современной физике, к Марксу и славянофилам, к Блоху и Кроче, наконец, к Лакану и постмодернистам.

Самым интригующим событием последнего дня стало выступление дочери Густава Шпета, специально прибывшей на конференцию, чтобы поведать нам историю перевода «Феноменологии духа». Над ним Шпет работал в сибирской ссылке в 1936-1937 годах, хотя наброски делались им задолго до того. Почти сразу по окончании перевода философ был арестован и расстрелян. Четвертый том Собрания сочинений Гегеля увидел свет без малого 20 лет спустя.

В заключение хотелось бы отметить образцовую организацию конференции и особо – первоклассную работу молодых философов-переводчиков, благодаря которой участники из разных стран в течение всех этих четырех дней могли свободно обмениваться мыслями. Кроме того, присутствующим были доступны тексты докладов – как в русском переводе, так и в оригинале. Все это немало способствовало успеху конференции и помогло сделать ее для нас увлекательной. По ее итогам и подготовлена эта книга, которая позволит нам со временем повторно проделать тот же мыслительный опыт – «пройти путь воспоминания» (*die Erinnerung*), как и советовал в завершающих строках своей книги автор «Феноменологии духа».

РАЗДЕЛ I

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ, ПОНЯТИЙНО-ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Йешке Вальтер (Бохум)

ИСТОРИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ САМОСОЗНАНИЯ

История *самосознания* есть *история* самосознания. Эта фраза звучит как тавтология. И она, говоря формально, таковой и является – в случае, если абстрагируются от содержания и считают, что всякий раз речь идет об «истории самосознания» в одном и том же значении. Но здесь имеется в виду другое. Свою первую форму «история самосознания» обретает в трансцендентальной философии Фихте, затем у Шеллинга, который эту форму преобразует; вторая ее форма создана Гегелем в «Феноменологии духа» – здесь перед нами уже «другое самосознание», с иным методом и иной систематической функцией. Я в дальнейшем ограничусь лишь рассмотрением той формы, которую «история самосознания» приобрела в «Феноменологии духа» Гегеля, имея в виду ее мыслительные предпосылки и системные функции; в заключение будет поставлен вопрос о том, как следует оценить эту концепцию, уже выходя за рамки той функциональной роли, которую она сыграла в системе науки Гегеля.

1. «Феноменология» как «история самосознания»

(1) Перемещение взгляда Гегеля от трансцендентально-философской реконструкции необходимых действий человеческого духа к познанию исторического развития знания, ведущего к самопознанию духа, подразумевает критику первой (из упомянутых выше) форм этой «истории». Ибо без реконструирования исторического развития духа трансцендентально-философская реконструкция подобна туловищу без головы. И снова переориентируя известный «поворот» Канта и направляя его уже против кантовской программы, можно сказать: историческое развитие само причисляет себя и к условиям возможности его предметов. Однако же гегелевскую программу без всякой натяжки позволительно отнести к трансцендентально-философской «истории самосознания»; пусть Гегель и пренебрегает трансцендентально-философской программой, но он не демонтирует ее, а развивает свою, последующую программу на новой почве, в новой форме и с помощью нового метода.

Центральный пункт его несогласия с предшественниками заключен как раз в следующем вопросе: ограничивается ли «история самосознания» некоей вневременной историей инвариантной структуры и последовательным синтезом ее функций? Если да, то историческое развитие во всех случаях содержало бы внешнюю, равнодушную по отношению к сознанию варибельность познания. Или историческое (в эмфатическом смысле) развитие, пробегаемое самосознанием, принадлежит к необходимым условиям возможности познания и его предметов?

(2) Но вначале я хотел бы, не занимаясь такими всеобщими вопросами, кратко очертить программу «Феноменологии духа», которая вытекает из исторического взгляда Гегеля. Начну я с вопроса о ее генезисе. Когда и как Гегель приходит к такому взгляду, согласно которому настало время «истории самосознания» – или, говоря в общей форме, истории духа? Сначала пару слов к ответу на вопрос «когда?» – особенно если этот вопрос оказывается содержательно релевантным нашей теме. Вопрос об истории возникновения «Феноменологии духа» остается непроясненным. И биограф Гегеля Карл Розенкранц скорее затуманил, нежели прояснил его. Правда, он сообщает, что Гегель в своем Введении к «Логике и метафизике» развил «понятие *опыта*, которое сознание *проделывает относительно самого себя*», и что отсюда «уже с 1804 года проистекает как бы закладка здания (Anlage) феноменологии». Но эти данные невозможно подтвердить из-за утраты соответствующих рукописей. Прямых высказываний Гегеля или каких-либо третьих лиц на эту тему не имеется. В начале лета 1805 года Ге-

гель, правда, сообщает в письмах – оптимистически формулируя свои цели, что осенью этого года должна появиться его «Система философии»; но отсюда нельзя сделать решительно никаких заключений относительно концепции «Феноменологии». И в объявлении о лекциях на летний семестр 1806 года он ее не упоминает; говорится лишь, что вскоре должна появиться его книга «Система науки» и что с опорой на нее будет читаться курс философии или логики. О «Феноменологии» нет и речи – вплоть до того момента, когда Гегель раздает студентам первые листы введения к книге. И только в оповещениях к зимнему семестру 1806-1807 гг., следовательно, только летом 1806 года, когда значительная часть книги уже была готова, Гегель в первый раз упоминает о «Phaenomenologia mentis». Но и теперь он говорит не о самостоятельной публикации, а о такой, которую он предпосылает первой части «Системы науки». Следовательно, даже летом 1806 года ему еще не вполне ясно, что вместо его «Системы» появится только это «предпосланное» (Voraus). Однако этим летом 1806 года «предпосланное» приобретает такие огромные объемы, что Гегель в конце концов находит разумный выход – вынести его заглавие на титул и сделать первой частью системы. Эта плохо просматриваемая ситуация возникновения «Феноменологии духа» в XIX столетии породила множество толкований истории произведения. Я не могу здесь освещать данный вопрос подробно. Остановлюсь лишь на тех условиях, под влиянием коих Гегель пришел к тому пониманию конститутивного значения исторического [подхода] для познания, которое сыграло решающую роль в «Феноменологии». Поскольку источники хранят в этом отношении упорное молчание, нам остается одно – задним числом осуществить реконструкцию мотивов, которыми он руководствовался. При этом я должен ограничиться двумя мотивами, которые, взятые в их взаимосвязи, способны пролить свет на формирование новой концепции.

(3) Размышляя на этот счет, приходится опираться на то немногое, что мы знаем о тогдашней концепции Гегеля, предназначенной быть Введением в «Систему наук». От Йенского периода осталось единственное, притом состоящее из фрагментов и имеющее вид наброска Введение: первый системный набросок зимы 1801–1802 годов¹. Оно еще не образует возможной парадигмы поздней

¹ Hegel: *Gesammelte Werke*. Bd. 5. S. 257–265. (Здесь и далее ссылки на немецкий текст «Феноменологии» даются по классическому сегодня изданию: G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*. Hamburg – с указанием тома и страницы; ссылки на русский перевод даются по изданию: Г.В.Ф. Гегель. *Феноменология духа*. М., 2000, с указанием страницы. – *Примечание переводчика*).

йенской концепции Введения; в ней функции введения отдаются логике, которая пока еще не отделена от метафизики, в то время как в период «Феноменологии» логика вместе с метафизикой как (единая) спекулятивная философия уже образует в собственном смысле часть системы. Общим для самого раннего Введения и того, которое Гегель спланировал в 1806 году, было, возможно, лишь то, что он набрасывал их не как дидактическое вводное руководство, а как «научное введение», и именно как оправдание позиции системы. При этом он отводил в чем-то злобное обвинение скептицизма, согласно которому к Абсолютному философии тождества нельзя подняться, восходя лишь по лестнице земных вещей². Гегель решительно подкреплял свою мысль тем, что индивид с полным правом требует от науки, чтобы она предоставила ему лестницу, позволяющую по крайней мере подняться к точке зрения науки (G.W. 9, 23) – и эта лестница ни в коем случае не является только дидактической. Предоставить индивиду такую лестницу одновременно означает следующее: побудить индивида к тому, чтобы он с ее помощью поднялся над своим естественным сознанием. И эта систематическая задача Введения – предоставить индивиду таковую лестницу – с точки зрения истории развития мысли и с системной точки зрения обладает бесспорным приоритетом в составе всей концепции «Феноменологии духа». Возникает вопрос, что подвигло Гегеля придать этой «лестнице» именно форму «Феноменологии».

Применительно к данному вопросу Розенкранц дает далеко идущее указание: Гегель развил «понятие *опыта*, которое *сознание прodelывает относительно себя самого*, а отсюда должен возникнуть мотив возвести здание феноменологии»³. «Наука об опыте сознания» – так гласит первоначальный, потом устранный по указанию Гегеля подзаголовок, отделявший находящееся в начале книги *Введение* от той первой части системы, которая и выполняла в ее полноте функцию введения в систему. Однако эту задачу служить введением в «систему науки» «наука об опыте сознания» могла бы выполнять только в том случае, если бы «опыт», который сознание прodelывает над самим собой и о самом себе, приводил бы к самому порогу системы – если путь опыта сознания одновременно является путем «становления науки». Опыт этого сознания должен, следовательно, выполнить не меньше, чем задачу «охватить полностью всю систему сознания или все царство истины ду-

² *Gottlieb Ernst Schulze*. Aphorismen über das Absolute. In: Philosophisch – literarische Streitsachen. Hrsg. von Walter Jaeschke. Bd. 2/1. Hamburg 1993. 337–355. Zitat 350.

³ *Karl Rosenkranz*. Georg Friedrich Hegel's Leben. Berlin 1844, 202, 214.

ха» (G.W. 9, 61; Ф.д. 2000, с. 53). Но как глубже понять эту «истину духа», о которой говорит *Введение*? Позднее написанное *Предисловие* дает более точное объяснение: чтобы «вывести индивида из его необразованной точки зрения и привести его к знанию», «всеобщий индивид, т.е. обладающий самосознанием дух» (G.W. 9, 24; Ф.д. 2000, с. 20) должен быть рассмотрен «в его образовании (формировании)». Следовательно, в процессе создания произведения Гегель обретал понимание исторического развития самосознания – обретал тот взгляд, согласно которому эта история является не только историей различных описаний «механизмов» индивидуального человеческого духа, но собственной историей самосознания. А потому «история самосознания» должна рассматривать дух в его историческом формировании (*Bildung*). Лестница, ступеньками которой были бы всего лишь эпохи трансцендентально-философской истории самосознания, не была бы поэтому достаточно высокой, чтобы с ее помощью можно было бы подняться к самосознанию духа. Ее надо было заменить такой, которая с исторической точки зрения была бы существенно более высокой, по-новому конструирующей «историю сознания». Тогда восхождение по этой лестнице было бы для индивида – по-гераклитовски – «путем отчаяния», а одновременно и возвышения.

(4) Концепция более поздних, еще неоформленных частей «Феноменологии» покоится на обретенном Гегелем в 1806 году понимании того значения, которое история знания приобретает для самого знания. Однако [возникает вопрос]: это действительно понимание, прозрение или лишь грандиозная ошибка, порожденная более поздним релятивистским историзмом, согласно которому история знания имеет не некоторую дополнительную или иллюстративную, а научно-конститутивную функцию? Ведь желание Гегеля состояло не только в том, чтобы дать, как заметил – и совершенно справедливо – его противник Фриз, «всеобщую философскую историю человеческого духа или разума»⁴. Ибо ведь в такой истории можно было бы дать обозрение философской картины описания знания, которое не имело бы самого знания. А Гегель концептуально предложил «философскую историю человеческого духа» в качестве необходимой предпосылки «системы наук», потому что само знание, по его мнению, исторически сформировано – причем историческое не есть что-то дополнительное, не есть некий нарост на знании, но является его качественным изменени-

⁴ Jaeschke: Hegel – Handbuch. Leben – Werk – Schule. Stuttgart 2003. Sp. 177 b.

ем. Если принимать такую предпосылку – систему исторически саморазвертывающегося знания, то должны неизбежно проступить различия по сравнению с прежними подходами к знанию: речь идет не просто о варьирующихся, возможно, даже все более продвинутых, но снова и снова неудачных изображениях инвариантной системы, а об исторически дифференцирующихся изображениях исторически саморазвивающейся системы.

Гегелевское понимание исторического развития знания имеет своим основанием одну предпосылку из истории духа: конститутивное значение истории знания покоится на специфическом отношении между единичным и всеобщим духом. Во «всеобщем» духе прошлое знание, прошлое наличное бытие снято, но оно преобразовано в момент всеобщего; в этом «всеобщем духе» участвует индивидуум; приведу слова самого Гегеля: «Это прошлое наличное бытие – уже приобретенное достояние того всеобщего духа, который составляет субстанцию индивида»; ее индивид затем, в процессе своего формирования (*Bildung*), обретает и поглощает – речь идет о таком процессе, благодаря которому «всеобщий дух или субстанция сообщает себе самосознание» (GW 9. 25. Ф.д. 2000, с. 21). Здесь Гегель формулирует ту мысль, которую он позже, в своих лекциях по истории философии, развивает под заголовком «Историчность» (*Geschichtlichkeit*): движение духа к своему самосознанию *есть* историческое движение. В нем изменяется то, что отдельное самосознание принимает за истину; и поскольку самосознание участвует в этом духе и его движении и присваивает содержание такого движения в качестве собственного достояния, то и его знание предмета, и знание о самом себе носят на себе печать влияния истории. «То, что мы суть, – скажет потом Гегель, – мы суть одновременно и исторически», ибо «общественно-непреходящее» в истории мышления (на языке «Феноменологии»: «субстанциональное, принадлежащее всеобщему духу») «неразделимо связано с тем, чем мы являемся исторически»⁵.

(5) В тогдашнем философском окружении Гегеля не встречается это понимание исторически подвижной субстанциональности духа; да и в более ранних гегелевских произведениях его не обнаружишь, в том числе и в контексте проблематики введения в систему. Своим возникновением оно обязано скорее гегелевским разработкам середины йенского периода, касающимся философии ду-

⁵ *Hegel. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.* Hrsg. von Pierre Garnison und Walter Jaeschke. Teil 1. Hamburg (= Hegel: Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd. 6). Hamburg 1994, 6.

ха. В том семестре, который предшествовал формулированию «Феноменологии», Гегель впервые читал лекции по истории философии. Нет сомнения в том, что обе области соприкасались друг с другом. Еще и Манускрипты лекций Гегеля по истории философии 1823 года носят на себе следы того стиля, который присущ *Предисловию* к «Феноменологии». Поэтому можно без особого риска защищать следующий тезис: понимание, на основе которого «Феноменологии» специфическим образом была присвоена функция введения в систему, обязано своим возникновением его историко-философским штудиям зимы 1805-1806 годов. Затем потребовалось – во имя движения от «науки об опыте сознания» к «науке феноменологии духа» – сделать еще шаг. Это был шаг от понимания специфической природы духа, разработанного в истории философии (и также в тех частях философии духа, которые относились к философии религии и о которых в этом семестре читались лекции), – шаг в сторону всеобщего понимания конституции духовных процессов.

(6) И все же возникает вопрос: может ли изображение «являющегося знания» разрешить эту задачу – служить введением в систему, в смысле обоснования, легитимизации науки? Одна лишь история не была бы «наукой» в эмфатическом смысле; и Гегель претендует не на то, чтобы «феноменология» имела статус «истории», а на то, чтобы она обрела статус «науки» (пусть и не в том смысле, что за ней сразу следует «система науки»). Однако же научность феноменологии заключается исключительно в том, что она адекватным образом презентирует «этот путь, которым естественное сознание достигает истинного знания» (GW 9. 55; Ф. д. 2000, с. 48) и решительно демонстрирует его естественному сознанию, которое стремится отвернуть от такого пути свой взор. Становление знания – это необходимое становление, причем в смысле не слепой необходимости, а имманентной необходимости духа. Необходимость, которая требуется самой претензией феноменологии на научность, заключена в адекватной реконструкции внутренней логики изображаемого процесса знания. В таком процессе исчезает негация и естественного знания, и исторических гешталтов сознания: исчезает «негативная» сторона процесса, в соответствии с которой он является «путем отчаяния», как и «позитивная», состоящая в том, что он есть «полнота ряда гешталтов духа» (GW 9, 56 f; Ф.д. 2000, с. 48, 49). Исходный и конечный пункт, как и динамика этого процесса являющегося знания определены внутренней конституцией знания. Его оправдание заключено в доказательстве того, что историческое развитие в самом деле есть движение к науке и что оно достигает кульминационного пункта в «абсолют-

ном знании»⁶. Какое-то другое доказательство привести невозможно: ведь убедить естественное сознание можно не с помощью аргументов обособленной от него науки, а исключительно тем, что ему демонстрируют неистинность являющегося знания и тем самым процесс его собственного снятия.

II. Новая эпистемология

(1) Гегель делает набросок «Феноменологии духа» как «генеалогии духа», подразделяя ее на историю самосознания, разума и духа; она, феноменология, презентрует их («monstriert»), а не демонстрирует (demonstriert)*. «Лестница» к «абсолютному знанию», которую феноменология доставляет естественному сознанию, является в той же мере исторической, в какой и научной лестницей, ибо наука – не что иное как путь развития духа, познание которого снова же является предметом науки. Эта концепция сообщает проблеме введения [в систему] новое, по отношению к первым попыткам Гегеля неожиданное, но убедительное решение. Гегель никогда не возвращался к тому пониманию, которое лежит в основе *такого решения*. Это понимание не зависит также и от функции введения, ибо не ей оно обязано своим возникновением. *Если* духовный мир имеет процессуальный характер, имеет форму последовательного развертывания и субстанциального преобразования знания и его формирования, возвышения до уровня самопознания, то и введение в «систему философии» *должно* иметь такую же форму. И *если* историческое изменение знания не является лишь непрерывной сменой его предметов и если его описывать не в качестве количественного расширения через вовлечение новых содержаний, а как качественное развертывание, изменяющее знание и его предметы, то это *должно* найти свое отражение в такой эпистемологии, которая отвечает строению исторически саморазвивающегося знания. Это не вопрос философского вкуса, а настоятельное требование.

⁶ Jaeschke W. Das absolute Wissen / Hegels «Phänomenologie des Geistes heute. Hrsg. von Andreas Arndt und Ernst Müller. Berlin 2004. S. 194–214.

Автор доклада употребляет здесь германизированные производные от латинских глаголов monstrare – demonstrare. По своему словарному значению последние очень близки друг другу и означают: указывать, показывать, определять. В случае их противопоставления, как это делается в докладе (без особых комментариев), можно в первом случае иметь в виду «показывание» в смысле презентирования (здесь: форм духа), а во втором – в смысле более ясных демонстраций, обоснования, доказательства. (Примеч. переводчика).

(2) Однако это лишь один вид такого понимания проблемы, которое позволяет испытать пригодность «истории самосознания» на роль введения в философию. Другой вид понимания выходит далеко за пределы рассмотренной связи и за рамки системного проекта Гегеля. Благодаря своему решению проблематики введения [в систему философии] Гегель невольно наметил проблему поистине революционную по своей новизне и гигантскую по масштабу – проблему, которую можно и должно рассматривать и при дистанцировании по отношению к системной оптике и к амбициям Гегеля. Еще сегодня она далека от разрешения. Намереваясь бросить взгляд на нее (и уже абстрагируясь от функций «истории самосознания» в гегелевской системе), я не претендую на полноту и системность рассмотрения.

(3) В свою далеко простирающуюся «историю самосознания» Гегель не включает формы, которые трансцендентальная философия объединяет под этим названием. Здесь можно усматривать знак того, что сфера необходимых деяний духа, «механизм духа», в его глазах не подвержена историческим изменениям – и позднее Гегель, выстраивая формы субъективного духа, берет их не в исторической форме. История самосознания не охватывает генеалогию индивидуального сознания, но только историю, которую оно пробегает. Но ведь уже и складывание познавательных форм – таких как созерцание, рассудок, разум – как представляется, следует проследивать в процессе культурного развития познания (Cognition). Я сошлюсь хотя бы на способность к генерализации и абстракции, относительно которых с полным на то основанием полагают, что они не развиваются независимо от историко-культурных условий и достижений. Людвиг Фейербах – к слову, восторженный читатель «Феноменологии духа» – однажды заметил, что чувственное созерцание, хотя оно выступает как самая примитивная чувственная форма, исторически является самой поздней – в конце концов потому, что она предполагает великую деятельность абстрагирования, состоящую в том, что некая вещь берется именно как вещь. А ведь конституции вещи Гегель посвящает подробную главу своей «феноменологии». И все же кажется, что на уровне филогенеза еще предстоит много работы, подобной той, которая уже проделана применительно к процессам онтогенеза.

Сходным образом обстоит дело со всеми вопросами категориального развития нашего истолкования мира. Если верно то, что утверждал уже Якоби и что сегодня подтверждено когнитивной наукой⁷ – что каузальное толкование природных процессов обязано своим

⁷ Michael Tomasello. Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition. Frankfurt am Main 2006.

возникновением не нашему теоретическому созерцанию связи причины и действия, а опыту собственного действия, то возникает вопрос: в какой мере это понимание касается каузального, особенно телеологического интерпретативного образца нашего объяснения мира – и что это означает для «истории самосознания»? Но и это – лишь один пример из многих. Нет нужды подчеркивать, что сходные проблемы стоят в сфере практического опыта, применительно к формированию наших моральных и правовых убеждений.

(4) В качестве второй и чрезвычайно сложной сферы я мог бы обсуждать, говоря на языке Гегеля, формы объективного и абсолютного духа. «История самосознания» есть одновременно история объективации самосознания в этих формах, которые имеют «субстанциальный» характер для индивидуального сознания. В «феноменологии», которая удивительным образом объединяет столь многие различающиеся по своим проявлениям процессы, Гегель изолировал эти процессы и тематизировал их лишь в малой степени. Об этом, правда, можно пожалеть, однако приходится признать, что перед лицом и без того богатого и сложнейшего изображения то было, возможно, мудрое решение. Одновременно здесь скрывается нерешенная проблема. Она выливается в вопросы: как частная история языка, права, науки, искусства, религии и, наконец, философии соотносится с нашей культурной традицией или с более широкой историей сознания? Сцеплены ли они и как сцеплены друг с другом? Являются ли они и в какой мере являются предпосылкой друг для друга, как они ведут себя по отношению к общественным формам, к жизненному миру которых они принадлежат? И наконец: как следует ухватывать динамику истории сознания и какие формы движения она демонстрирует? Всё это вопросы, которые Гегель уже поставил в «Феноменологии духа» и на которые частично пытался дать свой ответ, – порой, бесспорно, прибегая к неадекватным способам решения. И они, без сомнения, не являются ни псевдovoпросами, ни такими вопросами, которые встают только в контексте философии Гегеля. Это вопросы, которые затрагивают центральные аспекты нашего понимания мира и нас самих. И ни в одном случае нельзя утверждать, что за два столетия после появления «Феноменологии духа» разработаны хотя бы такие формы их постановки, которые нужны для возобновления в нынешних условиях обсуждения тех же тем.

Год юбилея «Феноменологии духа» мы могли бы, предположим, использовать не только как повод для празднования, но и для чтения этого произведения.

Перевод Н.В. Мотрошиловой.

К ПРЕДЫСТОРИИ ПОНЯТИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИИ У ГЕГЕЛЯ

Даже далекие от философии люди могут назвать по крайней мере одно произведение Гегеля – «Феноменологию духа». Само это произведение уже давно стало неким символом философского трактата и обросло легендами. Нередко исследователи говорят о некоей загадочности гегелевского произведения, до сих пор притягивающей к себе читателей. Однако одной из главных загадок данного трактата является само название – «Феноменология духа». И по прошествии двух столетий со дня появления сочинения так и нет окончательной ясности ни в вопросе о том, как же оно появилось, ни в том, что же оно означает.

Последнее замечание может вызвать ряд сомнений. Маститые исследователи творчества Гегеля неоднократно давали солидные ответы на вопрос, что же означает феноменология духа у Гегеля. Так, Карл Розенкранц (1805–1879) в своей знаменитой биографии Гегеля отмечал, что к началу XIX века понятие феноменологии прижилось в немецкой философии, ибо раньше уже встречалось у Ламберта и Канта. А что касается Гегеля, то его первая часть системы наук оказывается феноменологией потому, что «она проясняет сознанию его собственную природу и изображает его дальнейшее образование до такой ступени, на которой дух понимает себя в качестве абсолютно понимающего...»¹. В свою очередь, Куно Фишер (1824–1907) отвечал на этот вопрос так: сочинение «было посвящено вопросу о явлениях (не движения, а знания), о необхо-

¹ *Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken. – Berlin, 1844. S. 204.* Ср. также другое сочинение Розенкранца: «Кант не забыл в своей “Критике чистого разума” включить видимость в качестве неустрашимого элемента ее диалектики, а Гегель обратился к названию феноменологии, которым Кант озаглавил также четвертую книгу своих “Метафизических начал естествознания”, для обозначения науки об опыте сознания...». *Rosenkranz K. Hegel als deutscher Nationalphilosoph. – Leipzig, 1870. S. 15. ND: Darmstadt, 1965.*

димых ступенях развития сознания от низшей чувственной достоверности вплоть до высшего абсолютного знания: это учение свое о формах развития или явлениях (феноменах) знания он [Гегель] назвал „феноменологией духа“»¹. Герман Глокнер (1896–1979) после констатации того, что Гегель своим трактатом завершил складывание «существенно более молодого нововременного философствования», заметил: «Тем самым, однако, еще не сказано, почему Гегель обозначил и развил свою философию сознания именно как „феноменологию“»². Согласно объяснению Глокнера, Гегель обратился к греческому слову, «поскольку оно выражает являющийся Логос. Как является дух? Ответ: в качестве форм (Gestalten) сознания»³. Чем же не устраивают подобные ответы? Из объяснения Розенкранца и Глокнера так и не ясно, почему учение о природе сознания и его формообразованиях следовало называть именно феноменологией. Фишер же апеллирует к понятию явления. Но почему бы тогда не назвать произведение учением о явлениях, а не феноменологией? Всякое ли учение о явлениях называют феноменологией? Пример кантовской философии заставляет в этом усомниться. И что дало Фишеру основания без дальнейших объяснений отождествить, пусть и неявно, явление и феномен у Гегеля, ибо тождество это далеко не очевидно⁴?

Конечно, в соответствии с этимологией само собой напрашивается истолкование гегелевской феноменологии в смысле учения или науки о феноменах. Подходит ли такая трактовка к Гегелю? В тексте «Феноменологии духа» понятие феномена не встречается ни разу – таким образом, подобное объяснение вынуждено отождествлять феномен и явление. Но и само понятие феноменологии встречается в гегелевском трактате всего четыре раза: на последнем варианте титульного листа, дважды в предисловии и один раз на завершающих страницах об абсолютном знании. Но и это еще не все: строго говоря, у Гегеля не было понятия «феноменологии»: у него встречается только понятие «феноменологии духа». Это справедливо и в отношении сочинения 1807 года, а также и после-

¹ Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. – СПб., 1902. С. 72.

² Glockner H. Hegel. Bd. 2 // Hegel G. W. F. Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Hrsg. von H. Glockner. Bd. 22. – Stuttgart ²1968. S. 401–402.

³ Op. cit. S. 402. Ср. также S. 402–403: «Не “самому” сознанию является “не-что”, а “само” сознания “проявляется в явлении”: последовательность его форм означает образование сознания».

⁴ См. различные соответствия латинизированному понятию «Phaenomenon» в немецком языке (Begebenheit, Erscheinung, Sinnenwesen, Scheinsubstanz и др.) в: Onomasticon philosophicum. Latinoteutonicum et teutonicolatinum. Hrsg. von K. Aso, M. Kurosaki, T. Otabe, Sh. Yamauchi. – Tokio, 1989. S. 273–274, 503.

дующих его произведений: феноменология относится у Гегеля исключительно и только лишь к духу и ни к чему иному. Но несмотря на все указанные странности, редко употребляемое Гегелем и довольно непонятное словосочетание – феноменология духа – стало чуть ли не олицетворением его философии. В этой связи мне хотелось бы задать следующие вопросы: откуда у Гегеля взялось понятие «феноменологии духа»? Что его могло натолкнуть на это? Сыграла ли в этом какую-то роль предыстория понятия феноменологии? Имеются ли у Гегеля пересечения со старыми значениями понятия феноменологии?

Возникновение понятия феноменологии: Ётингер и Ламберт

Сегодня уже смело можно говорить о том, что сложилась определенная историко-философская традиция изучения вопроса происхождения гегелевского понятия феноменологии. Еще Розенкранц указывал в данной связи на Ламберта и Канта. В последнее время перестали игнорировать и Ётингера, что еще во времена Роберта Шнайдера выглядело совсем иначе¹. Макс Вундт обращался к сочинению Готфрида Плюше (1716–1790) «Principia de substantia et phaenomenis» (1753)². Начиная с работ Йоханеса Хоффмайстера учитываются также фигуры Гердера, Новалиса и Фихте³. Глокнер подчеркнул особое значение сочинения Фридриха Шиллера (1759–1805) «Письма об эстетическом воспоминании человека» (1795)⁴. В свою очередь, Вольфганг Бонсипен обратился к работе Иоганна Вольфганга Гете (1749–1832) «Учение о цветах» (1810), о которой Гегель мог знать еще в период создания даного произведения немецкого поэта. Благодаря Эрнсту Кассиреру⁵

¹ См.: *Schneider R.* Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen. – Würzburg, 1938. S. 58–60; *Wundt M.* Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. – Tübingen, 1945. S. 333 Anm.; *Baumgartner W.* Phänomenologie // Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Bd. 7. – Basel, 1989. Sp. 486–489; *Bokhove N. W.* Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. Diss. – Utrecht, 1991. S. 148 ff.

² См.: *Wundt M.* Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung, S. 332–333.

³ См.: *Hoffmeister J.* Einleitung des Herausgebers // *Hegel G.W.F.* Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister. – Hamburg, 1952. S. VII–XVII.

⁴ См.: *Glockner H.* Hegel. Bd. 2. S. 404–407.

⁵ Хотя Кассирер не исследовал понятие феноменологии у Рейнгольда, он написал ему некий «чисто феноменологический способ рассмотрения», см.: *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und in der Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. 3. – Berlin, 1923. S. 38. ND: Darmstadt, 1974.

и Рюдигеру Бубнеру¹ в вопросе становления феноменологии перестал игнорироваться и Рейнгольд.

Я ни в коем случае не хочу поставить перед собой задачу реконструкции возникновения и дальнейшего развития понятия феноменологии без каких бы то ни было пробелов как с исторической, так и с филологической точки зрения, ибо это, как еще почти сорок лет тому назад заметил Бубнер, в условиях современного состояния источников в любом случае вряд ли возможно². Я лишь попробую систематизировать некоторые наиболее важные источники³, а в особенности те из них, на которые до сих пор, на мой взгляд, не обращалось достаточного внимания.

Насколько об этом позволяет судить нынешний уровень знакомства с источниками, первооткрывателями понятия феноменологии явились два мыслителя XVIII века: теософ, алхимик, пиетист Фридрих Кристоф Ётингер (1702-1782), бывший прелатом в Мурхарде, и философ, логик и математик Иоганн Генрих Ламберт (1728-1777). Еще в 1736 г. в дневнике, написанном в Халле, Ётингер дважды употребил понятие феноменологии⁴. В печатной же форме это понятие впервые встречается у него в двухтомной работе 1762 года «Философия древних...»⁵. Ётингер говорит о некоем «феноменологическом способе мышления» на основе естественных созерцаний или «многих обыденных опытов, возможных для всех людей», противопоставляемом им «геометрическому или глу-

¹ См.: *Bubner R. Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie // Hegel-Studien, 5 (1969). S. 157–159.*

² См.: *op. cit. S. 132.*

³ См. также иные обзоры: *Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Vol. 1. – The Hague, 1969. P. 8–12; Schumann K. «Phänomenologie»: Eine begriffsgeschichtliche Reflexion // Husserl Studies, 1 (1984). S. 31–68; Bonsiepen W. Einleitung // Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Neu hrsg. von H.-F. Wessel, H. Clairmont, mit einer Einleitung von W. Bonsiepen. – Hamburg, 1988. S. IX–XVI, и т.д.*

⁴ См.: *Bokhove N. W. Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. S. 148.*

⁵ См.: *Oettinger F. Chr. Die Philosophie der Alten wiederkommend in der güldenen Zeit: worinnen von den unsichtbaren Anfängen des Spiritus Rectoris oder bildenden Geists in den Pflanzen, von der signatura rerum & hominum, von den Lehr-Sätzen des großen Hippocratis und der Alten, und besonders von der gemeinen und künstl. Gedenkungs-Art, wie auch von dem Ursprung der Puls gehandelt wird. Tl. 1. – Frankfurt, Leipzig, 1762. S. 121, 151, 155, 181–182, 186–187; Tl. 2. – Frankfurt, Leipzig, 1762. S. 27, и т.д.; см. также: *Oettinger F. Chr. Swedenborgs und anderer Irrdische und Himmlische Philosophie: zur Prüfung des Besten aus Licht gestellt. Tl. 2: Der Irrdischen und Himmlischen Philosophie, Zweyter Theil: Worinnen: 1. Swedenborgs. 2. Malebranche. 3. Newtons. 4. Cluvers. 5. Wolfens. 6. Plouquets. 7. Baglivs. 8. Frickers Irrdische Philosophie mit Ezechiels Himmlischer Philosophie verglichen wird. – Frankfurt, 1765. S. 214.**

боко механическому» способу мышления, основанному на дедукциях из всеобщих положений и опирающемся на «новейшие положения, известные лишь немногим»¹. «Феноменологически» с нами говорит, по мысли Ётингера, Священное Писание². «Феноменологический» способ мышления был свойственен древним³. Однако следует учитывать, что Ётингер практически не употреблял этот термин в собственно философских работах⁴ и, кроме того, даже в XVIII веке не был очень широко известен. Спорным остается вопрос, оказала ли философия и терминология Ётингера какое-либо влияние на Гегеля. Если Шнайдер исходил из большой значимости терминологии Ётингера для Шеллинга и Гегеля, то Макс Вундт и в особенности Райнер Хайнце высказывали на этот счет серьезные сомнения: «Попавший под подозрение со стороны церкви, осмеянный просвещенным светом, Ётингер вскоре подвергается забвению»; «При жизни Ётингер считается тяжелым и темным, мыслителем, погрязшим в старой традиции и не подходящим, собственно говоря, своему времени»⁵.

В отличие от Ётингера, у Ламберта слава была европейской. Учитывая это обстоятельство, можно предположить, что на дальнейшую судьбу термина главное влияние оказал именно Ламберт. Впервые он использовал понятие феноменологии в датируемом все тем же 1762 годом наброске на конкурс Берлинской Академии наук по проблеме очевидности в метафизике: «Феноменология или трансцендентальная оптика есть учение о видимости»⁶. Однако данный набросок был опубликован лишь в 1918 году. Тем не менее идеи данного наброска нашли дальнейшее развитие в «Новом Органоне, или Мыслях об исследовании и обозначении истинного и его различении от заблуждения и видимости» (1764) Ламберта.

¹ *Oetinger F. Chr.* Die Philosophie der Alten wiederkommend in der gülden Zeit. Tl. 1. Widmung [unpaginiert].

² *Op. cit.* «Феноменологический» способ исследования Ётингер противопоставляет «микроскопическому», «телескопическому» и «анатомическому» исследованию.

³ См.: *op. cit.* Tl. 2. S. 12, § IX.

⁴ *Oetinger F. Chr.* Anmerkungen von der Central-Schau oder Erkenntnis, wie die Engel erkennen, von ihrem Unterschied von den Gesichten und Offenbarungen Götter in den äußern Kräften der Seele // *Oetinger F. Chr.* Sämtliche Schriften. Abt. II, Bd. 5. Hrsg. von K. Chr. E. Ehmman. — Stuttgart, 1863. См. также Abt. II, Bd. IV, 1861 — специальный сборник о философии, с противопоставлениями собственной позиции ряду современных философов.

⁵ *Heinze R.* Bengel und Oetinger als Vorläufer des deutschen Idealismus. Diss. — Münster, 1969. S. 7, 99.

⁶ *Lambert J. H.* Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. Hrsg. von K. Bopp. — Berlin, 1918. S. 28, § 88.

Именно это произведение и является его главной работой по феноменологии. Уже в предисловии он заявляет, что «о феноменологии в логиках до сих пор еще мало сказано, хотя так необходимо отличать истинное от видимости»¹. Чтобы исправить эту ситуацию, всю четвертую часть своего произведения Ламберт посвящает феноменологии, или учению о видимости. Он различает чувственную, психологическую, моральную и иные видимости. Само понятие видимости Ламберт проясняет следующим образом: «Мы должны противопоставлять истинное не просто ложному, но между ними обоими в нашем познании еще имеется и некая срединная вещь, которую мы называем видимостью, и которая делает так, что мы часто представляем себе вещи в других образах, и легко склоняемся принимать то, чем они являются нам в кажимости, за то, чем они суть в действительности, или, наоборот, это перепутывать с тем»². Для того, чтобы «заключать от видимости к истинному»³ и отличать в метафизике видимость от истины, необходима особая наука, которую Ламберт по аналогии с астрономией называет трансцендентальной оптикой⁴. Кроме того, задачей феноменологии является также изображение видимости как видимости, т.е. «трансцендентная перспектива»: «Если мы рассматриваем феноменологию как трансцендентную оптику», то мы можем «мыслить себе равным образом трансцендентную перспективу и язык видимости, и, следовательно, одновременно можем расширить эти понятия наряду с понятием видимости до их истинной всеобщ-

¹ *Lambert J. H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Bd. 1. – Leipzig, 1764. S. XI. ND: Berlin, 1990.*

Возможным источником для самого Ламберта Н. В. Бокхове называет сочинение немецкого теолога и историка Иоганна Мартина Хладни (1710–1759) «Всеобщая историческая наука» (*Cladenius J. M. Allgemeine Geschichtswissenschaft. – Leipzig, 1752. ND: Wien, 1985; см.: Bokhove N. W. Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. S. 230–231).*

² *Lambert J. H. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein. Bd. 2. – Leipzig, 1764. S. 217–218, § 1 Phän. ND: Berlin, 1990. См. также перевод отрывков из «Феноменологии» Ламберта на русский язык: Ламберт И. Г. Феноменология, или учение о видимости (Новый Органон, или мысли об исследовании и обозначении истинного и его различении от заблуждения и видимости, 1764 г.) // Историко-философский ежегодник 2006. – М., 2006. С. 105–113.*

³ *Lambert J. H. Abhandlung vom Criterium veritatis. Mit einem erläuternden Vorwort aus dem Manuskript hrsg. von K. Bopp. – Würzburg, 1915. S. 52, § 87.*

⁴ См.: *Lambert J. H. Neues Organon. Bd. 2. S. 220, § 4 Phän.; Lambert J. H. Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. S. 28, § 87; S. 20, § 45.*

ности»¹. Феноменология является трансцендентной оптикой, «в той мере в какой она вообще определяет из истинного видимость и, наоборот, из видимости истинное»².

Хотя у Ламберта и имеется понятие трансцендентальной оптики, у него отсутствует понятие трансцендентальной видимости. Вероятно, оно и не могло у него использоваться по одной принципиальной причине. Ламберт исходит из того, что высшим познавательным силам – рассудку и разуму – видимость или иллюзия самим по себе не свойственны: «Высшие познавательные силы, рассудок и разум, не должны нам давать никаких собственных источников видимости, так как именно они и есть те силы, которые пробиваются сквозь всякое наваждение видимости и так как в действительности рассудком и разумом обладают только в той мере, в какой точно и правильно мыслят и умозаключают»³. Если же и встречаются неправильные понятия и умозаключения, то причина ложного принятия их за истинные состоит не в самих рассудке и разуме, а в способности воображения и памяти, которые толкают нас к ошибкам наряду с аффектами. Однако, по мнению Ламберта, эти высшие познавательные способности вполне способны заметить данные ошибки и усмотреть их причины⁴.

Развитие понятия феноменологии Ламберта: Гердер и Новалис

Понятие феноменологии Ламберта не осталось незамеченным его современниками. Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803) попробовал по аналогии применить его в эстетике. В «Критических лесах», а именно в «Четвертом леске» (1769), он заявляет о том, что «эстетика ожидает своего оптического Ньютона»⁵. Поскольку Гердер рассматривает эстетику, в том числе, как «философию видимого прекрасного»⁶, «теория зрения, некая эстетическая оптика и феноменология являются главными воротами на пути к будущему зданию философии прекрасного»⁷. Но «правильная феноменоло-

¹ Lambert J. H. Neues Organon, Bd. 2. S. 220, § 4 Phän.

² Op. cit. S. 421, § 266 Phän.

³ Op. cit. S. 228, § 19 Phän.

⁴ См.: op. cit. S. 228–229, § 19 Phän.

⁵ Herder J. G. Kritische Wälder Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen (1769) // Herder J. G. Sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan. Bd. 4. – Berlin, 1878. S. 47 (II, 1).

⁶ Op. cit. S. 90 (II, 6).

⁷ Op. cit. S. 46 (II, 1).

гия», как замечает Гердер девять лет спустя, является феноменологией как «прекрасного», так и «истинного»¹. Гердер прямо указывает на то, откуда он почерпнул понятие феноменологии: «поскольку, говоря в собственном смысле, видимая красота все же есть не что иное, как явление, имеется совершенно значительная наука этого явления, некая эстетическая феноменология, которая ожидает второго Ламберта»².

Новалис (Фридрих фон Гарденберг, 1772–1801) даже в конце XVIII века, в своих фрагментах 1798/99 гг. использует понятие феноменологии под несомненным влиянием Ламберта. Феноменология является, по утверждению Новалиса, «пожалуй, наиболее полезной и всеохватывающей наукой»³. Он отличает «математическую феноменологию»⁴ от «полноценной физикалистской феноменологии»⁵, причем оба эти вида он рассматривает с точки зрения «перспективы». Новым у Новалиса оказывается то, что он трактует в качестве «необходимой феноменологии» «обычное учение о природе»⁶.

Проблема видимости: Тетенс и Федер

В большинстве обзоров развития истории понятия феноменологии отсутствуют два имени: Тетенса и Федера. Иоганн Николаус Тетенс (1736–1807) неоднократно ссылается на Ламберта⁷ и его «Новый Органон». Примечательно, что в подстрочном примечании своего главного труда «Философские опыты о человеческой при-

¹ Herder J. G. Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildenden Traume (1778) // Herder J.G. Sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan. Bd. 8. – Berlin, 1892. S. 11.

² Herder J. G. Kritische Wälder Oder Betrachtungen über die Wissenschaft und Kunst des Schönen. Viertes Wäldchen. S. 89 (II, 5). По мнению Ламберта, в «Ламбертовой феноменологии» берет свое начало философия созерцания, очевидности, начертания и опыта, см.: Herder J. G. Aelteste Urkunde des Menschengeschlechte. Bd. 1 (1774) // Herder J.G. Sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan. Bd. 6. – Berlin, 1883. S. 270 Anm.

³ Novalis. Materialien zur Enzyklopädistik (1798/99) // Novalis. Schriften. Hrsg. von P. Kluckhohn, R. Samuel. Bd. 3. – Darmstadt, 1968. S. 425 [№ 792].

⁴ Novalis. Mathematische Fragmente (1798/99) // Novalis. Schriften. Bd. 3. S. 126.

⁵ Novalis. Werner-Studien (1798/99) // Novalis. Schriften. Bd. 3. S. 141.

⁶ Novalis. Materialien zur Enzyklopädistik. S. 450 [№ 943].

⁷ Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. – Leipzig, 1777. S. 123, 548. ND: Tetens J.N. Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. Besorgt von W. Uebele. – Berlin, 1913.

роде и ее развитии» (1777) Тетенс указывает не только название всего сочинения Ламберта, но и цитируемого раздела – «Феноменологии»¹. В целом понятие видимости – центральное понятие феноменологии Ламберта – играет весьма существенную роль в философии Тетенса². При этом следует иметь в виду, что не всякое упоминание Тетенсом видимости отсылает к Ламберту. Ряд проблем, связанных с обсуждением видимости у Тетенса, имеет своим источником сочинения Иоганна Георга Генриха Федера (1740–1821).

В своем известном и широко распространенном в 70-е годы XVIII века учебнике «Логика и метафизика» (1775) Федер тематизировал видимость, «рассмотренную саму по себе»³. В полемике с так называемыми тогда идеалистами он сделал различие между некоей устойчивой и случайной видимостью⁴: «Эту устойчивую видимость – при нормальном состоянии человеческой природы, при правильном ощущении – я вместе со всеми остальными людьми и называю бытием», или же «реальностью и действительным бытием»⁵. У Федера присутствуют тонкие различия и оттенки процессов видимости (*Scheinen*) и явления (*Erscheinen*): «Между тем, устойчивая видимость всегда является для нас реальностью; и поскольку сами вещи для нас суть то, чем они *кажутся* при естественном ощущении, то мы всё же должны называть те свойства, с которыми вещи нам устойчиво *являются*, свойствами этих вещей, если ничто иное не является для нас более достоверным, нежели эта видимость, и не принуждает нас думать иначе»⁶. Кроме того, у Федера можно усмотреть и некое различие между феноменом и явлением, которое следует толковать, пожалуй, так: феномен как результат некоей «встречающейся видимости ощущения»⁷ есть нечто редкое, в то время как явление, скорее, относится к «обыденным явлениям»⁸.

¹ Op. cit. S. 548.

² См. о видимости у Тетенса: op. cit. S. 120, 536–537, 561, 577; Bd. 2. – Leipzig, 1778. S. 3, 191, 210.

³ Feder J. G. H. Logik und Metaphysik. – Göttingen, 1775. S. 145, § 60 der Log.

⁴ Op. cit. S. 201, § 86 der Log. Ср. также различие между «устойчивыми и изменчивыми явлениями» у Моисея Мендельсона (1729–1786): *Mendelssohn M. Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763. ausgesetzten Preis erhalten hat.* – Berlin, 1764 // *Mendelssohn M. Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe.* Hrsg. von I. Elbogen u.a. Bd. 2. – Berlin, 1931. ND: Stuttgart-Bad Cannstatt, 1972. S. 284.

⁵ Feder J. G. H. Logik und Metaphysik. S. 148, § 62 der Log.; см. также: S. 151, § 64 der Log.

⁶ Op. cit. S. 150, § 63 der Log. (Курсив мой. – А.К.).

⁷ Op. cit. S. 192, § 82 der Log.

⁸ Op. cit. S. 197, § 84 der Log.

До определенной степени с Федером согласен и Тетенс: «Устойчивая видимость является для нас реальностью, как говорят некоторые философы, а также бытием и действительностью. Это правильно в той мере, поскольку мы не умеем различать всегда равную себе видимость в ощущении от *реального*, только разве если бы нас научили этому умозаключения разума, как это имеет место в астрономии»¹. Но в то же время Тетенс убежден, что при этом мы выражаем нечто большее, нежели просто одну лишь видимость: некая вещь или предмет «по своей природе будет казаться и должна казаться так же и всякому другому чувствующему и ощущающему ее существу»². Подобную трудность Тетенс пытается разрешить тем, что он различает между «самым совершенным рассудком» [=божественным?] и несовершенным рассудком [=человеческим?]. В то время как первый рассудок «мыслит объекты таковыми, каковы они суть сами по себе»³, второй рассудок может стремиться только лишь к объективному, которое для него есть только нечто «неизменное субъективное» в противоположность субъективному как «изменчивому субъективному»⁴.

На первый взгляд может показаться, что обсуждение видимости у Тетенса и Федера не имеет почти ничего общего с соответствующей проблематикой у Ламберта. Однако нельзя забывать, что Федер цитирует в своем учебнике «Новый Органон»⁵ и рассматривает истину ощущения с точки зрения «актуальной видимости вещи»⁶. Тема видимости важна для Федера постольку, поскольку он пытается противопоставить собственную точку зрения позиции идеалистов. Но и у Ламберта трансцендентальная оптика была необходима, прежде всего, «для эгоистов и идеалистов»⁷. Тем самым, становится ясно, что на заднем плане полемики Тетенса с Федером находится все та же феноменология Ламберта.

Как у Ламберта, так и у Федера видимость относится к чувственному познанию. В отличие от них Тетенс в своем сочинении «О всеобщей спекулятивной философии» (1775) говорит уже о

¹ Tetens J. N. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Bd. 1. S. 536.

² Op. cit. S. 537.

³ Op. cit.

⁴ Op. cit. S. 540.

⁵ Feder J. G. H. Logik und Metaphysik. S. 114, § 48 der Log.

⁶ Op. cit. S. 153, § 65 der Log.

⁷ Lambert J. H. Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen. S. 20, § 45.

«сбивающих с толку *видимостях рассудка*»¹. Таким образом, у Тетенса совершенно недвусмысленно речь идет именно о видимости рассудка, приводящей нас к затруднению, причем вполне распространенной, естественной видимости, происходящей не только из-за логической ошибки или же из-за невнимательности либо чрезмерного воображения. При этом следует иметь в виду, что в данный период как немецкая философская терминология в целом, так и терминология Тетенса в частности еще не устоялись, а поэтому Тетенс далеко не всегда проводит различие между рассудком и разумом, нередко используя оба термина как синонимы. Тем самым, Тетенс за шесть лет до выхода в свет первого издания «Критики чистого разума» делает шаг в сторону будущей кантовской трансформации учения Ламберта о видимости.

Если же отвлечься от этой новации Тетенса в интерпретации видимости, то его поздние письма свидетельствуют о том, что и в начале XIX века Ламберт все еще имел огромное значение. В письме к Кристофу Фридриху Николаи (1733–1811) от 30 декабря 1806 года Тетенс очень высоко оценил сочинения Ламберта 60-х годов XVIII века, причем не в последнюю очередь потому, что усматривал в этих произведениях создание оснований для философии критики разума, нашедших позднее свое воплощение в кантовских трудах².

Понятие феноменологии у Канта

Иммануилу Канту (1724–1804) хорошо было знакомо понятие феноменологии Ламберта. Об этом недвусмысленно свидетельствуют его письма к этому мыслителю. Так, в знаменитом письме Ламберту от 2 сентября 1770 года Кант пишет: «Общие законы чувственности неправильно играют большую роль в метафизике, где ведь действуют одни только понятия и принципы чистого разума. По-видимому, метафизике должна предшествовать особая, впрочем чисто негативная, наука (*phaenomenologia generalis*), в которой будут определены значимость и границы принципов чувст-

¹ *Tetens J.N. Über die allgemeine speculativische Philosophie.* – Wismar, Bützow, 1775. S. 84. ND: *Tetens J.N. Über die allgemeine speculativische Philosophie. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung.* Bd. 1. См. также перевод этого сочинения: *Тетенс И.И.* Из сочинения «О всеобщей спекулятивной философии» // Вопросы философии. 2002, № 12. С. 204–219; 2003, № 7. С. 147–176

² См.: *Tetens J. N. Brief an Chr. F. Nicolai vom 30. Dezember 1806* // StB PK, Handschriftensabteilung, Nachlaß Nicolai, 74, Tetens, Johann Nikolaus.

венности, дабы предотвратить их воздействие на суждения о предметах чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор»¹. Упоминает Кант феноменологию и в другом не менее знаменитом своем письме – послании к Марку Герцу (1747–1803) от 21 февраля 1772 года, в котором кенигсбергский философ объясняет замысел будущей «Критики чистого разума» еще под рабочим названием «Границы чувственности и разума»²: «В этом сочинении я мыслил себе две части: теоретическую и практическую. Первая содержит два раздела: 1) феноменологию вообще, 2) метафизику, а именно о ее природе и методе»³. То, что Кант подразумевает под общей феноменологией в начале 70-х годов XVIII века, еще вряд ли принципиально отличается от некоторых основных положений феноменологии Ламберта и в целом укладывается в рамки логической диалектики и логической видимости в терминологии будущей «Критики чистого разума». И первый, и второй мыслитель довольно ясно различают между чувственностью с одной стороны и рассудком с другой. При этом проблемы рассудочного и разумного познания оба философа видят в неправомерном распространении чувственности и связанных с ней способностей воображения или памяти на рассудочную и разумную сферу, на метафизику. Сходны у Канта и Ламберта еще и пути решения данной проблемы: разоблачение чувственной видимости как видимости и, тем самым, ее устранение, либо же ограничение сферы применения принципов чувственности. Но если у Ламберта феноменология представляет собой завершающий раздел его труда, то Кант трактует феноменологию скорее как вводную пропедевтическую дисциплину.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что, несмотря на ряд упоминаний феноменологии в письмах и черновых заметках⁴, это понятие у Канта так и не устоялось. Более того, редкое применение Кантом данного термина в 80-е годы XVIII века свидетельствует о существенном изменении смысла феноменологии. В «Метафизических началах естествознания» (1786) феноменология означает у Канта уже учение о движении и покое материи

¹ Kants Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA). Bd. X. – Berlin, 1922, S. 98, № 57; *Кант И.* Соч. в 8-ми томах. Под ред. А.В. Гулыги. – М., 1994. Т. 8. С. 482.

² См.: AA. Bd. X. S. 129, № 70; Т. 8. С. 487; ср. также: AA. Bd. X. S. 123, № 67; Т. 8. С. 485. Письмо к М. Герцу от 7 июня 1771 г.

³ AA. Bd. X. S. 129; Т. 8. С. 487.

⁴ См., например: AA. Bd. XVII. – Berlin, 1926. S. 440, Refl. 4163; *Кант И.* Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*). Под ред. В. А. Жучкова. – М., 2000. С. 22.

в отношении к их модальности, определяющее их как «явление внешних чувств»¹. Причины подобной трансформации, вероятно, следует искать в общем философском изменении мышления Канта, связанном прежде всего с «Критикой чистого разума», но и не только в этом. В учебнике «Логика и метафизика» Федера, по которому Кант в 70-е годы XVIII века читал свои лекции по метафизике², весьма интересны два параграфа из «Метафизического учения о телах». В параграфе под заглавием «*Тела суть феномены*»³ Федер заявляет: можно, пожалуй, утверждать, что «тела суть феномены, хотя и наличные вне нашей головы, однако знакомые нам только по очень смешанной видимости, которая скрывает нам основные свойства (*Phaenomena substantiata*)»⁴. В следующем же параграфе под заголовком «*О движении*»⁵ говорится: «Итак, *это движение тел* является равным образом феноменом. Но феномен типа того, который есть для нас реальность, означает для нас основание познания [...] и обладает собственной непреодолимой достоверностью ...»⁶. Эта интерпретация феноменов в связи с движением тел у Федера может, пожалуй, рассматриваться в качестве возможного источника для нового значения понятия феноменологии у Канта в смысле учения о движении материи, к тому же если при этом учесть, что на тот момент Кант сильно отделился от Ламбертова истолкования данного понятия, что особенно отчетливо проявилось в «Критике чистого разума».

Феноменология и диалектика

Феноменология Ламберта была учением о видимости. Кант отказывается в своих «Критиках» от ламбертовского термина, однако серьезно обсуждает саму проблему видимости. Более того, в отли-

¹ Kant I. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. A XXI; T. 4. S. 259.

² Это имело место в зимнем семестре 1770/71 гг. Кроме того, Кант многократно читал курс «Энциклопедия всей философии» по другому учебнику Федера: *Feder J.G.H. Grundriß der philosophischen Wissenschaften*. – Coburg, 1767 (зимний семестр 1767/68, летний семестр 1770, зимний семестр 1770/71, летний семестр 1775, зимние семестры 1777/78, 1779/80 и 1781/82 гг., см.: *Arnoldt E. Möglichst vollständiges Verzeichnis aller von Kant gehaltenen oder auch nur angekündigten Vorlesungen nebst darauf bezüglichen Notizen und Bemerkungen // Arnoldt E. Gesammelte Schriften*. Bd. V. – Berlin, 1909. S. 214, 231, 240, 245, 253, 262).

³ *Feder J. G. H. Logik und Metaphysik*. S. 341, § 42 der Met.

⁴ Op. cit. S. 343, § 42 der Met.

⁵ Op. cit. S. 343, § 43 der Met.

⁶ Op. cit. S. 343-344, § 43 der Met.

чие от Тетенса, который полемизировал в том числе и с Федером, позиция Канта в вопросе истолкования видимости главным образом отталкивается от взглядов Ламберта. Как же называется у Канта учение, занимающееся проблемами видимости? В «Критике чистого разума» Кант говорит о диалектике как о «логике видимости», в отличие от аналитики как «логики истины»¹. При этом он добавляет: «Это не значит, что она [диалектика] есть учение о вероятности»². Кантоведы уже неоднократно обсуждали возможные источники кантовского истолкования диалектики. В этой связи Джорджио Тонелли указывал на Иоахима Георга Дарьеса (1714–1791) и его работу по искусству открытия 1742 года³. Тонелли подчеркивал, что именно с Дарьеса в Германии в курсах по логике аналитика стала предшествовать диалектике, причем последняя оказывалась «*scientia inveniendi veritates probabiliter*», «*logica probabiliium*»⁴. Тем самым, различие трансцендентальной аналитики и трансцендентальной диалектики и их истолкование у Канта Тонелли объяснял влиянием традиции аристотеликов и Дарьеса, разделявших «*logica veritatis*» и «*logica probabiliium*». При этом самой диалектике как логике вероятности, по мнению Тонелли, придавалось ее изначальное аристотелевское значение, выраженное в «Топике»⁵. В то же время, Норберт Хинске указал на иной возможный источник для Канта – «Извлечение из логики» Георга Фридриха Майера (1718–1777), по которому кенигсбергский философ около сорока лет читал лекции по логике⁶. У Майера логика распадается на часть о «совершенно точно ученом познании (*analytica*)», а также на часть о «вероятном ученом познании (*dialectica, logica probabiliium*)»⁷. Таким образом, если вопрос об источниках Канта в дан-

¹ KrV. В 170/A 131; *Кант И.* Критика чистого разума (КЧР). М., 1994. С. 120.

² KrV. В 349/A 293; КЧР. С. 215. Ср. также: AA. Bd. XVIII. Berlin, 1928. S. 22, Refl. 4896.

³ *Darjes J. G.* Introductio in artem inveniendi seu logicam theoretico-practicam qua analytica atque dialectica. – Jena, 1742.

⁴ См.: *Tonelli G.* Der historische Ursprung der kantischen Termini «Analytik» und «Dialektik» // *Archiv für Begriffsgeschichte.* 7 (1962). S. 135–136.

⁵ См.: *Tonelli G.* Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der Kritik der reinen Vernunft // *Archiv für Begriffsgeschichte,* 9 (1964). S. 239–240.

⁶ См.: *Hinske N.* In memoriam Giorgio Tonelli // *Kant-Studien,* 69 (1978). S. 249–250. См. об этом различии также: *Conrad E.* Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft. Die Ausarbeitung der Gliederungsentwürfe in den Logikvorlesungen als Auseinandersetzung mit der Tradition. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994. S. 102–106.

⁷ *Meier G. F.* Auszug aus der Vernunftlehre. – Halle, 1752. § 6. ND: AA, Bd. XVI. – Berlin, 1924. S. 72.

ной связи является более-менее понятным, то остается неясным другой вопрос: а действительно ли понимание диалектики как учения о вероятном, о вероятности соответствует не только немецким аристотеликам, но и изначальному аристотелевскому значению?

Открыв сочинения Аристотеля, нетрудно убедиться, что понятие диалектики у него значительно шире и многозначнее: диалектика противопоставляется софистике, эристике, риторике, философии, связывается с искусством задавать вопросы, она обща всем искусствам, трактует единое и многое, имеет дело с противоположностями и противоречиями, а также является учением о правдоподобном – именно так в русских переводах передается греческий термин «ἔνδοξα». Диалектика исходит лишь из правдоподобного¹; она – способ, «при помощи которого мы в состоянии будем из правдоподобного делать заключения о всякой предполагаемой проблеме и не впадать в противоречие, когда сами отстаиваем какое-нибудь положение»²; диалектические силлогизмы исходят из правдоподобных посылок³. На основе подобного русского перевода (Б. А. Фохт, М. И. Иткин) трудно уяснить, откуда возникает настойчивая тема «вероятности» (Wahrscheinlichkeit), свойственная немецкой традиции аристотелизма по вопросу диалектики. Несмотря на то, что буквальное прочтение вариантов перевода довольно похоже: немецкое слово говорит о «кажущемся истинным», а русское – о «подобном правде», немецкий термин приведенным только что образом вряд ли кто-то брался толковать до появления мыслителей в духе Хайдеггера. Тем самым, если в России «ἔνδοξα» воспринимается как правдоподобие, то в Германии (по меньшей мере во времена Канта) – как вероятность, что, видимо, объясняется традицией так называемой «logica probabilium» немецких аристотеликов⁴. Для Канта «логика видимости» по сравнению с «ло-

¹ Аристотель. Метафизика, 995b 23–25 // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 1. – М., 1976. С. 100.

² Аристотель. Топика, 100a 18–21 // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 2. – М., 1978. С. 349.

³ См.: Аристотель. Первая Аналитика, 46a 5-10 // Аристотель. Соч. в 4-х т. Т. 2. С. 182.

⁴ Традиция восприятия «ἔνδοξα» в смысле «вероятности» уходит своими корнями еще в переводы Боэция, см.: *Aristoteles. Topica, translatio Boetii // Aristoteles Latinus. V. 1–3. Ed. L. Minio-Paluello. – Leiden, 1969. P. 5: «probabilibus». Справедливости ради стоит отметить, что в различных немецких переводах XIX–XX веков «ἔνδοξα» и ее производные переводится весьма разнообразно: «Meinung», «Glaubhafte», «Glaubwürdigkeit», «Einleuchtende» или «Wahrscheinliche», см.: *Aristoteles. Die Topik. Übers. und erläutert von J. H. von Kirchmann. – Heidelberg, 1882. S. 1–2; Aristoteles. Topik (Organon V). Übers. und mit Anmerkungen versehen von**

гикой вероятности» представляется неким революционным изменением значения диалектики. Как у кенигсбергского философа постепенно выкристаллизовалось далеко не само собой разумеющееся различие между мнимостью (*Scheinbarkeit*) и вероятностью (*Wahrscheinlichkeit*), показывает недавнее исследование Шуку Фунаки¹. Если же в качестве фона иметь русский перевод Аристотеля и русскую традицию, говорящую о «правдоподобности», то возникает ощущение, будто Кант со своей новацией ломится в открытую дверь, ибо видимость, кажимость и правдоподобность весьма близки по значению.

В любом случае, после интерпретации проблем видимости как проблем диалектики у Канта отпала насущная необходимость в ламбертовском термине феноменологии. Вероятно, Кант желал даже некоего размежевания со своим знаменитым современником, а потому, быть может, и осознанно не использовал его понятие. Несмотря на довольно подробное исследование различных вариантов видимостей, Ламберт упустил из виду ее, по мнению Канта, самую важную разновидность – видимость трансцендентальную. Трансцендентальная видимость присуща, согласно Канту, именно высшим познавательным способностям, чего не признавал Ламберт. Более того, подобная видимость является неустранимой². Видимость у Канта – это не только проблема чувственности, но, прежде всего, проблема разума, чего, кстати, совсем не понял Гердер³. Данная революционная новация, возникшая не без влияния Лам-

E. Rolfes. – Hamburg, ²1922. S. 1–2. ND: Hamburg, 1968; *Aristoteles. Organon. Bd. 1. Hrsg., übers. mit Einleitung und Anmerkungen versehen von H. G. Zekl.* – Hamburg, 1997. S. 3; *Aristoteles. Erste Analytiken oder: Lehre vom Schluss. Übers. und erläutert von J. H. von Kirchmann.* – Leipzig, 1877. S. 71; *Aristoteles. Lehre von Schluss oder Erste Analytik (Organon III). Übers. und mit Anmerkungen versehen von E. Rolfes.* – Hamburg, 1921. S. 69. ND: Hamburg, 1975.

¹ См.: *Funaki S. Kants Unterscheidung zwischen Scheinbarkeit und Wahrscheinlichkeit: ihre historische Vorlagen und ihre allmähliche Entwicklung.* – Frankfurt am Main, 2002.

² Ср. помимо высказываний из «Критики чистого разума» также: *AA. Bd. XVIII. S. 93, Refl. 4930; Кант И. Из рукописного наследия. С. 78.*

Н. В. Мотрошилова указывает на другие возможные причины отказа Канта от понятия феноменологии, см.: *Мотрошилова Н.В. И. Кант: между «явлением» (Erscheinung) и «феноменом» // Философия и история философии. Актуальные проблемы. К 90-летию Т. И. Ойзермана.* – М., 2004. С. 325–326.

³ О кантовском понятии «трансцендентальной видимости» в «Критике чистого разума» Гердер заметил: «Это слово, вероятно, из Органона Ламберта – того математического мыслителя, который находит ему более достойное применение». *Herder J.G. Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft (1799) // Herder J.G. Sämtliche Werke. Bd. 21.* – Berlin, 1881. S. 197 Anm.

берта, стала, тем не менее, далеко уводить Канта от основных тезисов его коллеги и, вероятно, привела к некоторым весьма важным представлениям, свойственным критической философии. И посредником на этом пути являлся для него Тетенс¹.

Понятие феноменологии у Рейнгольда и Иог. Г. Фихте

Другой оттенок придал феноменологии Карл Леонард Рейнгольд (1758–1825). В 1802 году вышла его статья с примечательным названием «Элементы феноменологии или разъяснение рационального реализма путем его применения к явлениям». В рамках своего рационального реализма Рейнгольд, с одной стороны, сводил мышление в его применении к чистому мышлению, а с другой стороны, дополнял это сведением достигнутого таким образом принципа к явлениям. Если первую часть этой системы можно назвать онтологией или чистой логикой, то вторую часть можно обозначить феноменологией: «Феноменология [...] имеет своей задачей завершение *распутывания* человеческого познания, вводимого при помощи онтологии (или чистой логики [...]) посредством отчетливого познания *разумного* как такового, путем отчетливого познания *чувственного*»². Эта феноменология есть, собственно говоря, не что иное как «чистая натурфилософия», пытающаяся свести явления «к их основе в сущности»³. Для интерпретации Рейнгольда было важно то, что он различал в своей феноменологии между явлениями и только лишь видимостью, равно как и между истинным и мнимым. Как Ламберт и поначалу Кант, Рейнгольд рассматривал феноменологию лишь в сфере чувственности, которая являлась для него источником видимости. Кроме того, феноменология Рейнгольда имела дело скорее с явлениями, нежели с феноменами.

¹ См. об этом подробнее: Круглов А.Н. Учение И. Канта о трансцендентальной видимости и его источники // Историко-философский альманах. Вып. 1. Кант и современность. Под ред. В.В. Васильева. – М., 2005.

² Reinhold K. L. Elemente der Phänomenologie oder Erläuterung des rationalen Realismus durch seine Anwendung auf die Erscheinungen // Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts. Hrsg. von C. L. Reinhold. Heft 4. – Hamburg 1802. S. IV. Впервые понятия феноменологии появляется у Рейнгольда уже в третьем номере журнала (Heft 3. – Hamburg 1802. S. V).

³ Op. cit. Heft 4. S. 110.

Понятие феноменологии встречается и в сочинениях Иоганна Готлиба Фихте (1762–1814) последнего десятилетия его жизни. В «Наукоучении» 1804 года Фихте выделяет две части. Первая является «чистым учением об истине и разуме [логикой, *Vernunftlehre*]]¹, в ее основе лежит следующее основоположение: «бытие есть чрезвычайно замкнутое в себе единство (*Singulum*) жизни и бытия, которое никогда не может выйти из себя»². Вторая же часть выводит то, что фактично и действительно само по себе, в качестве необходимого и истинного явления из этой первой части. Эту вторую часть наукоучения Фихте и именует «феноменологией, учением о явлении (*Erscheinungslehre*) или учением о видимости (*Scheinlehre*)»³. В этой ключевой фразе Фихте сплелись воедино разные интерпретации: фактически он увязывает традицию Ламберта (*Schein*) с учением о феноменах и с учением о явлениях. Кроме того, «феноменологическую истину» он связывает в этой работе с «явлением в жизни»⁴. Конечно, в работах Фихте преобладает понятие явления (*Erscheinung*), однако и феномен (*Phaenomen*) в его сочинениях встречается нередко, хотя и на пару порядков реже, нежели явление. Уже у Рейнгольда явления были предметом феноменологии. У Фихте присутствовали оба этих понятия – как понятие явления, так и понятие феномена, причем он практически отождествил данные понятия в определении феноменологии. С этой точки зрения учения Рейнгольда и Фихте стоит рассматривать как некие терминологические ступени на пути к феноменологии Гегеля.

Стоит также добавить, что в сочинении «Нравственное учение» (1812), написанном уже после выхода в свет «Феноменологии духа», Фихте рассуждает о «феноменологии Я»: «учение о явлении истинного и реального Я – наша задача. Учение о Я, и также феноменология, поскольку раньше уже было учение о бытии; однако абсолютная феноменология, а не снова [феноменология] феномена о феномене, каковой, например, может быть физика»⁵. Фихте повествует в своем нравственном учении о Я в смысле бытия и, что более интересно, в смысле становления, в связи с чем он противопос-

¹ *Fichte J.G. Die Wissenschaftslehre [II. Vortrag im Jahre 1804] // Fichte J.G. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Hrsg. von R. Lauth, H. Gliwitzky. Bd. II,8. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 1985. S. 242.*

² *Op. cit.*

³ *Op. cit. S. 206.*

⁴ *Op. cit. S. 122.*

⁵ *Fichte J.G. Sittenlehre (1812) // Fichte J.G. Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. II,13. – Stuttgart-Bad Cannstatt, 2002. S. 336.*

тавляет точку зрения истины и точку зрения явления; к последнему у него относится учение о явлении и учение о видимости¹.

Понятие феноменологии в «Феноменологии духа» Гегеля

Из различных источников, в том числе и из эпистолярного наследия Гегеля, известно в общих чертах, каким образом создавалась его «Феноменология духа»². Еще в мае 1805 года философ писал о своем новом труде, который обещал изложить «в виде системы этой осенью»³. Однако основной текст сочинения был закончен лишь через год, в октябре 1806 года, в те дни, «когда Иена была занята французами и император [Наполеон] въехал в ее стены»⁴. Чуть позднее Гегель писал Шеллингу: «Что касается нарушения формы в последних частях, то ты должен быть снисходителен к этому по причине, что я редактировал их вообще в ночь перед сражением при Иене»⁵. Именно в это время Гегель отправил рукопись издателю⁶. Благодаря сохранившемуся бракованному экземпляру «Феноменологии духа» известно также ее название на тот момент: «Наука опыта сознания»⁷, что хорошо соответствует

¹ Op. cit. S. 338–389.

² См. об этом также: *Bonsiepen W.* Einleitung. S. XVII ff. О проблеме возникновения феноменологии у Гегеля с систематической точки зрения см. также: *Schmitz H.* Die Vorbereitung von Hegels «Phänomenologie des Geistes» in seiner «Jenenser Logik» // *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 14 (1960); *Pöggeler O.* Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes // *Hegel-Studien*, 1 (1961), и т.д.

³ Гегель Г.В.Ф. Письмо к И. Г. Фоссу от мая 1805 г. // *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет*. Т. 2. – М., 1971. С. 248.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Письмо к Ф. И. Нитхаммеру от 13 октября 1806 г. // *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет*. Т. 2. С. 254.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Письмо к Ф. В. Й. Шеллингу от 1 мая 1807 г. // *Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет*. Т. 2. С. 271. Если Розенкранц заявляет по поводу этого пассажа Гегеля, что он «не является неправильным» (*Rosenkranz K.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken. S. 228), то Фишер прямо говорит: «это часто повторяемое указание следует считать не только напыщенным, но и ложным. Настолько театральна эта фраза, настолько же непредставим этот факт» (*Фишер К.* Гегель, его жизнь, сочинения и учение. С. 74).

⁶ См.: *Гегель Г. В. Ф.* Письмо к Ф. И. Нитхаммеру от 13 октября 1806 г. С. 255–256.

⁷ *Hegel G. W. F.* Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von *W. Bonsiepen, R. Heede* // *Hegel G.W.F. Gesammelte Werke*. Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 9. – Hamburg, 1980. S. 444. Вероятно, это произошло при брошюровке экземпляров, которая производилась в апреле 1807 года (см.: *Гегель Г.В.Ф.* Письмо к Ф. И. Нитхаммеру от 7 апреля 1807 г. // *Гегель Г.В.Ф. Работы*

«Введению» сочинения¹. Лишь после этого Гегель принялся за написание известного «Предисловия». Этот процесс продолжался, судя по всему, до февраля 1807 года, когда Фридрих Иммануил Нитхаммер (1766–1848) вернул верстку предисловия в типографию². Именно в «Предисловии» дважды встречается само понятие феноменологии. И в это же время философ решает изменить название труда: вместо запланированной «Науки об опыте сознания» появляется «Системы науки [...] первая часть, феноменология духа»³.

Что говорит сам Гегель о феноменологии в тех немногих высказываниях, в которых он употребляет данное понятие? В написанной, вероятно, самим Гегелем аннотации произведения говорится: «Этот том изображает становящееся знание»⁴. Такое объяснение соотносится с текстом «Предисловия» к «Феноменологии духа»: «Это становление науки вообще или знания и излагается в этой Феноменологии духа»⁵. Тему «становления» в связи с ис-

разных лет. Т. 2. С. 270): не все старые титульные листы были заменены на новые. См. об этом также: Pöggeler O. Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes. S. 262–263, 271–272; Jaeschke W. Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule. – Stuttgart, 2003. S. 177.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пер. Г.Г. Шнета. – М., 1959. С. 44.

² См.: Гегель Г. В. Ф. Письмо к Ф. И. Нитхаммеру от 16 января 1807 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 261; Гегель Г.В.Ф. Письмо к Ф. И. Нитхаммеру от 20 февраля 1807 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 265.

³ Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede. S. 3.

Вероятно, первоначально у Гегеля появился латинский вариант выражения «феноменология духа» – «phaenomenologia mentis», как это следует из аннотации его курса в университете Йены в зимнем семестре 1806–1807 гг. (Hegels Ankündigungen im Jenaer Vorlesungsverzeichnis, 1801/1807 // Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J. Hoffmeister. Bd. 4,1. – Berlin, 1978. S. 82). В «Йенской литературной газете» о том же курсе в зимнем семестре 1806–1807 гг. сказано: «Спекулятивная философия или логика и метафизика с предшествующей феноменологией духа [...] по своему учебнику» (Bekanntmachung der Vorlesungen in Jenaer Literaturzeitung, 1801/1807 // Briefe von und an Hegel. Bd. 4,1. S. 84). Название же этого курса, в свою очередь, возникло, вероятно, не без влияния со стороны современника Гегеля, приват-доцента университета Йены и будущего профессора университета Харькова Иоганна Баптиста Шада: «В Йене именно Шад был первым, кто в 1802 году (следовательно, до Гегеля) прочитал курс лекций по философии духа под названием “*Philosophia natura una cum philosophia mentis*”». Abašnik V. O. Johann Baptist Schad (1758–1834), Professor der Philosophie an den Universitäten Jena und Carkov // Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt. Bd. 6. Hrsg. von E. Donnert. – Wien 2002. S. 355–356.

⁴ Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von W. Bonsiepen, R. Heede. S. 446.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 14.

толкованием феноменологии у Гегеля, опять-таки, можно сопоставить с интерпретацией данного понятия у Фихте. Во втором и последнем упоминании феноменологии в «Предисловии» гегелевского трактата 1807 года говорится о том, что на положении, согласно которому «бытие абсолютно опосредовано», «заканчивается феноменология духа»¹. Вряд ли эти гегелевские высказывания объясняют, что же такое феноменология духа и почему она называется так, а не иначе. За исключением самого названия на титульном листе, в «Феноменологии духа» остается последнее, четвертое место о феноменологии в разделе об абсолютном знании, которое, однако, по времени написания оказывается самым ранним: «Когда, следовательно, дух достиг понятия, он развертывает наличное бытие и движение в этом эфире своей жизни и является наукой. Моменты его движения представляются в науке уже не как определенные формообразования сознания, а поскольку различие его ушло обратно в самость, как определенные понятия и как их органическое внутри себя самого обоснованное движение. Если в феноменологии духа каждый момент есть различие между знанием и истиной и есть движение, в котором это различие снимается, то наука, наоборот, не содержит этого различия и его снятия, а поскольку момент обладает формой понятия, то он соединяет в непосредственном единстве предметную форму истины и знающей самости»². К сожалению, ни один из процитированных гегелевских пассажей не дает намека на то, почему же свой трактат Гегель именуется феноменологией духа и что сия феноменология означает.

В таком случае можно попробовать обратиться к иным, более поздним сочинениям Гегеля, в которых тот ведет речь и о феноменологии духа. В «Науке логики» из «Энциклопедии философских наук» можно прочитать: «В моей „Феноменологии духа“, которая поэтому и была обозначена при издании как первая часть системы науки, я начал с первого простейшего явления (*Erscheinung*) духа, с непосредственного сознания, и развивал его диалектику до точки зрения философской науки, необходимость которой доказывается этим движением»³. Отсюда можно заключить, что феноменология духа объясняется Гегелем через понятие явления и связывается им с диалектикой. В отношении последней стоит напомнить, сколь необычно диалектика и феноменология пересеклись до этого

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 432.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. М., 1975. С. 132, § 25.

в «Критике чистого разума» Канта¹. А что касается явления, то это, похоже, единственная нить к гегелевскому понятию феноменологии. В философском курсе для гимназии о «Феноменологии духа, или науке о сознании»², говорится: «Субъект, мыслимый более определенно, есть дух. Дух проявляет себя (*erscheinend*), существенно соотносясь с каким-либо существующим предметом, в этом смысле он есть сознание. Учение о сознании есть поэтому феноменология духа»³. К этому можно добавить и фразы Гегеля о «являющемся (*erscheinenden*) знании»⁴ из «Введения» в «Феноменологию духа».

Понятие феноменологии у Гегеля: возможные источники

Что же могло повлиять на решение Гегеля в последнюю минуту поменять заглавие своего сочинения? Какие интерпретации феноменологии могли повлиять на это решение и могут служить в качестве возможного источника? Некоторые известные гегелеведы не без оснований сознательно отказались от ответа на подобные вопросы. После того как Глокнер кратко охарактеризовал некоторые догегелевские истолкования феноменологии, он заметил: «В какой мере Гегель знал обо всем этом, я оставляю в стороне ...»⁵. Проявляя легкомыслие, именно к ответу на этот вопрос я и попробую приступить.

Достоверно не известно, знакомы ли были автору «Феноменологии духа» сочинения Ётингера. Некоторые исследователи выдвигали гипотезы о косвенном влиянии на Гегеля Ётингера при посредничестве Шеллинга, проявлявшего интерес к необычной фигуре теософа⁶. Розенкранц заметил, что хотя Гегель и не упомина-

¹ На связь диалектики и феноменологии обращали внимание и раньше (см., например: *Wiehl R. Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte. Zum Verhältnis von Phänomenologie, Dialektik und Hermeneutik // Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze. Bd. 1. Methode und Wissenschaft, Lebenswelt und Geschichte. Hrsg. von R. Bubner u.a. – Tübingen, 1970*), однако линия Аристотель-Ламберт-Кант-Гегель, насколько мне известно, под этим углом зрения не просматривалась.

² Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика [Второй курс. Средний класс] // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 2. М., 1971. С. 79.

³ Там же. С. 80, § 4.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 44, 46.

⁵ *Glockner H. Hegel. Bd. 2. S. 402.*

⁶ См.: *Bokhove N. W. Phänomenologie. Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. S. 184.*

нул в «Феноменологии духа» Ламберта, все же едва ли возможно, чтобы он о нем не знал¹. Не стоит забывать и о Гердере, несомненно оказавшем на Гегеля определенное влияние, причем не только в вопросе «духа народа». Как подчеркнул еще Хоффмайстер, практически невозможно помыслить, чтобы Гегель не знал об опубликованной еще в конце XVIII века переписке между Ламбертом и Кантом². О том, что Гегелю были известны, по меньшей мере, основные произведения Тетенса, можно утверждать на основе его лекций³. В отношении позднего Фихте многие гегелеведы довольно скептически: «Не очень вероятно, что Гегель знал это излагаемое лишь устно наукоучение [1804 года]»⁴. Однако «не очень вероятно» все же не означает «исключено». Если в понятии феноменологии у Гегеля расставить акценты на становлении и являющемся, то параллели с Фихте совершенно очевидны. Не стоит забывать и о том, что в соответствии со своим желанием Гегель похоронен в Берлине именно рядом с Фихте.

Тем не менее многие исследователи в последнее время склоняются к тому, чтобы рассматривать в качестве повода для Гегеля к «окончательному приданию названия»⁵ и «побуждению для заголовка собственной книги»⁶ статью Рейнгольда. Весьма вероятно, что Гегель ознакомился с этой статьей. В конце концов, именно первый выпуск сборника Рейнгольда⁷, в котором и вышла его статья о феноменологии, подтолкнула Гегеля к написанию сочинения «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга» (1801)⁸. Статья Рейнгольда из известных ныне печатных источни-

¹ См.: *Rosenkranz K.* Hegels als deutscher Nationalphilosoph. S. 15.

² См.: *Joh. Heinrich Lamberts deutscher gelehrter Briefwechsel.* Hrsg. von *J. Bernoulli.* Bd. 1 (1781/87). S. 335–371, особенно S. 354. ND: *Lambert J. H.* Philosophische Schriften. Hrsg. von *H.-W. Arndt.* Bd. IX. – Hildesheim. 1968; *Hoffmeister J.* Einleitung des Herausgebers. S. XV

³ *Hegel G. W. F.* Geschichte der Philosophie. Bd. 3 // *Hegel G. W. F.* Werke in 20 Bänden. Bd. 20. – Frankfurt am Main, 1971. S. 309.

⁴ *Bonsiepen W.* Einleitung. S. XVI. См. также: *Bubner R.* Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie. S. 159.

⁵ *Bonsiepen W.* Einleitung. S. S. IX.

⁶ *Bubner R.* Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie. S. 159.

⁷ *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts.* Hrsg. von *C.L. Reinhold.* Heft 1. – Hamburg, 1801.

⁸ Ср. Гегель о Рейнгольде: *Hegel G.W.F.* Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen System der Philosophie. – Jena 1801 // *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von *H. Buchner, O. Pöggeler.* – Hamburg, 1986. S. 77–92; *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus* [*Kritisches Journal der Philosophie.* Hrsg. von *F.W.J. Schelling, G.W.F. Hegel.* Bd.

ков, в которых встречается понятие феноменологии, оказывается последней по времени перед выходом в свет «Феноменологии духа» Гегеля. Можно найти и иные, более содержательные аргументы. В «Предисловии» к «Феноменологии духа», столь важном в отношении понятия феноменологии, можно усмотреть определенные следы полемики Гегеля с Рейнгольдом. Это относится, в частности, к «мышлению как мышлению»¹, а также к «так называемому основоположению или принципу философии»².

Но даже если статья Рейнгольда и является наиболее вероятным источником понятия феноменологии у Гегеля, все еще остается неясным, что же именно побудило Гегеля изменить заглавие своего трактата. Если уж вообще исходить из тезиса о знакомстве Гегеля со статьей Рейнгольда 1802 года, то следует, пожалуй, предполагать такое знакомство и в процессе работы над основным текстом будущего трактата в 1805/06 гг. Почему же тогда гегелевское сочинение до самого выхода в свет не осталось «Наукой опыта сознания»?

Из гегелевской переписки известно, в сколь непростых условиях и обстоятельствах мыслитель провел конец 1806 – начало 1807 года. Восстановить в деталях этот период жизни Гегеля сего-

1, St. 1. – Tübingen 1802] // Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. Bd. 4. S. 129–173. В рецензии на сочинение Гегеля «Различие между системами...», опубликованной в 1805 году в «Йенской всеобщей литературной газете», позиции Рейнгольда и Гегеля противопоставлялись следующим образом: «Потомки решат, кто сделал больше всего для философии тогда, когда все эпидемии уже пройдут, и исторический интерес исследователя будет вызываться к спокойному рассмотрению и проверке под чистым и здоровым небом». *Anonym.* Jena, in d. akad. Buchh.: Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Erstes Heft, von Georg Wilh. Friedrich Hegel. 1801 // Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, 1805. Nr. 282. Sp. 182. С другой стороны, следует признать, что понятие феноменологии у Рейнгольда для рецензентов «Йенской газеты» не представляло особого интереса, см.: GBG. Hamburg, b. Perthes: Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts. Herausgegeben von C. L. Reinhold, Prof. in Kiel. 6 Hefte. 1801 bis 1803 // Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, 1804, Nr. 215. Sp. 467.

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 9; ср. также: Reinhold K. Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts. Heft 1. S. 106; Bubner R. Problemgeschichte und systematischer Sinn einer Phänomenologie. S. 143–144.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 12; ср. также: Reinhold K. Über das Bedürfnis, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie // Reinhold K. Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophie. Bd. 1. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. von F. Fabbianelli. – Hamburg 2003. S. 67–110.

дня вряд ли возможно. Однако, учитывая его работу над рукописью и бурные политические события, трудно представить себе, что Гегель имел возможность много читать. Тем не менее об одной новинке, с которой Гегель именно в это время и ознакомился, известно совершенно точно – это сочинение его тюбингенского друга Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга (1775–1854), которое было получено Гегелем не позднее 3 января 1807 года¹. В качестве ответного жеста Гегель послал Шеллингу только что вышедшую на Пасху 1807 года «Феноменологию духа», однако Шеллинг прочитал в ней лишь предисловие² – по меньшей мере, в тот период жизни. Трактат Шеллинга, присланный Гегелю после некоторого перерыва во взаимоотношениях между обоими мыслителями, подводил черту под отношениями Шеллинга с Фихте и имел название «Изложение истинного отношения натурфилософии к улучшенному Фихтевому учению» (1806). Понятие феноменологии в этом сочинении не встречается. Тем не менее, в отличие от самой «Феноменологии духа», в этой работе Шеллинга можно обнаружить понятие феномена (*Phänomen*), а также такие выражения, как «мир, явления» (*Erscheinungswelt*)³. Один из главных упреков Шеллинга в адрес Фихте состоял в том, что у последнего отсутствует развитие сознания, объяснение его становления, чем, кстати, активно занимается «Феноменология духа» Гегеля. Под влиянием этой критики Шеллинга Гегель мог из каких-то неизвестных сегодня источников узнать подробнее об актуальном состоянии наукоучения Фихте, в том числе и об интерпретации феноменологии в наукоучении 1804 года. Эта полемика Шеллинга напоминала также о тех временах, когда и Гегель с Шеллингом дискутировали в их «Критическом журнале» с Фихте, но также и Рейнгольдом. И это обстоятельство также могло подтолкнуть Гегеля заново обратиться к философии Рейнгольда.

Почему Гегель, не использовавший в «Феноменологии духа» понятия феномена, зато активно пользовавшийся понятием явления, не оставил старый заголовок произведения – «Наука опыта сознания», или же не назвал свой трактат более соответствующим

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Письмо к Ф.В.Й. Шеллингу от 3 января 1807 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 258.

² Шеллинг Ф.В.Й. Письмо к Г.В.Ф. Гегелю от 2 ноября 1807 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 283.

³ См., например: Schelling F.W.J. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichteschen Lehre. Eine Erklärungsschrift der ersten // Schelling F.W.J. Sämtliche Werke. Abt. I, Bd. 7. – Stuttgart, 1860. S. 40, 79–80, 88 и др.

образом: «Erscheinungslehre des Geistes», благо на основе сочинений Фихте (хоть и не опубликованных при его жизни) можно утверждать, что понятие «Erscheinungslehre» было в то время в ходу? Возможно, конечно, что Гегель при выборе окончательного заглавия полемизировал с Рейнгольдом и его феноменологией в смысле некоей натурфилософии¹ или же думал о Фихте, отождествлявшим «Erscheinungslehre» и «Phänomenologie». Однако следует учитывать и иной аспект, который нельзя упускать из виду. Выбор в пользу нового названия был совершен при работе над «Предисловием», а оно просто пестрит оборотами с «scheinen» и «Schein», что не может не напоминать о Ламберте. «Логик былых времен»², «сухо понятный Ламберт»³, как его называет Гегель, оказывал заметное влияние на целый ряд выдающихся немецких мыслителей вплоть до начала XIX века. Так почему же иммунитет против Ламберта у Гегеля должен был оказаться сильнее, нежели у Гердера, Новалиса, Тетенса, Федера или Канта? Но, возможно, имелось какое-то гораздо более простое и убедительное объяснение, но мы о нем вряд ли узнаем по прошествии двух веков, а поэтому «Феноменология духа», как и прежде, сохраняет для нас налет загадочности.

¹ Как показывают рецензии начала XIX века, сочинения Рейнгольда также нередко рассматривались сквозь призму понятий видимости и вероятности, см.: Афф. Hamburg, b. Perthes: Über das Verhältniss des gesunden Verstandes und der philosophischen Vernunft zum gemeinen Verstande und zur speculirenden Vernunft. Von K. L. Reinhold, Prof. in Kiel. 6 Hefte. 1803 // Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung, 1805, Nr. 180–181. Sp. 202–212.

² Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Beweise vom Daseyn Gottes. Hrsg. von W. Jaeschke // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 18. – Hamburg, 1995. S. 240.

³ Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Bd. 2: Die subjektive Logik (1816). Hrsg. von F. Hogemann, W. Jaeschke // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd. 12. Hamburg, 1981. S. 47.

**«ФЕНОМЕН», «ЯВЛЕНИЕ», «ГЕШТАЛЬТ»:
ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ И СОДЕРЖАТЕЛЬНЫЕ
ПРОБЛЕМЫ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»
ГЕГЕЛЯ В СООТНЕСЕНИИ
С ФИЛОСОФИЕЙ КАНТА**

Проблема, одновременно имеющая вид парадокса и загадки, состоит (говоря сначала коротко) в следующем. Философская наука, о которой идет речь в одноименном сочинении Гегеля и которая со времени опубликования этого произведения прочно занимает свое, пусть меняющееся место в гегелевской системе, называется «*феноменологией* духа», что буквально означает: «наука (или учение) о феноменах духа». Это одна сторона дела. Другая же заключается в том, что именно понятие «феномен» (*Phänomen*), насколько я могла проследить, в самом тексте «Феноменологии духа» не употребляется. Есть два других понятия, которые в данном произведении¹ выступают в значении, близком или тождественном феномену – это понятия «*Erscheinung*» и «*Gestalt*». Трудности бы не было, если бы «феномен» – и в предшествующей традиции, и у Гегеля – был синонимом слова *Erscheinung*, которое можно было бы счесть простым переводом на немецкий язык греческого (по происхождению) термина. Между тем это не так. Трудность, имеющая, как сказано, вид парадокса и загадки, обусловлена двумя, по крайней мере, обстоятельствами. Первое из них связано с тем, что в предшествующей немецкой (и немецкоязычной) философии выросшее из латинского слова «*appareo*» (явствовать, обнаруживаться, являться) чисто немецкое, не латинизированное слово «*Erscheinung*»² (в русском переводе – явление) отнюдь не вытесня-

¹ Я оставляю здесь в стороне специальный вопрос о понятийной структуре «Философии духа» как части «Энциклопедии философских наук», в которой феноменология выступает в качестве частной дисциплины в системе наук о духе.

² Как мы увидим далее, в Диссертации 1770 года Кант прямо ставит в скобках после слова «*Erscheinung*» его латинский эквивалент «*apparentia*».

ло употреблявшееся еще с глубокой древности, вслед за греками, понятие «феномен», чаще всего противопоставляемое, и тоже по традиции, понятию «ноумена». Сказанное относится, например, к философии Канта, где оба ряда понятий, как мы увидим далее, взаимосвязанные, но различающиеся, имеют свои содержательные локусы применения. Поэтому из предшествующей философии, например, из учения Канта, Гегель вряд ли мог получить импульс к отождествлению «Phänomen» и «Erscheinung», к замещению первого понятия вторым или к вытеснению слова «феномен» – тем более в феноменологии!

Второе обстоятельство, с которым связаны разбираемые парадокс и загадка, относится к действительному содержанию, рангу, статусу именно у Гегеля той философской дисциплины, которую он все-таки (почему сказано «все-таки» – далее) поименовал «феноменологией».

Вот почему для понимания означенной проблемы, как она поставлена в «Феноменологии духа» Гегеля, весьма важно учесть те страницы предыстории, которые восходят к Ламберту и Канту.

I

И. Кант: между «явлением» (*Erscheinung*) и «феноменом»

Термины «феномен» и «феноменология» И. Кант использовал в разные периоды своей деятельности. Н.В. Бокхове, автор одной из лучших книг последнего времени, посвященной этим понятиям, выделяет здесь четыре главные фазы.

Первая фаза – период написания диссертации 1770 года, вторая – «Критика чистого разума», третья – «Метафизические основоположения естествознания», четвертая – *Opus postumum*. В первом случае феноменология является «пропедевтикой метафизики, т.е. она маркирует границу между чувственностью и разумом или между феноменом и опытом и сверх того определяет значимость чувственности. В этой функции она вновь возвращается в «Критику чистого разума» в виде «Трансцендентального учения об элементах». В обоих случаях она была «учением о явлениях», а не «феноменологией». В «Метафизических основоположениях естествознания» феноменология выступает в её «динамизированном» образе, потому что здесь она занимается трансформацией явления в феномен, т.е. превращением в опыт – и в особенности

разъяснением предиката «движущийся». И значит, здесь она по праву носит свое имя»¹. В *Opus postumum* Кант, согласно Бокхове, использует тему «феноменологии» для поворота от философии природы (выраженной в «Метафизических основоположениях ...») к физике, для ликвидации пропасти между ними. Кант исходит из того, что навести мосты помогают понятия, которые «с одной стороны, должны быть помыслены a priori, а с другой стороны, должны быть даны эмпирически»². Не возражая в принципе против выделения названных четырех этапов, я в дальнейшем намереваюсь предложить несколько иное, чем у Бокхове, толкование первого и второго этапов истории употребления в философии Канта терминов «феномен» и «феноменология».

Но сначала – о частоте употребления этих понятий в произведениях Канта. Согласно замечательному кантоведческому изданию «Kant-Index» (у нас в стране, к сожалению, мало известному и практически недоступному), слово «Phaenomen» (немецкое написание – Phänomen) и производные от него употреблялись в сочинениях Канта не менее 200 раз, что принадлежит к средним значениям частоты, но, конечно, не идет ни в какое сравнение с «Erscheinung» (около 2000 употреблений). (При этом само слово «феноменология» используется Кантом весьма редко).

Итак, существенная терминологическая трудность заключается в том, что у Канта одновременно употребляется и заимствованный из древнегреческой (и последующей) традиции термин «феномен», и немецкое слово «Erscheinung», явление, которое нередко истолковывается всего лишь как немецкий двойник феномена. Между тем *Кант предпочел наполнить оба понятия различающимся смыслом*. И это различие смысла тесно связано с коренными проблемными линиями кантовской критической философии.

В докритический период Кант употреблял и понятие «Erscheinung», и понятие «феномен». Причем, слово «феномен» чаще всего употреблялось в ранних работах, особенно написанных на латыни (*De igne, Nova dilucidato, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*). Несомненно, Кант уже знал о той традиции употребления понятий «феномен» и «феноменология», которая восходила к И. Ламберту – ведь с последним Кант состоял в переписке и в частности обсуждал темы феноменологии. Интересую-

¹ Bokhove N.W. Phänomenologie: Ursprung und Entwicklung des Terminus im 18. Jahrhundert. 1991.

² Kant I. *Opus postumum* I und II. AK. – Akademische Ausgabe. B. XXI und XXII; S. 366 f. u. 263, 164.

шая нас терминологическая и содержательная проблематика играет существенную роль в кантовской диссертации 1770 года «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Уже здесь ясно обозначается проблема, над которой углубленно работает Кант и от размышлений над которой затем потянутся прямые нити к «Критике чистого разума». Это различие между чувственностью – рассудком – разумом, т.е., собственно, истоки, проблемный смысл, теоретическая значимость данного различения. В диссертации на первый план выступает стремление Канта четко обозначить водораздел между чувственным и рассудочным (последнее пока чаще всего выступает в единой связке с разумным)¹.

Как и во всех случаях, когда Кант употребляет традиционно звучащие понятия, следует с самого начала совершенно определенно фиксировать тот особый смысл, в каком они фигурируют именно в кантовской философии. В § 3 Диссертации Кант следующим образом определяет и соотносит друг с другом ключевые понятия, в чередке которых занимает свое место и понятие феномена. *Чувственность* определяется как «восприимчивость субъекта», благодаря которой «на состояние представления самого субъекта определенным образом действует присутствие какого-либо объекта» (С. 389–390). «*Рассудочность* (*intelligentia*), разумность (*rationalis*) есть способность субъекта, при помощи которой он в состоянии представлять себе то, что по своей природе недоступно чувственности» (С. 390). Итак, для Канта, который затем посвятит немало усилий объединению, синтезированию чувственности и рассудка, вначале принципиально важно развести их, показать существенное функциональное различие этих двух познавательных способностей человека. И как раз в «момент» разделяющей, разграничивающей (до поры до времени) исследовательской работы у Канта применяется понятие «феномен». «Предмет чувственности – чувственно воспринимаемое; то, что не содержит в себе ничего, кроме познаваемого рассудком, есть умопостигаемое. В античных школах первое называлось *феноменом*, а второе – *ноуменом*» (там же).

В этих исходных характеристиках целесообразно взять на заметку то обстоятельство, что Кант, приняв на вооружение (не обозначенную конкретно, но несомненно восходящую к Платону) «античную традицию», называет **феноменом** «предмет чувственности», или «чувственно воспринимаемое». Оттенок мысли

¹ Здесь и далее в тексте статьи даются ссылки на русский перевод диссертации: *И. Кант. Сочинения* в 6 томах. Т. 2.

весьма важный. Его далеко не всегда учитывают. Например, в комментариях издателей ко 2 тому Собрания сочинений И. Канта в 6 томах, «феномен» просто приравнивается к явлениям (С. 488). Подобный подход имеет место и в ряде западных кантоведческих интерпретаций, где понятие «феномен» просто отождествляется с явлением. Между тем Кант (несмотря на некоторую амбивалентность терминологии) все же различает понятия «явление» и «феномен», подчас употребляя (и именно различая) их в одном и том же предложении. Так, в § 5 Кант пишет: «В области же собственно чувственного и феноменов то, что предшествует логическому применению рассудка, называется *явлением* (нем. *Erscheinung* – Н.М.) (*apparentia*), а то рефлексивное познание, которое возникает от сопоставления рассудком многих явлений, называется *опытом*. Итак, от явления к опыту нет иного пути, как только через рефлексию согласно логическому применению рассудка. Общие понятия опыта называются *эмпирическими*, а предметы (*die Gegenstände*) его – феноменами, законы же опыта и вообще всякого чувственного познания – законами феноменов» (Там же. С. 392). (В русский перевод я здесь вношу одно исправление, которое в данном контексте считаю существенным: слово «объекты» заменяю словом «предметы» – соответственно *die Gegenstände* в оригинале).

Процитировав эти слова Канта, Бокхове вполне справедливо констатирует: «Тут мы попадаем в терминологические затруднения. Как отграничиваются друг от друга «феномен» и «явление» (*Erscheinung, apparentia*)? Под словом «*Erscheinung*», «явление», Кант, очевидно, имеет в виду только чувственное, ещё не отрефлектированное воздействие предмета, тогда как «феномен», как кажется, означает предмет, продуцирующий явление и дающийся чувствам». В данной связи Бокхове приводит также и определение, которое имеется в § 12 Диссертации: «Всё, что относится к нашим чувствам как предмет, есть феномен». Кант добавляет: «Феномены рассматриваются и излагаются, во-первых, в **физике** – это феномены *внешнего* чувства – и, во-вторых, в эмпирической **психологии** – это феномены *внутреннего* чувства» (Там же. С. 396). Бокхове справедливо подмечает в данной связи, что Кант не ограничивает феномены телесным миром, но выделяет их и по отношению к духовному миру (Bokhove, op. cit., S. 238). Действительно, не проблема (и разделение, а потом объединение) физического – духовного выдвигается на первый план, когда речь идет о понятии феномена, а проблема (и разделение, а потом объединение) чувственного – рассудочного (взятого в

единстве с разумным). Но не только этот момент имеет в виду Кант. В проблеме «феномена» и разделения «явление – феномен» имеются в виду – притом уже в Диссертации 1770 года, а затем в «Критике чистого разума» – целая совокупность тончайших проблемно-теоретических различий и аспектов. Суммируем их.

1. Итак, речь прежде всего идет о прояснении различия, которое по крайней мере с 1770 года (а возможно, и несколько раньше) стало для Канта принципиальным и затем было заложено в сам проблемно-структурный фундамент «Критики чистого разума» – различения чувственности и рассудка, затем (в частности, через понятие опыта) приводимых в связь и единство. Каждая из этих специально выделенных кантовской теорией понятийных сфер предстает *сначала* обособленно (причём Кант уже применяет здесь, по примеру естествознания, изолирующие, редуцирующие, разделяющие аналитические процедуры исследования, о которых вскользь упоминает в начале учения о чувственности в «Критике чистого разума»). Понятие «феномен» в этом разделении, что видно из ранее приведенных высказываний Канта, прежде всего тесно объединяется с «областью собственно чувственного» и потому противопоставляется, о чём речь пойдет далее, внечувственному и сверхчувственному. Сказанное, правда, относится и к явлению. Отсюда перед Кантом возникает *задача дальнейшего различения «феномена» и «явления», сходство и родство которых состоит в их равной отнесенности к области чувственного*. И дело здесь отнюдь не в каких-то ненужных, сверхусложненных терминологических тонкостях, а в исследовательских, проблемных оттенках, в свою очередь порождающих необходимость терминологических различий. Их легче всего понять, самым конкретным образом выявив теоретические функции, которые и выполняет (в данном случае в Диссертации 1770 года) именно понятие «феномен».

2. Главными его функциями правомерно счесть то, о чём упоминает (но скорее упоминает, чем исследует) Бокхове: Кант настаивает на *особом предметном характере* впечатлений чувственности, порожденных благодаря опыту, т.е. уже вследствие рефлексии, или логического применения рассудка для обработки чувственности. Правда, и явление имеет отношение к предметному аспекту той же чувственности. Недаром же в «Критике чистого разума» Кант дает такое лаконичное определение явления (*Erscheinung*): «Неопределенный предмет эмпирического созерцания называется *явлением*»¹. Однако как раз специ-

¹ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. Т. 3. С. 127.

фикация предметного момента при продвижении от чувственности, «взятой» вначале в виде эмпирического созерцания, к постепенному объединению чувственности и рассудка, заставляет различить два предметных аспекта, два вида данности предмета. В первом случае констатируется: предмет просто явлен благодаря ощущениям; и поначалу он сам явлен *неопределенно*; это и есть аспект, обозначаемый через *Erscheinung*, явление. Второй аспект улавливает следующее: в результате сложной обработки этого изначального материала чувственности возникает, так сказать, чувственность второго порядка, уже обладающая – в отличие от явления, *Erscheinung* – *чертами определенности своего предметного аспекта*. Слово «феномен» и помечает у Канта это новое и очень важное качество чувственности, теперь уже выступающей по крайней мере в потенциальном и подлежащем дальнейшему выяснению взаимодействии с рассудком.

3. Кант раскрывает далее, в чём же состоят черты этой определенности. Оказывается, речь идет не много не мало как о действительности, истинности тех предметных моментов, которые обозначаются понятием «феномен». Весьма красноречиво это фиксируется в § 11 Диссертации: «Хотя феномены, собственно, суть образы вещей, а не идеи и не выражают внутреннего и абсолютного качества объектов, тем не менее познание их в высшей степени истинно»¹. (Перевод здесь требует некоторого уточнения. Кант говорит (буквально) следующее: феномены суть отображения, образы [*Abbilder*], но не первообразы [*Urbilder*] вещей). «Ведь, во-первых, будучи чувственными понятиями, или восприятиями, – продолжает Кант, – они как действия свидетельствуют о присутствии объекта, что против идеализма; во-вторых, так как истина в суждении состоит в согласии предиката с данным субъектом, а понятие субъекта, поскольку он феномен, дается только через отношение к чувственной способности познания и согласно с ней же даются чувственно наблюдаемые предикаты, то при рассмотрении суждений о чувственно познанном ясно, что представления о субъекте и предикате возникают согласно общим законам и потому дают основание для вполне истинного познания» (Там же). Итак, одна из функций, вверяемая именно понятию и концепции феномена, заключается в *утверждении высокого «истинностного» достоинства чувственности как способности, породненной с рассудком*. Здесь то и становится особенно ясным различие понятий явления

¹ Кант И. Сочинения в 6 томах. Т. 2. М., 1964. С. 396.

и феномена. Если бы, предположим, чувственность оставалась лишь на уровне явления (соответственно – ощущений), то она давала бы не более чем простую явленность некоего неопределенного предмета, о котором нельзя было бы сказать больше того, что он просто явлен. Но поскольку чувственность не ограничивается этими первоначальными элементами (ощущениями – явлениями), а продвигается на уровень «чувственных понятий», *восприятий, то есть феноменов,* то предметы чувственности не остаются неопределенными и само чувственное познание обретает черты вполне истинного (в начале параграфа Кант даже употребляет применительно к познанию чувственности понятие «*veris-sima*», т.е. «в высшей степени истинное»!).

4. И более того: поскольку предметное (=феноменальное) применительно к чувственности заключает в себе возможность «в высшей степени истинного познания», Кант считает необходимым *говорить ни много, ни мало как о мире, рассматриваемом в качестве феномена.* Об этом – § 13 Диссертации: «Принципом формы Вселенной служит то, что содержит в себе основание всеобщей связи, благодаря которой все субстанции и их состояния относятся к одному и тому же целому, которое называется миром. Принцип чувственно воспринимаемого мира есть то, что содержит в себе основание *всеобщей связи* всего, что представляет собой феномен». «*Мир, рассматриваемый как феномен, т.е. по отношению к чувственности человеческого ума*» – это важнейшая конструкция кантовской философии, которая сохранится, как мы увидим, и в «Критике чистого разума». Этому миру и двум «формальным принципам мира феноменов» (времени и пространству) противопоставляется «умопостигаемый мир», мир ноуменов и его форм. (Кстати, характерный для критической философии Канта подход к пространству и времени как чистым формам чувственности во многом связан с толкованием их в Диссертации также и как «формальных принципов мира феноменов»).

Особенностью Диссертации является то, что «мир феноменов» обсуждается Кантом даже с большим сочувствием и одобрением, чем мир ноуменов: феномены – нечто, тесно связанное с действительностью, тогда как в мир ноуменов попадают некоторые понятия разума, «вообще чрезвычайно темные для ума» (С. 405). Напротив, «мы при изложении феноменов старательно избегаем носительных чудес, например, влияния духов ...» (Там же. С. 423).

5. С этим связано и то, что в Диссертации 1770 года учению о феноменах вверяется и специфическая функция по отношению

к метафизике – функция негативно-критическая. Осмысление специфики чувственности и её предметов должно служить предостережением против того, «чтобы принципы рассудочного познания выходили за свои пределы и касались рассудочных познаний» (там же. С. 415). Когда такое все-таки происходит, т.е. когда имеет место смешение чисто рассудочных и чувственных понятий, возникает «метафизическая ошибка подстановки *phaenomenon intellectuum*, если позволить себе такое варварское выражение» (там же. С. 416) – замечает Кант, имея в виду недопустимую для метафизики «интеллектуализацию феномена», т.е. отрыв его от чувственности.

Вопрос о значении Диссертации 1770 года в творческом развитии Канта во всей его полноте выходит за пределы анализируемой здесь проблематики – как и вопрос о том, насколько становление критической философии было связано с высказанным самим Кантом в письме к Ламберту от 2 сентября 1770 г. замечанием: идеи диссертации не разработаны должным образом и достойны «более тщательного и подробного изложения»¹. Выскажу лишь те свои оценки и суждения, которые затрагивают обсуждаемую здесь тему феноменов и феноменологии и которые в определенном отношении отличаются от оценочных подходов, распространенных в специальной литературе. Так, Бокхове полагает, что «ранняя феноменология» Канта вряд ли заслуживает быть названной феноменологией («*Phänomenologie*»), она скорее достойна названия «*Erscheinungslehre*», т.е. учение о явлении. Опирается Бокхове, в частности, на тот факт, что само слово «феноменология» Кант употребляет не в диссертации, а лишь в упомянутом письме к Ламберту, да и то считая её пропедевтической дисциплиной исключительно негативного свойства, отнесенной к критике метафизики: «По-видимому, метафизике должна предшествовать особая, притом чисто негативная, наука (*phaenomenologia generalis*), в которой будут определены значимость и принципы чувственности, дабы предотвратить их воздействие на суждение о предмете чистого разума, что почти всегда происходило до сих пор» (там же. С. 522).

Но из сказанного нами ранее, как мне кажется, следует, что Кант уже и в диссертации разрабатывает не только ту часть своего учения, которую можно – вместе с Бокхове – назвать «*Erscheinungslehre*», учением о явлении, но и ту, которая есть учение именно о феноменах и мире феноменов и которую *относительно* право-

¹ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 524.

мерно назвать феноменологией (причем в нее, в свою очередь, может быть включен тот специальный «негативный» раздел, к которому Кант склонен прилагать понятие *phaenomenologia generalis*). Ведь рассуждения Канта именно о феноменах в Диссертации 1770 года и достаточно подробны, и довольно глубоки. Более того, как нам предстоит убедиться, они находят определенное продолжение и в «Критике чистого разума».

Так почему же Кант не только не придал более широкого терминологического значения вскользь брошенному понятию «*phaenomenologia generalis*» и свел эту (возможную) дисциплину к роли негативной пропедевтики по отношению к метафизике? Разгадку, мне кажется, следует искать прежде всего в том обстоятельстве, что и к 1770 году, и в последующие периоды на него оказывало решающее влияние толкование, по сути негативное, термина «феноменология», которое было предложено Ламбертом. Ведь для Ламберта – а именно ему адресовано письмо Канта, именно ему отсылалась Диссертация – феноменология остается учением о кажимости. Между тем в центре кантовской диссертации, как мы видели, – учение об «истинностном» характере феномена! Если бы *такое* учение о феномене было прямо и ясно названо «феноменологией», то это было бы прямым вызовом человеку, которого Кант глубоко уважал и от мнения которого в то время очень зависел. Впрочем, для кантовских целей такое кардинальное для немецкой философии того времени терминологическое переосмысление – будь даже Кант к нему склонен – вряд ли имело принципиальное и объективное содержательное значение. Я также полагаю, что иное, чем у Ламберта, толкование, тем более специальное конституирование «феноменологии» как особой дисциплины не было сколько-нибудь занимавшей Канта проблемой. Более того, ему даже было удобно – во внешнем согласии с Ламбертом и в письме как раз к этому философу – выдвинуть на первый план проект *phaenomenologia generalis* в чисто негативном смысле. Ибо такое теоретико-методологическое *предостережение метафизике* (содержательно покоящееся на различении чувственности и рассудка, разума) было существенным конструктивным элементом возникающей критической философии, сохранившимся и в «Критике чистого разума», к которой – в интересующем нас аспекте – мы теперь и переходим.

«Критика чистого разума» в свете понятий «явление» и «феномен»

Мы ранее уже отчасти затронули проблему явления в «Критике чистого разума». Продолжим её анализ. Итак, явлением (*Erscheinung*) именуется «неопределенный предмет эмпирического созерцания». В одной из своих статей я попыталась показать, во-первых, то, что такое определение явления – через увязывание с предметом – отвечает особым исследовательским задачам трансцендентальной эстетики, выступая в качестве некоторого заведомого (соответствующего этим задачам) определения, и во-вторых, то, что многие исследователи не учитывают этого обстоятельства, смешивая кантовское *Erscheinung* с совсем иными смыслами, которые этому понятию придают другие авторы¹. Вводя понятие «явления», Кант хотел зафиксировать не более чем *факт данности предмета через процесс ощущения*, причем *данности, которая первоначально лишена определенности*. Первую часть «Критики чистого разума», трансцендентальную эстетику, можно считать учением о явлении. Ибо Кант последовательно продвигается от явления, связанного с ощущениями (т.е. от материи явления), к тому в явлениях, что принадлежит к их чистой форме, т.е. к пространству и времени, благодаря которым упорядочивается многообразное в явлении. Кант в этом разделе «Критики чистого разума» исходит из явления, отталкивается от явления как факта первоначальной данности предмета нашей чувственности. Но парадоксальной, на первый взгляд, целью учения о явлении становится резкое отличие предмета, как он является, от вещи самой по себе. В § 8 «Трансцендентальной эстетики» Кант пишет: «...всякое наше созерцание есть только представление о явлении; вещи, которые мы созерцаем, сами по себе не таковы, как мы их созерцаем, и отношения их сами по себе не таковы, как они нам являются ... как явления они могут существовать только в нас, а не сами по себе. Каковы предметы сами по себе и обособленно от этой восприимчивости нашей чувственности, остается нам совершенно неизвестным². Или: «Явления и не суть вещи сами по себе» (там же. С. 291).

¹ См.: Мотрошилова Н.В. Значение теории времени Канта для понимания всеобщих структур человеческого сознания // «Критика чистого разума» и современность. М., 1984. С. 87–100.

² Кант И. Сочинения на немецком и русском языках под ред. Б. Тушлинга и Н. Мотрошиловой. Т. II. Ч. 1. М., 2006. Здесь и далее «Критика чистого разума» цитируется по этому изданию с указанием страниц в тексте статьи.

При этом, однако, Кант не забывает оговорить: «Когда я говорю: как созерцание внешних объектов, так и самосозерцание души в пространстве и времени представляет нам эти объекты так, как они действуют на наши чувства, т.е. так, как они являются, я этим вовсе не хочу сказать, будто эти предметы суть лишь *видимость*. Ибо в явлении объекты и даже свойства, которые мы им приписываем, всегда рассматриваются как нечто действительно данное, но поскольку эти свойства зависят только от способа созерцания субъекта в отношении к нему данного предмета, то мы отличаем предмет как *явление* от того же предмета как объекта *самого по себе*. Так, я вовсе не утверждаю, что тела только *кажутся* существующими вне меня или что душа (Seele) только *кажется* данной в моем самосознании, когда я говорю, что качество пространства и времени, сообразно с которым, как условием их бытия, как я их полагаю, включены в моем способе созерцания, а не в этих объектах самих по себе» (там же. С. 131).

Иными словами, даже учение о явлении – и при условии очерчивания принципиальной разницы между предметом как явлением и вещью самой по себе – всё же не становится у Канта учением о видимости, о кажимости. А значит, отход от традиции ламбертовского истолкования *Erscheinungslehre* налицо. Более того, Кант добавляет, что видимость, кажимость торжествует лишь в том случае, если то, что я как субъект вижу, усматриваю, приписывается объектам самим по себе. «Явление есть то, что вовсе не находится в объекте самом по себе, а всегда встречается в его отношении к субъекту и неотделимо от представления о нем ...» (Там же. С. 133). Это было бы почти тавтологией, если бы не важнейший штрих: явление, по Канту, есть не просто являющееся как таковое, а именно *предмет*, как он нам является.

В учении о явлении есть еще целый ряд более частных аспектов, которые мы оставим в стороне (это, например, понимание явлений как величин, проблема динамического и математического синтеза явлений и т.д.), ибо нас в первую очередь интересует понятие «феномен» и его роль в «Критике чистого разума». Понятие «феномен» – наряду с явлением – принадлежит к числу заметных, существенных понятий «Критики чистого разума». В его употреблении и толковании сохраняются, а вместе с тем проясняются и усиливаются некоторые смысловые линии, намеченные в Диссертации 1770 года.

Сохраняется и даже в определенном смысле акцентируется различие явления и феномена, соответственно, учения о явлении и учения о феномене. О явлении мы уже говорили. Что же ка-

сается феномена, то в «Критике чистого разума» он всё более становится своего рода метапонятием по отношению к явлению, более того, к чувственности как таковой. При этом, если в Диссертации о феномене Кант говорит в рамках совокупного учения о чувственности, хотя и в контексте её (возможной) обработки средствами рассудка (еще не отделенного от разума), то в «Критике чистого разума» учение о феномене структурно перемещается именно в учение о рассудке, располагаясь в том «звене» последнего, где исследуется «*подведение созерцаний под чистые понятия рассудка, т.е. применение категорий к явлениям*» (там же. С. 255), где в поле зрения – синтез, единство чувственности и рассудка. Например, в главе «О схематизме чистых рассудочных понятий» Кант тесно объединяет понятие «феномен» с центральным термином учения о рассудке, понятием «схемы»: последняя «*есть, собственно, лишь феномен или чувственное понятие предмета, находящееся в соответствии с категорией*». (С. 265 – курсив мой – Н.М.) Не менее существенно и то, что вслед за только что приведенным изречением Кант (в скобках) добавляет разъяснение на латыни: *Numerus est quantitas phaenomenon, sensation realitas phaenomenon, constants et perdurable rerum substantia phaenomenon – aeternitas necessitas phaenomenon etc.* Вопреки тому, что в примечаниях к 3 тому «Сочинений И. Канта в 6 томах» «phaenomenon» в данном пассаже переводится как «явление», перевести это разъяснение следует, по нашему мнению, с сохранением слова «феномен» – чтобы не смазывать разницу двух понятий, о которой ранее говорилось: число есть феномен количества (или количественный феномен); ощущение – феномен реальности; постоянное и непреходящее в вещах – феномен субстанции (субстанциональности); вечность – феномен необходимости. В данном рассуждении Канта существенно следующее: 1) феномен определяется как «чувственное понятие предмета»; 2) приведение этого понятия в соответствие с категорией образует схему; 3) схемы категорий «представляют вещи только так, как они являются».

Итак, терминологически «феномен» играет в «Критике чистого разума» центральную роль прежде всего при разъяснении смысла и функций категорий рассудка. Это весьма специальное содержание данного понятия в главном кантовском сочинении вряд ли учитывается интерпретаторами, в том числе и теми феноменологами, которые хотят видеть в Канте своего предшественника.

Суть дела состоит, по-видимому, в том различии между возможностью, с одной стороны, взять категории «в их чистом значе-

нии, без всяких условий чувственности», т.е. в значении чисто логическом и, с другой стороны, рассмотреть категории в связи с их схемами, представляющими вещи «только так, как они являются». В первом случае понятия «не представляют никакого предмета», во втором на первый план выступает именно предметный момент. *«Феномен» – термин, с помощью которого в «Критике чистого разума» прежде всего фиксируется именно связь рассудка и чувственности, применение понятий к условиям чувственности, а значит, предметно-чувственная наполненность соответствующих рассудочных понятий.* Фиксируется то обстоятельство, что чувственность придает понятиям рассудка реальность, дает возможность «реализации рассудка», но в то же время и ограничивает его.

Для Канта существенно также и то, что «категории, будучи лишь формами мысли, приобретают объективную реальность, т.е. применяются к предметам, которые могут быть даны нам в созерцании, но только как явления, ибо мы способны иметь априорное созерцание одних лишь явлений» (там же. С. 225). Взяв в качестве основного примера математику, Кант выдвигает здесь требование, принципиальное для всей его философии: *«необходимо всякое абстрактное понятие сделать чувственным, т.е. показать соответствующий ему объект в созерцании, так как без этого понятие (как говорится) было бы бессмысленным, т.е. лишенным значения».* В математике данное требование реализуется следующим образом: конструируется фигура, «которая есть явление, подлежащее нашим чувствам (хотя и созданное a priori)». В математике, разъясняет далее Кант, «понятие количества ищет смысл и опору в числе, а число – в показываемых нам пальцах, костяшках счетов или палочках и точках» (там же. С. 397). Но ведь «чувственное понятие» в терминологии Канта и есть, как мы видели, «феномен», а число, в частности, есть феномен количества. Иными словами, *требование сделать абстрактное понятие рассудка чувственным реализуется через поиск соответствующего феномена, или через определение являющегося типа предметов, а также через расшифровку феноменов и предметов благодаря обращению к более конкретным действиям способности воображения, осуществляющих синтез представлений.* С этими принципиальными требованиями и расшифровками всеми своими главными теоретическими нитями связаны и трансцендентальная эстетика, и трансцендентальная аналитика, и единство данных разделов «Критики чистого разума», и переход к учению о разуме. Здесь находит определенную расшифровку и тот известный факт, что трансценден-

тальная эстетика соотносится у Канта с чистой математикой, а трансцендентальная аналитика – с чистым естествознанием. Говоря коротко, понятия математики и естествознания, а также «чистые понятия рассудка», т.е. категории, наполняются смыслом исключительно через «употребление» в опыте или через отнесение к чувственности, к созерцанию – иными словами, через своеобразное «восхождение = нисхождение» к предметному полю опыта. Надо еще раз подчеркнуть: это и есть «восхождение = нисхождение» к *чувственным* понятиям, то есть к предметному полю, как бы уже включенному в эти понятия. Например, так необходимое для математики (и вообще для всех действий по подсчету, измерению) «восхождение – нисхождение» от чистого понятия количества к числу, т.е. феномену количества, сразу задает нам некую «предметную сферу», благодаря которой может быть «показана» и чувственно, и одновременно абстрактно – априорно суть и числа, и количества. И тут становится более ясным смысл трудного определения Канта: чистая *схема количества* как понятия рассудка есть «число – представление, объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной)».

Весьма существенно то, что через обращение к феноменам анализ понятий и категорий как бы перемещается у Канта из чисто логической сферы (характерной для традиционной философии) в сферу сознания, причем увязывается именно с созерцанием. Фактически (но не терминологически) частью «Критики чистого разума» становится учение о феноменах сознания, что, несомненно, предвосхищает феноменологию в её более позднем понимании. Во всяком случае, многие формулировки Канта в «Трансцендентальной аналитике» по своей сути (пусть даже без прямого употребления понятия «феномен») звучат феноменологически. Например, такая: «Число, таким образом, есть не что иное, как единство синтеза многообразного, [имеющегося] в однородном созерцании вообще, единство, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в аппрегензии созерцания» (там же. С. 261).

Отнюдь не случайно то, что все подобные разъяснения, касающиеся схематизма чистых рассудочных понятий, предваряет «Систематическое изложение всех синтетических основоположений рассудка» – аксиом созерцания, антиципаций восприятия, аналогий опыта, постулатов эмпирического мышления вообще. Ведь эти основоположения, с одной стороны, посвящены «правилам объективного применения» категорий прежде всего в сфере чистого естествознания, а с другой стороны, являются расшифров-

кой функций, смысла, характера тех специфических процедур сознания, которые приближают нас к соответствующим категориям математики, естествознания, философии. Достаточно вчитаться, скажем, в текст, посвященный аксиомам созерцания, чтобы понять: речь, с одной стороны, идет о привычных понятиях математики и категориях философии (количество, величина, экстенсивная величина и т.д.), а с другой стороны, *об операциях сознания, имеющих характер чувственно-рассудочного, созерцательно-понятийного синтеза*. Приведем выразительную цитату из Канта, подтверждающую эту мысль:

«1. Аксиомы созерцания

Принцип их таков: все созерцания суть экстенсивные величины.

Доказательство.

Все явления по своей форме содержат некоторое созерцание в пространстве и времени, а *priori* лежащее в основе их всех. Поэтому они могут быть уловлены аппрегензией, т.е. приняты в эмпирическое сознание не иначе как посредством синтеза многообразного, который создает представления об определенном пространстве или времени, т.е. посредством сложения однородного и осознания синтетического единства этого многообразного (однородного). Но осознание многообразного однородного в созерцании вообще, поскольку лишь посредством него становится возможным представление об объекте, есть понятие величины (*quanti*). Следовательно, даже восприятие объекта как явления возможно лишь посредством того именно синтетического единства многообразного [имеющегося] в данном чувственном созерцании, посредством которого мыслится единство сложения многообразного однородного в понятии *величины*; иными словами, все явления суть величины, и притом *экстенсивные величины ...*» (Там же. С. 287). Кант далее уточняет, что экстенсивной он называет всякую величину, в которой представление о целом делается возможным благодаря представлению о частях (так что последнее предшествует представлению о целом). Пример: линию я представляю себе не иначе, нежели мысленно проводя её. И как бы ни мала была (какая-либо) линия, всё равно надо создать её целостный образ в созерцании, что означает «прохождение» через её отдельные части. Но то же самое, по Канту, относится ко времени, даже к малейшей его части. В нём мыслится «последовательный переход от одного мгновения к другому», т.е. своего рода экстенсивное движение от части к части, присоединение их друг к другу. Только благодаря этому возникает определенная величина времени. Что касается созерцания, то и оно есть экстенсивная величина, ибо постигнуть созерца-

ние можно только «в схватывании», благодаря последовательному синтезу, движущемуся от части к части. Совершенно очевидно, что во всем разделе об «основоположениях» *речь идет, собственно, о сознании и тех его комплексных, сложных феноменах, которые включают в себя и, в сущности, неразложимо объединяют чистое понятие (категорию), чувственное понятие (феномен), процедуры, действия сознания, осуществляющие синтез чувственных и рассудочных аспектов.* Так, антиципации восприятия имеют дело с «реальным» в восприятии, со степенью реальности (а одновременно с понятием интенсивной величины), аналогии опыта – с вопросом о синтезе восприятий (вместе с тем, с вопросом о постоянстве, последовательности и одновременности бытия как трёх модусах времени, а также о категориях субстанции, причины, действия, взаимодействия), постулаты эмпирического мышления вообще – с осознанием модальных отношений (действительности, возможности, необходимости).

Приходится отвлечься здесь от подробного освещения специальной трактовки соотношения *Phanomena* и *Noumena* в «Критике чистого разума». Ей посвящено множество исследований, тогда как проблематика, разобранная ранее, исследована очень мало. Теперь перейдем непосредственно к «Феноменологии духа» Гегеля.

II

«Феномен», «явление» и «гештальт» в «Феноменологии духа» Гегеля: разрыв с традицией и с линией Канта

Когда я говорю здесь о «традиции» применительно к феноменологии как специальной, относительно самостоятельной философской дисциплине, то имею в виду кратко рассмотренную ранее, идущую от Ламберта и отчасти поддержанную Кантом линию, состоящую в толковании феноменологии как учения (не «науки» – это было бы слишком сильно сказано) о кажимости, т.е. о ложных феноменах сознания. Насколько мне известно, в «Феноменологии духа» имя Ламберта не упоминается. Отмечая это, надо, правда, принять в расчет одну особенность гегелевского текста: в нем напрямую упоминается всего несколько имен (Анаксагор, Софокл, Солон, Эвклид, Аристотель, Ориген, Декарт); другие персоналии прямо не называются, хотя, быть может, имеются в виду (как правило, они расшифровываются в Примечаниях к различным издани-

ям «Феноменологии духа»¹). Но и в этих Примечаниях нет каких бы то ни было отсылок к Ламберту и его проекту феноменологии.

Между тем я считаю релевантными нашей теме те рассуждения Гегеля в Предисловии к «Феноменологии духа» (GW 9, S. 29–31 Соч., т. IV, с. 19–21, Ф.д. 2000, с. 24–26²), где ставится вопрос о неправомерности простой изоляции ложного, кажущегося знания и противопоставления его истинному, превращения и «истинного» (*das Wahre*), и ложного (*das Falsche*) в некоторые якобы самостоятельные, неподвижные сущности, стоящие по другую сторону, вне (*drüben, hüben*) друг друга. Но ведь именно такая изоляция должна была логически предполагаться в случае, если целую дисциплину нацеливали на исследование только кажущегося, только ложного знания и познания. Подход Гегеля, фундаментальный для всего его произведения, ясно выражен в хорошо известных, поистине афористических формулах, в которых даются специфические для обосновываемой дисциплины ответы на коренные философские вопросы: как «истина» и «истинное» соотносятся с «ложным»? Есть два главных подхода, которые типологически обозначены в Предисловии к «Феноменологии духа». Один подход совпадает с предложением просто отбросить ложное в случаях, когда речь идет об истине, истинном знании или когда к нему прокладывается путь: «к чему, – резюмирует Гегель эту точку зрения, – связываться с тем, что ложно?» (*wozu sich mit dem Falschen abgeben?* – G W, 9, S. 30; Соч., т. IV, с. 20). Другой подход – стремление не только не отворачиваться от ложного, от сферы кажимости, но даже отдать его в ведение особой философской дисциплины, которой как раз и должна стать феноменология. Таким по сути и был подход Ламберта, а отчасти и Канта, который (по описанным ранее причинам) именно здесь не отошел резко и явно от ламбертовской феноменологической парадигмы.

Произведение Гегеля ясно, четко, целенаправленно противостоит обоим подходам, причем по фундаментальным причинам, связанным с самим замыслом, характером, проблемным смыслом

¹ Обращаю внимание российских читателей на то, что в издании «Феноменологии духа» (М., 2000) ответственный редактор М.Ф. Быкова перевела обширный свод Примечаний, имеющийся в 9 томе Гамбургского издания Полного собрания сочинений Гегеля, добавив ряд своих примечаний.

² Ссылки и цитаты из немецкого оригинала «Феноменологии духа» даются в тексте статьи по изданию: Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* // Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg. 1980; русские переводы – по изданиям: Гегель Г.В.Ф. *Собрание сочинений*. Т. IV. и Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа*. М., 2000.

задуманной им новой дисциплины. Суть в том, что в шествию основных форм, гештальтов сознания, разума и духа, изображаемом на сцене духовного развития, истинное изначально не отделено и не может, не должно быть отделено от ложного.

Дисциплина, в конечном счете названная феноменологией, – это не формальная логика, где предполагается кристаллизация шагов и форм истинного и где ложное, его предпосылки и формы, конечно, рассматриваются, но особо и отдельно, при противопоставлении истинному. И не математика, где в «составе» истины как будто нет места ложному (впрочем, и здесь Гегель того мнения, что в математике ложность, «негативность» не уничтожена, а всего лишь «парализована» – там же, S. 32; с. 24). Новая наука, созданная Гегелем типологически, сущностно повествует о драме сознания, разума, духа на арене мировой истории, причем о драме, которая в реальном «явливании» сознания никогда не исчезает, не снимается, в частности, и потому, что каждый гештальт сознания носит в себе драму неотделимости истинного, сущностного от ложного, кажущегося, видимого.

Что касается соотношения, а вернее сказать, размежевания Гегеля с философией Канта – и именно в той части, которая касается темы «явления» и «феномена», то всё это, в соответствии с общим стилем произведения и новой науки, происходит как бы неявно и вплетено в качестве моментов (требующих к тому же распутывания, разгадывания гегелевских намеков) в *типологическое изображение* как бы самостоятельного движения от одной «кристаллизации» сознания к другой.

Терминологическую, а одновременно и содержательную специфику «Феноменологии духа» я вижу в том, что традиционные толкования терминов «феномен» и «явление», как и их употребление у Канта, уже не отвечали новой задаче, поставленной перед необычной дисциплиной (наукой, или учением), которая – заметим, лишь в конце концов – была обозначена знакомым с XVIII века словом «феноменология». В этом «в конце концов» содержится одно из объяснений, помогающих понять интересующую нас загадку. Ведь само заглавие «Феноменология духа» появилось не одновременно с замыслом и даже написанием текста книги: только зимой 1806-1807 годов всплыл титул – «*phaenomenologia mentis*». Раньше было выбрано другое заглавие – «Наука об опыте сознания», терминологически не содержащее и намека на феноменологию, соответственно, на феномены. И лишь в процессе публикации Гегель захотел изменить заголовок и в подзаголовке написал:

«I. Наука феноменологии духа» (Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes)»¹. По ряду технических причин новое название даже не попало в печатные экземпляры. Это отчасти проливает свет на удивительный факт, касающийся понятия «феномен». Тут дело у Гегеля обстоит предельно просто, а по отношению к окончательному титульному названию поистине обескураживающе: ...понятие «феномен» в тексте не употребляется. Более того, титульное словосочетание «Феноменология духа» встречается только в Предисловии, причем в единичных случаях, а в остальном тексте не присутствует! Кантовские усложненные терминологические – в основном, метафизико-гносеологические – дистинкции, о которых в I части статьи шла речь (они касаются, во-первых, тончайшего различия «Erscheinung» и «Phänomen», а во-вторых, соотношения феномена и ноумена), мало интересуют Гегеля. Собственной темой «Феноменологии духа» они почти не становятся, если не считать отдельных беглых замечаний, когда, кстати, слово «феномен» опять-таки не употребляется. Но вот что не менее поразительно: интерпретаторы по большей части даже не фиксируют данный факт, ибо – скорее всего – не придают ему значения. (О некоторых лингвистических и психологических причинах я скажу позже).

Иначе обстоит дело с немецким понятием «Erscheinung» (явление), которое исторически возникло из латинских «appareo», «arparentia» и стало играть, что мы показали на примере Канта, заметную роль в немецкой философии XVIII века и в последующей философской мысли Германии.

Термин «Erscheinung» в «Феноменологии духа»

Есть (по крайней мере) две главных сферы значений (соответственно, контекстов), в которых понятие «Erscheinung» и его производные играют в гегелевской феноменологии заметную роль.

Первая проблемная (соответственно, терминологическая) сфера явственнее всего обозначается во *Введении* (Einleitung) к «Феноменологии духа» – в том месте, где речь идет о науке, поскольку она, проходя путь своего становления, как говорит Гегель, наконец «вступает», «выступает» (auftritt) – надо полагать, вступает на сцену исторического развития и начинает играть на ней свою теперь уже постоянную роль. И вот именно здесь Гегель широко задейст-

¹ См. Nicolin F. Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes // Hegelstudien. Bonn 1967. Bd. IV. S. 113 ff.

вовал понятие «Erscheinung» и производные от него. Например, в оригинале: «Aber die Wissenschaft darin, das sie auftritt, ist selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist gleichgültig, sich vorzusetzen, daß sie Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jedes andere unwahre Wissen ihr Erscheinung zu nennen» (GW, 9, S. 55). Перевод: «Но наука, тем самым, что выступает на сцену, сама есть некоторое явление, ее выступление еще не есть *она сама* во всей полноте и развитии ее истины. При этом безразлично, представлять ли себе, что она есть явление потому, что выступает *рядом с другим* [знанием] или назвать другое неистинное знание ее проявлением» (Соч., т. IV, с. 43).

Эта терминология и соответствующее ей содержание имеют отношение к *определению главного предмета новой дисциплины в ее специфически-гегелевском понимании*. Науку (которая уже после написания книги) была названа феноменологией, Гегель и определяет как «изложение (я бы перевела – изображение – *Н.М.*) являющегося знания» (die Darstellung des erscheinenden Wissens – GW, 9, S. 55; Соч., т. 4, с. 44). Значит, всё, о чем далее пойдет речь в гегелевском произведении, должно пониматься в свете этого исходного определения: сознание, разум, дух с самого начала берутся в той их ипостаси, в какой они «*являются*» (в смысле: являют себя), *выступают* (auftreten) – выступают, являются, действительно, на некоторой «сцене», «арене» человеческой истории. Но взяты они в типологической обобщенности, отвлеченности, лишь иногда стилизуемой под узнаваемые реальные исторические события, образы, духовные результаты.

Вместе с тем, столь же изначально, заведомо предполагается, что формы явленности как выступления человеческого духа (на сцену истории), некоторые «индивидуализируемые», распознаваемые образцы имеют отношение к тому, что именно «*является*», «*выступает*» на сцену. Поскольку Гегеля волновали способы «выступления», «явливания» науки (тут ведь главный аспект «Феноменологии духа»), то о них следовало позаботиться в первую очередь. А «явливания» науки, хотя они, согласно Гегелю, еще не суть «она сама», все же и не отделены от научности, от науки как таковой. Так складывается трудный и реальный исторический парадокс, который хорошо поясняет М. Хайдеггер в своей прекрасной работе «Гегелевское понятие опыта»: «Как обстоит дело с вступлением (Auftreten) науки? Если она вступает, выступает (на сцену – *Н.М.*), она должна явливаться (erscheinen). Но [тогда] должен зазвучать вопрос: каково то «явливание» (das Erscheinen), в кото-

ром единственно лишь наука может являть себя? «Являть себя» (erscheinen) прежде всего означает: всплывать рядом с чем-либо посредством самоутверждения. Так что «являть себя» означает: наличествовать, сбываться (vorkommen) и в этом наличествовании одновременно указывать на нечто другое, что еще не выступает [на передний план]. «Являть себя» значит: быть предварительным проявлением (Vorschein) чего-то, что само не явило себя или никогда себя не проявит. Но эти способы явливания остаются несоизмеримыми науке; ибо она никогда не может через такие способы полностью явить, представить себя во всей широте и полноте. Она должна выявить саму себя в своей истине, и явить саму эту истину. В любой фазе, в которой выступает наука, она сама явлена как абсолютная; и она выступает абсолютно. Поэтому соразмерное науке явливание может состоять лишь в том, что она сама в своем самовыявлении изображает и представляет (aufstellt) себя как являющееся знание... В своем явливании (Erscheinen) наука позиционирует себя в полноте ее сущности. Пустое явление знания исчезает не потому, что она опровергается или отодвигается в сторону. Всего лишь являющееся знание вообще не должно исчезать, но входить в процесс его проявливания. При этом оно являет себя как неистинное, т.е. еще не истинное знание внутри истины абсолютного знания. Изображение являющегося знания – в том явливании, в котором выявляет, реализует себя наука, – должно обращаться против видимости (Anschein) знания, но таким примиряющим образом, благодаря которому даже в простую видимость (im bloßen Schein) вносится чистое освещающее сияние (das reinen Scheinen)»¹. Я потому привела эту пространную цитату, что считаю хайдеггеровскую трактовку близкой к замыслу и тексту «Феноменологии духа».

Вторая проблемная сфера «Феноменологии духа», в рамках которой снова широко употребляется понятие «Erscheinung» – это часть III раздела «Сила и рассудок. Явление и сверхчувственный мир» (Kraft und Verstand. Erscheinung und übersinnliche Welt). Это понятие, как мы видели, вынесено в заголовок раздела и, соответственно, употребляется в нем, вместе со своими производными, весьма часто. То, что в этом разделе имеется соприкосновение с кантовской гносеологией – как, впрочем, со всей гносеологической традицией нового времени, поскольку она обращалась к теме чувственности и проявления, явливания внешних предметов и внутренних переживаний сознанию, – не вызывает сомнения и подроб-

¹ Hedegger M. Holzwege. Fr. a/M., 1980. S. 136–137.

но доказано в гегелеведческой литературе целым рядом авторов (Д. Хенрих, Р. Виль, О. Пёггелер, К. Вестфаль, М. Кеттнер и др.). Не претендуя на сколько-нибудь исчерпывающее истолкование этого раздела в связи с понятием «Erscheinung», решаюсь, однако, предложить нижеследующую общую формулировку, фиксирующую связь с традиционными теориями сознания и самосознания, но в еще большей мере отход от них.

Главная цель Гегеля, как мне кажется, состоит не в том, чтобы дать, примыкая к традиции, метафизико-гносеологическую, категориальную трактовку соотношения явления и сущности или чистый логический анализ этих категорий, подобный тому, который он сам впоследствии предложит в «Науке логики». В «Феноменологии духа» его больше всего занимает другая цель: он стремится показать, как в процессе многовековой практики отыскания «за» явлениями скрытых сущностей (эту практику в более чистом виде реализует наука и обобщает упомянутая гносеология) человечество продуцирует – наряду с вещами, событиями, имеющими «чувственный» характер, – еще и «сверхчувственный мир» законов, идеального «как мира истинного». Собственно феноменологическая проблема для Гегеля состоит в том, во-первых, что этот «мир» вообще создается, во-вторых, он обретает свойство «являть себя», т.е. обладает свойством *особой явленности*, а в-третьих, что завязываются сложнейшие отношения между двумя «мирами». «Сверхчувственный мир», все более обильно населенный своими «предметами», образами, законами, с позиций первого, т.е. «чисто чувственного» мира, представляется «миром наизнанку». Он обретает свои совершенно специфические способы бытия и способы «являвания», в нем уже не действуют законы физического пространства и линейного времени: он продуцирует новую «бесконечность». Такова, по моему мнению, главная тема данного раздела «Феноменологии духа», правда, не вполне новая, но бесспорно новаторская в своем исследовательском развороте. Тот факт, что она «втиснута» в общий раздел, носящий неадекватное такому развороту название – «Сознание», возможно, свидетельствует о том, что Гегель и сам не осознавал всей глубины предпринятого им в «Феноменологии духа» реформирования науки о сознании.

Весьма характерно, что при рассмотрении темы чувственного – сверхчувственного Гегель, в сущности, не касается кантовского соотношения феномена и ноумена, которые у Канта маркируют как раз водораздел между чувственным и сверхчувственным. Во всяком случае, слово «феномен» Гегель и в этой связи не употребляет. Между тем здесь вполне определенно зафиксирован (наметивший-

ся и в более ранних работах Гегеля иенского периода) поворот от традиционного декартовско-кантовского абстрактно-гносеологического анализа сознания к изучению форм, кристаллизаций хотя и вырастающего, в конечном счете, из деятельности индивидуально-го сознания, но многообразно «объективирующегося» духовного, в совокупности своей имеющих тенденцию создавать особые сверхчувственные миры. Один из них – «мир» законов науки – и рассматривается в его явленности в данном разделе «Феноменологии духа».

Подведу итоги и сделаю уточнения, касающиеся проблематики и способов анализа, которые фигурируют у Гегеля «под зонтиком» понятия «Erscheinung» (и его производных).

1. Это понятие широко используется, во-первых, в разделе, тесно связанном с традициями исследования чувственности, чувственной данности, достоверности, предметности и т.д. Здесь само по себе *употребление* термина «Erscheinung» и отдельные фрагменты, аспекты исследования можно считать традиционными, хотя анализ соответствующей проблематики, как отмечалось, уже и в этих разделах осуществляется новаторски. Во-вторых, угол зрения, избранный во всей книге по отношению к аспекту «являвания» (das Erscheinen), увязывается с тематикой «выступления» (на историческую сцену духа), формирования чувственно-сверхчувственного мира (например, мира законов науки). Этот аспект нетрадиционен. Не случайно, что и при написании всей книги, включая *Введение* (Einleitung) и первые разделы, и при создании предисловия (Vorrede) после того, как весь текст уже был написан, Гегелю для означенных целей было достаточно термина «Erscheinung» и что он так и не вспомнил о понятии феномена. Ибо в данном контексте «Erscheinung» «Phänomen» у Гегеля (как и у Канта) не могли быть использованы как синонимы. Но и Erscheinung, выполнив свою специфическую двойственную роль, далее почти что исчезает из текста...

2. Надо также понять, чего *не* обозначает и *не может* обозначать «Erscheinung». Это слово (благодаря, в частности, окончанию – ung) фиксирует, так сказать, процессуальный характер являвания (что еще яснее в случае das Erscheinen). Его содержание не нацелено на обозначение «единиц» такого процесса, относительно самостоятельных *структурных целостностей сознания*, выделение и анализ которых как раз и становится целью феноменологии, проходя красной нитью через все произведение.

3. Для обозначения таких единиц, целостностей, кристаллизаций (что мы отчасти понимаем в свете современной, в частности, гуссерлевской феноменологии) быть может, лучше всего подошло

бы слово «феномен». Гегель очень своеобразно, противоречиво отозвался на эту уже тогда выявившуюся содержательную и терминологическую потребность. Он, с одной стороны, так и не использовал понятие «феномен» в процессе написания произведения, а с другой стороны, хотя бы *post factum* назвал объявленную и разработанную «науку об опыте сознания» *феноменологией духа*. Полагаю, причина такого подхода заключена в специфике, беспрецедентности новой дисциплины по сравнению с бытовавшей тогда и (как выяснилось впоследствии) с другими возможными разновидностями феноменологии.

4. Но в тексте есть еще один термин, который проходит через все произведение, причем частота его употребления возрастает. Этот термин – «Gestalt» (и его производные, например, *Gestaltung*, гештальтирование, т.е. «производство», дифференцирование гештальтов).

Вместо «феномена» – ... «гештальт»?

Из осмысления этого терминологического парадокса родилась та интерпретация «Феноменологии духа», которую я предложила в книге «Путь Гегеля к «Науке логики» (М., 1984). Был поставлен такой вопрос: если феноменология в интерпретации Гегеля есть «изображение являющегося знания», то каковы те являющиеся «единицы», целостности, которые доступны и подлежат такому «изображению» (*Darstellung*)? Казалось бы, здесь и спрашивать, тем более гадать, нечего: достаточно вспомнить о первоначальном промежуточном заголовке (*Zwischentitel*) «Феноменологии» («наука об опыте сознания»). Именно так Гегель вначале предполагал назвать всю книгу, а также перечислить заглавия основных разделов. Тогда вроде бы получается, что речь в этом произведении идет о чем-то вполне традиционном – о «сознании» как таковом, в очень широком смысле этого слова, предполагающем тематическое восхождение от сознания (теперь в более узком смысле) – через самосознание – к разуму и духу. Если взять подзаголовки основных разделов, то до определенного момента сохранится эта иллюзия чего-то привычного: употребляются распространенные понятия – «чувственная достоверность», «восприятие», «наблюдающий разум», «законы», «рассудок», «разум» и т.д. (И поэтому их еще можно рассматривать в гносеологическом ключе, как это делается во многих очень хороших работах гегелеведов). Но довольно скоро становится ясно, что анализ как будто бы привычных

сюжетов осуществляется более чем необычно. Так, уже «самосознание» распадается на такие смысловые единицы, которые и для теории сознания – самосознания, и для феноменологии (скажем, ламбертовского типа) совершенно непривычны: например, господское и рабское сознание, стоицизм, скептицизм и несчастное сознание как ипостаси «свободы самосознания». Вряд ли нужно приводить дополнительные доказательства в пользу того, что феноменология в гегелевском исполнении есть совершенно специфический сплав привычных тем, сюжетов теории сознания (позволяющих вспомнить о Декарте или Канте) и более чем нетрадиционного включения в анализ социально-исторических, культурно-исторических и иных измерений.

При этом к каждой на первый взгляд традиционной «единице» в новом феноменологическом анализе присоединяются сразу несколько «срезов», что в результате делает их сложными комплексными теоретическими конструкциями. Эти «срезы»:

- традиционный метафизический, гносеологический (например, «чувственная достоверность» или «восприятие»);
- историко-философский (спор со многими теориями, их типологическое изображение – например, это теории, возвеличивающие или, наоборот, развенчивающие чувственную достоверность – соответственно, разум, дух);
- социально-исторические, но типологически трактуемые воплощения (например, наиболее «зримые» образцы обыденного или философского «самомнения» чувственности; «несчастное сознание», срисовываемое с римской действительности; в дальнейших разделах, например, при изображении гештальта просвещения – «портретирование» французской философии или французской революции и т.д.);
- философско-антропологический аспект (прекрасно описан, хотя и абсолютизирован у А. Кожева).

Для всей композиции и стилистики произведения Гегеля, как и для выполнения ранее описанной центральной задачи «изображения явлений сознания» (а также разума, духа), автору «Феноменологии духа» было в высшей степени важно, чтобы вышеупомянутые идейно-теоретические конструкции наделялись именно «зримыми», «наблюдаемыми», даже «индивидуализируемыми» чертами, в числе которых и способность «действовать», вступать в диалог – конечно, «зримыми» для тех, кто обладал способностью «видеть» умственным взором идеальное (здесь: философское, художественное, нравственное) содержание. Здесь мы тоже сталкиваемся с беспрецедентностью для традиции и гениальностью хода мыс-

лей, анализа «Феноменологии духа». Хотя, как сказано, каждая крупная (и мелкая) смысловая единица гегелевского феноменологического анализа есть теоретический конструкт, автор «Феноменологии духа» подметил и использовал вот какой бесспорный факт: в ходе человеческой истории, в сущности, любой подобный конструкт (тип) обретал и еще будет обретать те или иные вполне конкретные индивидуализированные воплощения, очертания. Так «Просвещение» на сцене «Феноменологии» – сложный смысловой конструкт, однако у него уже были и еще будут, в чем совершенно прав и что использовал Гегель, «зримые» исторические воплощения и носители – знаменитые просветители, идеологи Просвещения, его великие или скромные деятели, реализаторы. И они будут «являться», «выступать на сцену» истории всякий раз, когда поистине вечные просветительские задачи снова станут особенно актуальными. Это же можно продемонстрировать и по отношению к скептицизму, стоицизму, несчастному сознанию, типологическому отношению господина и раба, словом, по отношению ко всем различимым «единицам», которые и по этой причине способны как бы зримо «выступать» на обобщенной сцене человеческого духа, взятой в его развитии, развертывании.

Но если это так, то данные «единицы» Гегель уже вряд ли мог называть «феноменами». Традиционное полностью абстрактное, философско-теоретическое понятие феномена никак не могло выполнять те совершенно новые функции, которые теперь были важны для Гегеля (хотя кантовское стремление, зафиксированное в I части, подтянуть «феномен» к предметно-«зрительным» аспектам, видно, сослужило Гегелю свою службу).

По описанным причинам в контексте *всего* произведения столь же естественно, сколь и незаметно для невнимательного читательского и исследовательского взгляда укореняется понятие «Gestalt». Оно буквально господствует во всем тексте. В конце Введения, говоря об «опыте сознания» и стремлении охватить «всю систему сознания и все царство истины духа», Гегель вполне уместно указывает: «моменты этой истины, моменты целого не фигурируют в новой дисциплине как «абстрактные, чистые» (как в гносеологии, логике, метафизике), а в качестве «гештальтов сознания» (Gestalten des Bewusstseins) (GW 9, S. 61). Это определение органично переходит в анализ «чувственной достоверности», так что она становится первым типологическим гештальтом феноменологии. (Почему анализирующие ее авторы, например М. Кеттнер, без оговорок употребляют понятие «феномен», которого нет в гегелевском тек-

сте, но которое может подразумеваться как синонимичное гештальту – «чувственная достоверность как феномен»).

Потом именно понятие «Gestalt» проходит красной нитью через всю феноменологию¹. Гегель, насколько мне известно, нигде не дает объяснения ни факту неупотребления понятия «феномен», ни его замены словом «гештальт». Немецким и другим читателям оригинального текста Гегеля это не так уж важно: ведь они сразу «видят», что господствует слово «Gestalt» и сразу, непосредственно, интуитивно понимают особую направленность его смысла. С российскими читателями, знающими «Феноменологию духа» только по переводу, дело обстоит поистине трагически: они вообще не чувствуют проблемы², ибо слово «Gestalt» переводчик передал совсем непонятным в данной связи словом «формообразование» (сознания), которое утратило хоть какой-то оттенок, направляющий, ориентирующий понимание. (Примерно то же – во французских переводах, где Gestalt передается словом «figure»), или английских, где употребляется слово «forms of consciousness». Я считаю, что в XX веке немецкое слово «Gestalt» всего сподручнее передавать русской калькой – «гельштальт». Ибо это (хотя

¹ Можно было бы многократно подтверждать этот вывод, прибегая к оригинальному, т.е. немецкому тексту «Феноменологии духа». Обращу внимание хотя бы на отдельные выразительные формулировки. Так, в начале раздела «Самосознание» Гегель пишет: необходимо рассмотреть, *увидеть* «как первоначально выступает гештальт самосознания»; он приглашает: «Рассмотрим этот новый гештальт знания, знания о самом себе». В этом же разделе – несколько важнейших страниц – о «сохранении самостоятельных гештальтов», об их «для-себя-бытии», о жизни как «текущем медиуме», спокойном распространении, расположенности гештальтов («простая субстанция жизни – ее разветвление на гештальты»), о «гештальтировании» (Gestaltung), о постоянном порождении и «снятии» гештальтов; в разделе о религии: так «упорядочиваются гештальты», которые выступали до сих пор и т.д. (См. GW, 9, S. 103, 106 и.а.).

² Еще сложнее, противоречивее обстоит дело с французскими переводами и толкованиями. С одной стороны, всё складывается как бы удачно: немецкое Erscheinung переводят именно французским «phénomène», и не обязательно применительно к текстам Гегеля. Иными словами, Erscheinung и «phénomène» для кого-то отождествляются уже на чисто лингвистическом уровне. Что закрепилось в стандартных французских переводах «Феноменологии духа». Того, что у Гегеля в «Феноменологии духа» слово «феномен» задействовано только в (позже текста появившемся) заголовке, как бы не замечают. О философских традициях различения понятий «Erscheinung» und «Phänomen» французские авторы подчас тоже забывают упомянуть. (См. Souche-Dagues D. Hégélianisme et dualisme. Réflexion sur le phénomène. Paris, 1990. P. 7, 8-9). Правда, лучшие французские исследователи «Феноменологии духа» (например, А. Кожев) отличают Erscheinung (которое переводят словом apparition) от собственно «Phänomen» (фр. phénomène), не упоминая, правда, где они нашли слово «феномен» в тексте Гегеля.

бы в силу интеллектуальных ассоциаций) позволяет подчеркнуть столь важные для Гегеля оттенки смысла: речь идет о «единицах» «явливания» сознания, которые при их «изображении» в новой дисциплине предстают как некоторые «выступающие», «являющиеся», т.е. доступные дифференциации, индивидуализации, духовному «видению» так или иначе очерченные идеальные формы, «образы», т.е. именно как (зримые духом) гештальты. Употребление понятия «гештальт» фактически сделало излишним использование обремененного традиционным смыслом понятия «феномен», каким бы парадоксальным это ни было перед лицом названия произведения, сохраненного, кстати, и в «Философии духа» для дисциплины, стоящей между «антропологией» и «психологией» в их гегелевском понимании.

Другое дело, что по прошествии двух веков подтвердилось: книга Гегеля по известному праву носит название «Феноменологии духа», как отвечает и первоначальному, промежуточному титулу (Zwischentitel) «наука об опыте сознания». И в частности потому, что исследованные в ней гештальты сознания и духа – при всей специфике их изображения и анализа – так или иначе близки «феноменам» феноменологии XX века, а методы, приемы новой науки, (подразумевающие отнесение, а затем возвращение сознания к самому себе, его рефлексивные процедуры – см. раздел «Сознание») в некотором отношении предвосхищают феноменологическую методологию последующих столетий. Но это уже другая тема, требующая самостоятельного исследования.

Таковы вкратце мои соображения по предложенной теме, в более подробном виде развернутые более двадцати лет назад в книге «Путь Гегеля к “Науке логики”».

Тушлинг Буркхард (Марбург)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ДУХА 1817, 1827 И 1830 ГОДОВ –
УХУДШЕННАЯ ВЕРСИЯ БОЛЬШОЙ
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» 1807 ГОДА
ИЛИ ИНТЕГРАЛЬНАЯ ЧАСТЬ
НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ «ФИЛОСОФИИ ДУХА»?

Введение

1. «Феноменология духа» Гегеля вышла в свет в 1807 году под заголовком «Система науки. Часть первая. Феноменология духа» (GW 9: 1), хотя ее также порой озаглавливают так: «Система науки. Часть первая. Наука об опыте сознания»¹. Оставив в стороне во всей его полноте вопрос о заголовке², вполне можно сказать, что программа, воплощенная в этом заголовке, никогда не была реализована. Большая *Феноменология* 1807 года так и не стала первой частью или первым томом «Системы науки» – по двум основаниям. Во-первых, Гегель так и не написал и не опубликовал вторую или какую-либо иную часть «Системы науки», как это предполагалось заголовком и как это было объявлено в *Selbstanzeige*, авторской аннотации *Феноменологии*. Вместо этого он по сути отказался от целостной концепции Большой *Феноменологии*³. Во-вторых,

¹ GW 9: 444: cf. GW 9: 469–71. Здесь и далее ссылки на оригинальный текст «Феноменологии духа» даются по изданию: G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hamburg. 1980 (сокращенно: GW 9 – с указанием страниц). При цитировании других томов Гамбургского издания применяется то же сокращение GW с указанием (арабскими цифрами) номера соответствующего тома и страниц.

² See Friedhelm Nicolin, «Zum Titelproblem der »Phänomenologie des Geistes«, *Hegel-Studien* 4, 1967, 113–123.

³ GW 9: 447. 4–6. См. ниже часть III, и особенно раздел «История возникновения» в «Editorischer Bericht» G.W.F. Hegel, *Enzklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817), GW 13: 617 ff.; for the «*Selbstanzeige*», see GW 9: 446–47, 13: 618.

Гегель опубликовал ряд других текстов с заглавиями «Введение», «Предварительное понятие» или «С чего надо начинать науку?» (последний включен в Большую и Малую «Логики» – причем последняя, Логика «Энциклопедии», в то же время является «первой частью» «системы наук», а именно «Энциклопедии философских наук»).

2. Вопрос о каком-либо – а скорее единственном (*the*) – введении в философию Гегеля был объектом различных исследований¹; здесь он не может анализироваться специально. Вне всякого сомнения, не только заголовок, но также концепция и содержание «Системы науки», которые планировались Гегелем с 1801 года, постоянно изменялись не только между 1801, 1803 и 1805 годами или в 1805–1806 годах, но вновь и вновь подвергались изменениям после 1807 года. В частности, это имело место в трех томах «Науки логики» (1812, 1813, 1816), а fortiori, в «Энциклопедии философских наук»² 1817 года, которая пересмотрела, расширила и переформулировала, следовательно, изменила – уже в версиях 1827 и 1830 годов – концепцию «Системы науки», представленную в «Феноменологии духа» 1807 года³.

3. «Энциклопедия» в ее трех версиях как раз запечатлевает то, что «Система науки», объявленная «Феноменологией» 1807 года, не была создана, поскольку не появились ни вторая, ни последующие части системы. «Энциклопедия», в свою очередь, энергично разрабатывает целостную систему в трех частях, кульминацией которой, как того требует Гегель, является идея философии⁴.

4. Однако возникает ряд важных далекоидущих вопросов, которые до известной и в значительной степени можно поставить и разрешить в данной статье.

¹ In particular by H.F. Fulda, H.-C. Lucas and others; see Hans-Christian Lucas, «Das Problem der Einleitung in Hegels Enzyklopädisches System. 'Vorreden', 'Einleitung' und 'Forbegriff' der Logik zwischen 1817 und 1830», in: H.-C. Lucas, B. Tuschling, U. Vogel, eds., *Hegels Enzyklopädisches System der Philosophie. Von der «Wissenschaft der Logik» zur Philosophie des absoluten Geistes* (Stuttgart-Bad Cannstatt 2004), 41–70, with further references.

² «Феноменология духа» и «Философия духа» печатаются курсивом только тогда, когда имеются в виду заглавия книг или разделов системы в энциклопедической философии Гегеля. В других случаях, когда они используются как технические термины, курсив отсутствует.

³ См. ниже ч. III по вопросу о сложном процессе отхода от концепции «Системы науки» 1807 года и ее трансформации в системную концепцию «Энциклопедии». См.: ниже, часть III ad (1); «Editorischer Bericht» to *GW* 13, in particular 13: 618–631.

⁴ *Encyclopedia* (1817) § 477, *GW* 13: 247.

4.1. Первый вопрос, имплицитно затронутый ранее, касается цели или функций обеих феноменологий, в частности, «меньшей», в системе философии, предложенной в «Энциклопедии».

4.2. Этот первый вопрос, как представляется, даже более важен, если понять, что и целостная структура, и некоторые наиболее важные стадии «пути сознания» в Большой «Феноменологии» – по крайней мере «Непосредственное сознание», как видно, воспроизводятся в малой феноменологии – *prima vista* без [этой] квалификации, *secunda vista* в безусловно модифицированной, хотя и распознаваемой форме, правда, только до известного пункта. Имеется в виду, в частности, что по крайней мере некоторые ступени в саморазвитии духа (например, дух на стадии рефлексии, или отношения или на стадии явления¹), в точности соответствуют стадии сознания Большой «Феноменологии». Понимание этих модификаций или системных изменений – включая попытку ответить на вопросы, подобные тому, который поднят в пункте 4.1, требует тщательного анализа текстов, касающихся прежде всего понятия духа как субъективного духа и его философского значения.

4.3. В процессе развертывания понятия «духа»² – и в тексте § 377–481 (или также § 482) «Энциклопедии философских наук» 1827 и 1831 гг. соответственно³ и в его *Лекциях по философии духа*⁴, в которых он освещает § 377–481 издания 1827 года – Гегель опирается на ряд системных предпосылок, в частности тех, которые развиты в «Науке логики», но и в «Философии природы», а также, что самое важное, в «Антропологии», которая не была введена до тех лекций, которые Гегель читал в классных комнатах Нюрнбергской гимназии после 1812 года⁵. Все эти предпосылки и извлеченные из них наиболее важные следствия (последние могут быть суммированы под заголовком: «дедукция» или «развитие понятия

¹ *Encyclopedia* (1827 / 1830) § 413.

(Русский перевод Епс.^{2/3} см: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. III. М., 1956. С. 201 и далее. Цитаты из этого тома приводятся далее в переводе статьи Тушлинга – Введение, Часть III – Соч.т. III, с указанием страницы. – Примечание переводчика).

² See *Encyclopedia* (1827 / 1830) § 382 and §§ 438-444.

³ Это различие изданий 1827 и 1830 годов «Энциклопедии» воспроизведено в *GW* 19 и 20.

⁴ См., в частности, введение Гегеля к его *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes im Wintersemester 1827/28*, in: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Berlin 1827/28*, nachgeschrieben von J.E. Erdmann; F. Hesse und B. Tuschling, eds. (Hamburg, Meiner, 1994).

⁵ See esp. Udo Rameil in: *Editorischer Bericht*, in particular *GW* 13:617 ff.

духа») еще не существовали во время работы Гегеля над Большой «Феноменологией» в 1806 году. Но их надо принять в расчет по крайней мере в принципе, если мы хотим понять системную важность нового подхода к феноменологии духа – и – что, возможно, еще существеннее – к вновь задуманной философии духа¹.

5. Обратим наш первый взгляд на текст «малой» феноменологии – в сопоставлении с темами, принципами и процедурой Большой «Феноменологии». После Введения, посвященного «Сознанию вообще»², энциклопедическая феноменология начинает – по видимости строго следуя процедуре Большой «Феноменологии» – с раздела «а. Сознание как таковое»³ и далее обращается к развитию духа как сознания (в разделе «в. Самосознание»⁴), но несколько неожиданно – для читателя, который исходит из Большой «Феноменологии» – заканчивает разделом «Разум»⁵. То, что в Большой «Феноменологии» следует дальше (от А.А. Разум – через В.В. Дух, С.С. Религия до Д.Д. Абсолютное знание), было Гегелем исключено из энциклопедической феноменологии 1817 года. Все эти темы и проблемы были перенесены им на более высокие уровни рассмотрения вновь разработанной философии духа – перемещены в основном в философию объективного или в философию абсолютного духа, причем большинство из этих тем было фундаментально переработано и изменено.

5.1. Начнем с рассмотрения первых трех стадий «Сознания как такового», которое, в свою очередь, делится на три различные ступени:

- «сознание есть прежде всего непосредственное чувственное сознание» (III, 207)⁶;
- «Сознание, вышедшее за пределы чувственности, стремится воспринять предмет в его истине» (III, 210)⁷;

¹ Гегель, следовательно, существенно отличает свою позицию от подходов и Капта, и Фихте, что он подчеркивает в: Enc.₁ § 332 Anm., Enc._{2/3} 415 Anm.

² Enc.₁ §§ 329–334; Enc._{2/3} §§ 413–417

³ Enc.₁ §§ 335–343; Enc._{2/3} §§ 418–423

⁴ Enc.₁ §§ 334–359; Enc._{2/3} §§ 424–437

⁵ Enc.₁ §§ 360–362; Enc._{2/3} §§ 438–439

⁶ «Das Bewußtsein ist 1) zunächst das unmittelbare ... — sinnliches Bewußtsein.» (Enc.₁ § 335); Enc._{2/3} § 418, *GW* 19:318.11–14 or *GW* 20:424.12–15.

⁷ «Das Bewußtsein, das über die Sinnlichkeit hinausgegangen, will den Gegenstand in seiner Wahrheit nehmen...» (Enc.₁ § 337); see Enc._{2/3} § 420, *GW* 19:319.5f., *GW* 20:425.18f

- «сознание как рассудок».

Третья стадия развития «сознания как такового», а именно «сознание как рассудок», различным образом представлено в трех изданиях *«Энциклопедии»*, хотя содержание в основе своей остается тем же самым.

5.2. Имея в виду эти пассажи, кто-то может захотеть сделать заключение, согласно которому – по крайней мере, применительно к трем первым стадиям первой ступени «Сознания» – между 1807 и 1830 годами мало что меняется или совсем ничего не меняется по сравнению с Большой *«Феноменологией»* и тремя последующими версиями энциклопедической феноменологии. Если принять во внимание, что «сознание как таковое» в конечном счете трансформируется в «самосознание», а последнее – в «разум» и «дух» (как в Большой *«Феноменологии»* 1807 года), то представляется очевидным: различия между этими тремя версиями феноменологии духа, несомненно, интересны, даже релевантны теме, но не настолько важны, чтобы можно было говорить о расхождениях или расходящихся философских подходах к обсуждаемым проблемам. И в результате может возникнуть тенденция – а она фактически и стала основным направлением гегелеведческого исследования – к пренебрежению всеми различиями и к трактовке энциклопедической феноменологии как достойной такого пренебрежения.

6. Подобное заключение, однако, было бы ложным – особенно на следующем основании: прежде всего это привело бы к отрыву *Малой Феноменологии* от целостности энциклопедической системы философии. И привело бы, следует сказать это, к отрицанию системной важности такой интеграции, которую суммарно можно определить так: феноменология *Энциклопедии* – это результат всего предшествовавшего развития, а именно *«Науки логики»*, *«Философии природы»* и особенно первого раздела *«Философии духа»*, т.е. антропологии. А вот *Большая Феноменология* 1807 года и не могла учитывать все это. В свете программного замысла она не соотносилась с какими бы то ни было предположениями и предпосылками; она четко начиналась без таковых соотнесений, опираясь только на «непосредственное знание непосредственного, того, что есть» (GW 9: 63. 4–6).

7. Поскольку всё это интегрировалось в *Энциклопедическую систему*, *Малая Феноменология* вела к иному результату, нежели ее «истина», [выраженная] в Разуме (Enc._{2/3} §§ 437–438) и духе (Enc._{2/3}

§ 439, 440–444)¹. Это означает: феноменология «Энциклопедии» ведет не к Абсолютному знанию, но к духу, т.е. она переходит в Психологию, финальную стадию субъективного духа, который есть дух в себе и для себя. Она, в свою очередь, должна дифференцироваться и развивать себя² через стадии «теоретического», «практического» и «свободного» духа³, которых, как таковых, еще не было в 1807 году – и они вели к дальнейшим стадиям опосредствованной «истины», а именно к «объективному» духу, т.е. к системе «права», «закона», «нравственной жизни». А потом они развились в «абсолютный дух» с его стадиями искусства, религии и философии, благодаря которым в конце концов и достигалось абсолютное знание.

8. Следовательно, процесс интеграции феноменологии в «Энциклопедию» имеет немало последствий для ее главных стадий, даже тех, которые упомянуты ранее в пункте 4.2. Энциклопедический раздел *prima facie* выглядит как явное повторение Большой Феноменологии 1807 года, потому что «Сознание как таковое», «Чувственное сознание», «Восприятие», «Рассудок», «Самосознание» и даже «Разум» так или иначе смотрятся как своего рода само-цитаты, воспроизведенные Гегелем во всех трех изданиях «Энциклопедии»⁴. – И это, в самом деле, не осталось без важных последствий, среди которых, возможно, самое впечатляющее из заслуживающих упоминания подчеркнуто самим Гегелем, хотя в несколько иных словах, во всех трех изданиях «Энциклопедии»⁵. Но какие-то различия существуют, причем опять-таки во всех трех изданиях «Энциклопедии»: так, разделы «Чувственная достоверность», «Здесь» и «Это» были исключены из энциклопедической феноменологии. Два последних были превращены в первые подразделы раздела «Психологии» («Созерцание»), в то время как «Чувственная достоверность» была устранена раз и навсегда⁶ –

¹ Но надо отметить: есть другое «понятие» духа, представленное во введении к «Философии духа» и предшествующее Субъективному духу (Enc._{2/3} § 381–384), что в свою очередь предпослано и феноменологии.

² Этот вид теоретического развития, которое есть саморазвитие (понятия Я, идеи духа) и его результат, абсолютно отличен от развития, внутренне свойственного сознанию и его диалектике, которые еще не существуют «для» сознания, вовлеченного в развитие.

³ Эта третья и последняя стадия саморазвития субъективного духа не вводилась до 1830 года (Enc.₃ §§ 481/482).

⁴ Cf. Enc.₁ § 335 *Anm.*, Enc._{2/3} § 418 *Anm.* with *GW* 9:63. 9–17.

⁵ Enc.₁ § 335 *Anm.*, Enc._{2/3} § 418 *Anm.*

⁶ В Enc._{2/3} § 413 и далее чувственная достоверность была заменена самодостоверностью духа, смысл которой раз и навсегда стал совершенно иным.

вместе с ее знаменитой диалектикой, что было сделано без всяких комментариев.

9. В дальнейшем я подвергну исследованию следующие вопросы:

(i) системная важность интеграции *Феноменологии* в «*Философию духа*», специально – в раздел «Субъективный дух»; в частности, будут исследованы предпосылки, в силу которых «сознание» и «самосознание» были устранены как стадии самореализации духа и «Я»¹;

(ii) некоторые наиболее важные новые элементы или «моменты» экспозиции этой «рефлексивной» стадии в саморазвитии духа;

(iii) некоторые ключевые следствия, вытекающие из первых двух пунктов.

Часть I

Интеграция Феноменологии

в «Философию духа», специально в раздел «Субъективный дух», – предпосылки, из которых развиты «сознание» и «самосознание»

Среди наиболее важных предпосылок «Феноменологии духа» в «Энциклопедии» назовем следующие:

1. «История самоосвобождения духа – все содержание нашей науки»².

2. Стадии этого самоосвобождения духа, или «путь освобождения: дух свободен, но лишь в себе самом. Это приводит к следующему шагу: выявление того, чем он (дух) является сам по себе, и есть «содержание нашей науки»: (Erd. 19₅₀₂₋₅₀₅).

2.1. «Дух, погруженный в природу, – это первое. Он еще не существует для самого себя, это природный дух – таким образом, это душа... Это первая часть – *Антропология*. Здесь уже совершится

¹ Следуя Майклу Инвуду (Inwood) я предпочитаю говорить «Я» (I) вместо «ego», которое отягощено предрассудками и коннотациями, вырастающими из течений современного психоанализа и философий постмодерна. Термин «Я», превалирующий у Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, впервые появился в качестве «ce moi» в 1637 году (Descartes, Discours IV) и «The Self» в 1690 (Locke, Essay, II, 27), «cette pensée de moi» в 1701–1702 (Leibniz an Königin Sophie-Charlotte), «the soy apparente or consiousness» in 1704 как «soy», с необходимостью отличаемое от “soy apparent” – у Лейбница (Leibniz, Nouveaux Essais II, 27. 9, V 219). Использование «Я» позволяет подчеркнуть примордиальное философское значение и функционирование субъекта, соотносящегося с самим собой, особенно у Гегеля.

² Erd. 7₁₄₃₋₁₄₇

различение, раскол¹ между душой и ее существованием. Дух все еще пленен его телесностью»².

2.2. Второе – *Феноменология духа*: это разобшение приводит к положению, согласно которому существование души очищено особым образом, когда субъективность проходит через процесс становления для самости, которая есть *Я*, в связи с чем начинается вторая стадия – рассмотрение точки зрения сознания. Это обычная точка зрения. В первой части *Я* полностью растворено в природе, во второй – *Я* противопоставлено ей. Ситуация «чем *Я* было до того» здесь становится объектом для *Я*³. Это точка зрения прояв-

¹ Ср. *Enz.*_{2/3} § 407 (русский перевод: серия «Философское наследие», Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1975. С. 174; в дальнейшем при цитировании в частях I и II в статье Тушлинга: Э., 3 – с указанием страниц):

«Чувствующая тотальность в качестве индивидуальности состоит по существу во внутреннем саморазличении и пробуждении к различению (*Urteil*) в самой себе, согласно которому она имеет *особые* чувства и в качестве *субъекта* является в отношении к ним их определениями. Субъект как таковой полагает эти определения как *свои* чувства в себе. Он погружен в эту *особенность* ощущений и в то же время посредством идеальности особенного он смыкается в этом особенном с самим собой как с субъективным единством. Таким образом, он есть *чувство самого себя* и в то же время является таковым только в *особенном чувстве*».
(Э., 3, с. 174).

² Все пассажи, цитируемые в пунктах 2.1.-2.3., взяты из *Erd.* 20₅₂₂-21₅₅₂. (в русском переводе: серия «Философское наследие», Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М.: Мысль, 1975).

³ Таким образом, Гегель предлагает даже больше, чем «метафизическое основание» для фрейдовской суммарной формулировки: «Где было «Оно», теперь будет *Я*», процитированного Аллегррой де Лаурентис. На основе мыслей Гегеля можно осуществить фундаментальный пересмотр фрейдовской триады (трихотомии): для Гегеля не существует какое-либо «оно», предшествующее *Я*: душа, представляющая до- и бессознательное, или (у Фрейда) «Оно», предшествует эмпирическому *Я* и феноменологии сознания, и она была все время тождественной с *Я*: «Чем *Я* было тогда...». Иными словами, *Я* как субъект и его предикат – *сознание* – не могут быть отделены от души в том ее высшем воплощении [что зафиксировано в § 328 или § 412 «Антропологии»], которое есть ее самоснятие. В душе или духе в его стадии непосредственности здесь присутствует *Я*, пусть только в себе. Правда, само-разделением души *Я* производит себя в виде своего инобытия, становясь для-себя-бытием или субъектом сознания. Как следствия этого фундаментально отличного подхода Гегеля, если его сравнивать с фрейдовской отчасти механической трихотомией, можно отметить следующее: *Я* не есть нечто, отделенное от «Оно», но «Оно» также является имманентным в природной или чувствующей душе или, используя фрейдовскую терминологию: *Я* тождественно с отличным от него «Оно». Кроме того, Гегель предлагает концептуализацию развития *Я* как саморазвития – и самоосвобождения – духа, причем первое [относится] к вопросу о бытии духа как явления, в конце концов достигающего стадии, где *Я* само является понятием, которое есть то же, что и дух в себе и для себя. – По этим проблемам см. части II и III данной статьи.

ленности духа, отношения, противоположности, то есть положенной, существующей противоположности. Я независимо, как и внешние вещи, но они, тем не менее, оказывают влияние на Я, а Я влияет на них. Это точка зрения свободы, которая, следовательно, есть свобода в ее противоположностях.

2.3. Третье – это дух в себе, субъект *Психологии*, дух, относящийся только к самому себе. На первый взгляд, он детерминирован, обусловлен, но он находит эту детерминированность в себе самом, и его деятельность заключается в том, чтобы утвердить детерминированность, которую он находит в себе, как свою собственную и отделить ее от себя же (желание, воля). Таким образом, мы освобождаем дух, который теперь свободен также и для себя¹.

3. *Антропология* как исходная посылка *Феноменологии духа*, некоторые наиболее важные ее элементы состоят в следующем:

3.1. *Душа как субстанция духа*: [Душа] «есть субстанция, и, таким образом, абсолютное основание всякого обособления и всякого разъединения духа, так он в ней имеет весь материал для своего определения, а она остается всепроникающей, тождественной идеальностью этого определения». (Енс.₃ § 389).

3.2. Первые стадии самоосвобождения духа от его существования, погруженного в бытие: иначе говоря, первые стадии его *для-себя-бытия*, то есть становления его самости или Я, таковы: чувствующая душа (1830)² – само-ощущение (Енс.₃, § 407) – действующая душа (Енс.₃ § 410 и далее).

3.3. *Само-порождение* или *дедукция Я* из до- или бессознательного состояния души; некоторые принципы этого процесса: отрицание реального, которое в то же время является и его сохранением или виртуализацией (абстракцией), то есть превращение реальности переживания в виртуальность его существования, сохраненного в Я, «совершенно простое, лишенное всех определений вместителище, в котором все это сохранено, хотя и не обладает существованием»³ – Я как *телос*, результат или «истина» души, продукт ее само-дифференцирования⁴.

¹ Все пассажи, цитируемые в пунктах 2.1.-2.3. взяты из Erd 20₅₂₂–21₅₅₂. Поскольку цитирование идет выборочно, не к каждому отрывку указывается страница.

² Енс.₃ § 403 ff. В издании 1827 года она называлась «спящей (дремлющей) душой», а в 1817 г. – сказано даже более обличительно (определенно): «антагонизм субъективной души и по отношению к ее субстанциальности» (Енс.₁ § 319 ff.).

³ Енс.₃ § 403 A, GW 20:401.10-19; (Э., 3, с.132).

⁴ См. об этом, в частности, гегелевский комментарий к параграфу 403 в Erd 87.47–88.78.

3.4. Центральные выводы пункта 3.3 включают: *Я* как отрицательность – идеализация или виртуализация его естественного детерминирования со стороны ощущения и чувствования – заключает в себе бессознательное. Таким образом, *Я* воспроизводит себя как «власть» (Enc.3 §403; Erd. 88.63f), в особенности благодаря тому, что индивидуум «в себе сущее наполнение субъективности» уже «положил как субъективность и стал властью над самим собой»¹. Поэтому душа – через отрицание реального и снятие себя посредством само-полагания [с переходом] в самоустановленное для-себя-бытие становится индивидуальным субъектом и в то же время субъектом и объектом – последний является его собственной субстанцией². Этот процесс само-дифференцирования души, который является первой стадией становления для-себя-бытия духа Гегель даже называет сферой удваивания индивидуальности – теперь бытие индивида в себе и есть свободный субъект (см. прим. к параграфу 403)³.

3.5. «Эта глава антропологии», безусловно, «наиболее сложная, так как она самая туманная», предположительно поэтому Гегель включал свой комментарий к параграфу 403 в свои лекции⁴. Это первый параграф, в котором представлена «мыслящая» или «ощущающая» душа, ее первое для-себя-бытие. Душа в процессе своего превращения в *Я* или субъект, в то же время, либо функционирует в качестве двух абсолютно различных путей, в которых, тем не менее, прослеживается их сходство: как *Я*, которое есть это «совершенно *простое*, лишенное всех определений вместилище, в котором все это», а именно ощущения или впечатления, измененные душой из действительности в виртуальность, «сохранено, хотя и не обладает существованием»⁵; и как *Я*, которое есть «власть»⁶, отрицательная деятельность, лейбницевско-кантианская

¹ Это почти дословная передача основного текста §403 «Энциклопедии».

² «В качестве индивидуальной душа является *исключающей* вообще и полагаящей различие в самой себе. То, что от нее становится отличным, не есть еще внешний объект как нечто находящееся в создании, но это есть лишь определения ее ощущающей тотальности. В этом смысле она есть субъект вообще, ее объект есть ее *субстанция*, которая в то же время есть ее предикат. – Эта глава «Антропологии» сложна, так как она туманна». (Erd 88.72-78 re: Enc.2 § 403).

³ Erd 88.69-71

⁴ См. пассаж Erd 88.72–78, цитируемый в примечании 36.

⁵ Enc.3 §403 A, GW 20:401.17–19; (Э., 3, с. 132).

⁶ Задача чувствующего индивидуума «состоит в том, чтобы он свою субстанциальность, представляющую собой только *в себе* сущее наполнение, *положил* как субъективность, овладел собой и стал для себя властью над самим собой». (Enc.3 §403, GW 20:401.5–7; Э., 3, с. 132).

спонтанность, интеллектуальная деятельность духа, который утверждает свое назначение и господство освобождением своих естественных определений из этого вместилища Я, погруженных в него, которым являемся мы сами в отношении нашего сознания, нашего представления. Для того чтобы достичь этой силы, душа начинает самодифференцироваться, и ее целью является Я¹.

3.6. Что представляется наиболее важным в связи с этим, так это *выведение, дедукция субъекта*, или Я, в результате его собственной деятельности, демонстрирующей его в качестве суждения, чьим предикатом является *сознание*:

«...душа существует для абстрактной всеобщности, которая, таким образом, есть *мышление* и *субъект* для себя, и притом определено — субъект суждения, в котором «я» исключает из себя природную тотальность своих определений как некоторый объект, как некоторый *внешний для него* мир и устанавливает отношение к нему, так что в этом внешнем мире оно есть это «я» и непосредственно рефлектирует само в себя, — а это и есть *сознание*»².

3.7. *Выведение (дедукция) субъекта*, или Я, и *выведение сознания* как его предиката³, будучи полностью исключенными из «большой» феноменологии, которая вводит их только как эмпирические, если не непосредственные факты, как «Tatsache» des Bewußtseins (факты сознания), в то же время являются выводением (*дедукцией*) объекта. В этом процессе деятельность Я и само Я, тем не менее, развиты еще далее и дифференцированы следующим образом:

«Я есть бесконечное отношение духа к себе, но как *субъективное*, как *достоверность самого себя*; ... Я, как эта абсолютная отрицательность, есть в себе тождество в инобытии; Я есть оно само и выходит за пределы объекта как чего-то снятого в себе; оно есть и *одна* сторона отношения, и *все это* отношение в целом, — свет, обнаруживающий и себя, и другое»⁴.

¹ Erd 88.60-64

² Enc.₁ §328, GW 13: 194.2-4, ; cf. Enc._{2/3} §412 (Э., 3, с.216).

³ Cf. Enc.₁ §328, Enc._{2/3} §412

⁴ Enc.₁ §329, GW 13:194.9-13 (Э., 3, с.218). Гегелевские дополнения и модификации этого текста в параграфе 413 «Энциклопедии» весьма хорошо объясняют, связывают оба понятия — субъекта и объекта: после слов «...но как субъективное, как достоверность самого себя» в «Энциклопедии» следует текст:

«непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является *предметом* этой для-себя-сущей рефлексии. Чистая абстрактная свобода духа для себя отпускает из себя свою определенность, природную жизнь души, которая так же свободна, как *самостоятельный объект*; об этом-то объекте, как *для него внешнем*,

3.8. Эта сложная – бесконечная и абсолютно отрицательная – относительность духа с самим собой как *Я*, однако, не только обнаруживает *Я* в этом его двойном бытии в качестве существующего целого отношения, включающего *Я* и его противоположность, оба из которых произведены таким образом, и каждое по отдельности. Оно содержит даже больше существенных определений как для понятия субъекта, так и для понятия объекта.

Относительно сказанного выше мы не только узнаем, что есть два модуса, в которых *Я* обнаруживает себя – удваивание индивидуальности, как изложено выше в пункте 3.5, *Я* как «лишенное всех определений вместилище» (Епс.₃ § 403, GW 20:401.17sq.), с одной стороны, и *Я*, как полагающее свою субстанциальность в качестве субъективности, овладевающей собою и становящейся властью над самим собой (Епс.₃ § 403, GW 20:401.5-7). С другой стороны: *Я* есть единство, включающее себя и свою противоположность, объект; и обе они производятся и перевоспроизводятся в этой их оппозиции бесконечно отрицательным и, таким образом, следовательно, бесконечно продуктивным актом единства.

Что касается вышеприведенного и последнего замечаний, то объект, это тождество субъекта и объекта в обозначенном единстве или «тождество духа с собой, как оно первоначально полагается как *Я*» – только «формальное» (Епс.₁ §330/Епс.₃ §414; Э., 3, с.221).

«В качестве души в форме субстанциальной всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия-в-самом-себе к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному. Поэтому сознание, как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты». (Епс.₃ § 414, GW 20:422.6-11; Э., 3, с. 221).

3.9. Что касается объекта, то в § 331 Энциклопедии 1 сказано более подробно, чем в Энциклопедии 3:

«Объект, будучи высвобожден из бесконечной рефлексии духа в себе его суждением, обладает этой бесконечной само-рефлексией

«я» и получает прежде всего знание и, таким образом, является сознанием». (Э., 3, с. 218).

Далее следует тот же текст, что и в Епс.₁ §329, за исключением двух небольших, но весьма важных с точки зрения системы дополнениях, добавленных к «*Я* есть тождество в различиях» и к «объекту», и в результате мы читаем следующее: «*Я* как эта абсолютная отрицательность, есть в себе тождество в инобытии; *Я* есть оно само и выходит за пределы объекта как чего-то снятого *в себе*; оно есть и одна сторона отношения и *все это* отношение *в целом*, – свет, обнаруживающий и себя, и другое». (Епс.₃ §413, GW 20:421.18–422.4; Э., 3, с.218).

как своей сущностью и является сущим и чем-то данным, определенным в противоположность для-себя-бытию Я»¹.

Это понятие Я как субъекта или субъекта как Я, как источника и самого себя, и объекта – которое абсолютно ново и относительно более ранних концепций духа Гегеля, и относительно систем его предшественников – является, несомненно, самой важной предпосылкой «новой», а именно *Энциклопедической феноменологии*.

4. Однако не стоит упускать из виду не менее важное понятие диалектики, содержащееся в логике понятия и в понимании духа – концепцию диалектики, которая развивается в нескольких направлениях² и уходит далеко за пределы диалектики сознания, представленной на разных стадиях пути сознания (*Gang des Bewusstseins*) в большой *Феноменологии*. Это измененное – если не полностью новое – понятие диалектики является другим фундаментально важным допущением «новой» феноменологии, не только включенной в антропологию, но и изложенной в самом начале *Науки логики*.

Как отмечает сам Гегель в «*Vorbegriff*»³, существует несколько различных концепций диалектики – например, диалектика как искусство вводить в заблуждение. Здесь важно следующее. Диалектика чувственной достоверности, диалектика *Здесь и Теперь*, или любого другого гештальта («*Gestalten*») или формы сознания, по видимому, проистекает только из факта полной неспособности сознания усвоить его объект адекватно, достичь знания и истины. Как следствие преимущественно ориентированного на *Феноменологию* прочтения Гегеля – когда откладывают в сторону *Логику* и *Энциклопедию*, – такая точка зрения породила далеко идущие последствия в различных направлениях рецепции Гегеля. Это справедливо, в частности, и в отношении молодого Карла Маркса, и разнообразных марксистских трактовок диалектики, и, наконец, не в последнюю очередь применительно к пониманию диалектики, защищаемого «критической теорией общества» Франкфуртской школы.

¹ *Enc.*₁ §331, GW 13:194.20-23.

² Сознание определено включено – подобно всему остальному, как это обсуждается впоследствии – в противоречие, сходно, скажем, с Большой *Феноменологией*. Но фундаментальная разница между подходом 1807 года и 1817 выражена, например, в таком утверждении: «Поэтому сознание, как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты». (*Enc.*₃ §414, GW 20:422.6-11). Диалектика само-очевидности, к примеру, заметно отличается от противоречия, утверждаемого здесь.

³ Или «*Näherer Begriff und Eintheilung der Logik*», как эта часть названа в *Enc.*₂ и *Enc.*₃.

Рассмотренная с точки зрения большинства из этих позиций, диалектика в существенной степени, если не всецело, является результатом ошибок индивида, находящих выражение и воплощение в «ложном» сознании, с необходимостью приводящем к ложным понятиям, суждениям и заключениям. Диалектика, представленная таким образом, есть не что иное, как субъективная ошибка («Fehlleistung»).

5. Это, конечно, верно, но еще не приводит нас к сердцевине собственно гегелевской концепции диалектики, окончательно оформившейся только после *Большой Феноменологии*, в *Большой Логике* и *Энциклопедии*, содержащих, в частности, следующие существенные положения:

5.1. Диалектика – второй элемент всего логически-реального (Logisch-Reellen)¹, находящегося посередине между рассудком², с одной стороны, который является первым моментом, придерживающимся строго фиксированных, взаимно исключающих определений – в то время как диалектика, как будет показано далее, является отрицанием этого, то есть само-снятием таких определений и заменой их на противоположные³, – и спекулятивным или положительно разумным, с другой стороны, постигающим «единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе»⁴.

5.2. Одно из наиболее важных следствий этого: диалектика не принадлежит – как многие полагают до сих пор – только субъективному мышлению, но – так как мышление само вообще есть и субъективное, и объективное – относится к любому из них: «в своей подлинной определенности диалектика, наоборот, есть собственная истинная природа определений рассудка, вещей и конечного вообще»⁵.

5.3. Эта их «истинная природа» есть та, которая содержит само-снятие всех этих понятий и их переход в их противоположное, то есть в их бытие в качестве диалектических или диалектику в качестве их собственной сущности. Это подразумевает, в частности, что категории – а также мышление вообще – должны использоваться, например, не в кантианском ключе, то есть не в качестве простых субъективных представлений, а в качестве интеллектуальных форм и структур, актуализированных в чем-то, что является, по сути, аристотелевским пониманием категорий.

¹ Енс.₁ § 13, Енс.₃ § 79.

² Енс.₁ § 14, Енс.₃ § 80.

³ Енс.₁ § 15, Енс.₃ § 81.

⁴ Енс.₁ § 16, Енс.₃ § 82 (Э., 1, с. 210).

⁵ Енс.₁ § 15, Енс.₃ § 81 (Э., 1, с. 206).

5.4. Ввиду того же строгого логического вывода эта собственная истинная природа категорий и конечных вещей содержит противоречие, что для логических эмпириков, в частности, для Карла Поппера, абсолютно невысказуемо и недопустимо¹. Вот как объясняет Гегель, к примеру, кантовские антиномии разума:

«Тем самым здесь говорится, что само содержание, а именно категории, взятые для себя, приводят к противоречию. ... Здесь главным образом мы должны заметить, что антиномия содержится не только в этих четырех заимствованных из космологии предметах, а во *всех* предметах всякого рода, во *всех* представлениях, понятиях и идеях. Знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляют существенную сторону философского рассмотрения; это свойство и есть то, что ниже определится как *диалектический момент логического*»².

5.5. Таким образом, это такая базисная диалектика, присущая всему – и не только ложному сознанию, – которая есть «движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собой единственный принцип, который вносит в содержание науки имманентную связь и необходимость»³.

5.6. Диалектика, в итоге, является сущностным элементом и результатом идеи (в гегелевском смысле)⁴.

¹ «Нет вообще *абсолютно ничего*, в чем мы не могли бы и не были бы вынуждены обнаружить противоречие, т.е. противоположные определения» (Енс.3 § 89, GW 20:129.5-7; Э., 1, с. 227);

«Если рассудок показывает, что идея сама себе противоречит, потому что, например, субъективное лишь субъективно, объективное же противоположно ему; что бытие есть нечто совершенно другое, чем понятие, и поэтому не может быть вылущено из последнего; что конечное лишь конечно и есть прямая противоположность бесконечного, а следовательно, не может быть тождественно с последним, и т. д. по отношению ко всем определениям, – то логика показывает как раз противоположное, а именно: что субъективное, которое лишь субъективно, конечное, которое лишь конечно, бесконечное, которое должно быть лишь бесконечным, и т. д. не имеют истинности, противоречат сами себе и переходят в свою противоположность. Таким образом, этот переход и единство, в котором крайности заключены как снятые, как некоторая видимость или моменты, обнаруживают себя истиной этих крайностей» (Енс.3 § 214, GW 20:216.26-217.3; Э., 1, с. 402–403).

² Енс.3 § 48, GW 20:84.21ff.-85.31. (Э., 1, с. 166-167).

³ Енс.3 § 80, GW 20:119.23-27.

⁴ «...Идея содержит в себе *отрицание* самой себя, противоречие, – эту свою рефлексию рассудок считает *внешней* рефлексией, не входящей в саму идею. На самом же деле это не есть особая премудрость рассудка, ибо сама идея представляет собой диалектику, которая вечно отделяет и отличает тождественное с собой

5.7. Эта сущностно-фундаментальная функция диалектики может быть проиллюстрирована здесь гегелевским описанием логики [связанной категорией] «нечто»: согласно самому его понятию, нечто есть конечное и подверженное изменениям. Следовательно, как конечное и изменчивое, оно не может оставаться чем-то, чем оно было в начале: оно необходимо, то есть согласно с его определением, изменяется, становясь другим вновь и вновь, и так до бесконечности. И если бы это продолжалось подобным образом, тогда не было бы вовсе ни какого-то «нечто», ни иного, а только «ничто». Существует, однако, определенное «нечто», которое появилось посредством того же самого его движения, когда оно становится «иным»¹.

5.8. Как было показано выше, диалектика, представленная таким образом, не является лишь качеством или свойством сознания, человеческой мысли или знания, но она – суть всего мышления (человеческого или объективного), всего, что есть, жизни, бесконечно многообразного конечного бытия и существ, так же как и бесконечности, идеи. Она субъективна и объективна в одно и то же время. Следовательно, мы должны справиться с парадоксом, что диалектика – хотя она «не только» субъективна – *существенно субъективна*, а именно: она есть природа Понятия, Я, Духа, то есть она универсальна или, как процитировано выше из параграфа 163 Энциклопедии 1 (GW 13:100.8-21; cf. Enc.3 § 214 Anm., GW 20:216f.),

от различного, субъективное от объективного, конечное от бесконечного, душу от тела, и лишь постольку идея есть вечное творчество, вечная жизненность и вечный дух. Будучи, таким образом, сама переходом или, вернее, самоперемещением в *абстрактный рассудок*, она вместе с тем вечно есть в такой же мере и разум. Она есть диалектика, которая заставляет это рассудочное, различенное снова понять свою конечную природу и ложную видимость самостоятельности своих продуктов и приводит его обратно в единство. Так как это двойное движение не отделено, не отличено друг от друга ни во времени, ни каким-либо другим образом (иначе это движение было бы в свою очередь лишь абстрактным рассудком), то оно есть вечное созерцание самого себя в другом; оно есть понятие, которое в своей объективности *осуществило само себя*; объект, который есть *внутренняя целесообразность, существенная субъективность*». (Enc.1 § 163 Anm., GW 13:100.8-21) Cf. Enc.3 § 214 Anm., GW 20:216f. Э., 1, с. 403.

¹ «На деле здесь имеется лишь то, что нечто становится другим, а это другое в свою очередь становится другим. Нечто, находясь в отношении с другим, само уже есть некое другое по отношению к этому последнему. Так как то, во что нечто переходит, есть то же самое, что и само переходящее (оба имеют одно и то же определение, а именно быть *другим*), то в своем переходе в другое нечто лишь сливается с самим собою в переходе и в другом есть *истинная бесконечность* ... Таким образом, бытие снова восстановлено, но как отрицание отрицания и есть *для-себя-бытие*». (Enc.3 § 95, GW 20:131.7-16. Э., 1, с. 234).

является «*существенной субъективностью*». И это радикальное отрицание, свойственное такой сущностной субъективности, которая исключает тезис, будто диалектика есть ничто иное, как индивидуальное субъективное ошибочное мышление. От нас требуется, следовательно, думать, понимать и представлять себе: это означает то, что «объект ... есть ... *существенная субъективность*»¹ и *vice versa*. «Знание этого и познание предметов в этом их свойстве составляют существенную сторону философского рассмотрения; это свойство и есть то, что ниже определится как *диалектический момент логического*»².

Часть II

(i) Я, его понятия, его дедукция, объект и телеология сознания

Как правило, у Гегеля (что и является следствием его далее развитого понимания диалектики и логики), выведение Я как субъекта и сознания как его предиката уже изложено в последних параграфах *Антропологии* (Enc.₁ §§ 327/8), предшествующих введению к энциклопедической *Феноменологии* (§§ 329–334). В этом контексте дух как душа снимает себя, двигаясь к Я следующим образом.

Телесное не способно оказывать сопротивление (противостоять) первому оформлению духа в ней в качестве действующей души. «Душа, противопоставившая себе свое телесное бытие, снявшая его и определившая его как свое, потеряла значение души, непосредственности духа. Действительная душа в своей привычке ощущения и своего конкретного чувства самой себя есть в себе для-себя-сущая идеальность своих определенностей, в своей внешности обращенная в себя (*erinnert in sich*), и бесконечное отношение к себе. Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до Я» (§ 327; Э., 3, с. 216).

Эта бесконечность как само-отношение духа есть его возрастающее пробуждение³: будучи объединенным (буквально: «обрет-

¹ Enc.₁ § 163 A, GW 13:100.8-21, ; cf. Enc.₃ § 214 A, GW 20:216sq. Э., 1, с. 403.

² Enc.₃ § 48, GW 20:84.21ff.-85.31; Э., 1, с. 167.

³ Его первое «пробуждение» есть «противопоставление субъективной души ее субстанциальности» (Enc.₁ § 319ff.)

шим вместе с...»: *zusammengeschlossen*) с собой в своей инаковости, он определяется как особенность, которая является субъектом для себя и принимает решения в качестве этой отрицательности.

«...душа существует для абстрактной всеобщности, которая, таким образом, есть мышление и субъект для себя, и притом определено – субъект суждения, в котором Я исключает из себя природную тотальность своих определений как некоторый объект, как некоторый *внешний для него* мир и устанавливает отношение к нему, так что в этом внешнем мире оно есть это Я и непосредственно рефлектирует само в себя, – а это и есть *сознание*». (§ 328; Э., 3, с. 216)

Как отмечено ранее, эта дедукция Я как субъекта и сознания как его предиката исключена из Большой *Феноменологии*. Более важны, однако, некоторые характеристики Я, на которые намекали вышеприведенные цитаты:

«Душа, противопоставившая себе свое телесное бытие, снявшая его и определившая его как свое, потеряла значение души, *непосредственности* духа. Действительная душа в своей привычке ощущения и своего *конкретного* чувства самой себя есть в себе для-себя-сущая *идеальность* своих определенностей, в своей внешности *обращенная в себя* (*erinnert in sich*), и бесконечное отношение к себе. Это для-себя-бытие свободной всеобщности есть более высокая степень пробуждения души в ее возвышении до «я» – абстрактной всеобщности, поскольку душа существует для абстрактной всеобщности, которая, таким образом, есть мышление и субъект для себя...» (Э., 3, с. 216).

Дух объединяет себя – или включает себя в единство – с самим собой в свое бытие-другим (инобытие) (*Anderssein*). (там же).

Итак, это актуализация принципа индивидуации¹, бытие-для-себя, и, что даже более важно, субъекта: дух, актуализирующийся как теоретико-практический принцип, конституирующий, следовательно, себя как субъект, то есть как источник деятельности, чьим результатом – в случае суждения – является *сознание* (там же).

Больше существенных характеристик духа как Я или субъекта *сознания* представлено во введении к разделу «Сознание» (§§ 329–334). Я – это бесконечное отношение духа к себе (§ 329); как толь-

¹ Сф. следующие примечания Гегеля:

«Для-себя-бытие как отношение с самим собой есть *непосредственность*, а как отношение отрицательного с самим собой оно есть для-себя-сущее, *единое, одно* (*das Eins*) – то, что в самом себе не имеет различий и, следовательно, *исключает другое* из себя» (GW 13:229.25sq.) – ср. «Для-себя-бытие». Епс.₁ §§49/50, Епс.₃ §§96sq. Епс.₃ § 158; Э., 1, с. 236.

ко лишь субъективное, как достоверность чьей-либо самости¹ (там же); тождество в его инобытии (там же); *Я* само, которое включает объект. Следовательно, *Я* есть и одна сторона отношения, и все отношение в целом (там же).

Существует длинное примечание Гегеля (GW 13:301.2-23), которое проясняет цитаты из § 329; отмечаются, в частности, следующие моменты:

«*Я* есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является предметом этой для-себя-сущей рефлексии». (Э., 3, с. 218)².

Это уже важный вклад в новое – многомерное и сложное – понятие субъективности: и основополагающая, первостепенной важности функция; становятся очевидными и систематическая позиция бессознательного (или «за спиной сознания») как непосредственного, начального момента духа, и всеобщее, отложенное, внеопытное качество само-отношения, духа как *Я*. Далее Гегель подчеркивает противоречие, заключающееся в фразе «одна сторона отношения и все отношение в целом»:

«Та отрицательность, которую совершенно абстрактное *Я*, или чистое сознание, проявляет в отношении своего другого, есть отрицательность еще совершенно неопределенная, поверхностная, неабсолютная». (GW 13:301.7f.; Э., 3, с. 221);

«...предмет в себе тождествен духу и лишь через само разделение духа приобретает видимость полной независимости». (GW 13:301.13; Э., 3, с. 221).

Зависимость объекта от *Я* и причина, по которой «здесь» и «теперь» не могут быть определениями объекта сознания – по крайней мере, не на этом уровне, без отношения к интуиции, пространству и времени в *Психологии* – представлены таким образом:

¹ Это не имеет никакого отношения – как можно было бы предположить – к «чувственной достоверности»: см. примечание Гегеля по этому поводу в GW 13:301.9-12

² GW 13:301.2-4. Здесь становится понятным, каким образом чувственная достоверность, как она представлена в издании 1807 года, развивается из этой «непосредственной достоверности»: первая существует и продолжает существовать в качестве непосредственной, пока последняя покоится – на чем делает акцент Гегель в процитированном прибавлении – на посредничестве с *Я*, которое само не есть что-то непосредственное, эмпирическое, а внеопытное, универсальная структура само-референции.

«Определение для объекта – (ни с точки зрения времени, ни пространства) – Я есть абстрактное для-себя-бытие – объект имеет значение единственно через и посредством его отношения к самосознанию». (GW 13:301.20-22).

Противоречие, состоящее во всем этом, представлено следующим образом (Епс.₁ § 330):

«Тождество духа с собой, как оно первоначально полагается как Я, есть только его абстрактная, формальная идеальность». (Э., 3, с. 221).

Это всего понятнее благодаря следующим замечаниям Гегеля:

«В качестве души в форме субстанциальной всеобщности дух отнесен как субъективная рефлексия – в-самом-себе к этой субстанциальности как к чему-то отрицательному по отношению к нему, потустороннему и темному. Поэтому сознание, как отношение вообще, есть *противоречие* самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты». (GW 13:305.1-4; Э., 3, с. 221).

«На этой стадии возникает поэтому то *противоречие*, что предмет, с одной стороны, находится *во мне*, а с другой стороны, имеет столь же самостоятельное существование и *вне меня*, как *темнота вне света*»¹. (Епс.₁ § 330, Э., 3, с. 221).

«Поэтому сознание, как отношение вообще, есть противоречие самостоятельности обеих этих сторон и того их тождества, в котором они сняты» (там же).

Из этих последних цитат следует держать в памяти два момента:

- сущностная зависимость сознания от бессознательного – «субъективная рефлексия – имеющая отношение к чему-то темному в себе²» – откуда она происходит и от которой она себя отличает – таким образом, систематическое первенствование пред- или бессознательного становится очевидным;

- противоречие, которое ведет к определению дальнейшей деятельности сознания как целого, представлено здесь как полученное из фундаментального отношения или структуры самого созна-

¹ Ср. еще раз примечание, процитированное выше:

«Я есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является предметом этой для-себя-сущей рефлексии». (GW 13:301.2-4; Э., 3, 218).

² Ср. еще раз примечание, процитированное выше:

«Я есть бесконечное отношение духа к себе, но как субъективное, как достоверность самого себя; непосредственное тождество природной души поднято до этого чисто идеального тождества ее с собой; содержание этого тождества является предметом этой для-себя-сущей рефлексии». (GW 13:301.2-4; Э., 3, 218).

ния – не из его содержания или содержания одной из его «форм» (гештальтов – *Gestalten*) наподобие чувственной достоверности, восприятия или понимания.

Таким образом, очевидно, что диалектика сознания не вытекает из эмпирического сознания и, следовательно, не основывается на нем, каковой она представляется самой себе и обнаруживает себя, то есть она вытекает не из эмпирического *Я*, которое как «сингулярное сознание бесконечно определено» (GW 13:305.16), но истекает из *Я* «самого себя как закона духа» (13:305.6f) – из «*Я* объективного» (13:305.13f), *Я*, которое для себя станет «единством субъекта и объекта» (там же).

Как следствие этих понятий субъекта, введение к разделу «Сознание» предлагает также новое определение объекта.

Объект обладает – будучи освобожденным от бесконечной рефлексии духа над собой посредством своего суждения – бесконечным самоотношением как своей сущностью, он определен как некоторое бытие и противопоставлен для-себя-бытию *Я* (§ 331).

Такое понимание объекта – как было показано для понятий *Я* как субъекта и сознания как его предиката – также нельзя обнаружить в *Феноменологии* 1807 года, по крайней мере, там оно не выводится из понятия субъективности или духа столь же ясно, как оно выведено здесь. Достаточно специфический аспект этого отношения объекта к субъекту здесь отмечен: говорится, что объект «освобожден» от духа; в частности, от бесконечной самореференции духа; и это сделано посредством суждения духа, которое является, по сути, суждением *Я* как субъекта, чей предикат – *сознание*.

Данное суждение как акт «освобождения» включает, по крайней мере, два более фундаментальных акта. Эта абсолютная самореференция духа таким образом – и как раз через это «освобождение» – становится *сутью* объекта. Иначе говоря, *вся объективность* в связи с этим становится сущностно субъективной или конституируется благодаря *существенной субъективности*. Этот акт есть акт свободы, которая является основным элементом или моментом понятия, *Я*, духа – что будет показано далее, в особенности в части третьей.

В § 332 Гегель выводит другое следствие из взаимоотношений и определяющих друг друга понятий субъекта и объекта. *Я*, сказано здесь, имеет место «не как понятие, но просто как формальное тождество» – момент, уже обсужденный в § 330. Здесь, однако, Гегель делает из этого определения другое заключение, важное как для «Энциклопедии», так и для «Большой» *Феноменологии* и, более того, для понятия опыта вообще: «Так как *Я* сущест-

вует для себя только как формальное тождество, то *диалектическое* движение понятия, прогрессирующее определение сознания не есть для него его деятельность, но оно есть *в себе* и для этого сознания является изменением объекта. Сознание оказывается поэтому различно определенным соответственно различию данного предмета, а его дальнейшее развитие – изменением определений его объекта». (Епс.₁ § 332; Э., 3, 221).

Читатель, до этого изучавший Большую *Феноменологию*, мог бы сказать: да, действительно, движение сознания не дано для *самого этого сознания*, и сознание меняется вместе с его меняющимися объектами: не является ли именно это одним из наиболее важных результатов *Феноменологии* 1807 года? Разве мы уже не знаем этого? Ответ на этот вопрос, вытекающий из того, что было сказано в § 332, мог бы быть таким: да, вы действительно знаете – и не знаете. Да, вы, конечно, знаете, так как совершенно ясно – даже тривиально, – что сознание осуществляет опыт таким образом, то есть осознавая свои изменения в результате изменений в данных объектах. Это тривиальность, о которой знает даже студент философского факультета из учебников по лейбницево-вольфовской философии. А не знаете вы, потому что не знаете – подобно тому, как *Я* в процессе получения опыта не знает и не может знать – причину, в силу которой вы не свободны от основной логики как источника этого развития; она же состоит в том [во-первых], что и *Я* как субъект сознания с необходимостью движется к такому пониманию, которое само есть сущностная субъективность и, следовательно, источник и причина изменения, – и что [во-вторых] само *Я* есть сущность самого объекта. И нет возможности знать это – не потому, что здесь имеет место чувственная достоверность или восприятие, или какая-либо иная форма сознания, с которой вы сталкивались в издании 1807 года – а потому, что это еще не понятие.

Этот последний элемент не может быть взят ни из сознания, включенного в диалектику своего собственного опыта, ни из Большой *Феноменологии* в целом. Ибо для самого Гегеля не было понятия *понятия* до тех пор, пока он не завершил большую *Логiku*, то есть до 1816 года. Таким образом, основополагающее различие между эмпирическим сознанием, с одной стороны, и метафизическим, трансцендентальным или спекулятивным (само-) сознанием с другой стороны – и абсолютно разные функции *Я* в обоих случаях (а оно в одно и то же время было и эмпирическим *Я*, и сущностью понятия, идеи, духа) – становится очевидным. Это различие, которое, согласно Гегелю, снято или снимает себя, лучшим образом или, по крайней мере, наиболее кратко выражено

циклом стадий, через которые сознание движется к снятию самого себя: первые две или три стадии уже хорошо знакомы по *Феноменологии* 1807 года: «сознание вообще», которое обладает объектом как таковым как своим объектом, и самосознание, для которого Я является объектом (§ 334). Третья и последняя стадия, отсутствующая, однако, в *Феноменологии* 1807 года, выражает снятие сознанием самого себя в абсолютно новом ракурсе: это его развитие «в единство сознания и самосознания... Разум, Понятие духа» (§334).

(ii) Логическое – предмет для Я¹

Большинство вышеприведенных цитат из раздела 2 (i) содержат в себе нечто логическое (das Logische):

Я представлено как субъект, сознание как его предикат – и это установлено не столько через аналогию, сколько как логика объективности². Иными словами, Я, к примеру, не только функционирует как субъект языкового суждения, но и как объективированное суждение, то есть Я есть отделение его определений как предикатов, от него самого, противопоставление их ему самому и vice versa. Но в то же время Я действует в качестве интеллектуального единства, покрывающего и превосходящего и себя, и свои предикаты, таким образом, проявляя себя как целостное отношение – даже если это тождество, как было процитировано выше, только формальное, то есть члены отношения есть и остаются отделенными и независимыми.

То же справедливо и для суждения: это не только языковая форма или юридический акт, но основополагающая деятельность самого субъекта, посредством чего он позиционирует себя в качестве противоположного другому – даже если это другое не что иное, как он сам, или, лучше сказать – чем он бытийствует в виде естественно определенной души – чувственности, (само)чувствования, «действующей» души.

Эта воплощенная логика в то же время является конституированием объективности.

В нее включено следующее: тождество, различие, противоположность, противоречие, для-себя-бытие, отражение, исключение, рефлексия и так далее.

¹ «Dem Ich ist das Logische der Gegenstand» (GW 13:305.15): «Логическое становится предметом для Я».

² Эта достоверность – один из наиболее важных элементов кантианского наследия, включенного в философию Гегеля: его спекулятивная логика, сходная с трансцендентальной логикой Канта, является не просто формальной, но материальной, логикой истины, логикой объективности; ср. Kant, KdrV B 87.

Это доминирование логического, однако, не только определяет ту или иную деталь, но и структурирует *энциклопедическую Феноменологию* в целом: как с точки зрения ее положения касательно предшествующей антропологии, следующей далее психологии, так и относительно ее собственного внешнего построения. Отношение между *Антропологией* и *Феноменологией* духа, в частности, выражено несколькими способами. Один из них:

«В первой части *Я* полностью погружено в природу, во второй *Я* противопоставляет себя себе же. То, чем *Я* было раньше, здесь становится его *объектом*. Это точка зрения духа как явления, точка зрения отношения, противоречия, то есть установленного актуального противоречия. *Я* независимо, внешние предметы также независимы, но все-таки они обладают властью над *Я*, а *Я* над ними, и так далее. Это точка зрения формальной свободы, которая есть свобода в ее противоречии». (Erd.21.539-546).

(iii) Логические определения и свобода

Что касается более детальной процедуры, то энциклопедическая *Феноменология* начинается – во всех трех вариантах (Enc.₁ § 329, Enc._{2/3} § 413) практически идентично – с положения: «Сознание есть стадия рефлексии или отношения духа, его явления». Впоследствии *Я* и объект противопоставляются друг другу (там же). При первом подходе к чувственному сознанию вводятся категории: «Сознание, как отношение, содержит в себе лишь те категории, которые принадлежат абстрактному *Я*, или формальному мышлению» (Enc._{2/3} § 418; Э., 3, с. 225). Далее, говорится: «Все это суть логические определения, полагаемые *мыслящим существом*, т. е. в данном случае *Я*. Но, существуя для этого последнего как являющийся, *предмет* и претерпел такие изменения» (§ 419, Э., 3, с. 228).

Эти последние строки уже выражают, что тема этой феноменологии не есть ни «наука об опыте сознания», ни исследование сознания самим сознанием, а развитие категорий. Более точно Гегель представляет логику определений в своих лекциях. Комментируя § 418 Энциклопедии 2, он говорит:

«Первая стадия есть сознание в целом. Это, в свою очередь, содержит в качестве первой стадии непосредственное сознание: таким образом, *Я* имеет отношение к чему-то существующему, *Я* знает о бытии, *Я* есть знание того, что есть... Объект есть нечто непосредственное, бытие, он еще не целостный, но простая непо-

средственность, только одна сторона сознания, целое есть само сознание, *Я*, относящееся к объекту. Объект ... есть *нечто*, вещь или *единичное*. Вот то, чему мы противопоставлены: целый комплекс различных логических определений. Это *нечто*, для-себя-бытие, вещь, *единичное*. Все другое богатство определений принадлежит или дальнейшему развитию мысли, или множеству ощущений. То, что мы рассмотрели здесь, является основополагающим определением и его дальнейшей деятельностью. Наша задача – коротко проследить развитие этой категории. Объект единичен. В нашей интуиции это единичное также названо *Здесь и Теперь*». (Erd.150.704–151.723)

В изложенном выше [рассмотрении] *Здесь и Теперь* исключительно и перенесено из феноменологии в анализ созерцания. Среди аргументов для его исключения – которое для читателей Большой *Феноменологии* непонятно – мы находим, к примеру, следующие:

«Чувственные объекты – такие объекты, которые существуют для нас через наши чувства. Каким типом определения обладают такие объекты? Определение чувственного является непосредственной единичностью. Формы этой особенности – формы пространства и времени. Объект, однако, взят здесь как нечто внешнее по отношению к *Я*. Объект также нечто внешнее по отношению к себе. Следующее определение объекта заключается в том, что он *есть*. Этой свободы объекта быть для себя, быть этой тотальностью в себе, он достигает, когда становится связан с духом, не раньше. Пространство является внешним для объекта. То, что существует во времени, есть внешнее. Эта форма чувственного принадлежит, в частности, интуиции». (Erd. 151.723-152.736)

Это соответствует тому, что сказано в § 335 Энциклопедии 1:

«Сознание, как отношение, содержит в себе лишь те категории, которые принадлежат абстрактному *Я*, или формальному мышлению; они для него суть определения объекта» (Э., 3, с. 225).

Таким образом, объект достигает своего свободного для-себя-бытия – например, своего внешнего положения в пространстве – относительно только духа, а не сознания. Следовательно, Гегель подтверждает исключение *Здесь и Теперь* из сознания в Энциклопедиях 2, 3 следующим образом:

«Пространственная и временная единичность, *здесь и теперь*, которую в *Феноменологии духа* я определил как предмет чувственного сознания, – все это относится собственно к созерцанию. Объект здесь следует брать прежде всего только по тому отношению, которое он имеет к *сознанию*, а именно как нечто для него внеш-

нее, но отнюдь еще не как нечто внешнее в нем самом или как то, что должно быть определено как *вне-себя-бытие*»¹.

Цитата, приведенная ранее – «*Этой свободы объекта быть для себя, быть этой тотальностью в себе он достигает, когда становится связан с духом, не раньше*» (Erd 152.732) – становится ясной: объект есть это свободное для-себя-бытие, но только в себе – а это для-себя-бытие является категорией и сущностной субъективностью. Что, однако, постигается духом не как сознание, но только духом как самим духом, иначе говоря, духом, который в созерцании связан с объектом таким образом, что он освобождает его. Это концептуальное качество субъективности Гегель выразил в полной мере в своих лекциях следующим образом:

«Тот, кто не свободен в себе самом, имеет и делает других своими слугами. Тот же, кто свободен в себе, делает других свободными. Душа, которая свободна в себе, освобождает непосредственное (присущее ей) так же, как внешнее. Душа индефферентна (обращена к себе), пока обращена к иному. Это, однако, положено как идеальное, то есть душа положена как обращенная только к себе. Момент развития есть простая самореференция, которую душа обращает к себе через отрицание, идеальность непосредственного. Следовательно, это отрицательная самореференция, бесконечная простая отрицательность, обращенная к себе. Через это отрицательное отношение к себе она исключается. ... Душа есть для-себя-бытие всеобщности, всеобщности, которая существует для всеобщности.

Другое определение непосредственного заключается в том, что оно положено как внешнее. Поскольку оно освободило себя снятием непосредственного, оно освобождает и непосредственное от себя, но как бесконечная отрицательность, таким образом, что оно *исключает* непосредственное из себя и не является просто нейтральным по отношению к нему. Она (душа на этой стадии своего саморазвития) является в качестве субъекта, понятием, которое существует для себя и обладает собой как своим бытием. ... Всеобщность, которая существует для всеобщности, есть Я, это исключает внешнее из себя, и тотальность этого исключенного внешнего есть *мир*, тотальность природной души. Природная душа в себе есть всеобщность. Природная душа, представленная как нечто внешнее, есть природа, мир. И здесь происходит пробуждение души к сознанию. Здесь мы оставляем термин «душа», мы еще не

¹ Enc.₃ § 418Anm., GW 20:424.25-425.6; for Enc.₂ cf. GW 19:318.20-26; Э., 3, с. 225.

имеем дела с духом, но есть Я, абстрактный дух». (Erd 136.278-137.309)

Благодаря этому описанию, мы теперь способны понять таинственное суждение, с которого Гегель начинает лекции по *Феноменологии духа*:

«Развитие от необходимости к свободе (или: от природы к свободе) обладает тем смыслом, что природное превращается в свободу как свою истину». (Erd 138.323-325).

Часть III

Есть три, быть может, четыре аспекта, в соответствии с которыми можно очертить отличия энциклопедической феноменологии от «*Феноменологии*» 1807 года:

(1) функционирование логики – включая специально развитую диалектику – в качестве основания системы;

(2) в высшей степени развитое, сложное и разветвленное понятие субъективности;

(3) развитие сознания как части и даже как существенного элемента актуализации понятия и саморазвития духа;

(4) саморазвитие как самоосвобождение духа, исходя из его естественных детерминаций или бытия в себе, из природы – в качестве проявления свободы.

к (1): Логика как первая часть и основание системы философских наук

Вскоре после публикации *Большой «Феноменологии»* Гегель планировал следующим образом представить свою систему ученикам Нюрнбергской гимназии: «*Феноменология*» должна была стать началом, а за нею должно было следовать введение в логику. В частности, в 1808–1809 годах Гегель планировал преподавать «Учение о духе как введение в философию» и не только повторить «*Феноменологию*» 1807 года, но и добавить к ней *Психологию*¹. Однако эта программа осталась нереализованной. Читая этот курс, Гегель не стал разрабатывать запланированный раздел о психологии, прекратил излагать учение о сознании в самом начале подраздела о разуме и – совершенно неожиданно – отказался читать логику. При таком сокращении «*Феноменология*» 1807 года некоторое время служила стандартным образцом для гегелевского учения о духе².

¹ GW 13: 622.

² GW 13: 623

В 1808–1809 гг. учение о сознании было определенно сведено к его первой части и разделялось на: а) сознание вообще или «внешнее» сознание; б) самосознание; с) разум¹. Следовательно, эта целостная структура пересмотренной версии феноменологии, развитой в 1808–1809 годах, [в общем] уже имеет тот вид, какой она примет в *энциклопедической феноменологии* – в ее версии, опубликованной в 1817 году. Но в 1811–1812 годах феноменология резко отличается от «учения о подлинном духе»². В 1812 году Гегель следующим образом характеризует философскую энциклопедию: «"Энциклопедия", поскольку она будет философской, исключает... энциклопедию в литературном смысле. Она не может содержать что-то иное, кроме универсального содержания философии, т.е. фундаментальных понятий и принципов ее частных наук, каковых я насчитываю три: это 1) *логика*; 2) философия *природы*; 3) философия *духа*»³.

Следовательно, очевидно, что Гегелем уже набросана системная структура более поздней «Энциклопедии», исключая феноменологию как первую часть системы философских наук и помещающая логику на ее место. Итак, пусть даже *Большая Логика* еще не была закончена, и внутренняя структура раздела о *субъективном духе*, начинающаяся с *Антропологии* как его основания, еще не была полностью разработана, одно можно сказать точно: в 1812 году «*Феноменология*» 1807 года была заменена на новую – прежде всего сокращенную – форму феноменологического учения, более близкого к энциклопедической феноменологии, хотя ее предпосылки и импликации еще не были разработаны. Следовательно, не стоит бороться за то, чтобы считать «*Феноменологию*» 1807 года незаменимым введением в гегелевскую философскую систему и даже подлинной версией этой системы. Ни тем, ни другим она уже не является. Ибо сам Гегель в 1812 году вполне определенно оставил ее позади и стал разрабатывать в полном виде содержание и импликации своей системы, основываясь на триаде: логика как первая часть и основание системы, а также две другие науки – философия природы и философия духа; они стали реализацией понятия, идеи духа, или нуса. Если исходить из этой перспективы, то его поздняя [критическая] оценка Большой «*Феноменологии*» как «специфической ранней работы»⁴ не удивительна.

¹ ib.

² ib.

³ GW 13: 620.

⁴ GW 9: 448.11.

к (2): Концепция субъективности

«Феноменология» 1807 года, конечно, усиленно разрабатывает тему «Я», субъекта и объекта, диалектику их взаимосвязи. Не менее ясно, однако, что Гегель тогда еще не разработал те сложнейшие дифференциации, которые характеризуют систему «Энциклопедии» в целом и более позднюю энциклопедическую феноменологию, в частности. Чтобы адекватно оценить эту концептуализацию субъективности, целесообразно провести нижеследующие различения.

С одной стороны, имеется «Я» как принцип¹, или сущность² духа. В качестве такового оно – прежде всего тема *Логики*, и «Я» представлено как фундаментально идентичное понятию, ибо имеет ту же природу (GW 12: 17.5. – 27), или как идентичное идее (Enc. 3, § 214 Примеч.). С другой стороны, существует (само-) реализация «Я» в качестве духа – т.е. как *души*, субъекта *сознания*, как *духа в себе и для себя*. В таком качестве оно рассматривается главным образом, пусть и не исключительно, в *Философии субъективного духа*, в частности, в *Антропологии* и в *энциклопедической феноменологии духа*.

Эта схема в определенном смысле отражает, но в то же время снимает дихотомию, имевшую место у Лейбница и Канта. У Лейбница мы находим различие между «Я» (self or I) в себе и проявляющимся Я (le soy против le soy apparente), или сознанием. Кант проводит резкое разграничение между *изначальным синтетическим единством или трансцендентальной апперцепцией*, с одной стороны, и эмпирическим сознанием / самосознанием, с другой стороны³ (это последнее порой именуется аналитическим единством апперцепции). У Гегеля мы находим не- эмпирическую универсальную *всеобщность*, с которой он имеет дело главным образом в *Логике*, и ее различные реализации в *Философии духа*, включая и ее всеобщие, и эмпирические элементы. Это, однако, не дихотомия, а только абстрактная дифференциация, которая обрисовывает различные аспекты или моменты духа в процессе его самореализации – моменты одной и той же реальности, раскрытой таким образом, что [уже] нет – на одной стороне – априорной сферы, идеальной реальности и эмпирической реальности проявления – на другой стороне. Напротив, в *идее* обе стороны объединены, потому что такова сущность, или понятие понятия, *сущност-*

¹ ««Я» для меня принцип духа» (GW 13: 305. 6sq.)

² «Человек есть дух, а что есть самая внутренняя, концентрированная сущность, корень духа? Свобода, «Я», мышление» (Erd 12.337-39).

³ См. особенно «*Критику чистого разума*» § 16, В133.

ная или целостная субъективность¹, которая реализует себя в качестве «Я» или духа.

к (3) – (4): Саморазвитие / Самоосвобождение

Саморазвитие – это квази-лейбницеанский элемент² в гегелевской теории понятия, «Я», духа, субъективности, взятой в качестве самости или «Я», т.е. субъективности, которая в то же время является субстанцией всей объективности, всего, что есть. Ибо даже у Лейбница бытие в качестве «Я» или Самости абсолютно исключает бытие-для-себя единства субстанции, которое, тем не менее, отражает себя³ и в себе отражает универсум⁴ – самое существенное во всем, что есть. Будучи лейбницеанской по происхождению, это одновременно телеология, в высшей степени фундаментальная для Гегеля: монада – это энтелехия; она заключает в себе понятие, которое является полным, завершенным, *une notion compléte*⁵ – телос, конец и *nisus*, опора, порыв к концу, к своему совершенному. Следовательно, в силу самого понятия монаде необходимо развить себя через внутренний, свой собственный принцип⁶. Одновременно столь же существенно, что она самодостаточна⁷, не требует чего-либо внешнего по отношению к себе для того, чтобы быть, непременно стать тем, чем она стремится стать.

Все это значимо и для гегелевского понятия понятия, идеи и, в частности, духа и его бытия в себе и для себя – речь идет о его абсолютной отнесенности к самому себе. И последнее по порядку, но не по значению: данная телеология или спонтанность, свободная деятельность самости, уже у Лейбница провозглашенная высшим законом, соревнующимся с механизмом, но возвышающимся над ним – так вот, эта изначальная, свободная активная деятельность самости или «Я» конституирует и его всепроникающую субъективность, которая в свою очередь является объективностью, или, как сказал Гегель⁸, [здесь имеет место] развившаяся до совершенства противоположность.

Именно здесь тот пункт, где Гегель, выходя за пределы философии Лейбница и Канта, развивает [идею], которую он в первый

¹ Enc.3 § 215 A.

² См., например, *Monadology* § 11.

³ *Monadology* § 30.

⁴ *Monadology* § 56.

⁵ *Discours de Métaphysique VIII*: «Природа индивидуальной субстанции или полного бытия состоит в том, чтобы обладать понятием столь завершенным, что его достаточно для понимания и дедукции всех предикатов субъекта, относящегося к этому понятию».

⁶ *Monadology* § 11.

⁷ *Monadology* § 18.

⁸ Enc.3 § 194.

раз продумывает до конца. Механизм и телеология представлены не только как совместимые – несмотря на то, что они исключают друг друга, пусть и не контрадикторно, как это имеет место у Лейбница и Канта. Гегель, кроме того, первым показал, что именно их взаимоисключающая контрадикторность позволяет понимать телеологию как снятие, результат и предпосылку механизма и – добавляет он – химизма. Предустановленная гармония не является разрешением проблемы, направленной на осмысление сложнейшего отношения между этими взаимоисключающими видами каузальности, которое, тем не менее, телеологически связывает их друг с другом. Не является таковым и кантовское разрешение третьей антиномии, когда утверждается, что наряду с естественной каузальностью может быть помыслен другой вид каузальности, а именно трансцендентальная свобода, как возможная и совместимая с первой ее формой. Непригодно здесь, наконец, и разрешение Кантом антиномии телеологического суждения, объявляющее механизм и телеологию совместимыми друг с другом, пусть в то же время и взаимоисключающими подходами. Гегелевское же разрешение состоит в следующем: есть нечто диалектически имманентное и в механизме, и в естественной каузальности, что влечет за собой их собственное снятие¹ с переходом в телеологию.

Ео ipso (по крайней мере согласно Гегелю) здесь имеет место понятие, или идея, которые являются диалектическими, предназначенными преобразовываться друг в друга благодаря своей имманентной негативности, и притом не исчезать в этом преобразовании, а возвращаться из своего инобытия в природе к своему «Я», к себе самому как духу и обладать своей сущностью, то есть – преобразовываться из их бытия в себе (бытия в себе объективности, этого абсолютно противоположного) в их бытие для себя² и проявлять себя только через истинное единство, всеобъемлющую субъективность, которая объединяет в себе все противоположности. Здесь и представлена идея свободного развития самости, как она более детально выражена в тех параграфах «Энциклопедии», которые развивают понятие «Идеи»³.

Следовательно, пассаж из Гегеля: «Переход от необходимости к свободе [или от природы к свободе] имеет тот смысл, что природное сводится к свободе как своей истине» (Erd. 138. 323-325) – пассаж, на первый взгляд несколько таинственный, теперь понятен

¹ По крайней мере Кант, начавший мыслить о таком виде преодоления, в частности, в антитезисе третьей антиномии, затем объявил, что механизм, понятый как всеобъемлющий закон природы или как тотальность, требует преобразования в абсолютное, снимающее само себя.

² Erd. 7. 138-140.

³ see Enc. I §§ 161–163. Enc. 3 §§ 213–215.

в его импликациях; и то же самое касается системной позиции и функций *Энциклопедической феноменологии*. Объединение природы и свободы осуществляется не в поле абстракции, т.е. при концептуальной унификации двух «реальных» философий, философии природы и духа, в одной системе – подобно тому, как у Канта единство теоретической и практической философии имеет место только в мысли. И как следствие самореализации понятия в его качестве *идеи* – переход от природы к свободе или от природы к духу должен реализоваться человеческими существами, которые в своем поведении по отношению к окружающей природе и по отношению друг к другу действительно переходят от необходимости к свободе (См. Erd 6. 122-7. 135), где Гегель говорит о том, что «абсолютная предрасположенность, или субстанция духа есть свобода» и что детерминация духа состоит в «самоосвобождении». Но одной предрасположенности недостаточно (Erd.7, 140-143), потому что это только свобода в себе: «Существует огромная разница между тем, чем дух является в себе, и тем, что он будет порождать. Это одно и то же содержание, но только есть различие формы, которое заставляет его *сделать* себя тем, чем он *изначально* является. Весь интерес истории мирового духа вращается вокруг этого пункта: привести это различие к уровню сознания, причем так, что это внутреннее становится также и [содержанием] для себя» (Erd 7. 135–140). Отсюда в качестве следствия для феноменологии духа вытекает задача – дать разрешение изначальной кантовской проблемы: объединить природу и свободу не внешним образом, в рамках философской системы, но через раскрытие того, *как* этот переход от необходимости, или природы, к свободе реализуется в [деятельности] живых человеческих существ. Это означает раскрытие следующего: *в качестве, облике* человеческого существа или духа, он приводит дело к тому, чтобы быть или стать тем, кем оно изначально является – существом, превращающим в бытие для себя то, что все время оставалось бытием в себе. Это и есть, следовательно, системная задача феноменологии – подготовить бытие в себе и для себя духа т.е. подготовить *философию* духа, превращаясь в последнюю в процессе своего снятия. Этого не достигали ни Кант¹,

¹ Последнее слово, которое следует добавить, касается обоснования свободы в рамках теоретического разума: эта свобода, абсолютная негативность и соотношение с собой всеобъемлющей субъективности (Епс., § 215А) – есть свобода мысли, идеальности, интеллигенции. Это, в свою очередь, есть теоретическая воля, которая свободна в себе и для себя. Только воля, являющаяся интеллигенцией, действительно свободна. Здесь снова же важный пункт, где Гегель выводит из понятия разума и духа то, что Кант раскрывает только как совместимость естественной каузальности и трансцендентальной свободы.

ни Фихте, о чем ясно говорил Гегель¹ – и на это не нацеливалась его собственная «Феноменология духа» 1807 года. *Энциклопедическая феноменология*, следовательно, не ведет к абсолютному знанию. Больше нет «лестницы», к нему ведущей. Тем не менее этот момент остается важным. Ибо есть неизбежная стадия, диалектика, благодаря которой односторонняя субъективность сознания снимает себя², превращаясь во всеобъемлющую, сущностную субъективность² идеи, духа. И все это происходит благодаря снятию лишь формальной идентичности первой субъективности с иным; благодаря такому снятию она становится *Разумом, Духом в себе и для себя*.

Прояснить все это, пригласить к дальнейшему исследованию и переоценке – такова была цель этой статьи. Я не претендую на окончательную оценку роли *Энциклопедической феноменологии* в сопоставлении с *Большой «Феноменологией»*. Нельзя, однако, игнорировать последнюю [по времени] самооценку Гегеля, выраженную в предисловии ко второму изданию логики бытия (1832), на манускрипте которого стоит дата: «Берлин, 7 ноября 1831 года», – речь, следовательно, идет о строках, написанных за неделю до смерти философа. «Феноменология духа», пишет там Гегель, «во втором ее издании не должна более фигурировать в качестве первой части системы науки... На место объявленной второй части, которая должна была содержать другие философские дисциплины в их совокупности, я с тех пор поставил «Энциклопедию философских наук...» (цитир. по: G.W.F. Hegel. *Gesammelte Werke*. Bd. 9. *Phänomenologie des Geistes*. Bd. 9. Hamburg. 1980. S. 475).

Нельзя игнорировать и другое – связанное с переоценкой – замечание Гегеля о «Феноменологии духа»: «...специфическая ранняя работа; не перерабатывать; она соотносится с пониманием того времени – в Предисловии: абстрактный абсолют – он тогда царил» (*Ibidem*, S. 448).

Но и эту переоценку не следует преувеличивать: ведь Гегель все же планировал второе издание «Феноменологии», а с переработкой или без оной, мы с точностью не знаем; возможно, он хотел сохранить особый аромат книги, обусловленный обстоятельствами ее написания. А это приглашает нас, на самом деле даже требует от нас переосмыслить и вновь оценить роль *Большой «Феноменологии духа»* 1807 года в развитии проблем понятия, «Я», всеобъемлющей субъективности, идеи, духа в рамках гегелевской окончательной – энциклопедической – системы.

*Перевод с английского Н.В. Мотрошиловой
(Введение, Часть III); Н.А. Корневой (Части I и II).*

¹ *Enc.*₁ § 332 *Anm.*, *Enc.*₃ § 415 *Anm.*

² Снова см. *Enc.*₃ §§ 214 A and 215A.

**КРИТИКА ФИЛОСОФИИ
ТОЖДЕСТВА ШЕЛЛИНГА
В «ПРЕДИСЛОВИИ»
К «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»**

1. Язвительная критика шеллинговской философии тождества в Предисловии не только привела к окончательному разрыву между бывшими друзьями, но и наложила серьезный отпечаток на последующую рецепцию творчества Шеллинга в целом. Однако вопрос о том, была ли эта критика оправданной или представляла собой случай продуктивного непонимания, мне обсуждать не хотелось бы. Мне представляется более важным другой вопрос: какие аспекты шеллинговского мышления позволяет прояснить эта критика и что что представляет собой та общая обеим философиям (гегелевской и шеллинговской) болевая точка, которую эта критика затрагивает?

2. Если освободить гегелевскую критику от воинственной риторики и личных выпадов, то ее можно свести к нескольким главным пунктам. Результат такой редукции оказывается очень поучительным.

С одной стороны, допущение интеллектуального созерцания абсолютного подвергается критике как «наивность пустоты в познании»¹. Притязание философа и, соответственно, выдвигаемое им требование созерцания абсолютного расценивается как ложная непосредственность, объявляющая всякое формальное различие ничтожным и потому никогда не достигающая богатства содержания, как «растворение того, что уже различено и определено, или, лучше сказать, низвержение его в бездну пустоты, далее не развиваемое и не имеющее оправдания в самом различенном и определенном»².

С другой стороны, различие между (тождественной) сущностью абсолютного и (дифференцированной) формой, в которой оно

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М. Наука. 2000. С. 15.

² Там же. С.14.

познается, рассматривается как пустой формализм, который фиксирует различия и лишь удерживает и закрепляет их применением схемы, как «метод приклеивания ко всему небесному и земному, ко всем природным и духовным формам парных определений всеобщей схемы и раскладывания всего по полочкам»¹.

Интересно в этой аргументации то, что Гегель критикует Шеллинга одновременно и «справа», и «слева», причем в обоих случаях на первый план выдвигается проблема формы. Шеллинговская философия тождества, как явствует из гегелевских выкладок, предоставляет форме одновременно и слишком много и слишком мало полномочий. Эта двойная стратегия полемики венчается, впрочем, типичным для Гегеля утверждением, что обе крайности взаимно поддерживают друг друга и представляют собой на деле две стороны одного и того же рода познания: «Названное однообразие схемы с ее безжизненными определениями и это абсолютное тождество, как и переход от одного к другому, есть одинаково мертвый рассудок, как в одном случае, так и в другом, и одинаково внешнее познание»².

В противовес этому, как он полагает, заведомо ущербному подходу Гегель развивает свой проект диалектической экспликации философского содержания, в котором центральную роль играет идея «самодвижения формы». Программная формулировка «Предисловия» на этот счет гласит: «Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть *субъект* или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, или поскольку она есть опосредствование становления для себя иною. Субстанция как субъект есть чистая *простая негативность*, и именно поэтому она есть раздвоение простого, или противопологающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это *восстанавливающееся* равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое *первоначальное* единство как таковое или *непосредственное* единство как таковое, – есть то, что истинно»³.

3. При ближайшем рассмотрении полемически заостренных формулировок Гегеля в них обнаруживается постоянно повторяющийся мотив, в свете которого эта поначалу кажущаяся очень абстрактной критика обнаруживает свой более определенный смысл.

¹ Там же. С. 32.

² Там же. С. 32–33.

³ Там же. С. 15.

Если задаться вопросом, что, собственно, разумеется здесь под формой, то вскоре обращает на себя внимание то обстоятельство, что Гегель постоянно увязывает понятие формы с актом предикации.

Так, в ответ на требование интеллектуального созерцания абсолютного Гегель указывает, что экспликация такого созерцания неизбежно осуществляется в форме предложения, то есть предполагает необходимое опосредствование, без которого невозможно достичь сколько-нибудь содержательного знания: «Начало, принцип или абсолютное, как оно провозглашается первоначально и непосредственно, есть только всеобщее. Сколь мало, когда я говорю: «все животные», это выражение может быть сочтено за зоологию, столь же ясно, что слова: «божественное», «абсолютное», «вечное» и т.п., не выражают того, что содержится в них; – а ведь только такими словами фактически выражают созерцание как то, что непосредственно. То, что больше, чем такое слово, хотя бы только переход к какому-либо предложению, содержит некоторое *иностановление*, от которого нужно отречься, – это большее есть опосредствование»¹. Из приведенного тут же пояснения на примере видно, что такое опосредствование Гегель мыслит именно как предикацию: «В таких положениях истинное прямо устанавливается только как субъект, но не представляется как движение рефлексии в самое себя. Положение такого рода начинается со слова бог. Это слово само по себе есть бессмысленный звук, одно лишь имя. Только предикат говорит, *что есть он*, т. е. наполняет его [содержанием] и сообщает ему смысл. Пустое начало только в этом конце становится действительным знанием»².

Аналогично приписываемая шеллинговской философии переоценка формы, осмеиваемая Гегелем как формализм, характеризуется прежде всего привязанностью к предикативной форме высказывания: «Этот формализм <...> покоится на мнении, будто он постиг в понятии и выразил природу и жизнь того или другого образования, если он высказывал о нем в качестве предиката какое-нибудь определение схемы»³. Напротив, если философское познание должно найти адекватную форму выражения, ею должно быть нечто большее и иное, нежели голое приписывание предиката: «Если определенность <...> есть определенность сама по себе конкретная и действительная, то все же она низведена до чего-то мертвого, так как она – только предикат какого-нибудь другого

¹ Там же. С. 16.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 31.

наличного бытия, а не познана как имманентная жизнь этого наличного бытия или в том виде, в каком она находит в последнем свое привычное и только ей присущее самопорождение и проявление»¹.

В соответствии с этим и позитивная гегелевская альтернатива переформулируется в последних разделах «Предисловия» в терминах теории суждения, а именно как теория так называемого спекулятивного предложения – к ней мы еще вернемся впоследствии.

Эти наблюдения побуждают предположить, что все гегелевское размежевание с Шеллингом следует понимать в контексте вопроса о значении и ценности предикативной формы высказывания.

4. Показать, что и шеллинговская философия тождества движется в том же проблемном горизонте, позволяет анализ «Изложения моей системы философии» (1801) – сочинения, которое, как многократно показано комментаторами, образует основной текстовый базис гегелевской критики. Решающее значение имеет при этом различие применительно к абсолютному тождеству сущности и формы. Сложный ход мысли Шеллинга, посредством которого это различие вводится, можно весьма схематично представить следующим образом.

Шеллинг начинает с дефиниции разума: «Я называю *разумом* абсолютный разум, или разум, поскольку он есть полная неразличенность субъективного и объективного»². Вслед за тем вторым шагом (§ 2) разум осмысливается как совокупность всей реальности: «*Вне разума нет ничего, в нем все*», тем самым разум непосредственно определяется как абсолютное: «разум *есть* абсолютное, стоит только его помыслить так, как мы его определили (§ 1)»³. На третьем шаге доказывается (по образцу Спинозовской субстанции) единство разума: «Разум есть всецело единое и всецело равен самому себе», и притом «в абсолютном смысле»⁴. На четвертом шаге это единство разума выражается в высшем законе его бытия: «*Высший закон для бытия разума, и, так как вне разума нет ничего (§ 2), то и для всего бытия* (поскольку оно постигается в разуме) *есть закон тождества*, каковой применительно ко всему бытию выражается формулой $A=A$ »⁵. Какая именно способность или компетенция гарантируется этим законом, уясняется

¹ Там же. С. 33.

² Schelling F.W.J. Zeitschrift für spekulative Physik. Bd. 2. Felix Meiner Verlag, Hamburg. 2001. S. 336.

³ Ibid. S. 337

⁴ Ibid. S. 338

⁵ Ibid. S. 338.

только из § 5, где просто в порядке номинального определения фиксируется: «Чтобы различать, я называю А первой позиции субъектом, А второй позиции предикатом»¹. Нетрудно понять, что именно взаимопринадлежность субъекта и предиката образует форму высказывания.

Только вместе с этим пояснением становится понятным, о чем шла речь в предыдущих параграфах. Шеллинговскую мысль можно реконструировать так. Всякое осмысленное высказывание требует в качестве условия своей возможности способности, обеспечивающей единый смысл самой осмысленности, и именно эту способность Шеллинг и называет разумом.

Далее следует самый важный шаг. Чтобы быть способным понимать взаимопринадлежность субъекта и предиката в каждом конкретном высказывании, нужно прежде быть способным понимать саму предикативную форму как таковую, то есть быть способным понимать, что вообще означает само привхождение предиката к субъекту, само сказывание. Однако смысл сказывания уже не может быть выражен в предикативной форме. Таким образом, доступ к смыслу самой осмысленности всегда уже имеется, он первичен и независим от формального различия места субъекта и места предиката. Шеллинг так и формулирует в § 6: «Положение $A=A$, если его помыслить вообще, не говорит ни того, что А вообще *ЕСТЬ*, ни того, что оно *ЕСТЬ* как субъект или как предикат. Единственное бытие, устанавливаемое этим положением, есть *САМО ТОЖДЕСТВО*, каковое поэтому полагается совершенно независимо от А как субъекта и А как предиката»². Вместе с тем, однако, это тождество никогда не может быть отделено от формы предикации, ведь абсолютное тождество, как пояснено много ниже в § 15, «*ЕСТЬ* лишь в форме положения $A=A$, или эта форма непосредственно полагается его бытием»³.

Чтобы артикулировать в понятиях эту странную асимметрию, Шеллинг и вводит (§ 15, Прибавление 1) различие сущности и формы: «То, что полагается одновременно с формой положения $A=A$, полагается также непосредственно вместе с бытием самого абсолютного тождества, однако принадлежит не к его сущности, а только к форме или способу его бытия»⁴. Соотношение сущности и формы парадоксально: хотя форма необходимо при-

¹ Ibid. S. 339.

² Ibid. S. 339.

³ Ibid. S. 342.

⁴ Ibid. S. 342.

надлежит сущности и хотя сущность постигается только в ней, но все же форма никогда не есть сама сущность, так что сущность в нее никогда не вмещается.

5. Эта проблематизация Шеллингом предикативной формы обретает новое измерение, если рассмотреть ее в контексте кантовской философии. Размышления Шеллинга о различии сущности и формы находятся в очевидной связи с учением Канта о трансцендентальном утверждении, развитом в главе о трансцендентальном идеале «Трансцендентальной диалектики». Напомню, что Кант указывает: необходимым трансцендентальным условием всестороннего определения всякой вещи посредством приписывания или отрицания в отношении ее всех возможных предикатов служит изначальное утверждение, которое уже не определяется своим отношением к (производному от него) отрицанию. Только ввиду трансцендентального утверждения может иметь определенный смысл и формальное различие логического утверждения (привхождения предиката) и логического же отрицания (непривхождения предиката).

Именно это рассуждение подхватывает и развивает Шеллинг. Его абсолютное тождество – не что иное как изначальное тождественное утверждение, чистая позитивность, которая делает возможной всякую осмысленную предикацию, но именно поэтому никогда не может быть схвачена в игре логического утверждения и отрицания.

6. Таким образом, Шеллинг не в меньшей мере, чем Гегель, расценивает предикативное высказывание как равно необходимый и неудовлетворительный способ экспликации философского содержания; он вполне разделит бы мнение Гегеля, что «природа суждения или предложения вообще, заключающая в себе различие субъекта и предиката, разрушается спекулятивным предложением, и в тождественном предложении, в которое превращается первое, содержится обратный толчок названному отношению»¹. Однако Шеллинг сознательно решает на то, чтобы постоянно держать это неустранимое напряжение перед глазами своего читателя – только так можно избежать превращения безусловного, обуславливающего всякую осмысленность, в обусловленное. При этом Шеллинг ориентируется на соображение, которое можно рассматривать как продолжение и развитие аргументации кантовской главы об идеале: если архитектурное строение знания хотя бы мыслимо, то в соотношении субъекта и предиката должна сохраняться асимметрия – в противном случае никакое обосновывающее отношение между высказываниями было бы вообще невозможно.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М. Наука. 2000. С. 38.

Гегель же отстаивает совершенно иное решение той же проблемы, и это решение означает радикальный разрыв с кантовским подходом. Особенно явно это проступает в гегелевских пассажах о спекулятивном предложении. В гегелевской модели предикативная форма философского высказывания оказывается взломана вследствие того, что в нем субъект целиком переходит в предикат, то есть асимметрия между тем, о чем нечто сказывается, и тем, что о нем сказывается, не может более сохраниться, так что единый смысл сказывания не может быть удержан: «Мышление, вместо того чтобы идти дальше, переходя от субъекта к предикату, чувствует себя (поскольку субъект пропадает) скорее задержанным и отброшенным назад к мысли о субъекте, потому что оно не видит его; или: так как сам предикат высказан в качестве субъекта, в качестве *бытия*, в качестве *сущности*, исчерпывающей природу субъекта, то мышление находит субъект непосредственно также в предикате. <...> Мышление поэтому в такой же мере теряет под собою твердую предметную почву, которую оно имело в субъекте, в какой оно отбрасывается назад к *субъекту* в предикате, и в нем уходит назад не в себя, а в субъект содержания»¹. В этом движении самоопосредования, говорит Гегель, «нет такого содержания, которое было бы субъектом, лежащим в основе, и которому его значение приписывалось бы в качестве предиката; предложение непосредственно есть лишь пустая форма»².

Выдвинуть подобную модель дискурса означает, в сущности, поставить на место первоначального утверждения чистое отрицание, которое объявляется внутренне присущим всякому логическому утверждению или отрицанию. То, что Кант назвал трансцендентальным утверждением, для Гегеля мыслимо лишь как отрицание отрицания, то есть лишь как результат и никогда как предпосылка. Тем самым, однако, Гегель порывает и с кантовской идеей архитектоники разума. Шеллинг же, напротив, на протяжении всех своих позднейших исканий, от проекта философии мировых эпох вплоть до идеи положительной философии, вновь и вновь пытался переформулировать кантовский вопрос об изначальной позитивности. Таким образом, Гегель, вне зависимости от релевантности его аргументов, взятых по отдельности, безошибочно распознал главное – несовместимость обоих подходов также и в их дальнейших следствиях. Шеллинговские контратаки 1820–40-х гг., в ходе которых он назвал гегелевскую систему триумфом «негативной философии», лишь подтвердили этот диагноз.

¹ Там же. С. 38–39.

² Там же. С. 40.

**«КТО ЖИЗНЬЮ РИСКОВАТЬ НЕ МОЖЕТ –
ЖИЗНЬ ВЫИГРАТЬ НЕ МОЖЕТ ТОЖЕ!»
«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» ГЕГЕЛЯ
ИЛИ ПАРАДОКС ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО
СУЩЕСТВОВАНИЯ**

Моя статья ставит целью выявить те моменты идейной близости с Фридрихом Шиллером, которые подчеркивал Гегель в своей диалектической философии – в том виде, как она была им разработана, прежде всего, в «Феноменологии духа». «Каждая ступень «Феноменологии» наполнена смутными аллюзиями на другие тексты – как философские, так и литературные»¹. Между тем было бы, несомненно, ошибкой переоценивать указания на Шиллера у Гегеля, именно потому, что большей частью речь идет о неявных и выраженных намеками текстовых ссылках в «Феноменологии духа»². Напротив, очевидное влияние Шиллера на эстетику Гегеля послужило предметом многочисленных и исчерпывающих исследований³. Однако, насколько я могу оценить, всестороннего анализа влияния Шиллера на диалектику Гегеля все еще никто не представил. Поэтому я воспользуюсь данным случаем как поводом для того, чтобы предложить на ваше обсуждение некоторые размышления, которые – исходя из Александра Кожева⁴ – сосредоточиваются на истолковании, в значительной мере вынесенного за скобки в литературе, значения войны и порождаемой ею диалектики в «Феноменологии» Гегеля. При этом мой основополагающий те-

¹ P.J. Kain. Hegel and the Other. A Study of the *Phenomenology of Spirit*, New York 2006, p.21.

² См. Q. Lauer. A Reading of Hegel's *Phenomenology of Spirit*, New York 1976, особенно p. 42.

³ См. особенно H. Nitschack, Kritik der ästhetischen Wirklichkeitskonstruktion. Eine Untersuchung zu den ästhetischen Schriften Kants und Schillers, Frankfurt/Main 1976; U. Tschierske, Vernunftkritik und ästhetische Subjektivität. Studien zur Anthropologie Friedrich Schillers, Tübingen 1988; а также: C. Maehleek-Müller, Schönheit und Freiheit. Die Vollendung der Moderne in der Kunst. Schiller und Kant, Würzburg 1989.

⁴ См. A. Kojève. Hegel Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1975.

зис таков, что Гегель в решающей мере вдохновлялся идеями Шиллера, и что поэтому для более полного понимания этого контекста аргументации небезынтересно обнажить эти пласты археологии рецепции и обсуждения в гегелевском тексте, которыми исследователи донныне пренебрегали.

Я буду ссылаться в этом отношении прежде всего на «Письма об эстетическом воспитании человека, в ряде писем» Шиллера¹. Однако решающее, предначертанное у Шиллера и воспринятое Гегелем основное допущение со всей ясностью и выразительностью, какой только можно желать, резюмировано уже в стихе из Рыцарской песни в драме Шиллера «Валленштейн»: «Кто жизнью рисковать не может – жизнь выиграть не может тоже!»². Впрочем, давайте исходить из того, что своей интерпретацией Гегеля Александр Кожев верно выражает один весьма существенный аспект «Феноменологии духа» Гегеля, когда он пишет: «На самом деле, из человека сделал раба только его отказ поставить на карту свою жизнь. Поэтому он останется несвободным до тех пор, пока не будет готов рискнуть своей жизнью в борьбе против господина и тем самым не примет идеи своей смерти»³. Тем самым Кожев уже весьма решительно выводит нас за рамки марксистской интерпретации раба и господина⁴, с полной отчетливостью обозначая психологическое содержание, заложенное в этом рассуждении. Поэтому и его интерпретация христианской религии именно в этом пункте отличается от толкования Маркса, поскольку он не ограничивается простым отрицанием, на основании материалистической редукции, присутствующей у Гегеля фундаментальной психологической диспозиции⁵. Интерпретация, данная Кожевом, имеет центральное значение, в том числе для позиции Лакана, примыкающего к Гегелю и критикующего марксизм⁶. У Кожева мы читаем:

¹ F. Schiller. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, in: Schillers Werke hg.v.L. Bellermann, Leipzig/Wien o.J., Bd.8, S. 170–282. (Русский перевод цитируем по изданию: Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека (пер. Э. Радлова)// Шиллер Ф. Собрание сочинений. Москва, ГИХЛ, 1955. Т.6. С. 251–358 (прим.переводчика)).

² Ф. Шиллер. «Лагерь Валленштейна», 11 явление, строки 1104–1105.

³ A.Kojève. Hegel. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1975, S.74.

⁴ См. K. Marx. Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Ausgewählte Werke Bd.1, Berlin 1979. S. 9–25, особенно S. 10

⁵ См. также H. Schnädelbach, Hegel zur Einführung, Hamburg 1999, особенно S.65, который в своей интерпретации совершенно отчетливо ссылается на Кожева.

⁶ См. прежде всего: J. Lacan. *Ecrits I*, Paris 1999 и J.Lacan, *Ecrits*, Paris, 1999. См.также: T.Hutson, Truth and contradiction: Reading Hegel with Lacan, in: S. Žižek (Ed.) Lacan. The silent Partners, London 2006. S. 56–78.

«Если раб принимает этого нового божественного господина, то делает он это по той же самой причине, по которой он признал человеческого господина: из страха смерти. Он принял – или произвел – свое первое рабство, – потому что оно было ценой за его биологическую *жизнь*. Он принимает – или производит – второе, потому что оно представляет собою цену за его *вечную* жизнь. Ибо последним мотивом в пользу идеологии «двух миров» и дуализма человеческого существования служит рабское желание жизни любой ценой, сублимированное в тоске по *вечной* жизни. Христианство возникает, в конечном счете, из страха раба перед ничто, своим ничто, а это означает – для Гегеля – неспособностью выносить необходимое условие существования человека, условие смерти, конечности. Снятие недостаточности христианской идеологии, освобождение от абсолютного господина и от потустороннего мира, осуществление свободы и жизнь в мире в качестве человеческого, автономного и свободного существа – все это, следовательно, возможно лишь при том условии, что мы принимаем идею смерти, а следовательно, атеизм»¹.

Замечания Гегеля о войне, после ужасов двух мировых войн, а затем и ввиду современного сценария атомной угрозы, вызывали у многих интерпретаторов Гегеля вполне понятное раздражение и замешательство. Тезис об общественном катарсисе через посредство войны, утверждаемый Гегелем в *Основах философии права*, оправдать невозможно, и кстати, не только в свете сценария атомной угрозы². Даже если позицию Гегеля разделяли многие интеллектуалы, прежде всего, до начала Первой мировой войны³, нет решительно никакой необходимости в попытках оправдать или соотнести с историческим контекстом эту позицию, чтобы таким способом сделать ее более понятной – и тем самым более приемлемой (?). «Война как то состояние, в котором принимается всерьез суетность временных благ и вещей (...), есть, следовательно, момент, когда идеальность *особенного* получает свое право и становится действительностью; высокое значение войны состоит в том, что благодаря ей, как я это выразил в другом месте, «сохраняется нравственное здоровье народов, их безразличие к застыва-

¹ A. Kojève, Hegel. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1975. S.75.

² Такова, скажем, лапидарная и бьющая мимо цели позиция Герберта Шнедельбаха: Schnädelbach, Hegel zur Einführung, Hamburg 1999. S.144.

³ Вспомните, к примеру, «Наблюдения аполитичного человека» Томаса Манна (*Mann Th., Betrachtungen eines Unpolitischen*, hg.v.P. Mendelssohn, Frankfurt/Main, 1983).

нию конечных определенностей; подобно тому как движение ветров не дает озеру загнивать, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения, которое непременно явилось бы следствием продолжительного, а тем более вечного мира». – Что это, впрочем, лишь философская идея или, как это обычно выражают иначе, лишь оправдание *провидения*, и что действительные войны нуждаются еще и в другом оправдании, об этом будет сказано ниже»¹.

И вот, хотя в «Феноменологии духа» мы также находим рассуждения, аналогичные тем, которые присутствовали в *Основах философии права*, но здесь Гегель все же нацелен прежде всего, и гораздо отчетливее, на выяснение другого аспекта темы, на который в *Основах философии права* он указывал только намеками и который оказывается центрально важным для обсуждаемого здесь теоретического контекста. «Война», – читаем мы в главе «Феноменологии духа», озаглавленной *Нравственность*, – «есть дух и форма, в которой имеется налицо в своей действительности и подтверждении существенный момент нравственной субстанции, абсолютная свобода нравственной самодовлеющей сущности от всякого наличного бытия»². В войне человек сталкивается со смертью, на которую он сознательно изволяет. Это означает, что человек видит перед собою возможность утратить свою жизнь под действием не поддающегося расчету насилия извне. Но как же возможно вместе с Гегелем истолковать смерть как проявление человеческой свободы, а тем самым индивидуальности и историчности человека? Диалектический характер человеческого бытия обнаруживается для Гегеля в экстремальной и сознательно принимаемой ситуации войны, ибо: «В этом своем специфическом *произведении* абсолютная свобода превращается в предмет, и самосознание на опыте узнает, что она такое. В себе она есть именно это *абстрактное самосознание*, которое внутри себя уничтожает всякое различие и всякое устойчивое существование различия. В качестве этого абстрактного самосознания абсолютная свобода есть для себя предмет; ужас перед лицом смерти есть созерцание этой ее негативной сущности»³.

¹ G.W.F.Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd. 7, Frankfurt/Main 1979. S. 492f. (русский перевод приводим по изданию: Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 360).

² G.W.F.Hegel. Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt/Main 1979. S.353. (Русский перевод приводим по изданию: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2002. С. 243).

³ G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt/Main 1979, S.437. (Русский перевод приводим по изданию: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 303).

Итак, речь идет здесь вовсе не о героически бесстрашном примирении с фактом смерти, – но смерть и естественным порядком сопряженный с нею ужас для человека истолковывается здесь как явление и проявление негативного. Это, по Гегелю, позволяет человеку превзойти сугубо природное в себе. Негативность смерти есть подлинная движущая сила диалектического движения, а тем самым «проявление диалектического характера человека, потому что она *диалектически* снимает, т.е. сохраняет и возвышает, его, и как диалектическое снятие она существенным образом отличается от простого «конца» (окончания) только природного существа»¹. Гегель развил свою идею диалектического движения, опираясь на отношение господства и рабства, и именно в этом смысле нам следовало бы читать его рассуждения о войне и смерти. Поэтому речь здесь идет не о каком-то прославлении войны, которое бы скорее игнорировало или старалось свести к банальностям ужасы войны, но о продолжении ключевого доказательства диалектического движения. Вспомним, в самом деле. В начале главы «Феноменологии духа» о разуме Гегель пишет: «Но самосознание есть вся реальность не только *для себя*, но и *в себе* лишь благодаря тому, что оно *становится* этой реальностью, или, лучше сказать, *выказывает себя* таковой. Оно *выказывает себя* таким на *том пути*, на котором в диалектическом движении мнения, воспринимания и рассудка инобытие прежде всего исчезает как бытие *в себе*, и на котором затем, в движении через самостоятельность сознания в господстве и рабстве, через мысль о свободе, через скептическое освобождение и борьбу абсолютного освобождения раздвоенного внутри себя сознания, инобытие, поскольку оно есть только *для самосознания*, исчезает *для него самого*»².

Конечно, диалектическое движение не исчерпывается для человека в явлении войны. Это уже всесторонне обсудили в своих работах Александр Кожев, Герберт Шнедельбах и Филипп Кейн, – назовем здесь только эти немногие работы из имеющейся исследовательской литературы.

Было бы, однако, ошибочно релятивизировать или тем более игнорировать экзистенциальный исходный пункт мысли, каким для Гегеля совершенно сознательно являлся феномен войны. Поэтому я не могу разделить мнения Филиппа Кейна, когда он пи-

¹ A. Kojève. Hegel. Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1975. S. 211.

² G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd. 3, Frankfurt/Main 1979, S.179 ff. (Русский перевод приводим по изданию: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 122).

шет, что Гегель «избирает боевые схватки и господство и рабство, а не любовь, чтобы пробудить в нас самосознание. По сути дела, большинство примеров можно было бы выбрать иначе. Чтобы попасть туда, куда он стремился прийти, он мог бы избрать нечто совершенно иное»¹. Постольку, как мне представляется, то обстоятельство, что у Гегеля война столь недвусмысленно принимается за экзистенциальный исходный пункт диалектики, в гораздо большей мере обусловлено влиянием Фридриха Шиллера, чем это допускали прежде. Исходя из чрезвычайной ситуации войны, экзистенциальной конфронтации с другим, начинает свое движение диалектика, чтобы – по крайней мере в философии Гегеля – привести к свободе. Но именно это самое диалектическое соотношение Шиллер выразил уже в своем «Валленштейне» в одном стихе: «Кто смерти в лицо заглянуть способен – Только солдат в самом деле свободен»². Разве здесь сказано что-нибудь, кроме того, что мы читаем у Гегеля в его «Феноменологии»? Припомним, ведь там сказано: «Отношение обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, что они *подтверждают* сами себя и друг друга своей борьбой не на жизнь, а на смерть. – Они должны вступить в эту борьбу, ибо достоверность себя самих, состоящую в том, чтобы быть *для себя*, они должны возвысить до истины в другом и в себе самих. И только риском жизни подтверждается свобода, подтверждается, что для самосознания не *бытие*, не то, как оно *непосредственно* выступает, не его погруженность в простор жизни, есть сущность, а то, что в нем не имеется ничего, что не было бы для него исчезающим моментом, что оно есть только чистое *для-себя-бытие*. Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, признан *лицом*; но истины этой признанности как некоторого самостоятельного самосознания он не достиг»³. Но этим многозначительным совпадением, которое, мы признаем, относится только к некоторым не самым заметным стихам в «Валленштейне» Шиллера, параллели не исчерпываются. Далее я обращаюсь к самой, безусловно, значительной теоретической работе Шиллера, уже упомянутому выше тексту «*Об эстетическом воспитании человека, в ряде писем*». Ввиду ограниченности имеющегося у меня печатного пространства я лишь вкратце укажу здесь на

¹ P.J. Kain. Hegel and the Other. A Study of the Phenomenology of Spirit, New York 2006, p. 11.

² Ф. Шиллер. «Лагерь Валленштейна», 11 явление, строки 1062–1063.

³ G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt/Main 1979, S.148 f. (Русский перевод приводим по изданию: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Москва: Наука, 2000. С. 100).

самые важные моменты, чтобы таким образом, по крайней мере, представить их для обсуждения.

Мой основной тезис, о котором я упоминал в начале доклада, заключается в предположении, что Гегель уже нашел у Шиллера, в его сочинении «*Об эстетическом воспитании человека*», разработанную теорию, которая в своем диалектическом движении также точно должна была привести человека к свободе. По Шиллеру, эта свобода реализуется в эстетическом государстве. Важнейшие моменты этого движения можно кратко обрисовать в следующем виде¹. Во-первых, приходится признать, что диалектическое движение здесь уже не исходит из экзистенциального экстремума войны, как то было в «*Валленштейне*» или в «*Феноменологии*». Шиллер утверждает, что человеком императивно движут две «противоположных силы, побуждающие нас к обнаружению своего объекта и потому могущие быть весьма уместно названы побуждениями»². Он различает в этих двух влечениях чувственное влечение и влечение к форме. И вот, чтобы красота могла воздействовать на человека, необходимо прояснить, в каком отношении находится она к его влечениям, которые ведь, согласно Шиллеру, являются причиной всякого поступка. Для решения этой проблемы Шиллер пользуется диалектикой чувственного влечения и влечения к форме. «При первом взгляде кажется, что не существует большей противоположности, как та, которая заметна в тенденциях этих двух побуждений, ибо одно требует изменения, в то время как другое настаивает на неизменности. И все-таки оба эти побуждения исчерпывают понятие человеческой природы, и просто немис-

¹ В этом изложении я частично опирался на свою более раннюю работу, в которой я уже рассматривал в другом контексте «*Письма об эстетическом воспитании*» Шиллера. P. Schröder, *Zum politischen Gehalt von Schillers Ästhetik im Kontext von Aufklärung und Revolution*, in: H. Danuser/H. Münkler (Hg.), *Kunst-Fest-Feier. Inklusion und Exklusion in Gesellschaft und Kultur*, Schliengen 2004. S. 53–69. См. также: P.J. Kain, *Schiller, Hegel, and Marx*, Montreal 1982; D. Borchmeyer, *Kritik der Aufklärung im Geiste der Aufklärung: Friedrich Schiller*, in: J. Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989. S. 361–376; D. Borchmeyer, *Aufklärung und praktische Kultur. Schillers Idee der ästhetischen Erziehung*, in: H. Brackert/F. Welfmeyer (Hg.), *Naturplan und Verfallskritik. Zu Begriff und Geschichte der Kultur*, Frankfurt/Main 1984. S. 122–147; а также: W. Hinderer, *Freiheit und Gesellschaft beim jungen Schiller*, in: W. Hinck (Hg.), *Sturm und Drang*, Kronberg/Ts. 1978. S. 230–256.

² Шиллер Ф. *Письма об эстетическом воспитании человека*// Шиллер Ф. *Собрание сочинений*. Т. 6. Статьи по эстетике. М.: ГИХЛ, 1957. С. 287.

лимо понятие третьего основного побуждения, которое служило бы посредником между двумя другими. Каким же образом восстановим мы единство человеческой природы, которое кажется совершенно уничтоженным этой первичной и радикальной противоположностью?»¹. Чтобы снять антагонизм этих двух влечений в некотором плодотворном синтезе, Шиллер вынужден утверждать, что два эти влечения в конечном счете «не противоположны»². Таким образом, то, что кажется превратившимся в некоторую противоположность только в результате преступления естественных границ, культура должна теперь вновь привести в равновесие, указав каждому из этих двух влечений соответственную ему сферу действия. Культура, стало быть, служит посредницей плодотворного взаимодействия двух этих влечений. Ибо, пока эти влечения не действуют на человека совместно, он не может достигнуть действительного самосознания. Ибо, пока «он исключает одно из этих побуждений или удовлетворяется одним после другого, до тех пор он не будет в состоянии осознать, что он человек в полном значении этого слова (...): ибо, пока он только ощущает, для него остается тайной его личность или безусловное бытие [в немецком оригинале стоит: absolute Existenz (абсолютное существование) (*примечание переводчика*)], а пока он только мыслит, для него будет тайною его существование во времени или его состояние»³. Декларированной целью эстетики Шиллера является, таким образом, синтетическое снятие обоих влечений, которое он полагает найденным во влечении к игре. Ибо «побуждение к игре направлено к тому, чтобы (...) соединить (...) изменение с тождеством»⁴.

Взаимодействие и слияние двух этих влечений во влечении к игре оказывает тем самым непосредственное влияние на человека, которое даст «человеку свободу как в физическом, так и в моральном отношении»⁵. Предмет влечения к игре – это красота, так что опосредующее влияние влечения к игре следует видеть, в конечном счете, в том, что чувственность и разум действуют здесь сообща, коль скоро, с одной стороны, ощущения могут получить

¹ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений. Т. 6. Статьи по эстетике. М.: ГИХЛ, 1957. С. 290.

² Там же. С. 290.

³ Там же. С. 296.

⁴ Там же. С. 297.

⁵ Там же. С. 297.

выражение в форме мыслей, а с другой стороны, понятие вновь обращается «к созерцанию и закон к чувству»¹. Таким образом, эстетика Шиллера нацелена на опосредование разума и чувственности, предполагая возвратить тем самым идеям философии Просвещения возможность той действительности, которую она, как ему представляется, утратила, из-за того, что ограничилась влечением к форме. «Итак, одна из важнейших задач культуры состоит в том, чтобы подчинить человека форме уже в чисто физической его жизни и сделать его, насколько это зависит от царства красоты, эстетическим; ибо только из эстетического, а не из физического, может развиваться моральное состояние»². Основополагающий для Шиллера в его «*Письмах об эстетическом воспитании*» идеал красоты соответствует его идеалу человечности в целом. Тем самым и политическая свобода также оказывается снятой в идеале красоты, так как: «Эстетическое творческое побуждение незаметно строит посреди страшного царства сил и посреди священного царства законов третье, радостное царство игры и видимости, в котором оно снимает с человека оковы всяких отношений и освобождает его от всего, что зовется принуждением, как в физическом, так и в моральном смысле. (...) Свободой давать свободу – вот основной закон этого государства»³. Очевидно структурное сходство понимания диалектического движения у Шиллера и у Гегеля. Гегель определил свое, столь принципиально отличное от традиционной философии⁴, представление о диалектике в «*Энциклопедии*». «Диалектика есть, следовательно, движущая душа всякого научного развертывания мысли и представляет собою принцип, который один вносит в содержание науки *имманентную связь и необходимость*»⁵. Но чтобы суметь действительно обосновать диалектическое движение во всей его преобразующей власти над историей, Гегель не может остановиться на чисто эстетической

¹ Там же. С. 308.

² Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений. Т. 6. Статьи по эстетике. М.: ГИХЛ, 1957. С. 329.

³ Там же. С. 355.

⁴ См. об этом также А. Кожève, Hegel Kommentar zur *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main 1975. S. 143.

⁵ G.W.F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 81 (русский перевод приводим по изданию: Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том I. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. (перевод Б. Столпнера). М.–Л., ГИЗ, 1929. С. 135). См. также G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*, Werke Bd.3, Frankfurt/Main 1979. S.78, 84, 90, а также уже цитированную выше. S. 179.

точке зрения. Ведь Шиллер и сам указал на границы диалектического движения в царстве эстетики, когда заметил: «В эстетическом государстве все, даже служебное орудие, является свободным гражданином, равноправным с самым благородным (...). Итак, здесь, в царстве эстетической видимости, осуществляется идеал равенства, который мечтатель столь охотно желал бы видеть реализованным и по существу»¹. Гегель же, несомненно, отнюдь не был мечтателем, а Шиллер, делая свое замечание, имел в виду немецких и французских якобинцев. Для Гегеля шиллеровское диалектическое движение представляет собою исходный пункт, который теперь нужно перевести из царства эстетического в конкретный мир и приложить к людям в целом. Точку бегства и конечную точку человеческой свободы Гегель и Шиллер видят одинаково, только Гегель не готов ограничиться при этом пределами «царства эстетической видимости». Поэтому для него центрально важным оказывается выразить свое отношение к войне и труду как отрицающим и движущим деяниям, которые порождают в действительности фактическую и активную диалектику всемирной истории. Но намеченное у Шиллера диалектическое движение, которое впервые делает возможным путь человека к свободе, было признано и подхвачено Гегелем. А постольку отнюдь не случайно, что Гегель завершает свою «Феноменологию духа» (неточной) цитатой из Шиллера.

(Перевод выполнен А.К. Судаковым).

¹ Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека // Шиллер Ф. Собрание сочинений. Т. 6. Статьи по эстетике. М.: ГИХЛ, 1957. С. 357.

РАЗДЕЛ II

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Ойзерман Т.И. (Москва)

К ВОПРОСУ ОБ ОСНОВНЫХ ИДЕЯХ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Даже поверхностное знакомство с гегелевской «Феноменологией» позволяет установить, что главной темой исследования является *сознание, самосознание, познание*. Гегель начинает с анализа повседневного сознания, воспринимающего окружающие его предметы как нечто совершенно отличное от сознания и, конечно, совершенно независимое от него. Эта ступень духовного развития, именуется чувственной достоверностью и подлежит, прежде всего, критическому анализу. Проблематизация представлений обыденного сознания заключается в том, что эти представления ставятся под вопрос. Действительно ли предмет, воспринимаемый нашей чувственностью (непосредственной формой сознания) есть на самом деле нечто само по себе существующее и лишь воспринимаемое сознанием? Скрупулезный анализ, скрытой предпосылкой которого является уже сложившееся идеалистическое мировоззрение Гегеля, обосновывает заключение: всё, что воспринимается как «это», как «здесь» и как «теперь», т.е. предмет, который, сначала представлялся как противостоящий сознанию и совершенно чуждое ему, есть вовсе не что-то отличное от него; это формирование, объективация самого сознания. Диалектическое тождество сознания и предмета, тождество, которое есть вместе с тем нетож-

дество, поскольку ему имманентно различие, осознается уже не чувствами, а *рассудком*, мышлением, которое преодолевает раздвоение, обнаружившееся в чувственной достоверности, а тем самым и саму чувственную достоверность.

Сознание, благодаря отрицанию чувственной достоверности, остается теперь наедине с самим собой; оно постигает самое себя и поэтому оказывается *самосознанием*. Путь, который проходит самосознание, обретая все более многообразное содержание, есть не просто путь единичного человеческого субъекта. Это – путь всего человечества, который должен пройти, освоить, познать и преодолеть каждый способный к безграничному познанию человеческий индивид. Опыт всего человечества, познание им действительности – этот совершившийся факт – повторяет индивидуальное сознание, оно усваивает его и достигает абсолютного знания», – пишет К.С. Бакрадзе, комментируя гегелевскую «Феноменологию...»¹. Абсолютное знание трактуется Гегелем не как познание всего и вся (далеко не всякие мелочи, такие, например, как виды лишайников, заслуживают внимания), а как познание абсолютного или Бога. Такова отмечаемая всеми исследователями философии Гегеля *основная тема*, главенствующее идейное содержание «Феноменологии духа», которая обосновывает основное положение философии Гегеля: тождество бытия и мышления. Не оспаривая этого вывода, очевидность которого несомненна, я намерен сделать предметом моего рассмотрения небольшой (всего 5 страниц немецкого издания) раздел этого произведения, названный «самостоятельность и несамостоятельность – господство и рабство».

Я полагаю, что в этом небольшом разделе *также* излагается *основная тема* «Феноменологии духа», которую также можно назвать главенствующей идеей, поскольку развитие человечества (или самосознания, по терминологии Гегеля) отнюдь не сводится к одному лишь познанию и самопознанию. Развитие человечества, как показано в «Феноменологии», есть вместе с тем его *социально-политическое* развитие, важнейшими вехами которого являются социальные революции, Реформация, становление правового государства, которым, по Гегелю, является конституционная монархия, ограничивающая функции главы государства формальными процедурами и создающая тем самым *социальное* пространство для свободного развития каждого члена общества, соответственно его способностям, трудолюбию и притязаниям.

¹ Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958. С. 77.

Однако прежде чем приступить к рассмотрению этого раздела и понять все его значение в философии Гегеля, я считаю необходимым кратко охарактеризовать отношение Гегеля к *политике*, поскольку тема этого раздела носит социально-политический характер.

Гегель нередко давал основание полагать, что его, как философа, интересует лишь мышление в чистой стихии мышления. Так, заключая «Философию истории», он подчеркивает: «Отвращение к волнениям непосредственных страстей в действительности побуждает приступить к философскому рассмотрению; его интерес заключается в том, чтобы познать ход развития самоосуществляющейся идеи, а именно идеи свободы, которая существует лишь как сознание свободы»¹.

Английский гегельянец Э. Кэрд, которого нельзя упрекнуть в недостаточном знакомстве с гегелевскими текстами, писал: «Гегель может быть назван философом по преимуществу, ибо из всех философов только для него одного философия была все. У других мыслителей она есть старание постигнуть смысл сущего; у Гегеля, напротив, само сущее старается стать философией, превратиться в чистое мышление»².

Э. Кэрд, как нетрудно показать, глубоко заблуждался относительно того, как Гегель понимал назначение философии, социальную роль, которую она *призвана* играть. Устранить это заблуждение должны помочь высказывания самого Гегеля. Так, например, в своих «Лекциях по истории философии» Гегель говорит о смысле и значении политики, власти в высшей степени определенно: «Из всего человечески великого господство над волею людей, обладающих волей, представляет собой самое великое, ибо эта господствующая индивидуальность должна быть как наиболее всеобщей, так и наиболее живой, а такой идеал смертных, выше которого стоят лишь немногие или даже никто»³.

Может показаться, что приведенное высказывание является чем-то случайным и, конечно, единственным в сочинениях Гегеля, что оно выражало *мимолетное* настроение, а не глубочайшее убеждение философа. Чтобы рассеять такое представление, позволю себе отметить, что первые сочинения Гегеля, оставшиеся неопубликованными при его жизни, были посвящены политическим вопросам. Последняя опубликованная Гегелем работа также посвя-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. VIII. С. 422. М., 1935.

² Кэрд Э. Гегель. М., 1898. С. 271.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1993. С. 323.

щена актуальному в то время вопросу – английскому биллю о реформе избирательного права. Но дело не только в том, что Гегель охотно откликался на политическую злобу дня. Гораздо более существенны факты его жизни. Так, в 1807 г., когда наполеоновские войска заняли Иену и университет, в котором Гегель был приват-доцентом, временно прекратил свое существование, Гегель по протекции своего друга Ф. Нитхаммера стал редактором «Бамбергской газеты». В этой связи он писал Нитхаммеру: «...а с лекциями, которые до сих пор ничего полезного для моих занятий мне пока еще не принесли, было бы покончено...»¹. Дело в том, что лекции Гегеля в Иенском университете не пользовались успехом у студентов, так как Гегель довольно неуклюже излагал свою собственную, еще не вполне сложившуюся философию, понимание которой действительно оказывалось недоступным для учащихся.

Переписываясь с Нитхаммером в период своей работы редактором газеты в Бамберге, Гегель постоянно затрагивает политические вопросы в особенности потому, что некоторые публикации в «Бамбергской газете» вызвали недовольство в правительстве Баварии. В письме от 25 ноября 1815 г. Гегель делится с Нитхаммером своими политическими мыслями: «Так уж получается, что бесцветная и безвкусная посредственность правит нашим миром, не допуская ничего ни слишком хорошего, ни слишком дурного. Поэтому я все же хвалю науки, раз невозможно быть министром»². Едва ли у Гегеля было намерение добиваться поста министра. После выхода в свет «Феноменологии духа» он хотел как можно скорее получить должность ординарного профессора, надеясь, что это позволит ему оказывать на общественность существенное политическое влияние. Однако приведенная выше фраза все же свиде-

¹ Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 253. То, что политика представлялась Гегелю высшей сферой человеческой деятельности, находило свое выражение и в его понимании смысла и назначения философии. Ж. Буржуа в монографии «Политическое мышление Гегеля» резонно утверждает: «Гегель понимает философию как истину политики» (*Bourgeois J. La pensée politique de Hegel. Paris, 1969, p. 8*). К. Розенкранц – ученик и горячий пропагандист гегелевской философии писал, основываясь в частности на своем знакомстве с учителем: «Гегель всегда обладал сильным политическим характером» (*Rosenkranz K. Hegel als Nationalphilosoph. Darmstadt, 1840, S. 145*). А. Мартин в монографии «Власть как проблема. Гегель и его политическое влияние» наиболее четко и, на мой взгляд, правильно характеризует отношение гегелевской философии к политике: «В намерение Гегеля входило выйти за границы философской теории с тем, чтобы оказывать всеобщее влияние и руководить политической жизнью соответственно предписываемой его системой пути» (*Martin A. Macht als Problem. Hegel und seine politische Wirkung. Wiesbaden, 1976, S. 89*).

² Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 2. С. 352.

тельствует о некотором раздвоении его интересов, которое он стремился преодолеть, придав философской деятельности и политическую значимость. Иными словами, он надеялся стать выдающимся политическим деятелем в качестве философа. Показательно в этом отношении его письмо Ракову от 30 марта 1831 г., в котором он заявляет: «...уже довольно длительное время именно политика стала тем, что объединяет в себе все прочие интересы»¹.

Я полагаю, что эта характеристика политических интересов Гегеля, которые получили свое выражение также в его неоднократном высказывании «я – старый политик», нашла вполне адекватное воплощение в разделе «Самостоятельность и несамостоятельность – господство и рабство». Немецкое слово *Knecht*, которым пользуется в данном случае Гегель, довольно многозначно. Это и чернорабочий, и холоп, и раб. Но первые его значения сводятся Гегелем к третьему: быть наемным рабочим, холопом (крепостным) это и значит, с его точки зрения, быть рабом. Существование раба, разумеется, предполагает существование господина. Таковы две основные формы самосознания. Первая из них – господство, вторая – рабство.

Человек, по учению Гегеля, есть вождедеющее существо. Речь идет не о чувственности (например, о сексуальности), а о стремлении самосознания добиться *признания* (*Anerkennung*), что возможно лишь как отношение к другому самосознанию. Именно в другом самосознании самосознание индивида получает удовлетворение, которое лишь начинается с признания, но в действительности стремится к тому, чтобы превзойти это отличное от него самосознание, подчинить его себе. Так зарождается стремление к главенству, преимуществу, власти.

Т. Гоббс, который, в отличие от Гегеля, анализировал не отношение самосознания к другому самосознанию, а отношение между реальными человеческими индивидами, выражал то, что Гегель излагал спекулятивным образом, достаточно ясно и просто: *война всех против всех* есть естественный закон человеческого общежития. Однако он был далек от того, чтобы превращать эту всеобщую войну, ставящую под сомнение безопасность и жизнь каждого человека, в неустранимое зло. Поэтому он, например, утверждал, что «из незнания гражданских обязанностей, т.е. науки о морали и государстве, происходят гражданские войны, являющиеся величайшим несчастьем для человечества»². Возникновение государства, мощь которого Гоббс сравнивает с мифическим Левиафаном, есть установление гражданских обязанностей, прекращение войны

¹ Там же. С. 521.

² Гоббс Т. Избр. произвед. М., 1965. Т. 1. С. 58.

всех против всех, установление более мирных отношений между членами общества в качестве *modus vivendi*.

Воззрения Гегеля коренным образом отличаются от убеждений Гоббса – и вовсе не потому, что Гегель идеалист. Суть дела в другом: межличностные отношения – сфера гражданского общества, частных, своекорыстных интересов, где каждый индивид стремится нажиться за счет другого, является его явным или скрытым противником. «Отношения обоих самосознаний, следовательно, определено таким образом, – утверждает Гегель, – что они *подтверждают* себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть. Индивид, который не рисковал жизнью, может быть, конечно, *личностью*, но истины этой признанности как некоего самостоятельного самосознания он не достиг»¹.

В борьбе, которую Гегель, как мы видим, отличает от конкуренции, а тем более соревнования, нет и не может быть перемирия, во всяком случае до тех пор, пока одна из сторон не одерживает, как ей представляется, полной, окончательной победы, т.е. капитуляции противной стороны. Тот, кто победил – *господин* (Herr), тот, кто потерпел поражение, капитулировал – *раб* (Knecht). Раб стал рабом не просто потому, что его победили, вынудили капитулировать. Он превратился в раба вследствие постоянно владеющего им страха. Не страха потерять свободу, а страха потерять жизнь. Жизнь для него дороже свободы, он, следовательно, готов пожертвовать свободой, чтобы сохранить свободу. Этот страх не порожден поражением; он, как утверждал еще Аристотель, есть натура раба. Такова же точка зрения Гегеля, который склонен делить людей на две половины: одни предпочитают свободу жизни, в то время как для других жизнь дороже свободы.

Страх, который определяет поведение раба, М. Хайдеггер истолковал в новом, экзистенциалистском духе. Это не страх, вызванный каким-то неожиданным, случайным событием (например, на человека напала овчарка). Страх, по Хайдеггеру, наличествовал внутри человека, в его изначальном, доопытном переживании (экзистенции) задолго до какого бы то ни было случайного события, когда он выступил наружу. Страх изначален, первичен; он, собственно, и есть интимное, априорное содержание экзистенции.

Гегель был далек от этой субстанциализации страха. Он даже полагал, что страх можно преодолеть, что раб, возможно, решится покончить со своим рабским бытием. Однако не следует точку зрения Гегеля слишком противопоставлять хайдеггеровской. Гегель ведь писал: «...это сознание испытывало страх, но не по тому

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. С. 100.

или иному поводу, не в тот или иной момент, а за все свое существование, ибо оно ощущало страх смерти, абсолютного господина. Оно внутренне растворилось в этом страхе, оно затрепетало внутри себя самого, и все незыблемое в нем содрогнулось»¹.

Экзистенциальное отношение между господином и рабом великолепно комментирует А. Кожев в своем фундаментальном труде, посвященном гегелевской философии. Кожев убедительно показывает, что гегелевское понимание отношения господин-раб представляет собой не теоретическое осмысление социальной коллизии какой-либо исторической эпохи, нет, это – непреходящая жизненная ситуация всех членов общества, их перманентное состояние на протяжении истории человечества. Это же обстоятельство весьма удачно подчеркивает Н.В. Мотрошилова в своем монографическом исследовании: «Гегель намеренно лишает раздел о господстве и рабстве... всяких конкретно-исторических опознавательных знаков. Это строго соответствовало замыслу – писать *не* о господстве и рабстве как отношениях людей на *особом* историческом этапе развития, а о *всеобщих*, независимых от отдельных исторических эпох структурах, отношениях самосознания»².

Аэ Кожев, комментируя «Феноменологию...», показывает, что каждому человеку достойному именоваться таковым, нельзя избежать альтернативного выбора. Быть или не быть! Быть господином и рабом? Ясно, что господином может и должен стать только тот, для кого призвание, достоинство, гордость, честь дороже всего, даже самой жизни. Столь же ясно, что раб, как бы высоко не ценил он свою свободу, готов отказаться от нее, если на кону стоит жизнь. Смерть для раба страшнее всего и чтобы ее избежать (вернее, отсрочить), он готов на любое унижение. И Кожев пишет: «Рождается человек и начинается история вместе с первичной (*première*) борьбой, которая приводит к тому, что один становится Рабом, а другой – Господином. Это значит, что человек с самого начала есть всегда Господин или Раб, и невозможно стать человеком, не будучи Господином или Рабом»³.

Кожев не случайно называет этих персонажей с заглавной буквы. Ведь Господин, а также Раб – всемирно-исторические фигуры. Все сферы человеческой жизни на протяжении тысячелетий цивилизаций проникнуты этой судьбоносной противоположностью. Так, христианство, указывает А. Кожев, ссылаясь на Гегеля, возникло из страха Раба перед небытием. Страх никогда не покидает

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 100–101.

² Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984. С. 165–166.

³ Kojève A. Introduction à la lecture de Hegel. P. 172.

Раба, несмотря на религию, которая возвышает его самосознание. Но даже истово верующий раб не в состоянии покончить с реальными (рабскими) условиями своего существования, поскольку для этого необходимо вступить на путь борьбы с Господином, а эта борьба, несомненно, чревата смертью.

Однако бытие раба определяется не одним лишь страхом и вытекающим из него безоговорочным, безграничным подчинением Господину. Как ни убого, не безрадостно существование раба, оно не исчерпывает его бытия, а тем более сущности. Раб – *работник*, он живет *трудом*, вся его жизнь есть *труд*. Эта деятельная сторона жизни раба, которую бездумно презирает Господин, есть постепенное совершенствование процесса труда, орудий труда и развитие рабского сознания как *своенравия*. «Рассудок, абстрактное мышление, наука, техника, искусства – все это имеет своим источником труд Раба, – пишет А. Кожев. – Таким образом, Раб, а не Господин осуществляет все то, что образует вещи. И ньютоновская физика, которая так потрясла Канта – это физика Силы и Закона, которые, согласно Гегелю, суть в конечном итоге Сила и Закон победителя в борьбе за признание (*prestige*), признающего Господина господином и Раба рабом»¹.

Таким образом, Гегель, как шаг за шагом показывает Кожев, вскрывает *амбивалентное* отношение между рабом и господином. Гегель, конечно, на стороне Господина (он и сам сознает себя господином, правда, отличным от бездеятельного господина, которого он описывает), но вместе с тем сохраняет трезвое, реалистическое отношение к этой противоположности, которая при ближайшем рассмотрении оказывается бризантной. Раб создает все, что необходимо господину для его беспечного существования. Господин, наслаждающийся своей властью над рабом, не способен понять, что труд не только рабское занятие, что жизнь без труда, без профессии (*Beruf*), без призвания (*Berufung*), в сущности, лишена смысла. Это, естественно, хорошо понимает Гегель, несмотря на все его презрение к рабу. Ведь господин, как ни велика его власть над рабом, не может обойтись без Раба; он зависит от него во всем. Без раба Господин беспомощен. Кто же в таком смысле оказывается на деле господином? Раб? Ни в коем случае, так как он все-таки остается рабом. Рабом во всяком случае до тех пор пока не вызовет в своем сознании презрение к смерти, пока не решится на смертный бой с господином. Откуда приходит эта решимость, это отрицание рабского сознания рабом? Гегель не дает ясного ответа на

¹ Ibid. P. 176.

этот вопрос, однако его описание отношения раб – господин, поскольку оно в значительной своей части сводится к описанию трудовой деятельности раба и формирующегося у него сознания своего мастерства, фактически включает в себе этот ответ.

Борьба против господина захватывает раба как судьба. Исход этой борьбы на том или ином ее этапах проблематичен, но раньше или позже раб может и должен победить. Так, по Гегелю, завершается всемирная история, пишет А. Кожев. Это значит, что всемирная история, согласно Гегелю, имеет не только начало, но и конец. Следовательно, «...история прекращается в тот момент, когда исчезает не только противоположность, но и различие между Рабом и Господином, когда Господин перестает быть Господином, потому что у него нет Раба, а Раб перестает быть Рабом, поскольку у него уже нет Господина»¹. Этот переворот характеризуется Гегелем как реальный исторический процесс, поскольку речь идет о *буржуазном* обществе, *конституционной* монархии, частной собственности, гражданских правах. Правда, понятие буржуа носит у Гегеля весьма расширительный характер. Свободные граждане древнегреческого полиса также являются, с его точки зрения, буржуа. Римский император, считающий Римскую империю своей собственностью, также буржуа. О том, что в древней Греции и Риме существовало рабовладение, а значит и пресловутое отношение раб – господин, у Гегеля в данной связи нет речи.

Разумеется, конец всемирной истории вовсе не означает, с точки зрения Гегеля, что прекращается *фактическая* (эмпирическая, по Гегелю) история человечества. Конец истории понимается Гегелем как прекращение великих исторических катаклизмов, осуществление провиденциальной цели, *завершение* процесса самопознания «абсолютной идеи». Но так как это *завершение*, как и весь логико-онтологический процесс, совершается *вне времени*, то и конец истории не имеет отношения к истории общества, совершающейся во времени. Существенно лишь то, что достигнут всемирно-исторический результат: покончено с рабством, с господством человека над человеком. К. Маркс не случайно назвал себя учеником Гегеля. Его концепция бесклассового общества имеет определенное отношение к гегелевскому понятию конца истории, хотя Маркс, разумеется, обосновывал свое понятие общества как ассоциации, в которой свобода каждого является условием свободы всех материалистически, экономически, исторически, отвергая представление о *конце истории*, заменяя его другим, также умо-зрительным понятием – «*конец предыстории*» человечества.

¹ Ibid. P. 172.

МЕТОД ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА

Для феноменологии духа, согласно Гегелю, одной из целей «является проникновение духа в то, что такое знание»¹ (ФД,15). Однако в самом начале исследования мы вынуждены исходить из тех представлений о сознании, которые оно уже имеет о самом себе. Это непосредственное представление о сознании содержит следующие важнейшие положения, которые излагаются Гегелем в предисловии к «Науке логики».

Во-первых, предполагается различие «содержания познания и его формы, или, иначе сказать, истины и достоверности. Предполагается, во-первых, что материя познания существует сама по себе вне мышления как некий готовый мир, что мышление, взятое само по себе, пусто, что оно примыкает к этой материи как некая форма извне. Во-вторых, эти две составные части находятся в следующей иерархии: объект есть нечто само по себе завершенное, готовое, несколько не нуждающееся для своей действительности в мышлении, тогда как мышлению... еще предстоит восполнить себя в некоторой материи, и притом оно должно сделать себя адекватным своей материи в качестве мягкой, неопределенной формы. Истина есть соответствие мышления предмету... мышление должно подчиняться предмету, образовываться с ним. В-третьих, различие ... берется более определенно... мышление не выходит за свои пределы... не становится своим иным; а сознающий себя процесс определения уж во всяком случае, принадлежит лишь исключительно мышлению. (Предмет же – Ю.С.) остается как вещь-в-себе просто чем-то потусторонним мышлению»² (НЛ,1,96-97). Как замечает далее Гегель, эти представления обыденного сознания о знании могут еще быть признаны для области познания явлений, но недопустимы в сфере разумного познания: «Они представляют собой заблуждения, опровержением которых, проведенным через все части духовного и природного универсума, служит

¹ Г.Гегель. Феноменология духа. СПб., 2000.

² Г.Гегель. Наука логики. Т. 1. М., 1977.

философия или, вернее, они суть заблуждения, от которых следует освободиться до того, как приступают к философии, так как они преграждают вход в нее»¹ (там же, 97). До философии располагается феноменология духа, и именно на нее возлагается задача пересмотреть это обыденное представление о знании вместе с исследованием истины самих форм обыкновенного наличного знания.

Во введении в феноменологию духа подобные же представления о знании характеризуются как «абстрактные определения знания и истины в том виде, в каком они выступают в сознании»² (ФД, 46). Моменты в-себе и для-себя, играющие главную роль в изображении формы сознания, в самом общем виде предстают еще в рамках самого обыкновенного сознания и в этом смысле являются общими для сознания обыкновенного и сознания феноменологического. «Сознание отличает от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится; или, как выражаются, оно есть нечто для сознания; и определенная сторона этого соотношения или бытия «нечто» для некоторого сознания есть знание. Но от этого бытия для чего-то иного мы отличаем в-себе бытие. То, что соотнесено со знанием, в свою очередь отличается от знания и устанавливается как обладающее бытием также и вне этого соотношения; эта сторона этого «в-себе» называется истиной»³ (ФД, 46-47).

Постановка вопроса об истине знания, при соблюдении всех принципов деятельности обыкновенного сознания, тем не менее, сразу же вносит путаницу в установившиеся представления об истине и знании. Дело заключается в том, что феноменология духа, спрашивая об истине знания, хочет выяснить, что такое знание по истине или в-себе. Вследствие такой постановки вопроса знание и истина, для-себя и в-себе, меняются местами. Теперь знание есть в-себе, или предмет исследования, а его истина, или его в-себе, оказывается по ту сторону, то есть для иного, для сознания. Однако при этом, меняясь местами, моменты для-себя и в-себе, знания и истины, остаются каждый на своем месте относительно друг друга. Поэтому результатом феноменологической установки сознания будет то, что устойчивое противопоставление знания и истины, когда установлено, что знание может находиться только по одну сторону от истины и предмета, а предмет или истина обязательно по другую сторону от знания, такая расстановка моментов сознания теряет свою категоричность. При этом само разделение, свой-

¹ Г.Гегель. Наука логики. Т. 1. М., 1977.

² Г.Гегель. Феноменология духа. СПб., 2000.

³ Там же.

ственное сознанию, еще сохраняет свою силу. Оно становится справедливым даже вдвойне, однако тем самым обнаруживает противоположность в самой себе или двусмысленность, с которой этому разделению сознания приходится мириться.

Подобное превращение переживает и критерий истины, принадлежащий обыкновенному сознанию. Он, как мы помним, утверждает, что истина есть соответствие мышления или знания предмету и что мышление должно сообразовываться с предметом. Если же знание и предмет меняются местами, так что предмет становится знанием, а знание, соответственно, предметом, то критерий истины также теряет однозначную формулировку и может в равной мере определяться противоположным образом. «Если мы назовем знание понятием, а сущность или истинное – сущим или предметом, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли понятие предмету. Если же мы назовем сущность или в-себе предмета понятием и будем, напротив, понимать под предметом понятие как предмет, то есть так, как он есть для некоторого иного, то проверка состоит в выяснении того, соответствует ли предмет своему понятию. Очевидно, что то и другое – одно и то же», – поясняет Гегель¹ (ФД, 47).

Здесь же необходимо обратить внимание на то, что, когда знание становится нашим предметом, это означает, что мы при этом не знаем, что такое знание, и дело представлено таким образом, что знание есть нечто обратное знанию как предмет, имеющий некоторое в-себе. Наряду с этим, мы не только оказываемся лишенными знания как знания об истине предмета, но попадаем одновременно в еще одну парадоксальную ситуацию на этот раз с истиной. Истина оказывается также в свою очередь неистинной, как знание незнанием. Получается так, что истина также становится тем, что мы не знаем, то есть распадается на предмет и некоторую истину в-себе. Нужно заметить, что, когда мы обращаем внимание вроде бы лишь на одну сторону противоположности сознания – на знание, мы при этом одновременно заставляем и истину претерпевать подобные же изменения и превращаться из устойчивого бытия в-себе в нечто предметное и обладающее своим в-себе бытием по другую сторону от самой истины, которая в свою очередь оказывается чем-то для иного, для сознания. Отказывая в полноте познания истины обыкновенному знанию, мы отказываем в таком признании и истине этого обыкновенного знания. Только при таком условии возможна постановка вопроса об истине самого знания.

¹ Г.Гегель. Феноменология духа. СПб., 2000.

В этом раскрывается вся непростота и ненаивность феноменологического вопроса, ибо здесь совершенно ясно видно, что он спрашивает не просто о другом знании, дополняющем или отменяющем первое, наличное знание, он одновременно спрашивает о другой истине или о других знании и истине, неизвестных обыкновенному сознанию.

Если в первых двух моментах обыкновенного представления о знании обыкновенное сознание все еще сохраняет свои права, то в последнем, третьем положении оно претерпевает самую решительную ломку и вынуждено полностью отказаться от одного из своих положений. А именно от третьего положения, утверждающего полную отделенность, потусторонность как мышления для предмета, так и предмета для мышления. Обратим внимание на необходимую двусмысленность, скрывающуюся в обеих формулировках. Ни одна из сторон не может найти общие точки соприкосновения между собой и вынуждена оставаться в своих границах или пределах. Феноменологическая установка сознания, выдержанная в строгом виде, разрушает это обособление и отчуждение тем, что противоположность сознания, противоположность мышления и предмета берется в рамках некоего единого целого, в качестве этого единого начала выступает само сознание феноменолога духа или сама установка феноменологического исследования. Можно сказать и так, что само сознание, существуя только в рамках этой противоположности, своим бытием не дает ему распасться окончательно, или что это свойство сознания, не очевидное для него самого, со всей определенностью раскрывается при помещении феноменологическим сознанием обыкновенного сознания в позицию предмета. Добавим, что при этом такое единство в сознании его моментов обнаруживается в первую очередь для феноменологического сознания или сознания исследователя, но не для самого обыкновенного сознания, по крайней мере в самом начале исследования дело обстоит именно таким образом. Именно это единство сознания позволяет, как мы видели это выше, понятию и предмету, знанию и истине, мышлению и вещи меняться местами и подставлять себя вместо другого и принимать другого за себя. Таким образом, только в одной точке феноменологическое сознание порывает с сознанием обыкновенным, но этой точки опоры достаточно феноменологу для того, чтобы приняться за работу по исследованию истины обыкновенного знания, стоя на собственных позициях феноменологии духа, и при этом не быть связанным с условиями, в которых действует обыкновенное сознание. Именно поэтому этот момент единства в противоположности составляет

краеугольный камень всего исследования. Гегель неслучайно подчеркивает важность этого принципа в работе феноменолога духа. «Главное, однако, в том – и это надо помнить на протяжении всего исследования – что оба эти момента, понятие и предмет, бытие для иного и бытие в себе самом, входят в само исследуемое нами знание, и, следовательно, нам нет необходимости прибегать к критерию и применять при исследовании наши выдумки и мысли; отбрасывая их, мы достигаем того, что рассматриваем суть дела так, как она есть в себе самой и для себя самой»¹ (ФД,47). Благодаря этому единству моментов в сознании феноменология духа не только встает на собственные позиции, но и приобретает для себя критерий самого феноменологического знания. Хотя критерий обыкновенного знания и претерпевает изменения, они не сводятся только к его удвоению или дополнению в виде прямо противоположного критерия. Феноменологическая установка с самого начала своего появления нуждается в собственном критерии, и эту непосредственную потребность в критерии она удовлетворяет за счет самого сознания в его единстве и целостности.

Феноменологическая установка со всей определенностью показывает, что «сознание в себе самом дает свой критерий, и тем самым исследование будет сравнением сознания с самим собою, ибо различие, которое только что было сделано, исходит из него. В сознании одно есть для некоторого иного ... в то же время ... и вне этого отношения, или в-себе. Следовательно, в том, что сознание внутри себя признает в качестве в-себе или в качестве истинного, мы получаем критерий, который оно само устанавливает для определения по нему своего знания»² (ФД, 47). Снова подчеркнем, что особенность задачи феноменологического знания заключается в том, чтобы обыкновенное сознание сохранило себя и само под влиянием собственных побуждений попыталось подтвердить свою истину еще раз или проверить самого себя и свою истину. Роль феноменологии в данном случае как раз и заключается в том, чтобы побудить обыкновенное сознание снова приняться за ту работу, которую оно посчитало уже сделанной, и вынудить сделать ее еще раз. Вместе с тем в установке исследования необходимо присутствует и момент собственно феноменологического сознания, отличающий его от сознания исследуемого. Это различие совершенно естественно в силу того, что феноменологическое исследование само еще действует в условиях противоположности сознания. По

¹ Г.Гегель. Феноменология духа. СПб., 2000.

² Там же.

этой причине между моментами сознания в феноменологической установке естественно складывается и отношение различности. В исследование неизбежно входит момент в-себе, и, соответственно, это различие проявляется и на стороне субъекта. В предмете феноменологического исследования мы имеем два обычных момента сознания: в-себе и для-себя. В феноменологической установке именно эти два момента принимают на себя сторону в-себе или сторону предметности. Если сторона в-себе таким образом оказывается заполненной, то момент для-себя в исследовании уже не может быть образован за счет уже известных моментов и требует образования особого, характеризующего именно феноменологическое сознание, момента – и это будет уже не момент для-себя, а момент для-нас, поскольку в этом моменте сторона субъективности как бы удваивается и соответственно требует усложнения самого субъекта. Им теперь оказывается не просто некий единичный субъект, как это было присуще обыкновенному сознанию. Таким субъектом теперь выступает момент мы или момент духа. Хотя сознание есть нечто знающее, тем не менее для него в феноменологическом исследовании всегда существует такая сторона, которую оно не знает и знаем только мы. С другой стороны, этот момент для-нас несет в себе и принцип единства сознания, в том числе и единства сознания исследующего и исследуемого, или проверяемого и проверяющего. Хотя феноменологическое сознание все время движется по формам сознания и для себя оставляет только формальный момент, оно при этом сохраняет единство с сознанием как раз потому, что оставляет некоторую форму позади себя. Эта форма отстает от нас, но именно в этом и состоит единство проходимого нами пути. Мы покидаем некоторую форму именно потому, что мы были ею. Если бы мы не встали на её место на какое-то время и не сделали бы её содержание своим, а, зная её содержание как свое, мы тем самым не отличаем её от самих себя в этом моменте, мы бы тогда не смогли бы и оставить её, а, наоборот, застряли бы в ней, она не отпустила бы нас от себя. В таком случае мы просто остановим процесс движения исследования на какой-либо форме, с которой нам так и не удастся порвать окончательно. Тем самым мы не просто утратим способность феноменологического движения, как того требует природа феноменологического исследования, а утратим свое духовное единство в «мы», перестанем быть «мы» в подлинном смысле.

Мы – это принцип единства сознания не только в развертывании исследования самого по себе, но и в его отношении к тем многим участникам, которые каждый в свое время приступают к этому

исследованию и начинают свое движение в пространстве или в стихии феноменологии духа. Различие между такими участниками не устраняет их существенного единства. Инициатором движения всегда выступает сам дух, а не просто отдельное сознание, отдельное Я, это всегда единство многих сознаний в духе. Феноменология духа обретает свой подлинный смысл и свою подлинную цель, а вместе с этим и добивается своих результатов только тогда, когда всё это делается для нас всех вообще, для того мы, в котором многие Я объединяются в единое целое и где каждый ощущает себя частью этого целого и самим этим целым. Иными словами, феноменологическое движение не только имеет дух своим предметом, но ещё и совершается обязательно только в духе, для духа и самим духом. Самое простое и ясное определение духа гласит: дух – это есть «я», которое есть «мы», и «мы», которое есть «я»¹ (ФД,99).

Абсолютное есть дух, эта истина присутствует в феноменологии духа ограниченным образом как утверждение духовной субстанции: абсолютное, дух есть «в-себе и для-себя бытие только для нас или в-себе есть духовная субстанция. Она должна быть тем же и для себя самого»² (ФД, 12-13), но это произойдет позднее, в философии. Пока же дух еще не знает себя как дух, но, тем не менее, само исследующее сознание оказывается не только отстранено от своего предмета – духовной субстанции, но и находится в ней. Мы как дух не распадаемся и не соединяемся только внешне, а всегда движемся в духовной субстанции.

Момент для-нас обнаруживается в полной мере не столько при самой постановке феноменологического вопроса, сколько в процессе феноменологического исследования, когда то, что можно назвать феноменологическим механизмом, находится в рабочем состоянии. Мы можем попытаться изобразить этот механизм в чистом виде. Для этого в первую очередь нам нужно обратиться к той стороне, которая менее заметна при постановке феноменологического вопроса, а именно стороне истины. Как только феноменологический вопрос ставится, знание перестает быть знанием, но одновременно и истина перестает быть истиной, истина и критерий истины претерпевают изменения. Причем они не просто становятся другими для сознания, как мы видели выше, а именно изменяются сами по себе, хотя и в связи с изменениями сознания. Здесь и должна обнаружиться необходимость действия момента для-нас и его связь с изменениями в сознании. После того, как для созна-

¹ Г. Гегель. Феноменология духа. СПб, 2000.

² Там же.

ния становится ясной двусмысленность своего знания, поскольку у него оказывается два предмета: первое в-себе и бытие этого в-себе для сознания, мы со своей стороны можем увидеть также, что двусмысленность приобретает и само истинное или первое в-себе, то есть оно также приобретает свое удвоение, также вынуждено изменяться, обнаруживая уже свое новое истинное вместо истинного прежнего. Таким образом, первый предмет изменяется сам собой или находит истину в себе, то есть в том, что уже было истиной, а теперь становится истиной, но уже другой, чем первая. После того, как первое в-себе «становится для него таким, которое составляет в-себе бытие только для него», то при этом «бытие этого в-себе для сознания» становится в свою очередь истинным или новым «в-себе», новым предметом. Последний, однако, связан с первым предметом и составляет его истину. Происходит как бы рефлексия истины или предмета в себя, что дает новый предмет или новую истину. Это превращение предмета сознания происходит перед его глазами и при постоянном присутствии сознания, но тем не менее таким образом что оно само в этом процессе не принимает участия. Его дело сводится к тому, что оно осознает двусмысленность своего знания, и сразу же вслед за этим вступает в действие «обращение сознания», и это обращение производит метаморфозу с истиной или предметом сознания. Все это происходит благодаря феноменологическому участию в этом процессе, который до того происходил всецело благодаря самому сознанию. «Это рассмотрение дела есть наше добавление, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса и которое не имеется для рассматриваемого нами сознания... Так как то, что сперва казалось предметом низведено для сознания до знания о нем, а то, что «в-себе» становится некоторым бытием этого в-себе для сознания, то это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это-то обстоятельство и направляет всю последовательность форм существования сознания в её необходимости»¹ (ФД, 49). Рефлексия предмета облекает себя в новую форму. Она в свою очередь становится предметом рассмотрения, и феноменологическое исследование продолжает двигаться дальше. Таким образом, сознание все время находится в работе, оно осознает свой первый предмет, оно осознает двусмысленность своего зна-

¹ Г. Гегель. Феноменология духа. СПб, 2000.

ния («для сознания выясняется, что то, что прежде было дано ему как в-себе, не есть в-себе или что оно было в-себе только для него»). Сознание спохватывается и решает изменить свое знание, правда, еще не вполне представляя как это сделать («так как, следовательно, сознание в отношении своего предмета находит свое знание не соответствующим ему, то не остается неизменным и сам предмет; иначе говоря, изменяется критерий проверки, раз то, для чего он предназначался быть критерием, не выдерживает проверки, и проверка есть проверка не только знания, но и своего предмета»). Пока сознание занято этой двусмысленностью, включается в работу феноменологическое сознание, производящее обращение сознания, или за спиной у сознания начинает действовать феноменологический рычаг, под действием которого происходит переворачивание самого предмета или самого истинного, в результате чего первое истинное превращается во второе истинное, которое приобретает тот же характер, что и бытие этого в-себе для сознания. Происходит вторая рефлексия на стороне в-себе, хотя по сути дела эта рефлексия одна. После того, как указанная перемена совершается, истинное отделяет от себя некоторую истину, признавая свое предыдущее ничтожество; а сознание продолжает действовать самостоятельно и переключается уже на это новое истинное как на свой предмет. Вместе феноменологический рычаг и включение сознания, или его синтез, дают нам новую форму сознания, соединяющую в себе новое в-себе с новым для-себя. Таким образом, движение возвращается снова к проверяющему себя сознанию, и единичный шаг феноменологического исследования переходит в возобновляющуюся работу феноменологического механизма, дающую в результате необходимую последовательность форм сознания. «Только сама эта необходимость или возникновение нового предмета, который предстает перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движение сознания входит момент в-себе бытия или для-нас бытия, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; содержание же того, что перед нами возникает, имеется для сознания; и мы имеем понятие только о формальной стороне его или о его чистом возникновении; для сознания это возникшее есть только в качестве предмета, для нас – вместе с тем и в качестве движения и становления»¹ (ФД,49-50).

¹ Г. Гегель. Феноменология духа. СПб., 2000. С. 49–50.

Таким образом, в самый важный момент в работе участвует как само сознание, так и «мы» или феноменологическое сознание. Выделение здесь третьего момента объясняется тем, что сознание в феноменологическом вопросе видит прежде всего вопрос о знании и обнаруживает для себя его двусмысленность, но не учитывает того, что феноменологическая установка ставит под вопрос одновременно и истину знания и сознания. Надо отметить, что особый момент в-себе или момент для-нас не предъясвляет своих прав на какой-либо особый предмет, и всецело остается лишь формальным моментом, а это значит, что все права на истинное знание сохраняются за сознанием в пределах его собственной формы. Это означает, что местная или ограниченная истинность одной формы не превосходит такую же точно местную ограниченную истину другой формы. Содержание сознания все время располагается в одной плоскости или горизонтали и не превращает последовательность формальную в некоторую иерархию содержания. О такой иерархии мы сможем говорить только с позиций философии, которая различит более близкую себе форму от более удаленной. Однако в самой феноменологии духа это не имеет значения. Феноменологический рычаг или момент для-нас остается формальным моментом именно потому, что он разворачивает себя в полной мере и тем самым предоставляет такую же возможность и для самого сознания. Эти две стороны взаимосвязаны, поскольку, вырывая у сознания некоторое содержание только для себя, как это может произойти при иной постановке феноменологического вопроса, момент для-нас претерпевает ущерб, ибо он тем самым в самого себя принимает ограниченность сознания. Тогда само феноменологическое сознание попадает в зависимость от некоторой потусторонней истины, которая уводит и его, и вместе с ним исследование и формы сознания в дурную бесконечность. При соблюдении же формальности момента для-нас феноменологическое исследование превращается в самостоятельную и законченную науку, науку об опыте сознания.

Хотя феноменологию интересуется только форма знания, она по необходимости знакомится с ней вместе с содержанием. Поскольку же содержание зависит от формы сознания, то эта зависимость проявляется в том, что переход осуществляется при участии предшествующей формы и последняя накладывает на него свой отпечаток. Переход от одной формы к другой или отрицание есть непосредственным образом первое отрицание, сохраняющее нечто от предшествующей формы, в зависимости от того, какая именно форма явилась предшествующей. И поэтому первое отрицание требует повторного отрицания, в котором первая форма будет

окончательно преодолена не в ближайшей к ней второй по порядку форме, а в следующей за второй и третьей по порядку форме. Вместе с тем это знаменитое триадическое гегелевское движение или двойное диалектическое отрицание в феноменологии духа отличается от подобного движения в философии. Если в философии триадическое движение в целом имеет характер кругового движения, отчуждения в инобытие и возвращения из инобытия в себя, что объясняется природой понятия, то в феноменологии духа это круговое движение разомкнуто и дает в результате прямолинейное последовательное движение от начала науки к ее окончанию.

Окончание этого движения вполне можно предвидеть, но убедиться в результате и вообще в плодотворности исследования истины знания можно лишь после того, как оно завершится. Тем не менее формально мы можем утверждать, что исследование сознанием самого себя может и должно закончиться обнаружением истины. Смена положений феноменологического равновесия и неравновесия между той формой сознания, которая еще не знает себя, и той, которая уже обнаружила свою истину для нас, не может продолжаться бесконечно. При переходе из формы в форму изменяется и само соотношение между моментами внутри формы. Для того чтобы два момента сознания полностью уравновесили друг друга в некоторой форме и исчезла бы в итоге сама противоположность сознания, два момента сознания должны уравновеситься между собой и затем уравновеситься с моментом для-нас. При этом необходимо, чтобы предварительно были уравновешены все три момента, участвующих в работе феноменологической установки. Поэтому в гегелевской феноменологии духа мы встречаемся не более и не менее чем с шестью формообразованиями сознания, каждое из которых знаменует определенный необходимый этап в исследовании. Исследование в целом объединяет в себе формы сознания (чувственной достоверности, восприятия и рассудка), самосознания, разума, духа, религии и абсолютного знания.

МЕТОД «НАУКИ ОПЫТА СОЗНАНИЯ» И РОЖДЕНИЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Первые страницы «Феноменологии духа»

Читатель, обращающийся к «Феноменологии духа», первым делом знакомится с обширным *Предисловием*. Этот фрагмент, который современные исследователи склонны рассматривать в качестве введения в систему философии в целом, как она мыслилась Гегелем к концу йенского периода, – введения в «Систему науки», – мог бы быть назван, однако, не «первыми», а «последними» страницами «Феноменологии духа». Гегель работал над *Предисловием* уже в начале 1807 года, когда основной текст был отпечатан. В это же время Гегель занимался и поиском затаившихся в тексте ошибок (ему сразу же удалось обнаружить 65 опечаток).

Следующий фрагмент, оставленный в самом тексте без названия, а в оглавлении обозначенный как *Введение*, с большим правом мог бы быть отнесён к «первым страницам» книги. Мы знаем, что он был передан издателю в феврале 1806 года в составе первого блока готовых к печати материалов, а литеры «А» и «А₂», расположенные, соответственно, на странице с первоначальным вариантом названия книги («Наука опыта сознания») и на первой странице рассматриваемого фрагмента, указывают на то, что печатание началось именно с него.

Однако стиль этого замечательного документа позволяет предположить, что он был создан уже после описания первых «опытов сознания». Его основное содержание составляет осознание природы и особенностей метода растущего творения. Ясность этого осознания – на фоне других гегелевских текстов повествование Введения отличается простотой и определённостью – вселяет в философа уверенность в своих силах. Более того, и читателю передаётся воодушевление и радостное настроение, которым автор был охвачен в процессе написания фрагмента. Понятны и причины этого состояния философа: «секрет» методического движения повест-

вования найден, и ничто не мешает быстрому завершению всего начинания.

Таким образом, если Введение и нельзя было бы прямо назвать «первыми страницами» будущей «Феноменологии духа», то всё же можно вполне надёжно обозначить его как методологическое резюме первых удачных опытов философа. Думается, что внимательное прочтение этого фрагмента и тематически связанных с ним частей текста способно приблизить нас к пониманию тайны рождения «Феноменологии духа» – задача, даже частичное решение которой – ввиду её общеизвестной сложности – оправдывает любые усилия исследователя.

Сюжет

О многом говорит уже сам сюжет этого небольшого фрагмента. Он начинается с критических замечаний относительно понимания познания как лишь «орудия» или «среды», понимания, которое предполагает, что познающий субъект со всеми его «способностями» и «абсолютное» как предмет познания философии уже даны, и задача заключается лишь в том, чтобы сконструировать связь между ними. В противоположность этим восходящим к Канту представлениям у Гегеля вызревает идея «опыта сознания» как исходного пункта философии. В опыте, как его понимает Гегель, «субъект» и «объект» на каждом из этапов движения выделяются лишь в качестве «крайних терминов» единого формообразования сознания.

Поскольку становление собственной позиции Гегеля осуществляется в процессе размежевания с установками кантовской философии, следует твёрдо установить, что Кант как «собеседник» и оппонент неизмеримо важнее для Гегеля, чем Фихте и Шеллинг, по отношению к которым Гегель – «концептуальный современник», а отнюдь не «последователь». Именно от рефлексии над теоретико-познавательными проблемами философии Канта Гегель и переходит к формулированию идеи «опыта сознания» как основе будущего произведения.

Далее, поскольку становление замысла «Феноменологии духа» связано с осмыслением проблем, характерных для немецкой философской культуры рубежа веков, её создание не может рассматриваться как некий «случайный поворот» в творческой эволюции Гегеля. К сожалению, этот ошибочный взгляд, который в прошлом веке особенно агрессивно проповедовал Т. Хэринг, оказал большое

влияние на всё гегелеведение. Однако он находится в явном противоречии уже с «первыми страницами» книги. И если у нас и нет сегодня документальных доказательств того, что Гегель в течение длительного времени обдумывал своё первое крупное произведение, то всё же следует признать, что идея «Феноменологии» укоренена в философской ситуации эпохи, и гегелевская мысль отчётливо стремится преодолеть характерные для неё противоречия.

Наконец, именно из гегелевских размышлений об «опыте сознания», преодолевающих схематичность теоретико-познавательных установок эпохи, которую на склоне лет Гегель охарактеризует как время господства «абстрактного абсолютного», вырастает и обладающее наибольшим значением для понимания растущего творения авторское осмысление его предмета и метода, завершающее рассматриваемый нами фрагмент.

Структура предметности и особенности метода

Для того чтобы лучше понять гегелевскую концепцию метода, целесообразно прежде выделить структуру предметности «Науки опыта сознания». На последних страницах Введения Гегель описывает взаимодействие трёх «действующих лиц» повествования – «нашего сознания» («живого», обладающего «существованием» сознания автора и читателя), «самого сознания» (понятия сознания, трансцендентального сознания, непосредственно подлежащего рассмотрению) и «предмета». Поскольку «наше сознание» созерцает «само сознание», а оно – «предмет», то указанная последовательность «действующих лиц» оказывается и последовательностью «уровней» предметности будущей «Феноменологии духа». Движение структурного усложнения сознания, начинаясь с «нашего сознания», распространяется на «наш» предмет, «само сознание», а затем – и на «его» предмет, и завершается открытием *духа* как единой спекулятивной структуры, которая, пройдя все ступени опыта – органичного движения предметности, – осознаёт свою субстанциальную природу.

В соответствии с этим Гегель указывает на то, что в опыте новый предмет выступает не как случайно найденный и независимый от прежней деятельности сознания, а возникает благодаря его «обращению»¹. Однако видим это только «мы», а не «само сознание»:

¹ Die Umkehrung; в формальной логике этот термин обозначает непосредственное умозаключение, в котором меняются местами субъект и предикат исходного высказывания (a der Umkehrsatz, например, – палиндром); в «Науке логики»

«мы», «наше сознание», имея возможность как бы *извне* созерцать «само сознание» и его движение (то есть занимая «более удобное», чем у «самого сознания», место в структуре предметности), оказываемся способными видеть не только *содержание* опыта, сами возникающие образы предметности, но и его *форму, закономерности* возникновения последовательности образов сознания и *необходимость* этого движения.

И хотя реально именно «само сознание» непосредственно «порождает» предметность, но первоначально она выступает для него именно как «предмет», случайно найденное в-себе-бытие; эта иллюзия преодолевается «самим сознанием», когда «предмет» «снимается» в познании, сводится к определённости, но одновременно с этим выступает и новое в-себе-бытие, и так продолжается до самого финала «Феноменологии», когда все её «действующие лица» и «уровни» сливаются в той вбирающей в себя весь путь точке, которую Гегель называет «абсолютным знанием», совершенным самосознанием духа. Дух (и в своём предельном выражении – «абсолютное знание») – аналогично Уму Аристотеля – в силу актуально-бесконечного характера своей определённости не нуждается уже в «существовании» (у Аристотеля, соответственно, Ум – в связи с материей), но тем самым в границах системы философии Дух оправдывает и путь своего становления как «феноменологию духа».

Метод и язык

Наряду с определением структуры предметности и продумыванием специфики метода Гегель должен был искать и новые языковые средства для осуществления своих оригинальных построений. Можно вспомнить, в частности, о различии функций дательного и винительного падежей в процессе описания опыта сознания, на которое обращал внимание К.Р. Дав¹. Американский исследователь указывал в этой связи, например, на следующее выразительное ме-

именно это общеизвестное значение термина «обращение» становится основой характеристики всеобщей формы спекуляции, которая разрушает в философии предложение как элемент повествования; субъект суждения при этом теряет устойчивость и приходит в движение, поскольку действительным центром повествования становится предикат, мыслимое содержание, считываемая сознанием с познаваемого объекта «определённость», по отношению к которому субъект – лишь некая первая его формальная метка.

¹ См.: Dove K.R. Die Epoche der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien, Beiheft 11. – Bonn, 1983. S. 605–621.

сто Введения: «Правда, предмет кажется одному и тому же [сознанию] лишь таким, каким оно его знает; кажется, будто оно не может узнать, каков он есть *не для одного и того же* [сознания], а *в себе*, и, следовательно, будто оно не может проверить на нём и своё знание. Однако именно в том, что сознание вообще знает о предмете, уже имеется налицо различие, состоящее в том, что *для него (ihm)* нечто есть *в-себе*[-бытие], а некоторый другой момент есть знание или бытие предмета *для (für)* сознания». ¹ Как следует из этого фрагмента, дательный падеж используется для указания на предметный модус сознания, на представленность сознанию «в-себе-бытия» или «сущности», винительный же – для указания на его «информационный» модус, «понятие». А поскольку «само сознание» видит в качестве «предмета» то, что мы уже постигли как определённую (то, что «ihm» – ещё «в себе», «für uns» уже раскрыто как движение смысла), то дательный падеж подчёркивает отличие способа восприятия «предмета» «самим сознанием» от «нашего», авторско-читательского, взгляда, в котором и «предмет», и «понятие» выступают уже как равноправные моменты «опыта сознания», избавленные от видимости независимого от деятельности сознания существования.

Ключевой момент движения метода, в результате которого происходит подобное «избавление», Гегель, как уже упоминалось, называет «обращением сознания»: «В этом изображении процесса опыта есть момент, благодаря которому оно как будто не согласуется с тем, что принято понимать под опытом. А именно, переход от первого предмета и знания его к другому предмету, к *которому* относится утверждение, что опыт совершён, был истолкован таким образом, что, мол, знание о первом предмете, или то, что есть первое «в-себе» *для* сознания, само должно стать вторым предметом. Вопреки этому обыкновенно кажется, что мы испытываем неистинность нашего первого понятия *на каком-либо другом* предмете, на который мы, можно сказать, наталкиваемся случайно и внешним образом, так что вообще нам остаётся только чистое *постижение* того, что есть в себе и для себя. Но, согласно приведённому воззрению, новый предмет возник благодаря *обращению* (Umkehrung) самого *сознания*» ².

Думается, что это сведение «в-себе-бытия» к «понятию» («определённости») как единственному предмету философии позволяет

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Система науки. Часть первая. Феноменология духа. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. С. 48.

² Там же. С. 49.

охарактеризовать гегелевский подход как самый последовательный трансцендентализм в истории европейской классической философии – несмотря на то, что сам Гегель, как известно, склонен был считать термин «трансцендентальное» лишь выражением кантовского субъективизма.

Роль «нашего сознания» в становлении завершённой последовательности образов сознания

Во «Введении» Гегель прямо указывает и на роль «нашего сознания», которое, благодаря видению самого процесса порождения предметности, благодаря осознанию его необходимости возводит «опыт сознания» в «науку»¹. Например, прерванное выше рассуждение Гегеля продолжается следующим образом: «Это рассмотрение дела есть наше добавление, благодаря которому последовательный ряд разного рода опыта сознания возвышается до научного процесса и которое не имеется для рассматриваемого нами сознания»². А в предпоследнем абзаце Введения Гегель говорит, что «в силу этой необходимости (возникновения нового предмета, – В.К.) этот путь к науке сам уже есть наука»³.

Движение опыта, инициированное «нашим сознанием», не только ведёт к становлению «Науки опыта сознания», но и требует признания того, что и в каждом отдельном фрагменте развития опыта именно оно видит его как целое, способно постигать его закономерность, «необходимость» становления завершённого ряда предметности. Заметим, что в соответствии с этим в самом тексте книги большая часть повествования является описанием опыта «самого сознания» – более «трудного», требующего преодоления множества иллюзий, – опыт же «нашего сознания» часто выступает как его резюме и ограничивается одной – двумя репликами («наше сознание» видит и учитывает все заблуждения «самого сознания» и движется поэтому простым и безопасным путём). Иногда – в качестве плана дальнейшего рассмотрения – Гегель даёт изложение точки зрения «нашего сознания», замечая при этом,

¹ В литературе о Гегеле эта сторона метода «Феноменологии» наиболее определённо представлена у В. Маркса: Marx W. Die Dialektik und die Rolle des Phänomenologen // Hegel-Jahrbuch, 1974. – Köln: Pahl-Rugenstein Verlag, 1975. S. 381–387; Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in «Vorrede» und «Einleitung». 2. Ausgabe. – Fr. am M.: Vittorio Klostermann, 1981. 136 s.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 49.

³ Там же. С. 50.

однако, что «само сознание» пока не видит сложившегося положения дел. – Вряд ли такое понимание роли «нашего сознания» в движении «опыта» должно вызывать удивление: «историческая закономерность» выступает только во взгляде «историка» – не потому, что она отсутствует в «историческом процессе», а потому что сам «историк» принадлежит «истории», потому что без «историка» «исторический процесс», собственно, ещё не есть целое. В качестве завершения «истории» точка зрения «историка» и принадлежит ей, и, оказываясь её границей, позволяет осознать её закономерность.

О созерцании «нашим сознанием» «опыта» как целостности, в котором перед ним открывается и закономерность возникновения предметности, «трансцендентальной» природы которой «само сознание» до поры не сознаёт, Гегель пишет: «Так как то, что сперва казалось предметом, низведено для сознания до знания о нём, а то, что *в себе*, становится некоторым *бытием этого «в себе» для сознания*, то это есть новый предмет, вместе с которым выступает и новая форма существования сознания, для которой сущность есть нечто иное, чем для предшествующей формы. Это-то обстоятельство и направляет всю последовательность форм существования сознания в её необходимости. Только сама эта необходимость или *возникновение* нового предмета, который предстаёт перед сознанием, не знающим, как это происходит, есть то, что совершается для нас как бы за спиной сознания. Благодаря этому в движение сознания входит момент *в-себе-бытия* или *для-нас-бытия*, не проявляющийся для сознания, которое охвачено самим опытом; *содержание* же того, что перед нами возникает, имеется *для него* («самого сознания», – В.К.), но только мы постигаем его формальную сторону или его чистое возникновение; *для него* это возникшее есть только в качестве предмета, *для нас* – вместе с тем и в качестве движения становления»¹.

Я привёл этот фрагмент с конъектурой, которая уже была мной обоснована ранее². Гегель здесь указывает на невидимую для «самого сознания», но доступную «нам», «нашему сознанию», закономерность выступления в опыте образов предметности: «содержание того, что перед нами возникает», выступает и для «самого сознания» («iht»), но только «мы» оказываемся способными увидеть кроме этого и «его формальную сторону или его чистое воз-

¹ Там же. С. 49–50.

² См.: *Коротких В.И.* Об одной любопытной опечатке в «Феноменологии духа» Гегеля. – Гуманитарные науки в Сибири, 2005. № 1. С. 70–73.

никновение». «Только» в этом случае, действительно, может указывать лишь на «наше сознание» как единственный субъект восприятия закономерности возникновения в «опыте» ряда предметности.

Не воспроизводя здесь всей аргументации, доказывающей наличие опечатки в тексте «Феноменологии духа», упомяну о двух обстоятельствах. Во-первых, вряд ли можно сомневаться в том, что в осуществлявшемся в невероятной спешке и путанице издании (Гегель, как известно, сам весьма выразительно писал об этом) осталось немало опечаток и описок, которые можно будет обнаружить лишь в связи с прогрессом в содержательном понимании гегелевского труда. Одно из доказательств этого – «das formelle»¹ нашего фрагмента, в котором следует видеть то ли незавершённую субстантивацию, то ли ещё одну незамеченную автором механическую опечатку... Как бы там ни было, но все издатели, начиная с Шульце, молчаливо исправляли в этом месте гегелевский текст.

Во-вторых, следует иметь в виду, что всякий, сколь угодно малый текст на самом деле бесконечен и поэтому в самом себе, в семантической ткани повествования, несёт все аргументы в пользу той или иной его интерпретации. Посмотрим на наш фрагмент ещё раз. Что означает словечко «zugleich», «вместе с тем»,² если «наше сознание» постигает лишь «формальную сторону» процесса порождения предметности, как мы должны были бы считать на основании первоначального варианта текста? Нет, *наряду* с «содержанием» оно постигает *и* «формальную сторону», и постигает её вплоть до самого финала «опыта сознания» – *только* оно.

Рождение «Феноменологии духа»

Безостановочность движения «Науки опыта сознания», которая определяется присутствием в структуре предметности точки зрения «нашего сознания», осознающего закономерности движения опыта и потому способное постичь его как целое, приведёт к рождению духа, по отношению к которому всё предшествующее движение окажется его «феноменологией». Тем самым совершится последнее «обращение» всего повествования – «Наука опыта сознания» превратится в «Феноменологию духа».

¹ См.: System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel ... Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes. – Bamberg und Würzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807. S. 20.

² См.: Там же. S. 21.

Изучение гегелевского творения убеждает в том, что среди двух вариантов названия нет более удачного и менее удачного, оба соответствуют авторскому и читательскому осознанию проблемы и характера исследования на разных этапах его осуществления. Начиналось исследование как «Наука опыта сознания», за которой в качестве второй части «Системы науки» должна была последовать (и реально последовала) «Наука логики». Но в процессе исследования было установлено, что субстанциальной основой движения опыта сознания является дух, по отношению к которому оно выступает лишь как последовательность не знающих своего действительного содержания образов сознания, – «Феноменология духа».

По отношению к духу как знающей себя субстанции её движение в процессе её самоосознания – это лишь учение о «являющемся знании», но для единичного непосредственного сознания, каждый раз впервые пускающегося в своё «путешествие за открытиями», этот путь всё равно предстаёт как «Наука опыта сознания». На границе главы о духе Гегель совершает открытие, которое переворачивает отношения между субъектом движения и его растущей определённой, последняя – в силу своего завершено-бесконечного характера – и становится действительным субъектом спекулятивного движения. Этот новый субъект не нуждается уже в «существовании», место которого занимает «бесконечность», бесконечная самоотрицательность, порождающая и принципиально новый тип трансцендентальной предметности – логическую идею.

Новое название труда как раз и фиксирует это «обращение». Соответствуя «аналитическому» плану изложения философии, оно оказывается ближе позднейшей, начинающейся с «Логики», «энциклопедической» системе. Первое же название фиксирует соответствующий истории рождения творения и органичный для восприятия читателя «синтетический» план построения системы философии как «Системы науки» («Науки опыта сознания» – «Науки логики»), по отношению к которой «Энциклопедия» выступает как повторное, удобное с методической точки зрения, однако неизбежно страдающее абстрактностью изложение её результатов.

Как видим, понимание Гегеля (и реального содержания его труда) требует сохранять оба названия, – они позволяют читателю осознать то центральное событие, о котором повествуется в книге. Ни одно из названий не является внешним тексту, напротив, – открывает текст читателю, не отождествляясь с ним, впрочем, в полной мере.

Понятие духа в Феноменологии, Логике и реальной философии

Движение «Феноменологии духа» открывает, что дух есть истина опыта сознания, его результат, но «результат» – лишь в контексте феноменологического становления. По существу же – и по своей определённости, и, как следствие («следствие» для «трансцендентального» философа), «онтологически» – дух есть первое, то есть действительный субъект и источник феноменологических формообразований. «Первое для нас» в процессе феноменологического движения – опыт «чувственной достоверности», «восприятия», «рассудка», «самосознания», «разума», но «первое само по себе» – дух. Поднимаясь по «лестнице знания» (двигаясь по ступенькам «Науки опыта сознания»), можно было верить, что верхние ступеньки держатся на нижних, а нижние открывают доступ к верхним; но достижение духа позволяет осознать, что всё обстоит как раз наоборот: «вверху» наша «лестница» вплетается в «бесконечность» (логическая структура духа) и сливается с ней, а её мнимое основание – «чувственная достоверность» – окончательно разоблачает себя как содержательная пустота, «без-дна».

С представленным пониманием духа связана проблема определения статуса его постижения в «Философии духа». Именно, так как дух – формообразование, в котором одно и то же «лицо» выступает и как предмет, и как субъект¹, то представить его в качестве *лишь предметности*, без «полюса субъекта», невозможно. Рассмотрение духа может быть феноменологическим – тогда в качестве того, «кто» видит, выступает сам «дух» как определённая ступень движения Феноменологии, и логическим – тогда в качестве субъекта выступает «абсолютное знание», в котором, в свою очередь, субъект и предмет слились в единство, целостность, бесконечно-конкретная (а потому и простая, бессубстратная и текущая) структура которой и передаётся посредством диалектического движения категорий. Но как дух может быть предметом реальной философии, в которой он отсутствует и в качестве «полюса субъекта», как в Феноменологии, и в качестве такого субъекта, который был бы тождественным самому предмету, как в Логике?

¹ «Когда самосознание есть предмет, то последний в одинаковой мере есть «я» и предмет. – Тем самым для нас (для «нашего сознания», «самому сознанию») этот результат откроется позднее, – В.К.) уже имеется налицо понятие *духа*» (Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 99).

Замысел «Системы науки» предполагает, что естественными, органичными своему предмету формами постижения духа являются Феноменология и Логика. Феноменология показывает становление духа «для нас», Логика раскрывает его внутреннюю структуру через тождество «наблюдателя», достигшего точки зрения «абсолютного знания», с самим предметом. Точка зрения Логики на дух «генетически» обусловлена феноменологическим становлением, но содержательно, по степени экспликации определённости, она богаче и потому для трансцендентального философа – и «первее», что в конечном счёте и выступило на первый план в творческой биографии Гегеля, истории его поисков образа системы философии. Путь Феноменологии создаёт исходную точку логического движения – спекулятивную предметность, тождественную по своей структуре со своим «внутренним субъектом» – духом, прояснившим себя до «абсолютного знания».

Реальной философии после этого на самом деле остаётся говорить лишь о «бессубъектном», лишённом «центральной монады», «мёртвом» духе, или о духе, постигаемом неадекватными самому предмету способами, – теми способами, которые работают в области познания не спекулятивной предметности, в которой движение опосредования бытия и «иного» остаётся незавершённой, в которой у определённости всегда сохраняется ещё некий субстрат, «существование». Именно изучение «Феноменологии» неизбежно приводит к сомнению в адекватности метода «Философии духа» тому содержанию, которое она номинально охватывает. С другой стороны, завершение феноменологического движения окончательно проясняет, каким образом дух соотносится с двумя его собственно философскими «лика́ми» – «генетическим» и «структурным», Феноменологией и Логикой.

Отметим ещё одно важное обстоятельство, уточняющее смысл того представления о структуре феноменологической предметности, которое было сформулировано в начале этих заметок. На достигнутом нами этапе дух – это «предмет» как предмет «самого сознания», и в то же время – «само сознание», и в то же время – «наше сознание». В этом обстоятельстве мы видим, с одной стороны, секрет того определяемого трансцендентальным отношением оттенка двусмысленности, в большей или меньшей степени характерного для всего феноменологического повествования, оттенка двусмысленности, о котором Гегель говорит в начале IV главы¹, а с другой

¹ «Эта двусмысленность различённого заключается в самой сущности самосознания, состоящей в том, что оно бесконечно или непосредственно противоположно той определённости, в которой оно установлено» (там же).

стороны, и разгадку тайны того «очищения» феноменологического субъекта, автора и читателя «Феноменологии духа», и его возвышения до спекулятивной точки зрения, которое сделает возможным восприятие «Логики». Если бы не это совпадение всех уровней феноменологической предметности в «точке» духа, то и создать «Логика», и прочесть её было бы невозможно.

Но это совпадение, в свою очередь, само оказывается возможным в «Феноменологии» только вследствие того, что достигнута глубина духа, выявлена сердцевина феноменологической предметности, вследствие того, что «бесконечность» как структура спекулятивного опосредования бытия («я») и «иного» (предмета) стала единой для всех уровней феноменологической предметности. Дух и как предмет феноменологической структуры, и как структура в целом, и притом в единстве, находит себя в качестве сущности и цели всего феноменологического движения, по отношению к которому только и могут выступать все прежние формообразования. Таким образом, совершается центральное «обращение» всей «Феноменологии». Этот изначальный спекулятивный акт «обращения» и есть, конечно, тот «секрет Гегеля», который более или менее ясно чувствовали и более или менее адекватно выражали все интерпретаторы и читатели Гегеля.

Гегелевское учение о духе как первом бытии и последней конкретности должно быть, таким образом, принято как условие всякого размышления о философии Гегеля. С другой стороны, адекватным выражением спекулятивного учения о духе является не реально-философское его описание, и даже не феноменологическое исследование его генезиса в рамках системы философии, в котором он выступает как определенное формообразование сознания со всеми его «феноменолого-историческими случайностями», а лишь то структурно-спекулятивное выражение его сущности, которое мы находим в «Логике».

Логика Гегеля – не учение о некой «мистической» идее, которая, если она есть нечто *отдельное* от природы и духа и, следовательно, рядоположенное с ними, требует и своего «существования», но наука о духе, – о духе, однако, не в его феноменологической, тем более, антропологически-исторической, реально-философской, явленности, а о сущности духа, его спекулятивном содержании, то есть не о «существовании» с некоторыми (пусть и исключительными) «свойствами», но о трансцендентальной структуре, для которой вследствие абсолютности её содержательного богатства «бытие» – лишь первая определённая.

Это содержание духа для трансцендентальной философии не есть нечто помимо «моего» духа, здесь и сейчас о нём размышляющего, так что оно мёртвой вечностью должно было бы обнимать все «исторически-реальные» сознания, пребывая «до» них в качестве «домировой» логической идеи и ничуть не меняясь и после того, как оказалось познанным ими; это содержание вообще не есть «существование», а есть лишь чистая трансцендентальная структура, «существованием» которой – если бы она в нем нуждалась, ведь «бытие не есть реальный предикат», и «существование» ничего не может добавить к трансцендентально-спекулятивной определённости – является всякая личность. Поэтому, кстати, полную экспликацию структурной определённости духа, на что и претендует Логика, следовало бы рассматривать и в качестве философской теории абсолютной личности.

Забвение «Феноменологии духа»

Открытие субстанциальности духа является центральным событием всей творческой биографии Гегеля. Вместе с тем, прогрессирующее со временем *забвение* самим философом результатов «Феноменологии», обусловившее хаотичное вращение уже, по существу, реализованного проекта «Системы науки» в сложившуюся из записей служебного характера «Энциклопедию философских наук», также, очевидно, не может подвергаться сомнению. Повидимому, сколько-нибудь обстоятельное и при этом «рациональное» понимание трагедии творчества мыслителя, оказавшейся почти неразличимой за шумной славой его педагогической карьеры, представляет собой весьма непростую задачу. Прежде всего, обратим внимание на некоторые значимые в этой связи внешние обстоятельства написания и прочтения «Феноменологии», этого действительного «источка и тайны» гегелевской философии.

1. «Феноменология духа» была написана сравнительно быстро, что, во-первых, свидетельствует о наличии оригинального замысла, служившего импульсом в работе, а во-вторых, отчасти может объяснить возможные погрешности в его исполнении. Быстрота и видимая «неожиданность» возникновения основного содержания «Феноменологии духа» может подтолкнуть нас и к предположению, что уже в Йене определённо выступило различие между отражённым в «Феноменологии» творческим поиском философа и отправлением официальных «философских обязанностей».

2. «Феноменология духа» при жизни Гегеля не была известна большинству его учеников. Весьма выразительно писал об этом,

например, Г. Хинрихс¹. А если до 1831 года не вставал вопрос о её переиздании, то как не сказать, что она просто *потерялась* среди более поверхностных и весьма многочисленных философских произведений своего времени?

3. Феноменология не читалась Гегелем в качестве лекционного курса (за исключением летнего семестра 1806 г.), таким образом, у него просто не было внешних поводов вспоминать о ней. Эрзац «Феноменологии» в энциклопедической системе – фрагмент о трёх отношениях мысли к объективности, – как и сформировавшееся представление о достаточности Логики как «самообосновывающегося» начала философской системы, заслонили «Феноменологию» в сознании самого философа, и он ... *забыл* её. В этом фантастическом факте забвения следует искать и разгадку известного замечания из документа 1831 года: «Своеобразное раннее произведение ... и т. д.».² Только ли неожиданная смерть помешала Гегелю подготовить второе издание? Был ли он способен в 1831 году вернуться к тем мыслям, которые переживал в 1805–1806 гг.?

4. Так как «система философии Гегеля» отождествлялась с «энциклопедической системой», в которой для Феноменологии места нет, то «Феноменология духа» рассматривалась как отдельное(!) произведение, вследствие чего у исследователей отсутствовал контекст для его прочтения в качестве именно «системосозидающего основания». Вместе с тем очевидно, что система философии Гегеля без Феноменологии реконструирована быть не может из-за неразрешимости в границах энциклопедической системы проблемы соотношения Логики и реальной философии. Чтобы подойти к решению этой проблемы, следует вспомнить, что и Логика, и реальная философия описывают движение образов предметности, конституированных в Феноменологии, следовательно, вне заданного предметопологающей функцией «Феноменологии» трансцендентального основания свободная от противоречий философская система и не может быть построена.

«Обращение» и его роль в эволюции идеи системы философии Гегеля

Обусловленное рядом обстоятельств «забвение» «Феноменологии» оказалось важнейшим фактором, способствовавшим сведе-

¹ См.: Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von W. Bosiopen und R. Heede // Gesammelte Werke. Bd. 9. – Hamburg, 1980. S. 477.

² См.: Там же. S. 448.

нию возникшей на почве трансцендентального истолкования предметности «Системы науки» к «энциклопедической системе», однако, считать это отстранение Гегеля от контекста «Феноменологии» и вызванную им деградацию идеи системы философии лишь чем-то случайным, разумеется, нельзя. По-видимому, в самом феноменологическом движении скрываются какие-то элементы, которые обусловили возможность такого развития события. К их числу относится и структура «обращения», которая по своей природе соответствует характеру Феноменологии (с её завершённо-бесконечной глубиной опосредования живого самосознания, устремлённого к открытию духа в качестве своей субстанции) и характеру Логики (с её завершённо-бесконечной глубиной опосредования логической идеи, понятийно выраженного духа как предметности «абсолютного знания»), но неспособна связать их друг с другом, – трансцендентальное отношение «я» к предмету живёт в реальной *истории* и не допускает «обращения».

Однако «зрелый» Гегель склонен был считать, что «Феноменология» и «Логика» также подчиняются правилу «спекулятивного обращения» – той с разных сторон описанной у Гегеля процедуры, по свершении которой результат представляется не только целью, но и началом, источником всего движения и субъектом действия. Понятно, как велик был для спекулятивного философа соблазн замкнуть всю систему в этой единой спекулятивной структуре. Историческая неудача этой попытки, однако, показывает, насколько внимательным должен быть философ к тому чуждому непомерных притязаний смыслу «философии», который, согласно легенде, зафиксировал этим словом Пифагор. Философия – это, конечно, стремление обладать истиной актуально, но философ не должен забывать и о своём пути к ней. Изложение истины не может начинаться с того, что она провозглашается исходным пунктом, основой самой себя.

Движение от первого для нас, непосредственного сознания, к первому самому по себе, духу, – *основание* системы, в качестве которого у Гегеля выступает Феноменология; а достигнутое в результате этого движения первое само по себе – *обоснование* системы, которым оказывается Логика, представляющая абсолютную идею как завершённое самопознание духа. Основание и обоснование системы не могут совпадать, обоснование не может выполнять ещё и роль основания, последнее снимается в первом только содержательно, но вовсе не в качестве ступени реального движения системы. Феноменология как действительное основание системы не только не может быть устранена из неё с открытием её «транс-

цендентально-онтологического» обоснования, но и должна сохранять свою независимость во всём вытекающем из неё систематическом построении. Включение отдельных сюжетов «Феноменологии» в элементы системы философии, которая сама на «Феноменологию» опирается, неизбежно должно было привести к деградации системы. Введение в философию, или первая часть системы философии, в которой вся система воспроизводится в её рождении, необходима уже просто потому, что автор и читатель должны были, соответственно, написать и прочитать книгу, содержащую Истину.

Феноменология открывает вечное и безусловное содержание Логики, и с точки зрения Феноменологии *кажется*, будто она из самой себя, структуры самосознания, и *порождает* это абсолютное содержание. Но в самой Логике, в бесконечном богатстве спекулятивного содержания, которое стало *действительным*, полностью избавившись от своего прошлого, эта точка зрения предстаёт лишь как иллюзия, «сон» вечного настоящего. Однако на деле обе точки зрения – и «феноменологическая», и «логическая» – являются необходимыми, и ни один из этих взглядов не может быть «снят» в другом. С одной стороны, сознание как соотношение противоположностей «я» и предмета представляет собой уже зародыш Логики, как динамическая структура оно обречено «достраивать» себя – до себя самого же, – вспомним замечания на этот счёт, которые Гегель делает во введении к «Феноменологии». Без Феноменологии как «сна» абсолютного содержания Логики его невозможно было бы рационально (категориально) *представить*, понимания специфики структуры спекулятивной предметности можно достичь лишь через воспроизведение истории её становления – пусть и *мнимой*; в противном случае абсолютное могло бы быть постигнуто только в мгновенном созерцании гения. С другой стороны, лишь в пределах Логики, при *ясном свете дня*, возможна реконструкция *смутных видений* Феноменологии как действительного спекулятивного содержания, Истины, которой всегда искала философия. – Гегель в продолжение своей жизни постепенно забывал о первой стороне и склонен был абсолютизировать вторую. Забвение Феноменологии – это забвение того, что и Логика имеет свою историю. Интуицией, в которой рождалась гегелевская философия и реализацией которой стал исполненный «Феноменологией» и «Логикой» план «Системы науки», была другой: лишь то, что имеет историю, может быть признано совершенным выражением духа.

Негативность сознания, порождающего в процессе феноменологического движения предметность, абсолютна, его движение

в «Абсолютном знании» достигает абсолютной пластичности, простоты, пронизывающей бесконечную глубину опосредования. Теперь сама предметность, вобрав в себя всё содержание пройденного сознанием в Феноменологии пути, выступает как абсолютная предметность – «логическая идея», «логическое». Именно на этом фоне у Гегеля возникает иллюзия, будто это бытие – как субстанция, бытие докантовской метафизики – пребывает «в себе», существует и вне опыта. Именно здесь происходит экстраполяция структуры «обращения» на область в-себе-бытия, совершается некое *метафизическое обращение*: предметная сторона образов сознания, достигшего совершенства и простоты, выступает как пребывающее и *вне* их движения абсолютное бытие, по отношению к которому сами образы сознания оказываются лишь формами его постижения (а их движение – Феноменологией).

«Обращение» как механизм порождения предметности в процессе феноменологического движения, о котором Гегель писал во Введении, экстраполируется здесь на в-себе-бытие – предметность, лишь логически» предшествующую Феноменологии, предметность, к которой Феноменология ведёт, но которая от неё не зависит и, более того, сама предопределяет её формальную возможность.

Рождение духа происходило в границах Феноменологии и завершало её; вынесение логической идеи как предметной стороны завершающего эволюцию духа «Абсолютного знания» за пределы Феноменологии оказалось способным возродить представление о независимом от трансцендентальных структур сознания бытии старой метафизики. Принципиальный вопрос всей гегелевской философии, следовательно, заключается в том, в каком смысле можно говорить о в-себе-бытии – только как о пребывающем в опыте в качестве момента его движения, или также и вне опыта – хотя бы в качестве его внешней границы.

«Феноменология духа» и границы трансцендентальной философии

Истолкование Гегелем непосредственности «абсолютного знания» и «абсолютной идеи» как свидетельства достижения философией «самого бытия» указывает, по-видимому, на общее для Шеллинга и Гегеля понимание природы философии. Именно, так как, по Гегелю, непосредственностью или бытием рефлексия обладает лишь как снятая отрицательность, а завершающееся непосредственностью движение «Феноменологии» и «Логики» «переливает-

ся» в бытие (или природу), то философия – хотя бы подсознательно – мыслится лишь как «отрицательная» философия, как философия, которая, снимая с бытия определённость, лишь подводит к бытию, но сама по себе (то есть до «перехода», «отрешения» и т.п.) не достигает ещё бытия как такового.

Бытие – последняя цель философии, но для достижения этой цели философия должна сделать ещё один шаг – «отрешение», и т.п., однако, этот последний шаг, поскольку он должен быть шагом *через* непосредственность, рефлексия совершить как раз и не может, и бытие, «превышающее» определённость на один, пусть и не «реальный» предикат, остаётся для философии недоступным. Возможно, это общее для Шеллинга и Гегеля понимание природы философии в существенной степени способствовало забвению Гегелем «Феноменологии», возникновению темы «перехода» логической идеи в природу и формированию энциклопедической системы.

Насколько органичным, однако, является такое понимание философии для самого Гегеля? Нуждался ли в нём Гегель «феноменологической эпохи»? Или оно – параллельно с Шеллингом – определённо формулируется Гегелем лишь в «энциклопедический» период? Не выявит ли детальный анализ этой проблемы, что «переход», «энциклопедическая система» и т.д. – лишь гигантский след тех влияний культуры своего времени, которые Гегель должен был пережить вместе со всеми своими современниками, некий вызванный сопротивлением культурной атмосферы «хвост», заставивший потомков заметить «комету» «Гегель», но и – скрывший её действительный облик?

Задержимся ещё на возможности чистой, но, как следствие, ограничивающейся лишь определённостью бытия, философии, идеальным воплощением которой представляется нам гегелевская «Феноменология». «Предмет» в ней полагается не как «существование», а как «образ», наполнение которого абсолютной определённостью автоматически означает и его снятие, как «зеркало», которое само и без остатка растворяется в «я», если отражает его деятельность абсолютно полно. – Вспомним дворец китайского императора у Борхеса, исчезнувший после того, как прозвучало стихотворение, которое вобрало его в себя «вплоть до последней мелочи»: «В мире не может быть двух одинаковых созданий и как только ... поэт окончил читать, дворец исчез, словно стёртый и испепелённый последним звуком»¹, или вспомним игру трёх отра-

¹ Борхес Х.Л. Притча о дворце // Борхес Х.Л. Сочинения в 3 томах. Т. 2. Рига, 1994. С. 184.

жающихся друг в друге снов лермонтовского «Сна», которая создаёт общее поле понимания субъектов безотносительно к их бытийному статусу.

С точки зрения «реальности», вся философия, апеллирующая только к мысли и трансцендентализм как её завершение – лишь иллюзионизм. С точки зрения не принимающей компромиссов философии, эта «реальность» невысказана, или бессмысленна. С ней можно мириться, как «поздний» Гегель, в неё можно самоотверженно бросаться, как Ницше, но её нельзя *мыслить*, о чём ещё раз напомнила судьба феноменологической концепции Гуссерля. – Избежать этих в равной мере неприемлемых альтернатив можно было бы лишь в том случае, если бы удалось выяснить, как в культуре представляется бытие, не исчерпывающееся определённой, – но последнее, как ясно, представляет собой задачу жизни, а не «науки»¹. В науке же мысль, слово и бытие тождественны.

За всеми поисками, сомнениями и колебаниями Гегеля открывается последняя иллюзия новоевропейской философии, которую и мы должны пережить, если хотим действительно понять Гегеля, а не уложить его в рубрики «гегелеведения». Будучи самым последовательным трансценденталистом и, значит, ставя себя в положение, в котором необходимо выбирать между позицией отказывающейся от своих претензий на постижение самого бытия философии и позицией, пытающейся примирить философию с «позитивностью», Гегель спасается от признания открывшегося Шеллингу «негативного» характера всякой рациональной философии верой в то, что достигаемая спекулятивной мыслью непосредственность и есть само бытие как простое «существование».

Таким образом, трансцендентальное истолкование предметности, заложенное «Феноменологией духа», даёт нам сегодня возможность представить философию Гегеля в качестве непротиворечивой системы, конструирующей лишь метод постижения бытия-определённости, но сам «зрелый» Гегель как человек своего времени и своей культуры, отстраняясь от «Феноменологии» и претендуя на всевластие мысли над бытием, не реализует эту возможность.

¹ Может быть, предположение, согласно которому философия сохранила бы себя, если бы отказалась от претензии быть адекватным – и самым совершенным – выражением европейской культуры, само обусловлено *точкой зрения*, с которой рассматривается здесь гегелевская философия, спецификой *русского взгляда* на западную философию, – взгляда, для которого мышление никогда не представлялось универсальным измерением жизни духа.

Осмысление «Феноменологии духа» в русской культуре

Размышления, нашедшие отражение в этих заметках, по-видимому, требуют хотя бы кратко упомянуть и о тех веках истории отечественной культуры, движение по которым сделало возможным становление подобного взгляда на гегелевский труд. Этот взгляд сохраняет исходные интуиции, «душу» русской культуры, претендуя в то же время на адекватность содержанию мысли другой культуры и другой эпохи.

Прежде всего, в качестве подобных веков должны быть названы переводы «Феноменологии духа» на русский язык, ведь, по замечанию нашего мыслителя, в котором помимо вызванного, возможно, обстоятельствами написания фрагмента лукавства нашла отражение и глубокая истина, «народ до тех пор остаётся варварским и не может рассматривать как свою действительную собственность те превосходные вещи, которые он познаёт, пока он не познакомится с ними на своём собственном языке»¹. У двух русских переводов «Феноменологии» судьбы сложились по-разному. Если перевод Г.Г. Шпета до сих пор остаётся главным помощником в знакомстве русского читателя с гегелевской мыслью, то первый русский перевод, выполненный Е.Д. Аменицкой, Н.П. Аникеевой, З.А. Ефимовской, К.М. Милорадович и Н.П. Муретовой под редакцией Э.Л. Радлова в 1913 г.² (если не ошибаюсь, это второй перевод «Феноменологии» на иностранный язык после итальянского), оказался незаслуженно забытым. Думаю, что детальный анализ этого замечательного документа способен в будущем многим удивить читателей Гегеля, во всяком случае, его влияние на перевод Г.Г. Шпета очевидно, хотя сам Шпет почему-то не вспоминает о труде своих предшественниц во фрагменте «От переводчика» (или, может быть, подобное упоминание было опущено редакторами).

Самой известной содержательной интерпретацией гегелевской мысли в русской литературе, несомненно, является труд И.А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Однако нельзя не заметить, что специфика «Феноменологии»

¹ Гегель Г.В.Ф. Письма // Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1971. С. 248–249.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Пер. под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1913. (Труды С-Петербургского философского об-ва. Вып. VIII.) 376 с.

как раз не привлекла внимания русского мыслителя (о чём свидетельствует и принятый в книге характер цитирования источников). И если уж искать в русской литературе автора, который сумел увидеть в гегелевской философии развитие тех начал, которые были заложены в «Феноменологией», то следует вспомнить ещё об одном гениальном переводчике Гегеля – Н.Г. Дебольском и его «феноменальном формализме» как той интерпретации гегелевской философии, которая оказывается близкой нашему собственному пониманию её смысла. Н.Г. Дебольский понимал, что его интерпретация Гегеля – это именно *интерпретация*: она указывает необходимый путь развития мысли философа, но не подменяет её собою. Приведём здесь важнейшие места из работы Н.Г. Дебольского «Логика Гегеля в её историческом основании и значении»: Абсолютное, пишет Дебольский, и в «Логике» остаётся «тем пределом мысли, которого она достигает, но которого она не переходит, и этот предел мысли и есть абсолютное, есть бытие как такое»: ¹ под «абсолютным» понимается простое существование, в логическом смысле оно – «несказанное», лишь формальный субъект, «предикаты», «содержание» которого воспринято сознанием в «Логике». Осталась лишь последняя граница, само Бытие: «Мысль не тождественна и не может быть тождественна абсолютному, до какой бы чистоты она ни доходила; она есть одно из явлений абсолютного, явление, способное постигать абсолютное, но не способное слиться с ним» ². Собственная позиция Дебольского состоит при этом в том, что абсолютное следует понимать как «творческую силу, равно возносящуюся и над субъектом, и над объектом, и над природою, и над духом» ³: «Абсолютное не есть мысль (...) Мы приходим к понятию абсолютного, доведя содержание мысли до полного опустошения её (...) Остаётся лишь бессодержательный ... логический закон мысли – закон всеединства, который ... следует назвать не мыслью, а умом. Бог есть ум, но мыслимый, как ум содержательный или творческий, относительно которого наш ум, как ум пассивный или воспринимающий, есть лишь бледное подобие Божественного ума, постигаемого нами как форма или закон всего познаваемого. Это учение, которое я наименовал феноменальным формализмом, так же неминуемо долж-

¹ Дебольский Н.Г. Логика Гегеля в её историческом основании и значении // Журнал Министерства Народного Просвещения, 1912. Август. С. 197.

² Там же. С. 202–203.

³ Там же. С. 204.

но сменить собою учение Гегеля, как последнее сменило учения Шеллинга, как учение Шеллинга сменило учение Фихте, а учение Фихте сменило учение Канта»¹.

Разумеется, ни одна мысль не в силах сохранить непосредственность своего притязания на истину по прошествии столетия, в продолжение которого появлялись всё новые и новые интерпретации гегелевской философии. Вместе с тем мой собственный опыт изучения гегелевской философии свидетельствует в пользу принципиальной близости интуиций Н.Г. Дебольского современному русскому читателю.

В качестве *поддержки* на пути понимания мысли Гегеля из традиций отечественной культуры я воспринял и появление труда о Гегеле А.Д. Власова². Различия в содержательных оценках целого ряда проблем исследования философии Гегеля не помешали тому, чтобы увидеть в этом произведении – самом основательном в отечественной традиции изучения философии Гегеля после И.А. Ильина и К.С. Бакрадзе – одно из свидетельств того, что развиваемый мной оригинальный взгляд на «Феноменологию» и систему философии Гегеля находится в русле поисков современным философским сознанием концептуального единства с гегелевской мыслью, и его «одинокость» среди публикаций о Гегеле последних лет может быть объяснено и тем, что время для нового прочтения Гегеля только приближается.

Перспективы изучения «Феноменологии духа»

Несмотря на то, что книге, о которой у нас идёт речь, исполнилось двести лет, она и сегодня предстаёт юной перед каждым своим новым читателем, – кажется, она продолжает хранить в себе всё своё содержательное богатство в ожидании собеседника, который сможет отбросить предрассудки и непонимание прошедших десятилетий и окажется способным адекватно оценить её достоинства. Так, ещё очень далека от своего решения проблема внутренней структуры «Феноменологии духа». На мой взгляд, «ключом» к её решению является предложенное мной понимание структуры фе-

¹ Там же. С. 204–205.

² См.: Власов А.Д. Словарь по философии Гегеля (Феноменология духа). М.: МИФИ, 1997. 540 с.; Словарь по философии Гегеля: В 2-х томах. Т. II: Наука логики. М.: «Заря», 2000. 670 с.

номенологической предметности, ведь структура текста – это, в конечном счёте, развёрнутая структура предмета, который в нём описывается. Отношение «Феноменологии» к более поздним произведениям философа и её роль в системе философии Гегеля – вот ещё одна – «рамочная» – тема, без продумывания которой невозможно продвигаться в осмыслении места «Феноменологии» в истории европейской философии. Сегодня настало время приступить и к систематическому изучению значения «Феноменологии духа» для методологии современного гуманитарного познания. Думается, что, в отличие от 19 века, почти забывшего «Феноменологию», и в отличие от 20 века, акцентировавшего внимание на социальных и экзистенциальных составляющих гегелевского текста, новое столетие жизни «Феноменологии» в прочтениях способно определить её значимость для понимания структуры и стилистики повествовательных практик. Всякое повествование и все формы коммуникации предполагают наблюдателя – живое «наше сознание», несущее в себе в свёрнутом виде всю историю своей культуры и каждое мгновение способное вновь сделать её отправной точкой очередного «путешествия за открытиями».

СУЖДЕНИЕ, ВЗАИМНОЕ ПРИЗНАНИЕ И РАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ

В своей статье я намерен показать следующее: Гегель абсолютно прав в том, что суждение индивидуального разума в его форме, которая необходима для рационального обоснования, будь то в области познания или морали (толкуемой расширительно), в основе своей социально и исторично, хотя социальные и исторические основания суждения разума, как их определяет Гегель, не противоречат реалистическому подходу к объектам познания и объективистской трактовке принципов морали. Глубокое понимание Гегелем суждения разума можно изучать, рассматривая его как философа-трансценденталиста¹. Кант в своей «Критике чистого разума» во многом опирается на «я мыслю». Для нас очевидно, что это положение должно сопровождать любое мое представление (или мой опыт), чтобы я мог осознать его и дать себе отчет в нем. Если Гегель – трансценденталист, возникает вопрос: где в его системе нечто, соответствующее кантовскому «я мыслю», и как это нечто могло бы повлиять на трактовку взаимного признания? Гегель представляет свой аналог кантовского «я мыслю» в «Феноменологии духа», хотя и не в том месте, где было бы логично этого ожидать. Этот аналог оказывается намного более философски значимым, чем принято считать. Собственно, он лежит в основе гегелевской теории обоснования норм – как познавательных, так и практических. Поняв это, мы поймем трактовку Гегелем автономии индивидуального сознания; поймем и то, почему она верна.

Чтобы обосновать выдвинутые тезисы, я сначала исследую отношение гегелевского «Самосознания» к кантовскому «я мыслю» (§ 2). Затем я вкратце рассмотрю вопрос о «Самосознании». Некоторые исследователи склонны изучать гегелевский тезис о том, что в основе единичного самосознания лежит признание, с позиций рассуждения Аристотеля о дружбе. Однако на самом деле корни понимания Гегелем взаимного признания лежат в кантовской связ-

¹ Westphal, Kennet R. 1989. *Hegel's Epistemological Realism*. Philosophical Studies Series, vol. 43. Dordrecht, Kluwer.

ке «я мыслю» – «я выношу суждение» (§ 3). Я считаю такой подход очень важным и подчеркиваю это в кратком обзоре *индивидуалистской* трактовки Гегелем кантовского «я мыслю» в «Феноменологии духа» (§ 4). Тем самым я ставлю вопрос о том, что именно связывает «я мыслю» со «взаимным признанием» (если допустить, что их вообще что-то связывает) (§ 5). Пересмотр отношений между суждением разума, автономией и спонтанностью приводит к некоторым конструктивным выводам относительно способности индивидуального разума ошибаться в своих суждениях (§ 6). В свою очередь, это приводит к заключению, что суждение индивидуального разума может возникнуть только в контексте некоей общности разумных субъектов, выносящих суждения (§ 7). В конце концов становится ясной точка зрения Гегеля. Он вскрывает и анализирует взаимозависимость нашего индивидуального самосознания – нас как разумных субъектов, выносящих суждения, – и нашего признания других людей такими же субъектами. Именно в этом проявляется фундаментальный, инновационный характер и философская убедительность подхода Гегеля к рациональному обоснованию. Мы увидим, как Гегель модифицировал кантовский конструктивистский подход к рациональному обоснованию (§ 8) и почему он был прав. Гегель обобщает и выводит на более высокий уровень конструктивистский подход Канта (§ 9). Внимательно рассмотрев вышеизложенные проблемы, мы можем постичь суть гегелевского понимания взаимной критики (§ 10). И наконец, гегелевское представление о социальной обусловленности суждения разума приводит нас к идее историчности рационального обоснования (§ 11). Таким образом, подход Гегеля «спасает явление» суждения разума и обоснования, не прибегая к излишним упрощениям, сбивающим с толку (1)¹.

2. Гегелевское «Самосознание» и кантовское «я мыслю»

В начале «Самосознания», второго раздела первой части «Феноменологии духа», Гегель утверждает, что никто из нас не может обладать самосознанием, не признавая наличия других людей, наделенных самосознанием. А именно, Гегель пишет:

«Самосознание есть для самосознания. Лишь благодаря этому оно в самом деле есть... Когда самосознание есть предмет, то по-

¹ Здесь и далее арабские цифры в круглых скобках означают узловые пункты, к которым автор статьи будет возвращаться в последующем рассуждении. – *Прим. пер.*

следний в одинаковой мере есть “я” и предмет. – Тем самым для нас уже имеется налицо понятие *духа*»¹.

Гегелевское «мы», отнесенное к тем, для кого налицо понятие «духа», имеет в виду читателей, которые наблюдают за изложением и внутренней критикой форм сознания в «Феноменологии духа». Говоря о той или иной форме сознания, Гегель часто показывает «нам», его читателям, важность самой формы сознания или ее развития, так что мы можем предвидеть заранее последующие идеи, а следовательно, с большей легкостью понимать и оценивать их появление, развитие и критику². Здесь, в самом конце вступительного пассажа к «Самосознанию», Гегель ясно связывает темы «взаимного признания» с появлением «духа», частично обусловленным наличием признающего сообщества (community). То, что Гегель связывает эти два момента, – неудивительно. Гегелевский «тезис о взаимном признании» (так я буду называть его в своей работе) состоит в том, что единичное самосознание возможно только на основе осознания субъектом наличия других людей, наделенных самосознанием. Однако удивительно, что Гегель говорит об этом в самом начале «Феноменологии духа», потому что «Разум», третий основной раздел книги, помещен между вторым разделом, «Самосознанием», и третьим, под названием «Дух». В таком случае возникает вопрос: где и каким образом Гегель обосновывает свой тезис о взаимном признании?

В стандартных интерпретациях исследователи «Феноменологии духа» связывают гегелевское понимание взаимного признания непосредственно с разделом «Самосознание». Поскольку вторая часть этого раздела состоит из подразделов «Стоицизм», «Скептицизм» и «Несчастное сознание», постольку обоснование тезиса о взаимном признании, по всей видимости, следует искать в первой части, в скандально известных рассуждениях Гегеля в главах «Спор противоположных самосознаний» и «Господин и раб». Тем самым задачу сводят к тому, чтобы найти в тексте этих подразделов феноменологическое представление, анализ, или аргументацию, которые могли бы обосновать тезис о взаимном признании. При такой интерпретации вольно или невольно усиливается необходимость серьезно подойти к (уже отмеченному) неожиданному – с точки зрения «организации» сочинения – появлению тезиса о взаимном признании в самом начале, еще до раздела «Дух». Проблема не в том, что Гегель нигде не обосновывает этот тезис,

¹ Цит. по Г.Ф.Г. Гегель. Сочинения: Т. IV. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. С. 98.

² См. Westphal 1989, 98-9.

а в том, что его развертывание и обоснование требует гораздо более подробного и детального изложения, чем это сделано в разделе «Самосознание». Тем не менее само заключение, которое обосновывает Гегель, гораздо богаче – и философски оно более значимо, чем кантовские построения на основе «я мыслю» (2).

«Я мыслю» Канта представляет собой абстрактную идею; и когда я мыслю это положение, то оно настолько абстрактно, что трудно увидеть, как какое бы то ни было трансценденталистское или хотя бы квази-трансценденталистское рассуждение могло бы прояснить следующий факт: сам процесс мышления «я мыслю» требует признания того, что наше собственное самосознание (нас как мыслящих) требует признания других людей, способных мыслить «я мыслю» для них самих и о них самих. Поиски обоснования гегелевского тезиса о взаимном признании, по-видимому, нужны для того, чтобы уточнить, обогатил ли Гегель кантовский принцип «я мыслю». Рассмотрим вкратце два возможных способа подобного уточнения.

3. Развитие положений Гегеля?

Если признание кого-либо личностью предполагает нечто большее, чем простое признание того факта, что этот кто-либо мыслит; если это предполагает наличие сведений о том, кто этот человек и что он делает как личность, – тогда, возможно, рассуждения Гегеля соотносятся не просто с «я мыслю» Канта, а с более богатыми понятиями индивидуального характера и (в этом смысле) «идентичности». В таком случае, возможно, мы могли бы понять гегелевскую трактовку взаимного признания, обратившись, например, к рассуждениям Аристотеля о дружбе. Согласно Аристотелю, некоторые важные вещи о самих себе мы можем узнать только благодаря наблюдению за нашими самыми близкими друзьями и за проявлениями в их характерах тех основных, определяющих черт, которые они разделяют с нами¹. Если Гегель рассуждает так же, было бы легко увидеть, как в каждом конкретном случае познание определенного типа характера могло бы требовать взаимного признания, как минимум, между двумя близким друзьями. Однако группа близких друзей в любом случае гораздо меньше, чем широкое сообщество, основанное на признании (*society-wide recognised community*). И предложенный способ познания конкретных черт характера, очевидно, не является *трансценден-*

¹ Aristotle EN, Bk, 10; Cooper 1980

тальным вопросом, вмещающим трансцендентальное обоснование, как бы его ни строили. Несмотря на всю свою привлекательность, такая попытка развить положения Гегеля не дает возможности проникнуть в суть гегелевского рассуждения и обосновать достаточно общий тезис о взаимном признании.

На самом деле адекватно развивать положения Гегеля значит поступать совершенно иначе, уделяя гораздо больше внимания кантовской трансценденталистской трактовке роли и значения «я мыслю». Наше стремление продуктивно проанализировать идеи Гегеля возвращает нас к кантовскому убеждению, что «мыслить» означает «выносить суждение»¹. Можно ли с позиций трансцендентализма доказать, что суждение «я выношу суждение» требует суждения, а следовательно и признания следующего факта: чтобы разумно рассудить, что «я выношу суждение», каждый из нас должен признать – то есть верно рассудить, – что другие люди точно так же истинно и рационально выносят суждение «я выношу суждение», имея в виду самих себя? Мы можем ответить утвердительно, если вспомним, что кантовские трансценденталистские доказательства включают регрессивные демонстрации² и что гегелевская феноменологическая диалектика воспринимает и развивает эту важную особенность кантовской стратегии (3). Далее я развиваю этот тезис.

4. «Феноменология духа» Гегеля и «я мыслю» Канта

Чтобы сфокусировать внимание на этом более богатом толковании, касающемся вынесения разумом суждений и интерсубъективности, пометим прежде всего, где и как Гегель в «Феноменологии духа» рассуждает о кантовском «я мыслю» как о необходимом трансцендентальном условии самой возможности человеческого опыта, построенного на самосознании. (4) Один важный вывод, к которому Гегель приходит в разделе «Сознание», помещен в конце главы «Сила и рассудок»³. Там написано, что мы можем осознавать объекты только если мы обладаем самосознанием. В конце подраздела «Свобода самосознания», третьего в части «Самосознание», Гегель утверждает, что мы можем обладать самосознанием только в том случае, если в нас присутствует осознание

¹ KdrV, A341/B399.

² Ameriks, 1978.

³ Третья глава раздела «Сознание».

независимо существующих объектов. На этом пути в гегелевском анализе переформулируется и подтверждается вывод, сделанный Кантом в его «Опровержении идеализма»: мы можем осознавать себя только если мы действительно осознаем и имеем хотя бы какое-нибудь опытное знание о существовании мира природы, в котором мы живем¹. Вплоть до этого (очень важного) момента «Феноменология духа» Гегеля соотносится с кантовской трактовкой трансцендентального самосознания, выраженной в его идее «я мыслю».

5. Что связывает «я мыслю» и тезис о взаимном признании?

Как бы то ни было, рассуждения Гегеля о «я мыслю» в разделах «Сознание» и «Самосознание» (п. 4) индивидуалистские: он здесь не заявляет и не подразумевает, что интерсубъективность является условием индивидуального само-осознания. Следовательно, эти рассуждения никак не отвечают на вопросы о появлении коллективного или общественного духа, о тезисе о взаимном признании, а также о каких бы то ни было социальных и исторических условиях возникновения индивидуального самосознания. До какой степени (и каким образом) Гегель стремится продемонстрировать, что мысль «я выношу суждение» доступна каждому из нас лишь настолько, насколько она доступна другим членам, а точнее всем достаточно развитым членам какого-либо сообщества, и осознана ими как доступная? Рассуждений на эту тему, демонстрации или анализа мы не найдем ни в главке «Господин и раб», ни во всем гегелевском разделе «Самосознание».

Внимательное рассмотрение текста Гегеля показывает, что в разделе «Самосознание» он не выдвигает и не обосновывает тезис о взаимном признании. Пусть изначально Гегель сосредоточен на взаимном признании; но затем в главке «Господи и раб» эта идея отходит на второй план и лишь проглядывает в демонстрации того факта, что между господствующим лицом и подчиненным невозможно истинное взаимное признание. Структура гегелевского текста должна свидетельствовать о его намерении не доказывать здесь тезис о том, что только индивидуальное самосознание возможно лишь на основе нашего осознания (или «признания») существования других людей, обладающих самосознанием. Во-первых, трудно вообразить, как такое серьезное положение могло бы быть про-

¹ Westphal, 1989, 158–164.

демонстрировано всего лишь на нескольких страничках. Во-вторых, еще труднее найти аргументы в пользу этого тезиса на тех нескольких страничках, которые занимает главка «Господин и раб». В-третьих, Гегель вводит тезис о взаимном признании просто как утверждение (5). Из этого мы можем сделать вывод, что Гегель представляет нам ключевой тезис – «достоверность» – с точки зрения одного из своих оппонентов и собирается подвергнуть этот тезис и предположительные следствия его принятия собственной критике. В данном случае оппонентом Гегеля является Фихте, который поддерживает два положения: тезис о взаимном признании и тезис о полной самодостаточности индивидуального самосознания в том смысле, что его вполне достаточно для всей полноты опыта чьего-либо сознания (фихтевское Я=Я). Гегелевская критика в адрес Фихте в главках «Спор противоположных самосознаний» и «Господин и раб» сводится к тому, что два эти тезиса друг другу противоречат – и к тому же второй из них, тезис о «самодостаточности», ложен (6).

Тем не менее Гегель поддерживает тезис о взаимном признании. Чрезвычайно важно отметить, что Гегель продолжает обсуждать его на протяжении всей «Феноменологии духа» (7). После исчезновения из главы «Господин и раб» тезиса о взаимном признании он (хотя и еще не сам этот термин) вновь появляется в «Несчастном сознании»¹. Здесь признание рассматривается как крайне асимметричное, мнимое признание «изменчивого» несчастного сознания глубоко религиозного (августинианского типа) индивида – признание со стороны «неизменяемого» (Бога), которое отражается этим благоговеющим индивидом (8). В «Феноменологии духа» Гегель сперва упоминает случай возникновения истинного взаимного признания в начале раздела «Непосредственный Дух»: взаимное признание между братом и сестрой, а именно Антигоной и Полиницием (9). Однако здесь мы сталкиваемся с неразвитой, иначе говоря, незрелой формой взаимного признания. Впервые полностью развитое взаимное признание в «Феноменологии духа» появляется в конце раздела «Дух», в последнем подразделе раздела «Самосознание», в главе «Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение»². Здесь описаны обстоятельства, при которых два судьи, выносящих суждения о морали, в конце концов признают, что оба в равной степени могут допускать ошибки и в равной степени компетентны в вопросах поведения индивида, независимо от

¹ «Феноменология духа», 4В-L (цитируется по GW 9).

² «Феноменология духа» (GW 9), глава 6Сс.

того, кто из них действует, а кто – наблюдает, и что им требуется знать мнение друг друга, чтобы тщательно изучить, а затем рассмотреть и обосновать свое собственное суждение по любому частному вопросу (10). На каких философских основаниях Гегель приходит к такому заключению?

6. Суждение разума, автономия и спонтанность мысли.

Самосознающее «я мыслю», столь значимое в философии, по сути представляет собой «я выношу суждение» – центральное положение для рационального мышления и действия в любой его форме. В противоположность словесной паутине, риторической пропаганде или слепому следованию букве, мышление и рассуждение возможны только благодаря воздействию на сознание этого «я выношу суждение», предполагающему критическую оценку. И наоборот, любой человек, способный к истинному исследованию или аргументации и в них вовлеченный, обладает (более или менее адекватно) этим сильнейшим ощущением. Анализ Канта был направлен на то, чтобы выявить трансцендентальные условия, при которых для человека становится возможным опыт самосознания. Хотя Гегель разделяет эту позицию (см. выше, п. 4), он в своей «Феноменологии» делает акцент прежде всего на той форме самосознающего суждения, которая требует понять, принять и оценить, например, кантовскую «Трансцендентальную дедукцию категорий» или его «Опровержение идеализма». В этом важном отношении центральное место в гегелевской «Феноменологии» занимает критика философского самосознания (Вестфал, 2003а, 29-37).

В своей «Феноменологии» Гегель делает центральным вопросом должное понимание рационально обоснованного и подтверждающего суждения. Рациональное суждение разума означает не только принятие решения. Осуществить суждение разума означает вынести такое суждение, которое наилучшим образом обосновано в соответствии с принципами рассуждения и с учетом всех относящихся к делу соображений, включая очевидности и аргументы от противного, уместные (в противоположность неуместным или менее уместным) аналогии с иными объектами, ситуациями или областями, а также другие подходы или оценки разбираемого вопроса, будь то историческое, современное или любое возможное рассмотрение. Вынести суждение разума означает взять на себя ответственность за доказательный или подтверждающий статус своего умозаключения. Взять на себя ответственность за вынесе-

ние суждений и за вынесение любого и каждого отдельно взятого суждения – а все они по сути представляют собой чьи-либо собственные суждения – означает проявить самостоятельность по крайней мере в двух смыслах. Во-первых, суждение автономно, поскольку субъект, скорее, выносит свое собственное суждение, чем только присваивает чье-либо еще суждение, совет или рекомендацию (в гораздо меньшей степени это касается повелительных высказываний). Во-вторых, суждение автономно, поскольку оно вынесено в результате нормативного рассмотрения вопроса и вынесения собственной оценки с учетом как очевидности, так и принципов рационального рассуждения. Если суждение, будучи физиологическим или психологическим процессом, в некотором отношении причинно обусловлено, то оно тем не менее, признается *суждением* лишь постольку, поскольку оно скорее соответствует тому самому нормативному рассмотрению, чем одним своим каузальным предпосылкам как таковым. Суждение есть ответ, а не только следствие своих собственных фактических или дедуктивно предшествующих ему антецедентов. Если процессы подтверждения оказываются каузальными, то они дают подтверждение не потому, что они каузальны, а потому, что они соответствуют определенным нормативным ограничениям – определяющим или, по крайней мере, включающим правильное функционирование, правильное умозаключение и правильную оценку – и приводят в результате к формированию рационального обоснования *inter alia*. По этой причине Кант утверждал, что разум, суждение разума (что само по себе – плеоназм) самопроизвольно. Этот вопрос достоин более подробного рассмотрения.

Кант превосходно выделил такое качество, как самопроизвольность, спонтанность человеческой мысли, и Гегель здесь является его последователем. Кант заявляет, что свобода есть идея разума, которая существует в силу нашего представления о себе как о действующих субъектах и определяется им (Allison, 1997). Только спонтанность разума позволяет нам апеллировать к принципам умозаключения и выносить суждения разума – и первое, и второе воспринимается как должное, потому что каждый разумный субъект рассматривает для себя самого (или для себя самой) возможность проведения той или иной процедуры, исходя из фактов и принципов умозаключения как оснований для вынесения суждения или заключения. В области теоретического знания обладание соответствующими очевидностями, доказательствами или (в совокупности) обоснованием предполагает признание этих очевидностей, доказательств и этого обоснования адекватными; в области прак-

тических размышлений и действий обладание достаточными поводами к действию тоже требует признания этих поводов адекватными. Следовательно, кантовский «Тезис о включенности» (Allison 1990, 5-6, 39-40) – о том, что любая предрасположенность становится мотивом лишь тогда, когда включается в максимум действующего субъекта, будучи оцененной им, по крайней мере, как позволительная (Religion, Ак 6:24), – представляет собой частный случай более общего принципа автономности суждения, описанного нами только что. Мы *действуем* только в той мере, в какой считаем себя имеющими на то причины, даже в случае, когда наши действия вызваны желаниями, ведь тогда мы (*ex hypothesi*) должны принимать свои желания за собственные и достаточные основания для действий и судить о них как о таковых. Иначе мы отказываемся от рационального рассуждения, дистанцируемся от того, что Селларс (1963, 169) называет «областью причин», и действуем, не размышляя. И тогда, пользуясь терминологией МакДауэлла (1994, 13) мы находим для себя только извинения и оправдания, а не причины и не обоснования совершенных поступков (11). Кантовская теория спонтанности мышления противостоит понимаю эмпириками убеждений и желаний как причинно обусловленных реакций на стимулы, поступающие из окружающей среды, а также их трактовке действий, согласно которой мы поступаем так, как диктуют нам «самые сильные» (в буквальном смысле) желания. Мы мыслим и действуем лишь в той мере, в какой оцениваем преимущества этого в любой ситуации, в которой оказываемся (12).

7. Индивидуальное суждение разума и сообщество разумных судей

Что связывает – и связывает ли вообще – таким образом понимаемое суждение разума с сообществом людей, обладающих разумом и выносящих суждения? Начиная поиски ответа на этот вопрос, вспомним, что Кант, подобно Декарту, Локку и Юму, принимал традиционное разделение на «историческое» (или эмпирическое) и «рациональное» знание (13). Историческое знание (*historia*) образуется благодаря данным ощущений и памяти, тогда как рациональное знание (*scientia*) выводится дедуктивно из первоначал разума. Кант, следовательно, сохраняет модель «науки» древних греков в форме строгой дедукции выводов из первых принципов. Эта модель предполагает, что любая «наука» представляет собой «систему». И такое понимание рационального знания, науки как «*scientia*», характерно для всей системы кантовских

«Критик», занимая центральное место в его трансцендентальном идеализме, равно как и в его попытках найти метафизические основания естествознания (14). Ключевая для обоснования как исторического, так и рационального знания модель в ее традиционном понимании является фундаменталистской: оба вида знания предполагают наличие обоснования путем умозаключений, однозначно выведенных из базовых предпосылок. Для исторического знания этими предпосылками становятся эмпирические данные (так или иначе осмысленные). Для рационального знания предпосылками являются самоочевидные первоначала. Фундаментализм здесь состоит в том, что обоснование движется *от* «базовых» предпосылок к другим, «выводимым» утверждениям, а не наоборот. Это положение остается истинным независимо от того, являются ли «базовые отношения» строго дедуктивными или они предполагают также иные формы правил умозаключения или (если речь идет об эмпирических данных) более слабые формы «базовых отношений».

Как бы там ни было, обе эти фундаменталистские модели обоснования были объявлены Секстом Эмпириком безнадежно догматичными и ведущими к *petitio principii*, потому что ни одна форма обоснования не может удовлетворить тех, кто подвергает фундаментальному сомнению или оспаривает эти основания, какие бы логические операции и «базовые» отношения ни были использованы при обосновании самой этой фундаменталистской модели. Как можно установить надлежащий критерий обоснования при таком фундаментальном противоречии? В сущности, ни одна фундаменталистская модель не способна разрешить эту проблему, и именно потому, что обоснование понимается единственным образом: как выведение суждения из исходных посылок того или иного типа. В сущности, фундаментализм проповедует перевертыши и в споре с несогласными считает спорный вопрос решенным (*petitio principii*) – он не может обосновать собственные критерии истинности и ее обоснования. Это одна из ключевых идей Дилеммы критерия Секста Эмпирика: «Независимо от того, эмпирические или рациональные основания выбраны в качестве приоритетных, до тех пор, пока мы ищем «фундаментальные предпосылки» знания, противоречия, связанные с этими предпосылками, выводимыми из них «базовыми отношениями» и самой фундаменталистской моделью, неизбежны. Сам способ построения фундаменталистской модели обоснования не позволяет разрешить подобные споры, поскольку здесь обоснование рассматривается только как процесс выведения суждения из некоторого базового набора предпосылок»¹ (16).

¹ Секст Эмпирик. «Пирроновы положения» II.4 §20; cf. I.14 §§116–117.

Гегель переформулирует Дилемму Эмпирика ровно посередине Введения в свою «Феноменологию» (17). Одно из величайших эпистемологических прозрений Гегеля состоит в его признании, во-первых, вышеназванной Дилеммы настоящей философской проблемой, а во-вторых, того факта, что она отходит от фундаменталистских моделей обоснования, а тем самым и от традиционного разделения знания (на *scientia* и *historia*), хотя, в-третьих, Дилемма Эмпирика не оправдывает скептицизм, будь то по отношению к обыденному, научному или даже философскому знанию (18). Вместо этого Гегель заключает, что Дилемма критерия подчеркивает важность кантовского признания автономии суждения разума (см. выше, п. 6) и, что еще важнее, кантовскую конструктивистскую трактовку идентификации и обоснования принципов разума (п. 8). Таким образом, гегелевское решение Дилеммы критерия рассматривается в п. 9.

8. Конструктивистский подход Канта к рациональному обоснованию

Конструктивистский характер трактовки Кантом обоснования представляет собой третий пункт, центральный для провозглашенной им автономии суждения разума. Конструктивистские рассуждения Канта о принципах познания помещены в конце «Критики чистого разума» в «Учении о методе», где он утверждает, что наш настоящий запас познавательных способностей должен и может быть лишь коллективным достоянием, используя которое мы анализируем свои собственные или чужие достижения (O'Neill, 1992). Кантовский конструктивизм в понимании практических принципов построен на его универсалистской трактовке категорического императива, что недавно показала Онора О'Нейлл (2000, 2002, 2003, 2004а, 2004б), хотя то же самое увидел, принял и развил Гегель (Вестфал, 2003б). Ярлык «конструктивизм» в настоящее время оказался настоящим бичом в теории морали. Кантовский конструктивизм уникален и, как я утверждаю, единственно плодотворен. К сожалению, несмотря на выдающиеся работы О'Нейлл в этой области, он остается непонятым большинством исследователей. Прежде всего я хочу собрать воедино некоторые ключевые положения конструктивистского подхода Канта к определению и обоснованию практических норм (в этом параграфе), и только затем рассмотреть, как Гегель развивает модель Канта применительно к суждению разума вообще (п. 9).

Кантовская теория нормативного обоснования опирается не на согласование, а на возможное постоянство человеческих максим или форм внешнего действия. По Канту, основной критерий правильного действия во всех его многочисленных вариациях – не указательный и не гипотетический, а модальный. Модальность кантовского базового критерия изящно сформулировала О'Нейлл:

«Когда мы думаем, что другие *не могут* усвоить некий принцип, и тем более не могут с ним согласиться, мы не можем предложить им причины, по которым следует поступить именно так»¹ (19).

«Усвоить» здесь означает быть способным последовательно воспроизвести этот самый принцип в мышлении или действии. Это вопрос способности и умения, а не психологическое заявление о том, во что кто-то может или не может поверить. Следовательно, возможность усвоения принципа в корне отличается от его «принятия» в том смысле, в каком философы говорят о «вере», «подтверждении» или «согласии» – центральных понятиях для анализа в терминах договора и соглашения. Ключевой тезис, который здесь высказывает О'Нейлл, таков: для Канта важнее всего было «подтверждение универсализацией» («противоречие в понятии»). Критерий Канта позволяет отбросить любую максиму, которая не может быть усвоена другими людьми. В центре внимания оказывается возможность других людей усвоить саму нашу максиму, а не вопрос о том, могут ли они усвоить максиму того же рода; буквальное (в большей степени, чем родовое) тождество разделяемой максимы занимает центральное место в рассуждениях Канта; он ясно говорит о том, что именно Ваша максима должна быть универсализирована (20). То, что мы можем или не можем усвоить как максиму, определяется формой поведения или обуславливающим его принципом (максимой), некоторыми базовыми положениями, касающимися нашей конечной формы разумного действия и базовыми характеристиками мирового контекста нашего действия. Последние вводятся в кантовские проверки на универсализацию с помощью принципа гипотетических императивов, то есть буквально: «Тот, кто определяет результат, (с необходимостью, если он действует разумно) определяет также именно те способы его достижения, которые находятся в его власти» (Ground work, Ak, 4:417, пер. Пэтон) (21).

Несмотря на свою краткость, проверки Канта позволяют полностью избавиться от максим насилия, обмана, мошенничества и

¹ О'Нейлл, 2000, 200; Вестфал, 1997, §§ 4, 5.

эксплуатации. В сущности, подобные максимы заранее исключают из рассмотрения выставление перед другими (и особенно перед жертвами) причин, которые могли бы обосновать сами эти максимы (или цепочки действий, которые выстраиваются их помощью) в мышлении или действии (22). Индикатором здесь является отсутствие самой возможности прихода к соглашению, которая в данном случае становится критерием. Само по себе согласие, будь оно имплицитным, эксплицитно выраженным или гипотетическим, не играет никакой роли ни в кантовских проверках, ни в его обоснованиях результатов этих проверок. В ходе кантовской проверки возможность достижения соглашения позволяет определить, способны ли вообще все исследуемые положения привести к каким-либо достаточным обосновательным суждениям. Так как любая максима (или любая цепочка действий), которую мы подвергаем проверке универсализацией, должна обладать достаточными обоснованными суждениями, применимыми ко всем входящим в нее положениям, кантовский конструктивизм в основе своей предполагает равно уважительное отношение ко всем людям как к свободным разумным деятелям, то есть деятелям, способным принять рациональное решение о том, что думать или делать на основе рациональной оценки всех сторон ситуации. Устранение максим, которые не проходят проверку универсализацией, позволяет хоть как-то определить условия, при которых возможно конструктивное разрешение конфликтных ситуаций, определяющих основную проблематику теории современного естественного закона при ее попытках установить нормативные стандарты для управления жизнью общества, несмотря на глубокие расхождения во мнениях между различными группами по поводу сущности хорошей или добропорядочной жизни (Schneewind, 1998).

Кантовская стратегия обоснования является конструктивистской, поскольку в ней нет обращения ни к какому предшествующему источнику или авторитету, вырабатывающему нормы. Значит, кантовское конструктивистское обоснование практических принципов по самой своей сути предполагает автономию разума как необходимой и достаточной основы для определения, обоснования и, следовательно, справедливого установления законодательных норм. Итак, здесь перед нами третье важнейшее измерение автономии суждения разума: кантовская стратегия обоснования опирается только на фундаментальные принципы рационального обоснования, согласно которым обоснование принципов, политики, верования, системы или действия предполагает способность выдвигающего их субъекта привести достаточные рациио-

нальные основания для всех положений, так чтобы эти положения могли быть последовательно усвоены или воспроизведены именно в своем первоначальном виде в мышлении или действии. Таким образом, по своей сути кантовское конструктивистское обоснование практических принципов глубоко социально, поскольку оно интерсубъективно (23). Основная задача кантовской стратегии состоит в том, чтобы показать строгость требования этой модальной способности приводить рациональные обоснования для всех участников процесса. Одно из величайших достижений кантовской минималистской стратегии обоснования заключается в том, что она позволяет решить общие проблемы, связанные с соглашением или принятием, будь то в имплицитной, эксплицитной или гипотетической форме (24).

На основе этого модального принципа Кант развивает плодотворную форму конструктивизма в теории норм – не в том популяризаторском смысле, какой увидел Роулс (1980), а так, как это представлено в работах О'Нейлл (25). Конструктивизм Канта позволяет определить содержание теории естественного закона, хотя в нем затронуты вопросы онтологии (моральный реализм) и мотивации, включение которых противоречит теориям естественного закона. Кантовский конструктивизм дает обоснование объективности и законности практических, руководящих действием принципов, не опираясь на данные морали, естественной или неестественной (*non-natural*). Принципы кантовского конструктивизма обращены не какому-либо конкретному обществу с его нормами (что характерно для коммунитаристов), и не к «частично достигнутому соглашению» плюралистского общества (Роулс), и даже не ко множеству голосов, склонных звучать по законам «идеальной речевой ситуации» (Хабермас), и не ко множеству потенциальных субъектов взаимодействия (как например, у Готье или Скэнлона). Вышеупомянутые рассмотрения важны, но вторичны по отношению к базовым принципам, задающим рамки справедливости, которая введена и обоснована в кантовском конструктивизме, выражающем самые общие принципы рациональной человеческой мысли и действия как таковых. Принципы, необходимые для легитимного взаимодействия, сами по себе не могут быть установлены в ходе взаимодействия, потому что (и это показал уже Юм в «Трактате о человеческой природе») любое взаимодействие уже предполагает их наличие. И наоборот, требование согласия при установлении базовых норм слишком легко допускает небрежность и уклонение от соглашения в виде отказа, и в частности, от-

каза принимать во внимание соответствующие соображения и обязательства (26). Кантовский конструктивизм устанавливает ключевые нормы, которые мы принимаем, нравится нам это или нет, подчиняясь, с одной стороны, требованиям нашего разума действовать обоснованно, а с другой – необходимости оставаться в очень ограниченных пределах человеческого действия (Вестфал, 2002). По Канту, невозможно открытое пользование разумом вне этого конструктивистского принципа – единственного, позволяющего избежать опоры на какой бы то ни было отдельный авторитет, идеологический, религиозный, социо-исторический или личный.

Заявление о том, что кантовский конструктивизм не апеллирует к фактам морали, может привести к непониманию. В противовес большинству современных «конструктивистских» программ, кантовский конструктивизм не заслуживает упрека в том, что он занимается выведением или «составлением» всей области морали – он упоминает только эмпирические факты и не-моральные принципы. Человеческая ограниченность, проявляющаяся в нашей склонности к несправедливости, насилию или обману – все это эмпирические факты. Частично они обусловлены ограниченностью нашей способности к разумному действию. Они представляют собой *морально* релевантные данные, поскольку в качестве действующих лиц мы можем производить, избегать, предотвращать такие факты и управлять ими. Исходный пункт кантовского конструктивизма состоит не в утверждении прав других людей, а наших собственных *обязательств* по отношению к другим людям (и самим себе), при условии, что мы считаемся свободными, разумными и ограниченными агентами действия. Изначально эта версия конструктивизма разрабатывается внутри моральной области, потому что принуждение самих себя к этим принципам, для каждого положения которых мы можем привести достаточные рациональные обоснования, настолько же относится к области морали, насколько к области разумного обоснования как такового. В широком смысле это принципы морали, поскольку они призывают нас действовать в соответствии только с теми принципами, которые могут быть разумно обоснованы, и поскольку они призывают нас уважать самих себя и всех окружающих людей как разумных действующих лиц, способных понимать, двигаться вперед, выносить оценки и действовать на основе рационально обоснованных принципов, насколько мы признаем и понимаем их обоснования.

9. Гегелевское обобщение кантовской конструктивистской модели обоснования

Как только Гегель осознал, что кантовский «Тезис о включенности» представляет суждение разума как таковое (см. выше, п. 7), он также понял, что кантовский конструктивизм в трактовке практических принципов по сути ведет к обоснованию всех рациональных принципов, включая принципы познания, а следовательно *inter alia* и принципы опытной очевидности, и принципы, управляющие внешними факторами в эпистемологическом обосновании. Только конструктивистский подход Канта и Гегеля к разумному обоснованию позволяет решить «Дилемму критерия», сформулированную Секстом Эмпириком (27). Дилемма Секста направлена против ассиметричных (так как они были «линейными») теорий обоснования, предполагающих движение от исходных предпосылок к частным умозаключениям. «Последовательным», «циклическим» и «диалектическим» теориям обоснования Дилемма Секста ставит в упрек то, что они попадают в порочный круг. Однако Дилемма разрешается, и ее аргумент оказывается лишь ловушкой, когда Гегель рассматривает возможность конструктивной самокритики и взаимной критики. Тема взаимной критики рассматривается далее. Что же касается гегелевского сложного рассуждения о самокритике, она была детально рассмотрена в соответствующей публикации. (28)

В общем, сущность гегелевского ответа на ловушку порочного круга состоит в том, чтобы показать, как, оценивая и переоценивая любую часть обосновывающего рассуждения с помощью возвращения к ее базовым очевидностям, принципам умозаключения и способам их применения, мы можем пересмотреть, заменить или при необходимости вновь утвердить любой компонент и любое связующее звено в ходе рассмотрения и обоснования того или иного вопроса (Вестфал, 2003а, п. 10) (30). Таким образом, Гегель отказывается от стандартных последовательных моделей обоснования. Коль скоро самокритика и конструктивная взаимная критика не непогрешимы и (к счастью) исправляемы, гегелевский подход к рациональному обоснованию принципиально допускает существование погрешностей. Гегель мудро предположил, что допустимость погрешностей в рациональном обосновании связана с реалистическим подходом к объектам эмпирического знания и с объективностью в понимании практических принципов (Вестфал, 1989, 1993, 2003а, 2003б).

Тот же самый фаллибилизм (допущение погрешностей) встроен в кантовскую конструктивистскую модель рационального обоснования. Поскольку конструктивистское рациональное обоснование является фаллибилистским, постольку оно избегает порочной тенденции к одностороннему суждению, прячущейся в фундаменталистских моделях обоснования – особенно в тех, которые претендуют на непогрешимую истинность. Нефаллибилистские модели обоснования все как одна не справляются с задачей различения постижения истины, и соответственно, убеждения в ее постижении и кажущейся «уверенности» в чем-либо, на основании которой они (неаргументированно) делают, по их мнению, истинные и самоочевидные выводы (31). Именно благодаря тому, что конструктивистский подход допускает возможность ошибок, мы ясно видим, что судить рационально означает судить о предметах следующим образом: «В пределах моих сегодняшних возможностей понимания, собрав всю информацию, я обосновал свое умозаключение следующими доводами и в следующих отношениях – что Вы об этом думаете?». И раз рациональное суждение может быть ошибочным и предполагает нашу собственную (из нашей «перспективы») оценку соответствующей очевидности, принципов и отношений между ними, то суждение разума также в фундаментальном смысле социально. Каждый из нас несет ответственность за критическую оценку своих собственных и чужих суждений разума. Истинное суждение разума предполагает продуктивную самокритичную и взаимокритичную оценку суждений всех и каждого. Любое соглашение, достигнутое таким образом, становится обоснованным – и становится обоснованием для всех выводимых из него положений, – потому что оно всегда остается открытым для продолжающейся и осуществляемой в будущем критической переоценки.

**10. Взаимная критическая оценка
в гегелевском анализе в подразделе
«Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение»**

Именно к этому выводу приходят двое судей в подразделе «Совесть, прекрасная душа, зло и его прощение». Здесь действующий субъект и наблюдатель обсуждают вопрос о том, кто обладает настоящим, истинным авторитетом, чтобы судить о поведении действующего субъекта. После попыток так или иначе решить эту трудную проблему, оба судьи в конце концов отказываются от изначально заданного превосходства их собственных предшествующих

щих убеждений и точек зрения и признают, что они оба в равной степени могут ошибаться и в равной степени компетентны в оценке отдельных действий, и что каждый из них нуждается в критической оценке другого, чтобы тщательно изучить и тем самым оценить и обосновать свое собственное суждение о каком бы то ни было отдельном действии. Придя к этому открытию, оба судьи признают правоту друг друга, а также делают вывод о глубоких социальных измерениях истинного суждения разума (32). Это первый случай открыто выраженного в тексте «Феноменологии» Гегеля настоящего взаимного признания (33). Гегель также указывает – и это важно, – что такое достижение возвещает приход «абсолютного духа»:

«Слово примирения есть *налично суший* дух, созерцающий чистое знание себя самого как *всеобщей* сущности в противоположном себе, в чистом знании себя как абсолютно внутри себя сущей единичности, – взаимное признание, которое есть *абсолютный дух*»¹ (34).

«Всеобщая сущность», о которой здесь говорит Гегель, есть знание, принципы, практические условия и контекст действия (как социального, так и морального), разделяемые всеми членами социальной группы. Все это необходимо, как и понимание всего этого необходимо, – для того, чтобы рационально осмыслить и вынести суждение «я выношу суждение», а не просто произнести слова «я выношу суждения», обладающие лишь мнимой рациональностью. Таким образом, богатство – в философском смысле – гегелевского тезиса о взаимном признании заключается в следующем: для кого бы то ни было выносить суждение разума о том, что он или она являются людьми, выносящими суждение разума, означает выносить суждение о том, что другие люди в равной степени являются людьми, выносящими суждение разума, и в равной степени способны рационально оценивать свои собственные и чужие суждения. Эта философски богатая и в высшей степени значимая форма самосознания требует такого же признания существования других людей, того факта, что все мы взаимозависимы в нашей способности к вынесению суждений разума, в способности действительно выносить такие суждения разума, и в применении этих способностей на практике. Это требование трансцендентально – ибо если и пока мы не признаем нашу взаимозависимость в критике, как бы выступая в роли судей, способных ошибаться, до тех пор мы не сможем выносить полностью рациональные суждения: ведь если

¹ «Феноменология духа», 2000. С. 342.

мы не признаем и не утвердим нашу взаимозависимость в суждениях, мы серьезно ошибемся в понимании наших собственных рациональных, хоть и не безошибочных и ограниченных способностей к вынесению суждений, будем неправильно употреблять и переоценивать их. Следовательно, признание нашей собственной способности ошибаться и нашей взаимозависимости как людей, выносящих суждения разума, представляет собой ключевую особенность нас как полностью разумных и полностью самостоятельных субъектов, выносящих суждения. Только признав нашу взаимозависимость в вынесении суждений, мы можем сколько-нибудь конструктивным способом объединить нашу человеческую склонность к ошибкам и ограниченные познания со столь же свойственной человеку способностью к исправлению собственных ошибок и умением учиться. Гегелевский тезис о взаимном признании предполагает достигнутое в ходе совместной деятельности признание не наших личных добродетелей или прочих черт характера (как говорит Аристотель, рассуждая о дружбе), а нашей разделенной друг с другом человеческой (то есть не непогрешимой) способности к рациональному рассуждению. Гегель объединяет эту тему с «прощением», желая подчеркнуть ключевую роль милосердия, толерантности, терпения и буквального прощения в нашей критической оценке собственных и чужих суждений разума (35).

11. Взаимная критическая оценка и историческая обусловленность рационального обоснования

Выше (в п. 6) я говорил, что одна из важнейших задач, поставленных Гегелем в «Феноменологии», связана с пониманием той формы высказывания «я выношу суждение», которая требуется для оценки и принятия, например, кантовского «опровержения идеализма». Очевидно, оценка той или иной стороны важного рассуждения требует существенной тренировки в подобных вопросах. Однако для оценки данного рассуждения одной такой тренировки недостаточно. Оценка предполагает вынесение самостоятельного суждения о преимуществах, достигнутых благодаря применению именно этой формы рассуждения. В силу указанных здесь причин Гегель принял, усвоил и развил кантовские прозрения, касающиеся как автономии, так и интересубъективной основы истинного суждения разума. В силу того, что разум автономен (в трех смыслах, оговоренных выше), и во имя решения «Дилеммы Секста», обос-

нование любого существенного воззрения требует и должно быть основано на всесторонней, конструктивной, внутренней критике всех соответствующих противоположных взглядов, которые мы можем выделить, будь то исторические, современные или логические рассуждения (36). В силу того, что список релевантных альтернатив всегда может быть продолжен, частью за счет вариативности уже учтенных ситуаций, рациональное обоснование не непогрешимо и носит временный характер. Как следствие, рациональное обоснование в основе своей исторично, потому что оно имеет временный характер и потому что список релевантных альтернатив расширяется в истории.

12. Заключение

Гегелю удалось глубоко проникнуть в характер и требования вынесения рационального суждения, и его прозрения (как и его сложные представления о том, как возможны продуктивная самокритика и взаимная критическая оценка и почему они занимают центральное место в рациональном обосновании) не имеют ничего общего с философскими банальностями. Дилемма критерия Секста Эмпирика получила недостаточное освещение в философии, а попытки некоторых современных мыслителей разрешить ее постоянно приводили к упрощению и выхолащиванию ее сути (см. по этому вопросу – Вестфал, 1998). Безусловно, все эти вопросы сложны и требуют от нас осторожности при стремлении максимально упростить наши теории рационального обоснования и вынесения суждений. Кроме того, эти вопросы имеют решающее значение. Вот почему, обсуждая их, мы должны помнить о важном следствии «бритвы Оккама», подмеченном Эйнштейном (2000, 314): «Все должно быть таким простым, каким только может быть, но никак не проще того». Стандартные попытки проанализировать рациональное суждение и обоснование оказались неудачными, так как обе указанные предосторожности оказались забыты. На уровне теории это отразилось в том, что философы до сих пор отказываются признать социальные и исторические аспекты рационального обоснования, а на уровне практики – в том, что среди мыслителей все еще слишком широко распространено смешение рационального обоснования с собственными взглядами на жизнь. Рассмотрим, как Пол Теллер формулирует умеренный вариант «эпистемологического контекстуализма» – положение, которое выглядит так: то, что требует обоснования, частично определяется характером ис-

следуемых вопросов. Теллер пишет следующее: «Стремление к познанию глубоко социально, и многие из нас согласны (в русле стремления к повышению надежности), что в целом мы богаче, если не отбрасываем противоположные мнения тех, кого мы признаем достойными собеседниками.»¹ Теллер предлагает эти умеренные контекстуалистские взгляды для ведения дискуссии и отмечает, что «зайти так далеко уже означает придать некоторый вес мнениям обоих собеседников и ценностям многих наших ближних, даже при том, что никакая рациональность не понуждает нас поступать именно так»².

Предположение Теллера о том, что «никакая рациональность нас не понуждает» придавать некоторый вес мнениям и ценностям наших ближних, отражает индивидуализм, который все еще преобладает в современной эпистемологии, даже при неохотном, но все возрастающем признании того факта, что наше стремление к познанию по сути своей социально. Более того, осторожное высказывание Теллера о «тех, кого мы признаем достойными собеседниками» и, возможно, более широко, о «многих наших ближних» симптоматично в том смысле, что в нем проявляется еще одна характерная черта любого философского направления XX века: неудачная попытка разделить то, что представители логического позитивизма называют «культурными кругами» (37). Это явление также ярко выражено и в названии, и в содержании недавнего эмпиристского манифеста Бас ван Фраассена – «Позиция эмпиризма» (2002, 38). Формирование групп сходно думающих мыслителей слишком часто предполагает уход от серьезного рассмотрения тех самых разногласий между компетентными и знающими собеседниками. Наблюдая эту печальную картину, философы должны вновь обратиться к внимательному изучению глубокого альтернативного подхода к проблеме рационального обоснования, предложенному Кантом и Гегелем (39).

Перевод М. Бобковой

¹ Teller 2001, 125

² Там же.

ЛИТЕРАТУРА

- Allison, Henry, 1990. *Kant's Theory of Freedom*. New York, Cambridge University Press.
- , 1997. 'We can act only under the Idea of Freedom'. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 71.2:39–50.
- Alston, William, 1989. *Epistemic Justification*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Ameriks, Karl, 1978. 'Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument'. *Kant-Studien* 69.3:273–87.
- Aristotle, 1999. *Nicomachean Ethics*, 2nd ed.. T. Irwin, tr., Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co.; designated 'EN'.
- Beiser, Frederick C., 2002. *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- , 2005. *Hegel*. New York, Routledge.
- Brinkman, Klaus, 2003. 'Hegel on Forgiveness'. In: A. Denker & M. Vater, eds., *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Amherst, NY, Humanity Books/Prometheus), 243–264.
- Cooper, John M., 1980. 'Aristotle on Friendship'. In: A. Rorty, ed., *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley, University of California Press), 301–340.
- Descartes, René, 1964–1976. C. Adam and P. Tannery, eds. *Oeuvres de Descartes*. Rev. ed., Paris: Vrin/C.N.R.S..
- , 1985, 1991. *The Philosophical Writings of Descartes*. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch, trs. Cambridge: Cambridge University Press, 3 Vols.
- Einstein, Albert, 2000. A. Calaprice, ed., *The Expanded Quotable Einstein*. Princeton, Princeton University Press.
- Harris, Henry S., 1997. *Hegel's Ladder*, 2 vols. Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co.
- Hegel, G. W. F., 1968–. H. Buchner & O. Pöggeler, eds., *Gesammelte Werke*. Hamburg, Meiner; designated 'GW'.
- , 1980. *Phänomenologie des Geistes*. GW 9; designated 'PhdG'; cited by volume:page.line numbers.
- , 1977. *Phenomenology of Spirit*. A. V. Miller, tr. Oxford, The Clarendon Press; designated 'M'.
- , 1986. *The Philosophical Propaedeutic*. M. George & A. Vincent, eds., A. V. Miller, tr. Oxford, Blackwell.
- , 1991. A. Wood, ed., *Elements of the Philosophy of Right*. H. B. Nisbet, tr. Cambridge, Cambridge University Press.
- , 2006. *Nürnbergger Gymnasialkurse und Gymnasialreden (1808–1816)*. GW 10.
- Hempel, Carl, 1935. 'On the Logical Positivists' Theory of Truth'. *Analysis* 2.4:49–59.
- , 'Some Remarks on Empiricism'. *Analysis* 3.3:33–40.
- Herman, Barbara, 1993. *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Hume, David, 1975. P. H. Nidditch, ed., *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, 3 ed. New York, Oxford University Press.

———, 2000. *A Treatise of Human Nature*. D. F. Norton & M. J. Norton, eds., Oxford, Oxford University Press; cited as 'T'.

Kant, Immanuel, 1902–. *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische [now Deutsche] Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer, now De Gruyter; designated 'Ak'.

———, 1964. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. H. J. Paton, tr. New York, Harper & Row.

Locke, John, 1975. P. H. Nidditch, ed., *An Essay concerning Human Understanding*. Oxford, The Clarendon Press.

McDowell, John, 1994. *Mind and World*. Cambridge, Harvard University Press.

Neurath, Otto, 1931/2. 'Soziologie im Physikalismus', *Erkenntnis* 2. 'Sociology and Physicalism', M. Magnus & R. Raico, trs., in: A. J. Ayer, ed., *Logical Positivism* (New York: Free Press, 1959), 282–317.

———, 1934. 'Radikaler Physikalismus und "Wirkliche Welt"'. *Erkenntnis* 4:346–362.

O'Neill, Onora, 1989. *Constructions of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 1992. 'Vindicating Reason'. In P. Guyer, ed., *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, Cambridge University Press), 280–308.

———, 1996. *Towards Justice and Virtue*. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 2000. 'Kant and the Social Contract Tradition'. In: F. Duchesneau, G. Lafrance & C. Piché, eds., *Kant Actuel: Hommage à Pierre Laberge*. Bellarmin, Montréal, 185–200.

———, 2002. 'Autonomy and the Fact of Reason in the *Kritik der praktischen Vernunft* (§§7–8, 30–41)'. In: O. Höffe, ed., *Kritik der praktischen Vernunft* (Berlin, Akademie Verlag), 81–97.

———, 2003. 'Constructivism in Rawls and Kant'. In Š. Freeman, ed., *The Cambridge Companion to Rawls* (Cambridge, Cambridge University Press), 347–67.

———, 2004a. 'Autonomy, Plurality and Public Reason'. In: N. Brender & L. Krasnoff, eds., *New Essays in the History of Autonomy* (Cambridge, Cambridge University Press), 181–94.

———, 2004b. 'Self-Legislation, Autonomy and the Form of Law'. In: H. Nagl-Docekal & R. Langthaler, eds., *Recht, Geschichte, Religion: Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Sonderband der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (Berlin, Akademie Verlag), 13–26.

Schneewind, Jerry, 1989. *The Invention of Autonomy*. New York, Cambridge University Press.

Sellars, Wilfrid, 1963. *Science, Perception and Reality*. London, Routledge & Kegan Paul.

Sextus Empiricus, 1934. Rev. R. G. Bury, tr., *Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge, Mass., Harvard University Press (Loeb Library); designated 'PH'.

Teller, Paul, 2001. 'Whither Constructive Empiricism?' *Philosophical Studies* 106:123–150.

Van Fraassen, Bastian, 2002. *The Empirical Stance*. New Haven, Yale University Press.

Wallgren, Thomas, 2006. *Transformative Philosophy*. Lanham, MD, Lexington Books/Rowman & Littlefield.

Westphal, Kenneth R., 1987–88. 'Sextus Empiricus *Contra* René Descartes'. *Philosophy Research Archives* 13:91-128.

———, 1989. *Hegel's Epistemological Realism*. Philosophical Studies Series, vol. 43. Dordrecht, Kluwer.

———, 1997. 'Do Kant's Principles Justify Property or Usufruct?' *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 5:141–94.

———, 1998. 'Hegel's Solution to the Dilemma of the Criterion'. Revised version in: J. Stewart, ed., *The Phenomenology of Spirit Reader: A Collection of Critical and Interpretive Essays* (Albany, SUNY Press), 76–91.

———, 2000a. 'Hegel's Internal Critique of Naïve Realism'. *Journal of Philosophical Research* 25:173–229.

———, 2000b. 'Hegel, Harris, and Sextus Empiricus'. *Owl of Minerva* 31.2:155–72.

———, 2002a. 'Rationality and Relativism: The Historical and Contemporary Significance of Hegel's Response to Sextus Empiricus'. *Esercizi Filosofici* (Dipartimento di Filosofia, Università degli Studi di Trieste) 6:22–33.

———, 2002b. 'Razionalità e relativismo: Il significato storico e contemporaneo della risposta hegeliana a Sesto Empirico'. *Etica e Politica* 4.1 (2002), tr. C. Ferrini; http://www.units.it/~etica/2002_1/index.html (Italian translation of previous item).

———, 2002c. 'A Kantian Justification of Possession'. In: M. Timmons, ed., *Kant's Metaphysics of Ethics: Interpretive Essays* (New York, Oxford University Press), 89–109.

———, 2003a. *Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*. Cambridge, Mass., Hackett Publishing Co.

———, 2003b. 'Objektive Gültigkeit zwischen Gegebenem und Gemachtem. Hegels kantischer Konstruktivismus in der praktischen Philosophie'. *Jahrbuch für Recht und Ethik/Annual Review of Law and Ethics* 11:177–98.

———, 2004. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge, Cambridge University Press.

———, 2006. 'Science and the Philosophers'. In: S. Pihlström, et al., eds., *Science: A Challenge to Philosophy?* Proceedings of the XV Internordic Philosophy Symposium. Frankfurt/Main: Lang, 2006.

Will, Frederick L., 1997. K. R. Westphal, ed., *Pragmatism and Realism*. Lanham, Rowman & Littlefield.

Williams, Robert, 1992. *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*. Albany, SUNY Press.

———, 1998. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley, University of California Press.

———, 2003. "The Concept of Recognition in Hegel's *Phenomenology of Spirit*." In: A. Denker & M. Vater, eds., *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Amherst, NY, Humanity Books), 59–92.

Zöllner, Gunter, 1998. *Fichte's Transcendental Philosophy: The Original Duplicity of Intelligence and Will*. Cambridge, Cambridge University Press.

ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ САМОСОЗНАНИЯ В ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Вполне очевидно, что различного рода духовные функции, реализуемые человеческим бытием, основываются в конечном счете на спонтанности и единстве самосознания; только благодаря последнему они и становятся возможными. Такое самосознание, однако, не есть нечто «монолитное»: оно, напротив, должно быть понято в его генетическом развитии как проходящее через различные ступени все более усложняющихся форм самосознания. Именно самосознание, реализующее себя в последовательности различных определений своей самосоотнесенности, есть то, чем духовное, человеческое бытие отличается от бытия животного. – С конца XIX века и вплоть до сегодняшнего дня это, на мой взгляд, вполне очевидное понимание самосознания подвергалось порой весьма ожесточенной критике, причем выдвигаемые возражения были сколь многочисленны, столь и разнородны. Наметим пока что только их типологию. *Психологическое возражение* гласит, что «Я», или самосознание, на самом деле распадается на множество переживаний и их комплексов. *Социологическое возражение* настаивает на том, что самость по сути дела есть якобы не что иное, как конгломерат многочисленных – предлагаемых или навязываемых – в данном обществе социальных ролей. В *онтологическом возражении* утверждается, что сущее, показывающее себя на основе открывающегося или же ускользающего бытия, всегда уже предшествует бытию постигающему и является условием его возможности, так что это последнее поэтому никак не может считаться самостоятельным. *Аналитическая* и *физикалистская* версии гласят, что все разговоры о «Я» либо вовсе ни к чему не относятся, либо имеют лишь косвенное значение и, соответственно, что дух, «Я», самосознание суть не что иное, как некие физические состояния, – хотя при этом не указывается, какая же такая «физика» могла бы их определить и исследовать. В каждом из этих различного рода возражений уже предполагается некоторая определенная тео-

рия, в рамках которой они только и могут претендовать на убедительность. Пожалуй, одно лишь возражение, где говорится о бесконечной *итерации* {от лат. *iteratio* – повторение}^{*}, называемое также *возражением «круга»*, не связано какой-то определенной теорией: в нем речь идет о внутренней возможности и постижимости «Я» или самосознания вообще. Стандартная версия этого возражения выглядит следующим образом. Самость, или «Я», которое хочет себя постичь, именно для этого уже предполагает себя в качестве действующего; но это предположенное действующее «Я» тоже стремится себя постичь, а для этого оно опять-таки вынуждено предположить себя {в качестве действующего субъекта познания} и т. д. до бесконечности; поэтому действительное самопостижение якобы никогда не удастся. Любая теория субъективности, желающая оправдать свое существование, должна опровергнуть это возражение. Здесь постоянно повторяющиеся попытки самопостижения «Я» описываются с помощью модели самосоотнесенности, понимаемой как симметричное по содержанию соотношение субъекта и объекта¹. Ниже я постараюсь показать: при более внимательном рассмотрении оказывается, что существуют такие концепции истории самосознания, которые – при более дифференцированном и динамичном подходе – выводят нас за пределы этой косной и формальной модели. Одной из таких концепций является концепция Гегеля.

Итак, нам предстоит показать, что гегелевская «феноменология» есть по существу своему теория субъективности. Мой тезис состоит здесь в том, что многоцветная последовательность форм сознания, самосознания и духа выстраивается Гегелем в соответствии с определенной концепцией идеалистической истории самосознания. В первой части статьи будет кратко показано, что же такое идеалистическая история самосознания и как она по-разному представлена у Фихте, Шеллинга и Гегеля. Во второй части будет рассмотрена философская история возникновения «Феноменологии духа» в Йене. Третья часть посвящена характеристике того специфического вида истории самосознания, который представлен в «Феноменологии», и выявлению его отличия от концепций Фих-

* Конъектуры и примечания в фигурных скобках принадлежат переводчику.

¹ Более подробный разбор этих типов возражений, а также размышления о возможности построения такой теоретической модели самосознания, по отношению к которой указанные возражения утрачивали бы силу, содержится в работе автора: *Düsing K. Selbstbewusstseinsmodelle. Moderne Kritiken und systematische Entwürfe zur konkreten Subjektivität. München 1997.*

те и Шеллинга. В заключение будут рассмотрены возможные продолжения истории самосознания в современной теории субъективности.

Концепции идеалистической истории самосознания

Если мы хотим понять гегелевскую «Феноменологию» в качестве определенного вида истории самосознания, то прежде всего нам надо выяснить, что же означает идеалистическая история самосознания в предшествующих теориях Фихте и Шеллинга. Первым выдвигает такую теорию Фихте. Ему при этом уже знакомы исследования Эрнста Плантера, посвященные «прагматической истории познавательной способности человека»¹, каковой, правда, для Плантера была логика. Сам Плантер мыслил в рамках эмпирически-сенсуалистической традиции. В русле этой же традиции – на базе сенсуализма – Кондильяк в своем «Трактате об ощущениях» (1754) дал набросок вымышленной истории, описывая, как у ожившей статуи, начиная с обоняния, одно за другим просыпаются различные способности². Можно, таким образом, предположить, что идеалистическая история самосознания по крайней мере отчасти вырастает из эмпиризма.

Необходимость возникновения идеалистической истории самосознания была обусловлена серьезными недостатками предшествующих учений о человеческой способности представления. Так, например, упомянутое эмпирическое описание последовательной активизации человеческих способностей не отличалось ни систематичностью, ни полнотой. Далее: классификация и рубрикация различных способностей представления, имевшая место в итальянском и немецком Просвещении, носит внешний характер, т.е. внутренне не обоснована в человеческом духе и не показывает генезиса этих способностей. Этот последний упрек можно в конечном счете отнести и к кантовской систематике человеческих способностей представления, специально излагаемой во Введении к «Критике способности суждения»: эти способности здесь лишь статично координированы; они не выводятся генетически, и их

¹ См. *Planter E.* Philosophische Aphorismen. T. 1. Dritte Aufl. Leipzig 1793. Bes. S. 19.

² Ср. *Hegel G.W.F.* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 3. Aufl. Heidelberg 1830. § 442 Anm., см. *Hegel G.W.F.* Gesammelte Werke (далее: GW). Hamburg 1968 ff. Bd. 20. S. 436.

рассмотрение не подчинено какому-либо единому принципу. Гегель поэтому иронизирует над теориями, которые могут лишь вытряхнуть перед нами некий «мешок, набитый способностями»¹, но не в состоянии представить какое-либо систематическое и идеально-генетическое развитие на основе единого принципа.

Один из решающих моментов всякой идеалистической истории самосознания состоит в том, что она ориентирована на то, чтобы избежать указанных проблем. Ее задача состоит в том, чтобы не в виде эмпирической последовательности, а идеально-генетически и систематически описать возникновение той или иной способности или функции человеческого духа из предшествующей более простой формы и представить этот генезис в виде ступенчатой конституции самосознания. Она тоже начинает с самого простого, а именно – с непосредственного чувственного ощущения, чтобы продвинуться от него к более высоким способностям и формам активности, таким, как самоощущение {Selbstgefühl}, чувственное созерцание, рассудок и т. д. В концепции Фихте – а после него с некоторыми вариациями также у Шеллинга и Гегеля – основной способностью, на которой базируются указанные теоретические способности и функции, является способность воображения. Ранний Хайдеггер, который по всей видимости не был знаком с этими концепциями, в рамках своей интерпретации Канта усматривает в способности воображения, созидающей свои образы во времени, подлинную самость и, таким образом, ту центральную способность, из которой только и развиваются впервые чувственное созерцание и рассудок. Принципом же, на основе которого конструируется генетическая последовательность различных способностей и функций человеческого духа, является конечная цель, «телос» всего этого идеально-генетического развития в целом, представленный в понятии о дифференцированном, исполненном самосознании. В идеальном генезисе различных способностей и функций самосознание, проходя через определенные ступени, выстраивает себя до своей полностью развитой структуры. В концепции Фихте завершенное самосознание выступает, однако, уже не как теоретическое, а как практическое «Я», а точнее – как разумная нравственная воля личности.

На этой основе проявляется и второй существенный момент идеалистической истории самосознания; этот момент намечает уже Фихте; Шеллинг разрабатывает его более детально и теснее увязывает с первым моментом, с систематическим идеально-генетиче-

¹ GW 4, 237; ср. GW 9, 169, а также GW 20, 440 f.

ским изображением способностей и функций человеческого духа¹. Этот второй момент означает экспликацию того, каким образом созерцаемое, нозматическое «Я» развивается от ступени к ступени в своих способностях и функциях, а также – что необходимо относится к этому развитию – в их соответствующих интенционально конституированных предметных коррелятах, т. е. каким образом созерцаемый «Я-Объект» – скажем, в качестве ощущающего, созерцающего, рассудочно мыслящего и т. д. вместе с соответствующими этим формам предметами, т. е. с ощущаемым, созерцаемым, мыслимым в рассудке и т. д. – все больше насыщается в этом процессе развития определениями действующего субъекта, пока, наконец, в полностью развитом «Я-Объекте» и его самоопредмечивании не обретает себя представляющий, полностью реализовавший себя в структуре своей самосоотнесенности «Я-Субъект».

Эта история самосознания – особенно в ее втором существенном моменте – может быть реализована лишь в том случае, если проводится методологическое различие между созерцаемым, нозматическим «Я», или «Я-Объектом», который от ступени к ступени во все большей степени становится «для себя», и «Я» созерцающим, т. е. «зрителем», «наблюдающим» за этим развитием, или, иначе говоря, таким субъектом, коим является сам философ и который представляет собой уже полностью развитое самосознание. Это различие, имеющее центральное значение для экспликации истории самосознания, имеет место как у Фихте, так и у Шеллинга и Гегеля. По сравнению с Фихте Шеллинг, однако, более отчетливо проводит мысль о том, что всякий акт представления созерцаемого, нозматического «Я», какой бы ни была та способность, с помощью которой он в том или ином случае осуществляется, должен интенционально соотноситься с определенным соответствующим этому акту предметным коррелятом. Эту идею подхватывает Гегель, подвергая ее в «Феноменологии», как мы еще увидим, определенным изменениям.

¹ Ср. *Fichte J.G. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/95) // Fichte J. G. Gesamtausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965 ff. Abt. I. Bd. 2. Bes. S. 365, 369 ff; ders. Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre (1795) // Ders. Gesamtausgabe. Abt. I. Bd. 3; ders. «Wissenschaftslehre nova methodo». Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause. Hrsg. von E. Fuchs. Hamburg 1982. Ср. Также Schelling F. W. J. Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796/97) // Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg 1856 – 1861. Bd. I. S. 382; ders. System des transzendentalen Idealismus (1800) // ders. Sämtliche Werke. Bd. III. S. 327–634. Проблемы интерпретации рассмотрены в работе автора: *Düsing K. L'histoire idéaliste de la conscience de soi dans le 'Système de l'idéalisme transcendantal' de Schelling // Schelling et l'élan du 'Système de l'idéalisme transcendantal'. Hrsg. von A. Roux und M. Vetö. Paris 2001. P. 19–39.**

Итак, Фихте, Гегель и Шеллинг по-разному определяют то, в чем же состоит завершение этой идеалистической истории самосознания, а тем самым также и содержательное значение «исполненного» самосознания. Фихте понимает исполненное, подлинное самосознание как руководствующуюся разумом нравственную волю, которая на основе своего сознания абсолютного долженствования ставит для себя и для некоего морального мира определенные нравственные цели. При этом соотношение нравственного устремления с только еще подлежащим осуществлению предметом нравственного воления оказывается явно асимметричным. – Шеллинг, напротив, усматривает завершение самосознания в высшем единстве сознательной и бессознательной деятельности, а именно – в гении, который посредством художественного творчества опредмечивает и эстетически-интуитивно постигает сам себя в создаваемом им произведении искусства. Однако это завершение и совершенство субъективности выходит, по Шеллингу, за пределы привязанного к жестко фиксированным понятиям философствующего субъекта, который наблюдает за идеально-генетическим развитием самосознания. Между этим философствующим субъектом, стремящимся к тому, чтобы вновь обрести себя в созерцаемом им совершенном «Я», и гением как подлинным завершением и совершенством субъективности остается некоторая содержательная асимметрия. Отклоняясь от Фихте и Шеллинга, Гегель в своей «Феноменологии духа» развивает концепцию, согласно которой завершение (и, соответственно, совершенство) духовного самосознания достигается на ступени чистого, «абсолютного знания», или чистого знания духом самого себя. Здесь хотя и достигается тождество деятельности субъекта и известного объекта, однако оно достигается лишь в принципе; это чистое знание, мышление и познание самого себя, это аристотелевское «мышление мышления» еще должно быть, по Гегелю, развернуто в определенной методической последовательности чистых мыслительных определений, или категорий. Таким образом, и в данной позиции сохраняется определенная содержательная асимметрия между деятельностью философствующего субъекта, «наблюдающего» за развитием созерцаемой им «самости», и номатическим содержанием того, что мыслится (или подлежит осмыслению) в «абсолютном знании».

Всем предшествующим ступеням истории самосознания, как это особенно подчеркивает Гегель в своей «Феноменологии», внутренне присуща определенная асимметрия между представляющим субъектом и представляемым им предметом, в котором, однако, этот субъект хочет снова обрести себя. Даже в высшей,

завершающей форме самосознания, как бы она ни определялась: как нравственная воля, гений или же абсолютное знание, всегда сохраняется, как уже было отмечено, некая асимметрия. Поэтому по отношению к идеалистической истории самосознания – причем в различных ее вариантах – упрек в бесконечной «итерации», или «возражение круга», не имеет силы, ибо в этом возражении предполагается модель самосоотнесенности как простого, симметричного и жестко фиксированного соотношения субъекта и объекта, тогда как идеалистическая история самосознания принципиально выстраивается так, что в ней самосознание, подлежащее раскрытию в его саморазвитии и самодифференциации, всегда устанавливается – причем как в соотношении различных ступеней друг с другом, так и в соотношении субъективной деятельности представления и интенционально конституируемого объекта – асимметрично, т. е. выступает как некий {уходящий за горизонт наблюдающего самосознания} избыток динамического богатства смысла.

Философские условия возникновения йенской «Феноменологии духа»

В начале йенского периода своей философской деятельности (1801) Гегель определенно переходит к разработке абсолютной метафизики, а именно – учения о полном разумном познании абсолюта. Так как, однако, такое учение не может быть выставлено неподготовленным, то к нему необходимо введение, которое уже само должно быть систематическим и {со своей стороны} оправдывать это абсолютное познание. В качестве такого введения у Гегеля поначалу выступает не «феноменология», а логика, причем это пока еще не спекулятивная логика, а логика конечной рефлексии. Задача такой логики состоит в том, чтобы от имманентных определений и познаний конечной рефлексии, или от привязанного к фиксированным конечным понятиям рефлектирующего «я», систематически перейти к негативно-разумному познанию абсолюта, а затем – подвести к возможности позитивно-разумного, или спекулятивного, его познания. Создавая такую логику, Гегель явно соотносился с фихтевским теоретическим идеализмом, понимая его как «конструирование логических форм»¹ этой конечной рефлексии; несколько позднее Гегель высказал мнение, что фихтевское наукоучение и шеллинговский трансцендентальный идеализм

¹ GW 4, 400.

по существу представляют собой не что иное, как чистую логику¹. Для Гегеля они, таким образом, эксплицируют лишь чистые имманентные определения мыслящего «Я» и его познавательных форм.

Одну из своих первых попыток выстроить историю самосознания – которая, правда, здесь еще не получает такого названия – Гегель предпринимает в другом системном контексте, а именно – в философии духа, которую он разрабатывает в наброске системы 1803/04 гг.² Здесь Гегель описывает такую структуру сознания и самосознания, которая на самом деле является более сложной, чем та дихотомическая структура сознания и предмета, которая представлена в «Феноменологии». Гегелевская схема основана на четырехчленной структуре, в которой крайними членами являются, с одной стороны, активное сознание, а с другой – пассивный внешний предмет, причем их соотношение опосредовано таким центром, который сам имеет две стороны, одна из которых более близка деятельному сознанию, а другая – внешнему для него предмету. Так, например, активное сознание и пассивный предмет связаны между собой двойным центром, сторонами которого являются «труд» и «орудие». Гегель дает описание идеально-генетического развития этой четырехчленной структуры сознания (и, соответственно, самосознания), раздвоенного в себе центра и предмета, прослеживая здесь ее различные ступени вплоть до реального intersубъективного духа народа, а именно – духа, который творит культуру и религию этого народа. Развитие мысли здесь выстраивается конгруэнтно истории самосознания, которое в таком проходящем сквозь многочисленные ступени идеальном генезисе стремится к осуществлению полной духовной самоотношенности.

В последующие годы йенского периода Гегель радикально меняет свою концепцию логики. Так как теперь в логике – на различных уровнях – рассматривается сама бесконечность, а также имплицитующие ее категории, то уже сама логика как таковая превращается в метафизику бесконечного и абсолютного. И все же для этой логики остается безусловно необходимым такое введение, которое давало бы оправдание такого чистого метафизического познания абсолюта и подводило бы к этому познанию. Сама логика, однако, таким введением быть не может; не может быть таким введением и некая – носящая всего лишь предварительный харак-

¹ Ср. *Rosenkranz K. G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844. S. 188 (GW 5, 472), ср. также GW 7, 3 ff.

² Ср. GW 6, 273 ff.

тер – пропедевтика: здесь необходимо построение такой систематической экспликации форм знания, которая бы уже сама по себе показывала и тем самым делала очевидным (особый, т. е. в данном случае «абсолютный») статус чисто мыслительного знания об абсолюте по отношению ко всем прочим формам знания. Биограф Гегеля Карл Розенкранц сообщает, что Гегель уже в середине йенского периода своего творчества ввел понятие «опыта сознания», считая такое понятие основой для построения введения в логику, и заявляет: «Тем самым в 1804 году была заложена основа феноменологии».¹ Эту последнюю Гегель и развивает затем в качестве «науки об опыте сознания», которая, как нам еще предстоит увидеть, вбирает в себя и подвергает определенным изменениям концепцию идеалистической истории самосознания. Эта наука, поскольку в ней принимаются к рассмотрению, описываются и опровергаются предшествующие, «конечные» формы познания, становится своего рода «научным скептицизмом», который, однако, в конце концов сохраняет в силе в качестве истинного лишь единственное знание, а именно – знание, развертывающееся в чистом мышлении об абсолюте.

*Изменения, которые претерпевает идеалистическая
история самосознания в гегелевской
«Феноменологии духа»*

Уже эта история возникновения показывает, что гегелевская концепция «Феноменологии» 1807 года носит многомерный и комплексный характер; это относится также и к изображаемой Гегелем последовательности форм сознания, самосознания и духа. Эта последовательность базировалась – и в принципе, пожалуй, правомерно – на лежащей в основании «Феноменологии» логике и порядке последовательного выведения ее категорий². При этом, правда, остаются открытыми следующие вопросы: почему здесь развиваются столь многочисленные конкретные формы сознания

¹ Rosenkranz K. G. W. F. Hegels Leben. S. 202 (GW 5, 458).

² Ср.: Pöggeler O. Hegels Phänomenologie des Selbstbewusstseins // Ders. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. 2. Aufl. Freiburg und München 1993. Bes. S. 268 ff; Fulda H. F. Zur Logik der Phänomenologie von 1807 // Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Hrsg. von H. F. Fulda und D. Henrich. Frankfurt a. M. 1973. S. 391–425. Эта дискуссия продолжается и сегодня. См. Düsing K. Theorie der Subjektivität und Geschichte des Selbstbewusstseins in Hegels 'Phänomenologie' // Geist und Psyche. Hrsg. von E. Düsing. Würzburg 2008.

и какой субъективно-теоретической определенностью они обладают в этом систематическом введении? Ответы на эти вопросы вытекают из определения концепции «Феноменологии» как варианта истории самосознания. Здесь в систематической последовательности излагаются «диалектические» опыты сознания, состоящие в установлении и снятии его познавательных форм, или форм, в которых оно устанавливает нечто как истину, – и в этом, согласно классической формулировке Гегеля, собственно, и состоит «феноменология» как «история образования самого сознания до уровня науки»¹. Поднимаясь по ступеням форм установления истины, сознание, всякий раз впадающее в отчаяние, когда какая-либо из его познавательных форм {демонстрирует свою несостоятельность и} «аннигилируется», все же в конце концов достигает истинного, состоятельного знания, каковое, по Гегелю, в принципе есть знание абсолюта. «История» означает здесь (равно как и те варианты истории сознания, которые выстраивают Фихте и Шеллинг), не историю, развертывающуюся в реальном времени, а систематическую идеально-генетическую историю в контексте философского осмысления развития сознания; причем «сознание» в этом общем смысле понимается как устанавливающий истину субъект вообще, который проходит различные ступени конечного сознания в более узком смысле, т. е., например, ступени самосознания, разума и духа; поднимаясь по этим ступеням, этот субъект образует самого себя и в конце концов возводит себя к своей совершенной форме, которая для Гегеля представляет собой не нравственную волю и не гениальность, а истинное, чистое знание и мыслящее познание самого себя, или такое знание, в котором дух знает себя в качестве духа².

В свете вышесказанного уже становится видно, в чем же состоит определяющее основание трансформации и новой – по сравнению с подходами Фихте и Шеллинга – редакции идеалистической истории самосознания, которую Гегель осуществляет в «Феноменологии» 1807 года. Эта история теперь представлена как выполненное в измерении теории субъективности новое систематическое введение в спекулятивно-логическое познание абсолюта, посредством чего, как полагает Гегель, вместе с тем дается и обоснование этого метафизического способа познания. Ни Фихте, ни Шеллинг не рассматривали свои варианты построения истории самосознания в качестве такого введения. Из этого фундаментального рас-

¹ GW 9, 56.

² Ср. GW 9, 427, 433.

хождения вытекают и дальнейшие серьезные изменения в концепции истории самосознания, которые также отличают гегелевскую «Феноменологию» от концепций Фихте и Шеллинга. Изменения эти состоят в следующем.

1. В «Феноменологии» исследуются отнюдь не способности человеческого духа и их интенциональные функции как таковые: напротив, они – в контексте систематического введения – рассматриваются лишь как имманентные моменты подлежащих идеально-генетическому изображению форм, или способов, установления истины. Так, например, в отличие от Фихте и Шеллинга Гегель здесь делает предметом своего рассмотрения не само *чувственное восприятие* как простейшую ступень всецело непосредственного представления, а соответствующую ему и с его помощью реализуемую форму установления истины, а именно – *чувственную достоверность*. То же самое относится к восприятию, рассудку и т. д.: они исследуются не в качестве духовно-психических способностей и функций, а в качестве форм установления истины, – таких, правда, форм, которые в понимании Гегеля не выдерживают скептического рассмотрения и проверки. Высокоразвитые функции духа, реализующиеся в искусстве и религии, также исследуются не как таковые, а с точки зрения представленной в них формы знания; эти формы установления истины также должны, по Гегелю, пройти проверку в «Феноменологии»; в результате этой проверки, как он – особенно отличаясь в этом от Шеллинга – полагает, оказывается, что искусство и художественно-гениальное вдохновение как форма духовного обладания абсолютот отнюдь не представляет собой подлинного, поистине неуязвимого способа достижения достоверного знания об абсолюте. Религиозная вера, коей должна соответствовать данная в откровении истина, также, по Гегелю, не выдерживает проверки на способность обеспечивать искомое знание об абсолюте: она остается в стихии представления и сохраняет образно-конкретный характер, а потому еще не может подняться до уровня понятийного знания абсолютного и истинного. Итак, первый момент идеалистической истории самосознания Гегель модифицирует таким образом, что способности и функции человеческого духа в ней теперь рассматриваются не как таковые, а лишь постольку, поскольку они оказываются решающим образом включенными в соответствующие формы установления истины. Только проходя через описываемые в «Феноменологии» стадии установления истины, образуется и идеально-генетически развивается субъект, стремящийся к истинному познанию. Этому стремлению к познанию существенным образом соответствует – как яв-

ляющееся целью этого стремления «истинное» {das intendierte Wahre} – нозматически-предметная сторона психической или духовной активности, на которую, как уже говорилось, указывает и Шеллинг. Тем самым история самосознания осмысливается как тот путь, на котором дух в конечном счете приходит к познанию и мышлению самого себя: говоря языком платонической традиции, это «путь души», «просветляющей себя к духу», возвышающей себя до мыслящего себя разума, «нуса»; при этом, однако, «душа» и «нус» приобретают в концепции Гегеля значение, релевантное для теории субъективности.

2. В этой систематически-генетической экспликации форм установления истины, где каждая из этих форм по очереди демонстрирует свою несостоятельность и ничтожность, пока, наконец, дело не доходит до абсолютного знания как последней, устойчивой и неуязвимой для любой критики формы, гегелевская «Феноменология» становится тем, чем история самосознания не была ни у Фихте, ни у Шеллинга, а именно – «осуществляющим себя до конца скептицизмом»¹. Такая установка также базируется в конечном счете на концепции систематически построенного введения, которое, показывая различные формы знания и выявляя их недостаточность, должно с необходимостью привести нас к этому единственно истинному знанию. «Скептицизм» заключается здесь в том, что при проверке содержания на истинность одна форма установления истины за другой демонстрирует свою несостоятельность; в результате этого то сознание, которое как субъект соответствует подвергаемой скептическому рассмотрению форме установления истины, всякий раз впадает в скепсис и сомнение, а поскольку это сомнение для данной формы сознания остается неустранимым, то это сознание приходит в отчаяние. Путь «образования» сознания есть тем самым путь постоянно возрождающегося скептицизма, более того: это, по Гегелю, «путь отчаяния», ибо раз каждая определенная форма сознания, коль скоро ее горизонт ограничен соответствующим ей определенным способом установления истины, полностью растворяется в этом последнем, то вместе с опровержением данного способа оказывается обреченной на гибель и сама эта форма.

Однако это лишь одна, негативная сторона излагаемой в «Феноменологии» истории сознания и, соответственно, самосознания. Как и полагается в истории сознания, Гегель проводит различие между содержаниями представления, как они существуют для рас-

¹ GW 9, 56.

сма­три­вае­мо­го соз­на­ния, т. е. «для него», и со­дер­жа­ния­ми мыс­ли, как они су­ще­ст­вуют «для нас», т. е. для на­блю­даю­щих и кон­сти­туи­рую­щих раз­ви­тие фи­ло­со­ф­ст­вую­щих субъ­ек­тов. Для рас­сма­три­вае­мой от­дель­ной фор­мы соз­на­ния скеп­ти­че­ская про­вер­ка со­от­вет­ст­вую­ще­го ей спо­со­ба ус­та­нов­ле­ния ис­ти­ны вся­кий раз кон­ча­ется де­мон­стра­цией нич­тож­но­сти по­след­не­го. Од­на­ко для на­блю­даю­ще­го фи­ло­со­фа по­сле­до­ва­тель­ное про­ве­де­ние ус­та­нов­ки скеп­ти­ци­зма со­сто­ит во­все не в том, что одна фор­ма ус­та­нов­ле­ния ис­ти­ны за дру­гой про­сто берется как дан­ность, под­вер­га­ется скеп­ти­че­скому рас­смот­ре­нию и вся­кий раз низ­вер­га­ется в одну и ту же «пустую бездну» ничто¹, как это про­ис­хо­дит в ис­то­ри­че­ских фор­мах про­яв­ле­ния скеп­ти­ци­зма; «для нас», фи­ло­со­ф­ст­вую­щих «зри­те­лей», ста­но­вится, на­про­тив, видна оп­ре­де­лен­ная не­об­хо­ди­мая вза­имос­вязь между фор­мами соз­на­ния и со­от­вет­ст­вую­щи­ми им спо­со­бами ус­та­нов­ле­ния ис­ти­ны. Эта вза­имос­вязь обу­слов­ле­на тем, что мы здесь име­ем де­ло не с аб­ст­рак­тным, а с «оп­ре­де­лен­ным от­ри­ца­нием»², ко­то­рое, по Ге­гелю, име­ет и не­ко­то­рый оп­ре­де­лен­ный *позитивный* ре­зу­ль­тат. Так, одна новая фор­ма соз­на­ния за дру­гой здесь уже не про­сто при­ни­ма­ется как дан­ная, «пред­най­ден­ная» (*vorgefunden*); она, на­про­тив, пости­га­ется как не­об­хо­ди­мый ре­зу­ль­тат пре­ды­ду­щей, ко­то­рая хотя и была под­вер­гну­та скеп­ти­че­скому от­ри­ца­нию, од­на­ко в сня­том виде со­хра­ня­ется в сле­ду­ю­щей за ней фор­ме. Имен­но та­ким об­ра­зом, на­при­мер, под­вер­га­ются от­ри­ца­нию чув­ст­вен­ная до­сто­вер­ность и ее ин­тен­ци­о­наль­ный кор­релят, «это», ибо «это» во мно­гих от­но­ше­ниях вы­ка­зы­вает себя как не­что все­об­щее; од­на­ко оп­ре­де­лен­ное чув­ст­вен­ное «это» и все­об­щее, ко­гда они мыс­ля­тся вме­сте в не­ко­то­ром более вы­со­ком един­стве, да­ют в ре­зу­ль­тате вещь вос­при­я­тия и со­от­вет­ст­вую­щую ей новую фор­му ус­та­нов­ле­ния ис­ти­ны, вос­при­я­тие как та­ко­вое. Так, по Ге­гелю, ло­ги­че­ская опе­ра­ция «оп­ре­де­лен­но­го от­ри­ца­ния» де­ла­ет для нас воз­мож­ным ус­мо­т­ре­ние не­об­хо­ди­мой вза­имос­вязи между фор­мами соз­на­ния, а тем са­мым – поз­на­ние си­сте­ма­ти­че­ской по­сле­до­ва­тель­но­сти «об­ра­зо­ва­ния соз­на­ния» до уров­ня на­уки.

В этом кон­сти­туи­ро­ва­нии не­об­хо­ди­мой вза­имос­вязи ка­те­го­рии то­гдаш­ней ге­гелев­ской ло­ги­ки об­ра­зуют фун­да­мент для со­от­вет­ст­вую­щей фор­мы соз­на­ния, равно как и при­во­дя­щее к позитив­ному ре­зу­ль­тату оп­ре­де­лен­ное от­ри­ца­ние в ме­то­до­ло­ги­че­ском от­но­ше­нии озна­ча­ет не­ко­то­рый оп­ре­де­лен­ный при­ем, ко­то­рый дол­жен

¹ GW 9, 57.

² Ibid.

быть обоснован в логике. Систематическое описание необходимого хода развития сознания само уже, таким образом, базируется на определениях спекулятивной логики, хотя, как мы помним, задача такого описания состоит у Гегеля как раз в том, чтобы послужить введением в эту самую логику. Это – серьезная концептуальная проблема, с которой сталкивается гегелевская «Феноменология». Конкретные же содержания форм сознания, их способов установления истины и их последовательности, устанавливаемой в контексте теории субъективности, имеют своей основой определенным образом модифицированную идеалистическую историю самосознания, понимаемую как идеальный генезис чистого знания духовной самости о себе самой. Таким образом получается, что если для каждой отдельной формы сознания, которая устанавливает для себя истину соответствующим, доступным именно ей способом, «доводящий себя до полного завершения скептицизм» предстает как «путь отчаяния», то для наблюдающего философа он посредством «определенного отрицания» оказывается путем необходимого образования и развития сознания до уровня истинного знания исполненной субъективности.

3. Этим пониманием «феноменологии» как «осуществляющего себя до конца скептицизма» обусловлено еще одно фундаментальное отличие гегелевского варианта идеалистической истории самосознания от фихтевского и шеллинговского. В отличие от Фихте и Шеллинга Гегель изображает дело так, что самость, устанавливающая для себя истину, на каждой ступени развития проходит через определенный «диалектический опыт»¹. Опыт этот состоит в том, что устанавливающее истину сознание при проверке содержания своего «знания» на истинность неизбежно узнает о том, что истиной оказывается как раз нечто противоположное тому, что оно само установило как истину: в этом – диалектика его опыта. Так, например, для чувственной достоверности, которая устанавливает для себя в качестве истины некоторое непосредственно данное в чувстве единичное, или «это», выясняется, что ее истиной является, скорее, противоположность этого единичного, а именно – нечто всеобщее. Проходя через такой «диалектический опыт», устанавливающая истину самость на каждой ступени этого пути сталкивается с сомнениями и впадает в отчаяние. Гегелевское описание этих диалектических опытов как моментов на пути полной реализации скептической установки в конечном счете обусловлено его

¹ GW 9, 60.

замыслом построить систематическое введение в истинное, спекулятивное знание.

Таким образом, подход к построению идеалистической истории самосознания, который реализует Гегель в своей «Феноменологии» 1807 года, принципиально отличается от подходов Фихте и Шеллинга тем, что он представляет свою «Феноменологию» как систематическое и генетическое введение в спекулятивную логику, которое перед лицом всех других форм знания должно оправдать претензии спекулятивно-логического знания на абсолютность. Этим главным, фундаментальным моментом предпринятой Гегелем модификации истории самосознания обусловлены, как было показано, еще три серьезных изменения: *во-первых*, «Феноменология» как такое введение в спекулятивно-логическое знание эксплицирует не способности и функции человеческого духа как таковые, а рассматривает их лишь постольку, поскольку они существенным образом присутствуют в соответствующих им формах установления истины; *во-вторых*, в результате такого подхода к рассмотрению форм установления истины «Феноменология» предстает как «доводящий себя до конца скептицизм»,¹ в свете которого проявляется несостоятельность одной формы установления истины за другой, пока, наконец, дело не доходит до действительно прочного, неуязвимого знания; *в-третьих*, этим «скептицизмом» обусловлено и то обстоятельство, что сознание как субъект, устанавливающий для себя истину, проходит сквозь ряд «диалектических опытов»², в каждом из которых истиной оказывается нечто противоположное тому, что сознание поначалу считало таковым. Ни один из этих моментов, принципиально обусловленных функцией введения в «истинное знание», не присутствует ни в фихтевской, ни в шеллинговской концепции. Отсутствуют эти моменты и в позднейшем гегелевском изложении феноменологии и психологии в рамках философии субъективного духа³, которое, однако, опять-таки следует систематическим принципам построения истории самосознания. – Во всяком случае необходимо признать, что «Феноменология» 1807 года по существу представляет собой определенную идеалистическую историю самосознания. Она идеально-генетически показывает то, каким образом субъект, устанавливающий истину, от ступени к ступени приобретает все более дифференцированную структуру, снова обретает себя во все более

¹ GW 9, 56.

² GW 9, 60.

³ GW 20, §§ 413 ff.

содержательных субъективных контурах представляемого, ноэтического предмета и в конце концов достигает совершенной самосоотнесенности в исполненной самости, которая у Гегеля выступает как чистое мыслящее спонтанное познание и знание себя. Неотъемлемым моментом в изображении этого хода развития является отличие наблюдаемого сознания в общем смысле и того, что есть «для него», с одной стороны, от наблюдающего, уже развитого философствующего субъекта и того, что есть «для нас» как таких субъектов, – с другой. Поэтому развернутая таким образом иерархия субъективных, а также вместе с тем интенциональных функций установления истины не является для самости и ее богатой по содержанию динамической структуры чем-то внешним: эта иерархия по существу имманентна ей, ибо эта самость, как оказывается в конце феноменологического описания, где «для нее» и «для нас» совпадают, есть не что иное, как субъективность, чисто интеллектуальным образом знающая саму себя.

Заключение

Многочисленные возражения, с конца XIX столетия и вплоть до сегодняшнего дня выдвигаемые против различных теорий субъективности (а именно – психологическое, социологическое, онтологическое, аналитическое и физикалистское), не являются для этих идеалистических теорий самосознания имманентными, ибо каждое из них исходит из некоторой собственной теории, которая прежде всего сама подлежит проверке; эти теории по большей части весьма сильно отличаются друг от друга. Только упомянутое выше возражение, указывающее на бесконечную итерацию, которой якобы подвергается «Я» в его самопредставлении, по видимому, не зависит так, как прочие возражения, от какой-либо одной определенной теории. Однако это возражение в своей стандартной версии, где речь идет о том, что самосоотнесенность, понимаемая в рамках парадигмы соотношения «субъект – объект», выражается лишь в бесконечно повторяющемся «пред-полагании» активного «Я», вводит весьма примитивную и к тому же мало реалистичную модель самосознания, в которой самосоотнесенность представляется как симметричное и жестко фиксированное соотношение субъекта и объекта. Однако не существует ни одной разновидности идеалистической истории самосознания, которая строилась бы на основе этой статичной и косной модели, ибо здесь субъект развивается в своей самосоотнесенности на пути динами-

ческой дифференциации, так что как между функцией представления и ее интенциональным предметом, так и между различными ступенями развития имеют место асимметричные отношения. Особенно пластично это показывает гегелевская «Феноменология», где то или иное субъективное установление истины и соответствующий установленный в качестве истины предмет всякий раз демонстрируют определенную несовместимость друг с другом и где, кроме того, упорядоченные по ступеням формы установления истины оказываются весьма разнородными, так что в обеих областях опять-таки господствует асимметрия. Нечто подобное можно, однако, сказать и о завершенном, знающем самого себя самосознании, так как это знание не покоится в себе самом, не увязает в статичной самотождественности, а еще только должно показать и методически развернуть себя в некой сложной последовательности чистых мыслительных определений, что, по Гегелю, как раз и происходит в спекулятивной логике. Гегелевскую «Феноменологию» возражение «бесконечной итерации», таким образом, никак не затрагивает. – Поэтому каковы бы ни были разновидности идеалистической истории самосознания, к числу которых относится и гегелевская «Феноменология», они в принципе не могут быть опровергнуты такой критикой; более того: они еще и сегодня могут иметь систематическое значение, если только мы сможем извлечь из их релевантных для теории субъективности прозрений и аргументов более или менее плодотворные стимулы для разработки современных подходов к проблеме, базирующихся на более богатой эмпирической и научно-теоретической основе: например, для построения конкретных асимметричных моделей самосознания¹.

Перевод с немецкого А. Кричевского.

¹ См. также прим. 1. Что касается дальнейшей разработки этой темы, то позволю себе указать на свою работу: *Düsing K. Geschichte des Selbstbewusstseins und Selbstbewusstseinsmodelle. Ein Vergleich* (должна быть опубликована в 2008 или 2009 г.).

РАЗДЕЛ III

СОЗНАНИЕ, САМОСОЗНАНИЕ, РАЗУМ

Закамулин А.И. (Москва)

ВСЕОБЩНОСТЬ СОЗНАНИЯ КАК ФОРМАЛЬНОЕ И СОДЕРЖАТЕЛЬНОЕ ЕДИНСТВО

«Феноменология духа» Гегеля исследует процесс развития индивидуального эмпирического сознания, превращение его в сознание всеобщее. По мысли философа, любое единичное сознание, способное до последних пределов углубляться в постижение собственной сущности, в конечном итоге с неизбежностью придет к осознанию самого себя Разумом, который в то же самое время есть и вся реальность, возведенная в истину¹. Всеобщее сознание обладает истиной *непосредственно*, а человек – носитель такого сознания – становится пророком, не только имеющим такое знание, но и способным совершать подлинно нравственные поступки.

Профетический идеализм Гегеля, безусловно, уязвим для критики, прежде всего, по двум основаниям. Во-первых, подобного рода вывод возможен только на основе тезиса о конце истории, который должен являться краеугольным камнем гегелевской системы. Ведь истина, непосредственно данная Всеобщему сознанию и изреченная пророком, облачена в слова и понятия, современные пророку, и касается ситуаций, актуальных для эмпирического со-

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука. 1999. С. 233.

знания. Соответственно, считать актуальное знание абсолютной истиной возможно только в случае, если наличная современность будет длиться вечно. Сама история опровергла данный тезис тем, что она продолжилась – философская, общественно-политическая и естественнонаучная мысль получила значительное развитие со времени написания Гегелем своих работ, а Прусская монархия, объявленная венцом государственного устройства, ушла в небытие.

Во-вторых, развитие индивидуального сознания до пределов всеобщности представляет собой, согласно «Феноменологии духа», столько же логический процесс, совершаемый внутри сознания, сколько и вполне конкретную жизненную практику, традиционно связываемую с профетизмом. Гегелем, в частности, прямо указывается, что на пути саморазвития человек отказывается от собственной воли, собственности и от наслаждения, «полностью лишая себя его в постах и в умерщвлении плоти»¹ и только *благодаря этим моментам отказа* самосознание уступает место Разуму. Тем самым Гегель обращается к эмпирическому миру существенным образом, что представляется малоубедительным в вопросах, касающихся действительной всеобщности сознания, соответственно, всех когда-либо бывших, существующих и будущих сознаний.

Противоположная точка зрения на проблему всеобщности сознания представлена Кантом в «Критике чистого разума». По мысли Канта, последнее основание каждого индивидуального сознания, трансцендентальная апперцепция, не имеет никакого собственного содержания, а является чистым бессодержательным единством, обеспечивающим синтез всех явлений, которые могут находиться вместе в одном опыте согласно априорным принципам².

Пожалуй, наибольшее количество вопросов вызывает основополагающий постулат Кантовской теории, отталкиваясь от которого делается вывод о присутствии трансцендентальной апперцепции. Это тезис о существовании аподиктического знания, более того, существовании этого знания в каждом единичном эмпирическом сознании. Налицо противоречие между временностью бытия человека (единичного сознания) и вечностью аподиктического знания. Попытка примирения противоречия неизбежно приведет к постулату о бессмертии души, что в явном виде и представлено Кантом в позднейших сочинениях³. Данный постулат, вполне добротный для религиозного сознания, покажется малоубедительным

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 121.

² Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993. С. 99.

³ Кант И. Критика практического разума. СПб.: Наука, 1995. С. 226.

с точки зрения современного научного мировоззрения. Более того, история науки показала, что даже казавшееся наиболее фундаментальным теоретическое знание может быть подвергнуто кардинальной ревизии (например, понятия пространства и времени в теории Эйнштейна).

Кантовскую позицию можно критиковать также за вытекающие из нее следствия. Гегель в «Феноменологии духа» показывает, что категорический императив, напрямую выводимый из понятия трансцендентальной апперцепции, не может быть применен в качестве руководства к действию ни в одной практической ситуации. Например, Гегель говорит, что удержание в свою пользу некоторой вещи, данной на хранение, не ведет к противоречию – это просто означает, что человек, принявший вещь на хранение, перестал считать ее собственностью другого¹. По всей видимости, проблематизации можно подвергнуть вообще возможность аподиктического знания, относящегося к сфере социальных феноменов. Но тогда трансцендентальное единство апперцепции получает достаточное обоснование только в качестве всеобщности сознания человека исключительно как биологического существа, что существенно подрывает его статус, поскольку человек есть в той же мере существо социальное, определяемое социальным бытием, да и в материальном мире окружен артефактами, несущими социальное значение.

Как мы видим, проблема всеобщности сознания теснейшим образом связана с проблемой аподиктического знания. Если существует аподиктическое эмпирическое знание (по существу это ситуация конца истории), то возможно полагать всеобщность сознания в качестве содержательного единства; если же существует аподиктическое знание, но история не закончилась – только в качестве единства формального. Данная связь является одной из причин того, что вопрос о всеобщности сознания невозможно игнорировать как несущественный. Даже аналитическая философия, известная своим дистанцированием от любого рода проблем, связанных с метафизикой и онтологией, вынуждена определяться в отношении к аподиктическому знанию.

Отрицать наличие всеобщности сознания вообще весьма проблематично, подобные рассуждения, вероятно, с неизбежностью приводят к подобию декартовского *cogito ergo sum*, то есть к его утверждению на некотором другом более высоком уровне. Действительно, в некоторых теориях, разрабатываемых в рамках аналитической философии, отрицается непосредственность существова-

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 232.

ния аподиктического знания, которое становится в результате итогом выбора научного сообщества, сделанного на основе, в том числе, критериев красоты и удобства. Но и в этом случае, всеобщность сознания возникает снова, уже как творческая сила, дающая возможность сделать выбор и устойчиво придерживаться его в познавательных и технологических практиках.

Попытки отказаться от аподиктического знания, как непосредственного, так и устанавливаемого, приведут к разрушению мировоззренческих оснований и теоретической науки, и общественной морали, которые могут обоснованно существовать только в предположении такого типа знания. Для того чтобы познавать мир, субъект должен вести себя так, как если бы существовало аподиктическое знание, даже если он сознает, что это только продукт его собственного сознания, его сознательный (или бессознательный) выбор. Иными словами, человек, сознавая конечность своего существования, может познавать мир, употребляя выражение Спинозы, только *sub specie aeternitatis*, как бы с точки зрения вечности.

Как мы видели, ни одна из точек зрения, выраженных в указанных фундаментальных философских трудах Канта и Гегеля, не является полностью обоснованной и защищенной от контраргументов. Поэтому представляется необходимым расширить границы проверки постулатов и поддерживающих их систем аргументации за пределы данных работ и попытаться вычленив перспективные «пространства поиска» решающих аргументов и/или мысленных экспериментов в рамках современных представлений о реальности, а также оценить последствия выбора для логики, наук о природе и моральных учений.

Представляется, что одним из самых перспективных направлений исследований может быть общая теория аргументации, рациональности действий и другие родственные отрасли, связанные с взаимодействием субъектов на рациональном уровне.

Постулат о содержательности всеобщности сознания дает возможность рационального объяснения феноменов подобных лидерству и механизмов смены мировоззрений. Опираясь на данное основание, можно предположить, что некоторый отдельный человек может обнаружить в своем сознании и предъявить обществу символическую картину мира, которая будет принята другими людьми вследствие «узнавания» ее в качестве собственной.

Отказ от тезиса о содержательной всеобщности сознания неизбежно ведет к затруднениям при рассмотрении проблем, связанных с возможностью достижения рационально обусловленного согласия между людьми. Как показывают исследования, проводи-

мые в рамках аналитической философии, пока не удастся определить корпус *безусловно истинного* знания на основаниях, никоим образом не связанных с тем или иным представлением о сущности сознания, отграничить круг аналитических суждений вне рамок той или иной концепции, которая, в свою очередь, должна быть принята непосредственно. Сомневаться можно даже в безусловной истинности законов формальной логики, считая их, скажем, базирующимися на эмпирическом опыте. В таком случае, по-видимому, остается мало иных возможностей, нежели считать лидерство результатом применения (угрозы применения) насилия или наличия у человека харизмы. Следовательно, принятие символической картины мира есть насильственный или иррациональный акт человека (что, кстати, вполне согласуется с современными психоаналитическими теориями, например, Ж. Лакана).

Различие в понимании сути всеобщности сознания существенным образом может отразиться на развитии философии логики и ряда отраслей аналитической философии, в частности, теории референции. Принятие за основу формалистской концепции всеобщности сознания делает бессмысленными большинство рассуждений о единичном понятии вне его связи с другими понятиями или о референции понятия предмету в качестве отношения двух единичностей. Гегель в «Феноменологии духа» убедительно доказывает, что в ходе взаимодействия некоторой единичности, обладающей определенностью, с сознанием последнему с неизбежностью приходится принимать на себя данную определенность, дабы сохранить единичность¹. В этом случае, продолжая логическое движение мысли, сознание не имеет другой возможности, кроме постижения себя в качестве единства содержательного.

Кант в «Критике чистого разума» пытается удержать внутренне противоречивое сочетание концепций чисто формальной всеобщности сознания и единичного понятия, обладающего содержанием, за счет введения так называемых чистых синтетических суждений. По всей видимости, в этой противоречивости и таится основная причина того, что статус и сущность подобного рода суждений остается непроясненным до сегодняшнего дня, несмотря на активную разработку данной проблематики аналитическими философами.

В этом смысле более последователен «Логико-философский трактат» Витгенштейна, в котором единичности сами по себе лишены какой-либо определенности, а вся содержательная сторона

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. С. 60–70.

перенесена в сферу взаимодействия. Соответственно, понятия обретают смысл только в составе пропозиций, слова – в составе предложений.

Конечно же, проблема всеобщности сознания релевантна большинству областей социальной и политической философии. Совершенно очевидно, что если всеобщность сознания имеет содержание, которое может быть только аподиктическим, то существует, скажем, «естественное» общественно-политическое устройство, наиболее справедливое, которое можно и нужно воплотить в действительность.

В случае существования различающихся содержаний, придется признать какую-либо из концепций, базирующихся на понятиях вроде «духа народа». Возможно, одним из логических следствий теории будет тезис о неизбежности столкновения цивилизаций.

Исключительно формальная всеобщность сознания в большей степени может послужить фундаментом какого-либо рода конструктивистской концепции общества.

Таким образом, как мы можем видеть, проблема всеобщности сознания является одной из ключевых для решения широкого спектра актуальных философских проблем. «Феноменология духа» Гегеля предлагает одну из возможных точек зрения на данную проблему. Даже при наличии уязвимых для критики моментов, это одна из наиболее сложных, четко проработанных и логически стройных конструкций из всех, которые знала мировая философия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1999. 448 с.
2. Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993. 478 с.
3. Кант И. Критика практического разума. С-Пб.: Наука, 1995. 528 с.

АНАЛИЗ ЧУВСТВЕННОЙ ДОСТОВЕРНОСТИ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»: ДИАЛОГИЗМ И ЯЗЫК НЕПОСРЕДСТВЕННОСТИ

Критика чувственной достоверности, с которой начинается путь сознания в «Феноменологии духа», давно привлекает внимание исследователей и сама по себе, и с точки зрения ее конструктивной роли в гегелевском сочинении. Вокруг этого раздела «Феноменологии» начиная с Л. Фейербаха¹ ведутся споры и более общего характера – о сути и перспективах идеалистической диалектики.

Чтобы понять, как изучается этот гештальт в зарубежном гегелеведении, воспользуемся предложенной Н. В. Мотрошиловой в Предисловии классификацией подходов к изучению «Феноменологии духа», которую мы уточним применительно к нашей теме.

Надо сказать, что чаще всего к чувственной достоверности обращаются исследователи, интересующиеся *гносеологической* проблематикой («чистый» гносеологический подход). Гегелевские рассуждения рассматриваются в контексте проблем логики и аналитической философии, которая все больше распространяется не только в США, но и в Германии². Соотношение чувственного по-

¹ Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Соч. в 2-х т. Т. 1. М.: Наука, 1995.

² См., например: *Soll I.* An Introduction to Hegel's Metaphysics. Chicago, 1969. P. 91–110; *Lamb D.* Hegel and Wittgenstein on Language and Sense-Certainty // *Clio*. 1978. Vol. 7. P. 281–301; *Plumer G.* Hegel on Singular Demonstrative Reference // *Philosophical Topics*. 1980. Vol. 11. P. 71–94; *Sell A.* Das Problem der sinnlichen Gewißheit. Neuere Arbeiten zum Anfang der Phänomenologie des Geistes // *Hegel-Studien*. 1995. Bd. 30. S. 197–206; *Graeser A.* Hegels Porträt der sinnlichen Gewißheit // *Köhler D., Pöggeler O.* (Hg.) G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1998. S. 33–51; *Dulckeit K.* Can Hegel Refer to Particulars? // *Stewart J. B.* (ed.) The Phenomenology of Spirit Reader. Critical and Interpretive Essays. Albany, 1998. P. 105–121. Эту же (преимущественно гносеологическую) позицию занимает и К. Вестфал. См. специально о чувственной достоверности, например: *Westp-*

знания и мышления в понятиях – столь давняя и столь популярная гносеологическая тема, что мимо нее нельзя пройти, тем более если речь идет об анализе Гегелем соответствующей ступени развития сознания.

Другого рода работы (которые в общей классификации скорее будут тяготеть к описанию взаимодействия различных теоретических позиций в «Феноменологии духа», то есть ко второму направлению исследований, выделенному Н. В. Мотрошиловой) связаны с давней традицией сопоставительного и историко-критического анализа. Речь идет о множестве исследований, в которых критика чувственной достоверности изучается в историко-философской перспективе. Парадоксы, возникающие при попытке гипостазирования чувственного восприятия и отделения его от дискурсивного и понятийного мышления, внутренняя противоречивость чистого чувственного опыта были замечены еще в античной философии, поэтому многие комментаторы проводят параллели между гегелевской аргументацией и рассуждениями античных софистов и скептиков¹. Кроме того, на роль воображаемых оппонентов Гегеля выдвигаются его современники – Ф. Г. Якоби, Г. Э. Шульце и В. Т. Круг².

Если говорить о третьем, «социально-историческом» подходе к «Феноменологии духа», то в чистом виде опробовать его на материале диалектики чувственной достоверности непросто: ведь Гегель

hal K. R. Hegel's internal critique of naïve realism // Journal of Philosophical Research. 2000. Vol. 25. P. 173–229, а также в целом: Westphal K. R. Hegel's Epistemological Realism: a Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit. Dordrecht/Boston, 1989; Westphal K. R. Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge. Fr. a. M., 1998; Westphal K. R. Hegel's Epistemology. A Philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit. Indianapolis/Cambridge, 2003.

¹ См. ранние исследования «Феноменологии духа»: *Purpus W. Die Dialektik des sinnlichen Gewißheit bei Hegel dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik. Nürnberg, 1905; Hyppolite J. Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. P., 1946. P. 81ff; об античных истоках анализа чувственной достоверности пишет также Р. Виль (Wiehl R. Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes // Fetscher I. (Hg.) Hegel in der Sicht der neueren Forschung. Darmstadt, 1973. S. 35–72) и другие авторы (*Düsing K. Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit // Hegel-Studien. 1973. Bd. 8. S. 119–130; Graeser A. Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit und Platons Kritik der Sinneswahrnehmung im 'Theaetet' // Revue de Philosophie Ancienne. 1985. Vol. 3, No 2. S. 39–57).**

² См.: *Pöggeler O. Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit // Wagner H. (Hg.) Sinnlichkeit und Verstand. Bonn, 1976; Falke G.-H. H. Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1996 и другие общие комментарии к «Феноменологии духа».*

пишет о самой первой, элементарной форме сознания, история которой лишена тех определенностей, которые появляются в разделе о самосознании, столь интересовавшем французских неогегельянцев и их последователей. И тем не менее предпринимаются попытки оригинально, нестандартно трактовать этот раздел, хотя не всегда удачные¹.

Впрочем, нельзя утверждать, что все исследователи трактуют чувственную достоверность однобоко. Существуют работы, в которых используются разные подходы и представлен цельный образ гегелевской мысли, в том числе и применительно к анализу чувственной достоверности².

Наш подход будет несколько иным. Мы будем исходить из того, что философские конструкции у Гегеля выстроены внутри особого нарратива, и попытаемся понять его структуру, причем акцент будет сделан на *эстетических*, а не логических аспектах проблемы. Как соотносить эстетическое рассмотрение «Феноменологии духа» с анализом чувственного восприятия? Конечно, непосредственное чувство и эстетический опыт тесно связаны, об этом свидетельствуют происхождение и история «эстетики» XVIII в.³ Но мы

¹ См. попытку деконструктивистской интерпретации, весьма произвольную и мало добавляющую к пониманию гегелевского текста: *Warminski A. Reading for Example: «Sense-Certainty» in Hegel's Phenomenology of Spirit // Diacritics. 1981. Vol. 11. No 2. P. 83–95.* В ряде работ особое внимание уделяется гегелевской реплике об элевсинских мистериях, которые приводятся в пример сторонникам чувственной достоверности как «низшая школа мудрости», которую им следует пройти, дабы на опыте убедиться в ничтожности чувственных вещей (см.: *Verene D. F. Das Meinen, «Meaning» // Hegel's Recollection: A Study of Images in the Phenomenology of Spirit. Albany, 1985. P. 33–38; Bowman B. «Die unterste Schule der Weisheit». Hegels Eingang in die Phänomenologie im Fokus eines religionsgeschichtliches Motivs // Arndt A., Müller E. (Hrsg.) Hegels «Phänomenologie des Geistes» heute. Berlin, 2004. S. 11–38).*

² В случае чувственной достоверности на эту роль, конечно, претендует подробнейший комментарий М. Кеттнера, в котором, Впрочем, гегелевская аргументация исследуется с точки зрения трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля, то есть все же в преимущественно гносеологическом ключе: *Kettner M. Hegels sinnliche Gewißheit. Diskursanalytischer Kommentar. Fr. a. M./N. Y., 1990.* Кроме того, с разных точек зрения рассмотрена «Феноменология духа» и, в частности, критика чувственной достоверности в работе Н. В. Мотрошиловой (*Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики».* М., 1984), а также в комментариях Х. Харриса (*Harris H. S. Hegel's Ladder. Vol. 1. The Pilgrimage of Reason. Indianapolis, 1997*), К. Вестфала (*Hegel's Epistemology*) и др.

³ Как показал еще Р. Виль, в первых трех разделах «Феноменологии духа» Гегель работает с понятиями философии Канта, в том числе и с материалом трансцендентальной эстетики (*Wiehl R. Op. cit.*). О кантианских темах в этом разделе «Феноменологии» пишет и Д. Хайдеман (*Heidemann D. Kann man sagen, was man meint? Untersuchungen zu Hegels Sinnlicher Gewißheit // Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. 84, No 1. S. 46–63*).

конкретизируем наш подход к этим (гносеологическим, по сути) проблемам, имея в виду не столько проблематику чувственного познания и его логической критики, сколько художественные особенности повествования, разворачивающегося на страницах «Феноменологии духа».

Отметим два важных обстоятельства. Во-первых, в разделе о чувственной достоверности Гегель сводит счеты с наиболее очевидным, близким обыденному сознанию, «простым» взглядом на мир (равно как и с его философской идеологией), наиболее чуждым «абсолютному знанию», то есть собственно философской точке зрения. Особый интерес диалектика чувственной достоверности вызывает потому, что она представляет собой *начало всей философской системы Гегеля*, то самое «нефилософское» ее начало, которое как наиболее бедная содержанием и абстрактная форма хотя и будет воспроизведено в диалектике бытия и ничто в «Науке логики», однако на совершенно ином уровне и исходя из иных оснований. Если в «Феноменологии духа» мы имеем дело с позицией сознания, с формой знания, воплощенной в зримом образе, то в «Науке логики» перед нами разворачивается диалектическое движение понятий, имеющее предпосылкой ту самую точку зрения абсолютного знания, способность оставить позади движение к логической и методологической стихии чистой мысли, от которой чувственная достоверность отстоит еще очень далеко.

Во-вторых, в этом разделе гегелевская диалектика вплотную приближается к *диалогу*. Мы постараемся понять, как выстроен этот диалог и к чему он приводит. Центральную роль в нем играет феномен *языка*, хотя язык как «наличное бытие духа» встретится нам лишь впоследствии, при рассмотрении других гештальтов «Феноменологии».

Поскольку мы стремимся исследовать раздел о чувственной достоверности сквозь призму анализа литературных форм – и диалог оказывается той самой формой, которая при таком анализе выглядит наиболее уместно¹, – важно понять, какой смысл следует придать самому понятию диалога.

Диалог как особый философский и литературный жанр существовал и во времена Гегеля (в нем пробовали себя и Лессинг, и

¹ О диалогической форме этого раздела (которая, в общем, лежит на поверхности) писали многие авторы, в том числе В. Виланд (*Wieland W. Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit // Fulda H. F., Henrich D. (Hrsg.) Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Fr. a. M., 1973*), М. Вестфал (*Westphal M. Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung // Fulda H. F., Henrich D. (Hrsg.) Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*) и А. Вармински (*Warminski A. Op. cit.*).

Шеллинг). Но сам он диалогов не писал, и его отношение к этому жанру было непростым¹. С одной стороны, Гегель высоко оценивает зрелые диалоги Платона, говоря об их спекулятивном содержании, с другой – показывает, в том числе и в «Феноменологии духа», что единственной формой существования истины может быть научная система². Показательна в этом смысле обширная и содержательная рецензия Гегеля на «Посмертные сочинения и переписку Зольгера», вышедшая в 1828 г. К. В. Ф. Зольгер, замечательный мыслитель начала XIX в., был автором нескольких интереснейших философских и эстетических диалогов (в частности, «Эрвина», которого Гегель, увы, не разобрал, поскольку рецензировал другие тексты). В рецензии Гегель останавливается особо на форме диалога, показывая, что если Платону удавалось наряду с «внешней живостью» излагать «абстрактное содержание», соблюдая строгую «необходимость поступательного движения», то у Зольгера диалог заменяется *беседой* со свойственными ей недостатками: длиннотами, впечатлением случайности излагаемого, трудностью (или даже невозможностью) «удерживать в сознании нить рассуждения»³. Называя далее Галиани, Дидро (чей диалог, заметим, используется в «Феноменологии духа»), Кузена и Рамуса, Гегель пишет, что у них форма диалога подчинена (неспекулятивному!) содержанию, о котором можно беседовать, в котором естественно было бы усомниться незнающим и т. д. У Платона, как пишет Гегель, все иначе: учитель не отвечает, но спрашивает, руководя диалогом, последний оказывается лишь внешней формой, вносящей живость, позволяющей «не только направить внимание на результат или целостное представление, но и вызвать *сочувствие* к каждой детали поступательного движения»⁴. Далее Гегель

¹ Анализируя явные высказывания, мы можем говорить большей частью о Гегеле берлинского периода, хотя уже в «Феноменологии духа» он превозносит «Парменид» Платона как «величайшее... произведение искусства античной *диалектики*» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 43). Далее цитаты см. по этому изданию, если нет особых указаний, то курсив принадлежит Гегелю.

² Возможно, именно это заставило ведущего теоретика диалогизма XX в. М. М. Бахтина заявить о монологизме «Феноменологии духа» (См.: Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 384-385).

³ См.: Гегель Г. В. Ф. О «Посмертных сочинениях и переписке Зольгера» // Эстетика. В 4-х тт. Т. 4. М.: Искусство, 1973. С. 497. В этой рецензии содержатся интереснейшие рассуждения Гегеля о романтиках, об иронии и о духе той эпохи и того общества, к которому принадлежали Зольгер и его друг, выдающийся писатель и драматург Людвиг Тик.

⁴ Там же. С. 498. (Курсив наш – И. Б.)

пишет совсем откровенно: «Если отнять у лучших диалогов Платона форму вопросов и расположить рассуждения друг за другом в последовательной связи, то покажется, что читаешь сочинения Аристотеля, так же как сочинения или отдельные главы Аристотеля можно превратить в отрывки платоновских диалогов, превратив ряды предложений в вопросы»¹.

Итак, философский диалог в узком смысле – форма изложения, которой сам Гегель не пользуется и к которой относится лишь как к способу оживить сухое теоретическое рассуждение. Но это не мешает ему включать диалогические элементы в описание движения сознания. Речь идет о том, что развитие знания с необходимостью предполагает *разговор, языковую коммуникацию*. Именно в этом – суть гегелевской критики чувственной достоверности. И не случайно Ж. Ипполит (правда, говоря, по-видимому, не о сознании, а о самосознании) подчеркивал, что гегелевская диалектика неотделима от диалога, что обретение абсолютного знания невозможно без взаимодействия нескольких сознаний².

Скажем сразу, что одним из важнейших художественных приемов в таком диалоге является *персонификация* абстрактных философских позиций³. Этот прием имеет богатую традицию – от Платона до Канта. Немало и литературных примеров: Достоевский, создававший «идейных» героев, самой личностью своей воплощающих некие нравственно-философские принципы, или Томас Манн (в «Волшебной горе», где под именем Нафты он, как известно, вывел философа Г. Лукача). У Гегеля эта персонификация представлена любым «формообразованием» – гештальтом сознания⁴.

Прежде чем понять, каковы особенности гегелевского диалогизма, выясним, как возникает диалог в анализе чувственной достоверности. Последняя четко отделяет себя от внешнего предмета и почитает за истину лишь тот простой факт, что предмет существует как чувственное «это». Гегель сразу же опровергает позиции чувственной достоверности, как бы предупреждая читателя, чтобы он не очень верил ее притязаниям. Он показывает, что в структуре чувственной достоверности обязательно присутствуют два момен-

¹ Там же. С. 499.

² См.: *Hypolite J.* Dialectique et dialogue dans la “Phénoménologie de l’esprit” // *Figures de la pensée philosophique*. P., 1991. P. 209–212.

³ Ср.: *Wartenberg T. E.* Hegel’s Use of Socratic Method in the “Phenomenology” // *Hegel-Jahrbuch*. 1991. Bochum, 1991. S. 179–191. Уортенберг вообще называет стадии развития сознания «обобщенными сократическими диалогами», к которым он относит разделы «Сознание», «Самосознание» и «Разум».

⁴ Ср.: *Феноменология духа*. С. 51. О понятии формообразования (гештальта) см. статью Н. В. Мотрошиловой в настоящем издании.

та: «я» как нечто единичное и непосредственное и «предмет» как нечто столь же единичное и непосредственное. Оба этих момента уже опосредуют друг друга, и философское рассмотрение чувственной достоверности должно, по Гегелю, включать в себя ту или иную их комбинацию. Однако для являющейся чувственной достоверности такая комбинация уже задана: предмет в ней оказывается существенным, устойчивым, необходимым, а сознание – нет. Именно за это мы и можем «зацепиться», вовлекая чувственную достоверность в игру, которую Дж. Лёвенберг назвал *комедией*¹, поскольку Гегель разоблачает нелепость чувственной достоверности, давая ей слово на время, а затем показывая «нам» (самому себе? сознанию философа?) всю комичность этих гносеологических притязаний. Для этого нужно было придать гносеологической позиции зримый облик, форму, гештальт, воспроизвести аргументацию чувственной достоверности, притворяясь, что мы как зрители всерьез воспринимаем ее претензии на истину, которые она вполне искренне выдвигает. Сложность в том, должны ли мы сами разоблачить в себе эту форму сознания, развив ее до восприятия, или встать в стороне и вопрошать ее извне.

Имеет смысл выделить тех, кого можно в принципе назвать участниками такого неявного диалога – это, во-первых, сама чувственная достоверность как целостный образ, во-вторых, «мы»², вовлекающие чувственную достоверность в некий разговор, в-третьих, читатели гегелевского текста, свидетели диалога. В последнем случае речь идет о воспроизведении движения чувственной достоверности в сознании читателя, о потенциальном сотворчестве зрителя.

Принципиальная проблема жанра состоит в том, как мы мыслим сам диалог и насколько близки в нем «мы» и чувственная достоверность. Идет ли речь о диалоге чувственной достоверности с самой собой³, о внутреннем диалоге, или же ее расспрашивает «сократическая инстанция» (В. Виланд)? Не приписываем ли «мы»

¹ Loewenberg J. The Comedy of Immediacy in Hegel's "Phenomenology". (II.) // *Mind*, New Series, Vol. 44, No 173. (Jan., 1935). P. 21–38.

² В. Виланд называет «мы» «сократической инстанцией» и не считает, что речь идет о точке зрения абсолютного знания. М. Кеттнер говорит о «мы-перспективе», то есть просто о позиции, которую может занять читатель.

³ Ср. известный пассаж из «Введения»: «Но какое-либо добавление с нашей стороны излишне не только в том отношении, что понятие и предмет, критерий и то, что подлежит проверке, находятся в самом сознании, но мы избавляемся также от труда сравнивать то и другое и *осуществлять* проверку в собственном смысле слова, так что и в этом отношении нам остается лишь простое наблюдение, поскольку сознание проверяет само себя» (Феноменология духа. С. 51).

чувственной достоверности того, что ей не свойственно, заменяя реальный чувственный опыт пародийной схемой? При этом в «Феноменологии духа» сама структура изложения, метод движения, согласно которому сознание должно корректировать само себя и развиваться на глазах у философа, предполагают, что «мы» сохраняем нейтральность и лишь наблюдаем за происходящим, сознание же должно само спрашивать себя и само вступать в диалог с собою. Гегель не различает строго перспективу «мы», автора и читателя текста. Далее для простоты мы объединим этих «героев» и пометим их общим именем – «философ», считая, что диалог ведется между «философом» как таковым и чувственной достоверностью. Судя по тексту, Гегель склоняется именно к этому варианту. Чувственная достоверность должна *сама* преодолеть свою односторонность, но без помощи философа она этого не сделает.

Итак, первым шагом в диалоге будет вопрос, который философ-ироник задает чувственной достоверности: что такое «это», которое она считает столь устойчивым и субстанциальным? Что такое «теперь»? Далее разыгрывается знаменитая сцена с клочком бумаги, на котором *мнимая* истина чувственной достоверности («теперь – день») записывается, – в ее отнесенности и к дереву, и дому, к которым чувственной достоверности приходится по очереди «поворачиваться». Гегель сразу же, несколько опережая события, говорит нам о том, что подлинная истина чувственной достоверности – всеобщие «операторы» «теперь» и «здесь», которые безразличны к конкретному чувственному содержанию.

Ключевая роль в доказательстве этого тезиса отводится языку, в котором мы «непосредственно опровергаем свое мнение (Meinung)»¹. Мы мним (meinen) в языке не предмет, а всеобщее. С помощью разоблачающей энергии языка, который *неспособен выразить чувственную достоверность*, а каждый раз выдает нам лишь всеобщее, Гегель вытесняет, «изгоняет» эту достоверность в Я, в мнение (Meinen)². Последнее также оказывается всеобщим. Важ-

¹ Феноменология духа. С. 56.

² Под «мнением» Гегель здесь всюду имеет в виду и то, что мы полагаем, «мним». (Ср.: Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. § 20. С. 114.) Заметим особо, что одним из условий проникновения в гегелевскую аргументацию фактически является понимание игры слов: *mein* (мой, мое) и *meinen* (мнить, иметь в виду). То, что является моим, то, что я не могу разделить с другими в пространстве языковой коммуникации, – мнится мне и потому есть лишь нечто мнимое. Вообще раздел «Сознание» в «Феноменологии духа» прямо-таки переполнен остроумными *jeux de mots* и ложными этимологиями, их здесь гораздо больше, чем в остальном тексте. Чего стоит хотя бы отождествление «Wahrnehmung» и «wahr nehmen», на котором Гегель построил целую концепцию восприятия.

ный для нас момент состоит в том, что «чувственное “это”, которое подразумевается, *недостижимо* для языка, принадлежащего сознанию, [т.е.] в-себе-всеобщему»¹. Как только чувственная достоверность «открывает рот», она уже начинает разоблачать саму себя и становится своей собственной историей, историей своего движения к философской истине. В полемике с кантианцем В.Т. Кругом Гегель пишет: «Если науке в качестве пробного камня, на котором она не могла бы просто удержаться, предъявляется требование – так называемую «*эту вещь*», или *какого-нибудь этого человека*» дедуцировать, конструировать, априори найти, – или как бы это ни называлось, – то было бы справедливо, чтобы это требование *выразило словами*, какую «*эту вещь*» или *какого этого я*» оно подразумевает (*meine*²); но выразить словами (*sagen*³) это невозможно»⁴.

Значит, сама возможность членораздельного произнесения слова, возможность языка, коммуникации уже содержит в себе первые проблески всеобщего, зачатки абсолютного философского знания, которое мерещится сознанию в начале его пути. Однако чтобы пройти этот путь, чувственная достоверность обязательно должна *вступить в диалог*, ответить на вопросы философа (или задать вопросы самой себе). Между тем очевидно, что гегелевское разоблачение непосредственного знания отнюдь не мешало последнему существовать в самых разных формах.

Культ непосредственного знания был в эпоху Гегеля представлен интуитивистской философией Якоби и шеллингианцев, жестоко высмеянных в «Предисловии» к «Феноменологии духа». Однако речь идет не только о философской, но и о более масштабной идеологии, которая в европейской культуре широко понятого нового времени может быть и политической (Руссо), и эстетической (импрессионисты). Непосредственность, интуитивизм, мистическое соприкосновение и слияние с абсолютным, – чрезвычайно важные смысловые константы, по-разному обнаруживающие себя как в феноменологии или в философии жизни, так и в изобразительном искусстве.

Литературные примеры тоже на виду. Достаточно вспомнить Пруста и Джойса, пытающихся (заметим особо: именно *при помощи художественного языка*) проникнуть в область непосредствен-

¹ Феноменология духа. С. 60.

² Имеет в виду, «мнит».

³ Буквально – «сказать».

⁴ Феноменология духа. С. 57.

ного, воссоздать мир сознания в его неповторимой индивидуальности, хрупкой и зыбкой, выразив словами то, что, согласно Гегелю, невыразимо. Отсюда такие длинноты и бесконечные подробности в описании вещей и аффектов у Пруста, отсюда столь же запутанные и избыточные, нескончаемые лабиринты слов у Джойса¹. Неопределенность и зыбкость чувственного восприятия, воплощаясь в литературном опыте, превращаются в бесконечную определяемость, в постоянное уточнение и изменение мира, и опыт прекрасного как раз и состоит в такой мерцании непосредственности, в поверхностности (вспомним образ морской пены в поэзии Малларме), а не в самораскрытии абсолютной идеи².

Конечно, с авторами XX века Гегель не мог вести полемику, когда писал: «Они подразумевают этот клочок бумаги, на котором я это пишу или, лучше сказать, написал; но они не выражают в словах того, что они подразумевают. ... При действительном осуществлении попытки выразить в словах этот клочок бумаги он от этого истлел бы; те, кто начал бы описание его, не могли бы закончить это описание, а должны были бы предоставить это другим, которые в конце концов сами признали бы, что говорят о вещи, которой нет»³. Но идея непосредственного живуча, и в литературе мы вновь и вновь сталкиваемся с грандиозными и весьма амбициозными попытками проникнуть внутрь чувственного *quia чувственного* при помощи художественного слова.

Если судить жрецов непосредственного по-гегелевски, то, наверное, следовало бы указать им, что их позиция не просто абстрактна, а есть *результат абстракции*: «достичь» непосредственного знания и постижения по определению нельзя, оно либо есть, либо его нет, однако сами его адепты идут к нему через многократные опосредования, снятия и т.д., то есть идут фактически ге-

¹ В современной Гегелю литературе (если опять же не касаться Якоби) идеал непосредственности, восходящий к Руссо, так или иначе встречается у романтиков (которые появляются в качестве героев в «Феноменологии духа» много позже), хотя если говорить о Новалисе и Ф. Шлегеле, то у них эта идея весьма тонко осмыслена и отнюдь не сводится к гегелевским карикатурам из «Предисловия». Важно и то, что дилемма «непосредственное-опосредованное» – одна из важнейших при деструкции гегелевской философии у Кьеркегора, и здесь мы сталкиваемся с принципиальным разногласием, разрешить которое можно, лишь сильно скорректировав позиции обоих мыслителей (как это сделали Ж. Валь и Ж. Ипполит).

² Не забудем, впрочем, что момент непосредственности присутствует у Гегеля и в абсолютном знании, что он никуда не исчезает, лишь сублимируясь на более высоких ступенях развития сознания.

³ Феноменология духа. С. 60.

гелевским путем¹. Впрочем, Гегель тоже осуществляет абстракцию, превращая реальное сознание в один из его моментов, чтобы иметь с ним дело². «Философ» сам конструирует партнера по диалогу, чтобы затем разоблачить и высмеять его.

Отдельный важный момент в аргументации Гегеля связан с проблемой языка. Роль языка в гегелевской философии подчеркивали представители герменевтической школы, поэтому именно их позиция нам будет здесь особенно интересна³. Суть их интерпретации состоит в том, что гегелевская диалектика представляет собой технику работы с языковыми формулировками, искусную дискурсивную игру, толкование словесных выражений вещей, форм проявления мира в языке. Правда, речь в основном идет о категориях и их взаимодействии в «Логике», о многочисленных (и знаменитых) спекулятивных играх со словами, но мы уже говорили, что и в «Феноменологии духа» Гегель постоянно «играет в слова», особенно в разделе «Сознание».

О важности языка Гегель говорит уже в «Иенской реальной философии», где описывается процесс интериоризации предметного мира: «Способность воображения есть лишь пустая, дающая форму, означающая, полагающая форму как внутреннее, а язык есть сила, полагающая внутреннее как *сущее*. Теперь перед нами истинное *бытие* духа как духа вообще»⁴. Язык дает внешнему предмету имя, отличая последнее от созерцания самого предмета и вы-

¹ Например, феноменологическая редукция по Гуссерлю или вчувствование по Дильтею суть лишь результаты некоторой интеллектуальной работы сознания, не падающие к нам с неба.

² Заметим, что нельзя путать историческое и логическое: диалектика чувственной достоверности – логическое начало движения науки, этим и объясняется ее искусственное конструирование. На искусственность этого гештальта обращали внимание многие исследователи – не только упомянутый выше Дж. Левенберг, но и, например, М. Вестфал (См.: *Westphal M. Hegels Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 91).

³ См.: *Simon J. Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966; *Gadamer H.-G. Hegels Dialektik*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1971. Подробную критику см. в: *Ильенков Э. В. Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля)* // Вопросы философии. 1974. № 8. С. 66–78. Ильенков противопоставляет признанию важности языка (как идеалистической тенденции у Гегеля) анализ реальной чувственно-предметной деятельности, праксиса как начала самообнаружения и истории человека. Такая критика несколько в ином контексте воспроизводится и Й. Брокмайером уже специально применительно к анализу чувственной достоверности. См.: *Brockmeier J. Am philosophischen Rand der Sprache. Die Natur der sinnlichen Gewißheit in Hegels Phänomenologie des Geistes* // *Hegel-Jahrbuch*. 1990. Bochum, 1990. S. 164-167.

⁴ *Гегель Г. В. Ф. Иенская реальная философия // Работы разных лет. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 291.*

деляя имя как истину предмета, так, что «через имя предмет рожден изнутри Я как *сущий*. Это – первая *творческая* сила духа»¹. Через язык дух впервые создает собственно духовную, свою реальность и так впервые соотносится с самим собою. Царство имен Гегель называет пробуждением духа². Тем самым язык становится одной из важнейших форм деятельности духа, и не случайно в начале «Феноменологии» ему уделяется столь много внимания. Мы полагаем, что язык играет ключевую роль не только в диалоге с чувственной достоверностью, но и в художественном оформлении этого диалога, в его литературной репрезентации у Гегеля, в его попытке выстроить движение категорий. Это движение должно быть представлено в том числе и как движение *слов*, ибо именно в слове (заметим особо: *в художественном слове*) дух не просто впервые обнаруживает себя, но и, в соответствии с общеметодологическими представлениями Гегеля, продолжает свое дальнейшее развитие, представленное как драматическое повествование³, «одиссея».

В самой природе чувственной достоверности заложено движение к истине, выхождение за свои собственные пределы, которое осуществляется в диалоге. Интересно, что пишет об этом Ипполит в контексте той проблемы, с которой мы уже столкнулись: как понимать философскую позицию «для-нас» по отношению к сознанию чувственной достоверности? Можно ли четко разделить сознание философа, читателя, наблюдающего за движением сознания, и «актера» - чувственную достоверность? Ипполит полагает, что инстанция «мы» имманентна движущемуся сознанию, являясь частью его опыта. Это возможно благодаря intersубъективности, взаимодействию, диалогу самосознаний; само слово «мы», по Ипполиту, подсказывает нам, что речь идет о множественности частных самосознаний, конституирующих философскую перспективу: «”я”, которое есть “мы”, и “мы”, которое есть “я”»⁴. Именно в этом диалоге диалектика отождествляется с опытом, фактически она

¹ Там же. С. 292. Ср.: «Язык – это умерщвление чувственного мира в том виде, каков он непосредственно» (Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Работы разных лет. Т. 2. М.: Мысль, 1973. С. 192.).

² За дальнейшим анализом соотношения Я и имен нетрудно увидеть наброски диалектики сознания в «Феноменологии духа».

³ А. Грезер и М. Кеттнер предлагают рассматривать анализ чувственной достоверности как мысленный эксперимент. Но разве художественное повествование не есть разновидность такого эксперимента? О художественности и драматизме «Феноменологии духа» в целом пишет и Н. В. Мотрошилова (См.: Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики»).

⁴ Феноменология духа. С. 97.

может мыслиться как *опыт диалога*. Этот же опыт Ипполит отождествляет с историей. Диалог души с самой собой (знаменитое платоновское определение мышления из Теэтета) перерастает у Гегеля в диалог душ между собой. Конечно, Ипполит приводит весьма характерные примеры – «отражение» одного самосознания в другом, борьба за признание, диалектика господина и раба, наша же область несколько иная, и здесь участником диалога должен стать «философ» («мы»)¹.

Кроме того, в каком-то смысле неважно, разговаривает ли философ с самим собой или действительно опрашивает чувственную достоверность, разделены ли актеры и зрители. Разве диалоги Платона потеряли бы свою философскую притягательность и глубину, узнай мы, что это не диалоги, а фантазмы Сократа, возвращающегося с очередной пирушки и задремавшего под деревом? Главное – понять: если речь идет об абсолютном знании, ретроспективно «оглядываемомся» на себя и оценивающим свое первое движение к истине, то мы имеем дело с реконструкцией, воспоминанием (*Er-Innerung*), если угодно, сном, а если философ отделен от чувственной достоверности, то он порывает с простым наблюдением и для первого (но только для первого!) шага вынужден вступить с ней в разговор. Похоже, для Гегеля эти две перспективы сводятся воедино. Смущение вызывает лишь то, что он настаивает на самостоятельном развитии чувственной достоверности, на том, что она «на опыте узнает» или «испытывает на себе» свое диалектическое развитие².

Вызывая чувственную достоверность на диалог, Гегель не учел, что она может и *смолчать*, ни словом, ни жестом не реагируя на вопросы, а философское движение закончится, не начавшись³.

¹ Впрочем, неявно интерсубъективность вводится Гегелем уже и здесь: ведь субъект чувственной достоверности не одинок, иначе он не смог бы опознать себя как нечто всеобщее. Да и сам факт того, что перед нами форма *сознания*, может свидетельствовать о некоторой активной, последовательной позиции того или иного гештальта, о связанной, *сознательно отстаиваемой* форме знания и отношения к миру, которая в принципе может быть сообщена.

² Феноменология духа. С. 57. Б. Либрукс пишет, что «мы» подставляем себя на место чувственной достоверности и фактически разговариваем сами с собой, поскольку чувственная достоверность неспособна ни спрашивать, ни отвечать – она носит принципиально доязыковой характер (*Liebrucks B. Die zweite Revolution der Denkungsart, Hegel: Phänomenologie des Geistes. Sprache und Bewußtsein. Bd. 5. Fr. a. M., 1970. S. 14*). М. Кеттнер, возражая Либруксу, пишет, что проблемы здесь нет – речь идет о мысленном эксперименте, касающемся определенного познавательного опыта (*Kettner M. Op. cit. S. 101–102*).

³ Другой вариант представлен, например, в «Евтифроне» Платона, где участник диалога попросту уклоняется от дальнейшего разговора и майевтики.

Молчаливое упорство чувственной достоверности Гегель, наверное, расценил бы как пустую и ничтожную заикленность гештальта на самом себе, тупик истории, повторение и бег на месте, холостые выстрелы, не ведущие ни к чему новому и содержательному¹. Гегеля (в отличие от современных философов) такие тупики мысли не интересовали. К тому же он верил, что «чувство» и интуитивное соприкосновение с высшим никуда из абсолютного знания не исчезают.

Еще одна философская претензия к Гегелю может состоять в том, что, задавая вопрос: «Что такое это?», – он заранее знает на него ответ, заранее сводит возможный ответ к определению *сущности* «этого», «здесь», «теперь». И такой упрек действительно справедлив. Однако мы понимаем, что Гегель не может сделать иначе не только потому, что таковы его изначальные методологические и общеполитические пристрастия (четко выраженные в «Предисловии»), но и потому, что сам *рассказ* о чувственной достоверности не может разворачиваться иначе; Гегель не понимает, как иначе можно построить движение вперед, развитие сознания.

Как же продолжается диалог? Узнав на опыте (благодаря языку), что ни предмет, ни «я» не являются ее сущностью, чувственная достоверность теперь выступает для нас целиком, во всех своих моментах, не «поворачиваясь» от дерева к дому, не обращая внимания на то, что кто-то другой видит это дерево совсем иначе, не думая об иных моментах времени, оставаясь самой собой и сохраняя свою уникальность. Чувственная достоверность отказывается отвечать на наши вопросы, поэтому нам не остается ничего другого, кроме как подойти к ней и заставить ее «показать нам то “теперь”, которое утверждается»². Приходится нам самим встать на место чувственной достоверности, и мы видим, что истина «теперь», на которое мы указываем, состоит в том, что, когда мы на него указали, его уже нет. Сущность (Wesen) «теперь» в том, что оно было (gewesen). Тем самым «теперь» снимается, утверждается вторая истина – что оно было, но «бывшее *не есть*»³, поэтому утверждение о том, что «теперь» снято, само, в свою очередь, снимается, и остается некоторое движение «теперь» и указывания на него. Не остается единого и *непосредственного* «теперь» (равно как и

¹ Можно было бы опять прибегнуть к софистике и сказать, что это молчание – результат опосредования, сознательного удержания сознания на мимолетном опыте, и т.д.

² Феноменология духа. С. 58.

³ Там же. С. 59.

единого «здесь»), а указывание ведет нас к истине «теперь» и «здесь», ко многим «теперь и здесь», ко всеобщему. Чувственная интуиция, которая может сказать нам, что описать словами ее нельзя, просто *указывает* нам свой объект. Коммуникация поэтому может осуществляться как на словах, так и при помощи жестов.

Конечно, в философии и литературе XX в. чувственный опыт «здесь и теперь» охотно истолковывали символически, как выходящий за пределы времени и пространства (Бодлер, Блох, Беньямин, экспрессионисты и т. д.)¹, но здесь мы вновь, как и в случае Кьеркегора, сталкиваемся с принципиальным разногласием: для Гегеля бесконечное, трансцендентное времени и пространству есть результат, а не первый опыт сознания, еще и абстрагированный из его реального опыта. Можно, конечно, говорить, что просто язык несовершенен, что традиция логоса не способна сохранить таинственный смысл чувственных прозрений, и мысль изреченная оказывается ложью, но и здесь придется либо согласиться с Гегелем и последовать за ним дальше, либо полностью отказаться от его подхода.

Итак, что же мы выяснили? Гегель в разделе о чувственной достоверности разворачивает перед нами диалог, рассказывает нам *историю*, главным героем которой оказывается сама чувственная достоверность. Диалогическая структура в этой части «Феноменологии» выражена значительно более явно, чем в других разделах, поскольку речь идет о сознании, наиболее отдаленном от точки зрения абсолютного знания (философии). Проблема диалога, как мы уже увидели, состоит в том, насколько самостоятельными оказываются его участники на пути доводящего себя до конца скептицизма², дает ли им Гегель самим дойти до истины, или движение осуществляется независимо от заблуждений.

С анализом чувственной достоверности связаны некоторые логические трудности. Они возникают прежде всего потому, что Гегель намеренно схематизирует чувственную достоверность, в весьма упрощенной форме трактует понятие языка и практику языковых высказываний³. Но если художникам слова – таким как уже упоминавшиеся Пруст и Джойс – удалось-таки *завершить* потенциально бесконечное описание чувственного опыта, создав памятник совершенного литературного языка и стиля, то Гегелю удалось точно так же, прибегнув к диалогу, к условной «комедий-

¹ Не забудем и о современной Гегелю философии Гёте, который настаивал на важности *непосредственного созерцания идей*.

² Ср.: Феноменология духа. С. 48.

³ См. по этому поводу: *Kettner M. Op. cit. S. 156–165.*

ной» инсценировке, завершить построение гештальта и убедить читателя, что чувственная достоверность сама рождает из себя истину. В этом смысле обоснование правомерности гегелевского анализа *чувственно и перформативно*: мы как читатели видим, как у нас на глазах некая кажущаяся последовательной философская позиция опровергает саму себя, и это движение обладает художественной достоверностью философского нарратива. Перформативность проявляется и в том, что Гегель в своем тексте не только мыслит язык, не только использует его как аргумент в споре с чувственной достоверностью, но и *наглядно демонстрирует его философские возможности* (игра слов с «*meinен*»), показывая на примере, как через язык сознание приобщается к спекулятивному мышлению, отказываясь от первой неистинной формы знания.

Важная жанровая особенность описываемого Гегелем диалога состоит не только в неопределенном статусе его участников или в персонификации абстрактных тезисов, но и в том, что философ, наблюдая, *комментирует* увиденное, размышляет над чувственным опытом. Комментарий имманентен тексту, он необходим для придания повествованию динамики, и артикулируя свои мысли, автор творит свой рассказ на наших глазах, облекает опыт в форму диалога. Более того, сам акт чтения/проговаривания, то есть разнообразный дискурсивный, *языковой* опыт (язык как форма здесь неотделим от своего содержания – мысли) обеспечивает диалектическое движение; повествование как бы самим фактом своего существования обосновывает само себя. Гегелевский нарратив еще и рефлексивен, и чем дальше мы движемся по тексту «Феноменологии духа», тем сложнее становится эта рефлексия. В случае чувственной достоверности речь идет об осмыслении фундаментальной роли языка и внутреннего устройства эмпирических форм знания; в этом осмыслении теоретико-познавательной логике сопутствует художественная логика повествования и коммуникативного взаимодействия.

ГЕГЕЛЬ О СИЛЕ, РАССУДКЕ И МИРЕ НАИЗНАНКУ

Раздел «Сила и рассудок» – один из самых сложных в «Феноменологии духа», которая сама по себе является одним из наиболее трудных произведений в каноне философской литературы. Попытки дать разъяснения по поводу этого раздела порой оказывались неудачными или вовсе неинтересными. Много лет назад Дж. Н. Финдли назвал термин «мир наизнанку» (*die verkehrte Welt*) чрезвычайно странным¹. Затем Х.-Г. Гадамер предложил свою интерпретацию этого текста².

Отчасти причиной указанных трудностей является пресловутая «непроницаемость» гегелевской прозы, отчасти же дело в необычности и новизне его анализа. И здесь я не соглашусь с позицией Фредерика Байзера, согласно которой оригинальность Гегеля сильно преувеличена, поскольку никаких оригинальных идей у Гегеля нет³. Я полагаю, что Гегель – весьма яркий и оригинальный ум, и мы все еще не понимаем его до конца.

Об эпистемологическом подходе к гегелевской философии

В данной работе я воспользуюсь эпистемологическим подходом. Поскольку этот подход идет вразрез с тенденциями современного гегелеведения, его следует обосновать. Следует показать, что он оправдан при исследовании идей мыслителя, работавшего после Канта и писавшего свои труды в начале девятнадцатого столетия; имеется в виду такой эпистемологический подход, с помощью ко-

¹ Findlay J. N. Hegel: a Re-examination. N.Y.: Humanities Press, 1964.

² Gadamer H.-G. Die verkehrte Welt // Hegel-Studien. Beiheft 3 (1966). Гадамер соотносит гегелевский анализ мира наизнанку с более общей проблемой того, как сознание становится самосознанием.

³ См.: Beiser F. German Idealism: The Struggle against Subjectivity, 1781–1801. Cambridge: Harvard University Press, 2002. P. 11.

того гегелевской философии не навязывается какая-то иная философская система, как, например, делают сегодня философы-аналитики, обращающиеся к Гегелю и понимающие его, исходя из задач аналитической философии.

На протяжении долгого времени почти никто не интересовался тем, какой вклад Гегель мог внести в теорию познания (*theory of knowledge*). Однако ситуация изменилась, поскольку мыслители, принадлежащие к аналитической традиции, которые на протяжении более чем ста лет постепенно эволюционировали в сторону от идеализма под воздействием весьма влиятельного аналитического поворота, сейчас возвращаются к Гегелю. И сегодняшний их интерес к Гегелю, что парадоксально, не упрощает, а даже усложняет понимание того, какую роль сыграл Гегель в эпистемологии. Эти сложности проистекают из тех специфических черт, которыми обладает аналитический подход к гегелевской философии. Можно указать на исходное предположение о том, что основную проблему теории познания (эпистемологии) решил Кант, на характерную неприязнь аналитиков к идеализму и на их специфический подход к проблеме реализма.

Утверждение, согласно которому создатель критической философии решил основную проблему теории познания, восходит к самому Канту. Очевидно, что такая позиция спорна. Другая тема – это широко распространенное (в марксизме – со времен Энгельса, а в аналитической философии – со времен Мура) неприятие идеалистической теории познания. Конечно, марксизм и аналитическая философия, два влиятельнейших философских течения XX в., – это совершенно различные концепции. Марксист может быть философ-аналитиком, а философ-аналитик может интересоваться марксизмом, но оба сойдутся на том, что идеализм – это тупиковый путь в теории познания. Еще одна трудность состоит в том, что философия Гегеля отождествляется с метафизическим реализмом. Все, кто интересуется познанием, – реалисты, однако реализм может быть очень разным. Аналитики склонны приписывать метафизический реализм Канту¹ и (в последнее время) – Гегелю². Это хороший повод обратить внимание на сопоставление позиции Гегеля с идеями последующих сторонников реализма, хотя следует заметить, что их интерпретации противоречат гегелевской философии:

¹ См.: *Beiser F.* Op. cit.; *Westphal K. R.* Kant's transcendental proof of realism, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

² *Westphal K. R.* Hegel's epistemological realism: a study of the aim and method of Hegel's Phenomenology of spirit. Dordrecht; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1989.

позиция Гегеля трактуется ими совершенно неудовлетворительным образом и искажается.

Сознание и эмпиризм

Из этих соображений я делаю вывод, что следует обратиться к тексту Гегеля, отбросив какие-либо предвзятые мнения и суждения, и, в частности, не предпринимая попыток вообще опровергнуть идеализм, (а значит, и ту его форму, которая представлена в философии Гегеля), или объявить Гегеля приверженцем метафизического реализма.

Раздел о силе и рассудке составляет третью часть невероятно трудного исследования знания (knowledge) исходя из перспективы сознания, анализ которого составляет предмет первой из основных частей «Феноменологии». Судя по тому, как рассматривает это исследование Гегель, оно должно способствовать вовлечению его взглядов в более широкую дискуссию по теории познания.

Термины «сознание» (consciousness) и «эмпиризм» для Гегеля синонимичны. Он использует термин «сознание» в «Феноменологии» и понятие «эмпиризм» в позднейших текстах, например, в малой «Логике», для обозначения одной и той же познавательной стратегии.

В малой «Логике» Гегель подробно описывает эмпиризм в разделе под заглавием «Второе отношение мысли к объективности». Там он характеризует его как взгляд, согласно которому знание о мире получается из опыта. Следуя Гегелю, эмпирики различают единичные ощущения и опыт, утверждая, что из ощущения, чувства или восприятия можно вывести общие идеи, суждения или законы о мире, которые эмпиризм полагает истинными¹.

Мы можем несколько заострить тезис, рассматривая понятие эмпиризма на другом языке, как концепцию, согласно которой мы можем с уверенностью утверждать, что с помощью чувственного восприятия мы познаем независимый от сознания (mind-independent) мир таким, каков он есть [на самом деле]. Если понимать эмпиризм именно так, то это дуалистический подход к познанию того, как устроен мир, предполагающий выход за пределы простого явления на основе информации, полученной из опыта; здесь совмещены метафизический реализм и либо непосредствен-

¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. § 37–38. С. 147–152.

ный реализм, либо эпистемологический репрезентационизм (representationalism).

Эмпиризм часто связывают с метафизическим реализмом, то есть с воззрением, согласно которому познанию с необходимостью свойственно притязание на достоверное знание чего-то реального, независимого от сознания; это реальное может описываться как независимое от чего бы то ни было. В такой трактовке метафизический реализм сводится к трем основным утверждениям: есть некая форма существования мира, в которой он таков, какой он есть на самом деле; познанию с необходимостью свойственно притязание на достоверное знание его таким, каков он есть на самом деле; и при определенных обстоятельствах мы можем претендовать на подобное достоверное знание. Репрезентационизм есть теория, согласно которой суть познания – в установлении отношения между представлением (representation) и независимым от сознания реальным [миром]. Различные формы репрезентационизма весьма распространены в новой философии среди рационалистов, таких как Декарт, эмпириков, таких как Локк, и у Канта, который в критический период дает знаменитое определение своего [философского] проекта как анализа отношения представлений и объектов.

Сила и рассудок в рамках эмпиристской трактовки познания

Во всех своих работах, а особенно в своем подходе к познанию Гегель всегда «держит в уме» Канта. Гегелевский анализ сознания в широком смысле следует за Кантом в двух направлениях. Во-первых, подобно Канту, Гегель предполагает, что объект познания должен быть единством, то есть, на гегелевском языке, – единством единичности и множественности в форме конкретной, определенной вещи. Во-вторых, опять же во многом следуя за Кантом, он различает ощущение, восприятие и теоретические исследования их взаимосвязи.

С точки зрения эмпиризма ощущение соотносится с непосредственным реализмом; восприятие – с репрезентативистским реализмом; а тот анализ, который дан под рубрикой «Сила и рассудок», соответствует теоретической форме эмпиризма, которая необходима для репрезентационизма любого типа, если исследователь выходит за пределы простого восприятия, формулируя теории об отношении между представлением, или явлением, и независимым от сознания реальным миром.

Позиция Гегеля по проблеме восприятия отличается от взглядов Канта. Решение Кантом проблемы познания можно сформулировать так: восприятие объектов оказывается возможным в силу взаимодействия ощущений [чувственности] и рассудка, который обрабатывает содержание чувственного многообразия и превращает его в объекты опыта и познания с помощью восприятия. Возражая Канту, Гегель утверждает, что восприятие лишь отвечает на вопрос, чем является некий объект, но делается это ценой его разложения, «дезинтеграции» на множество качеств.

Трудность заключается в том, что теория познания требует единства объекта. В трактовке Гегеля восприятие дает не единство, а лишь разнообразие, которое есть условие единства. Вслед за восприятием в проблематике познания обращаются к тому, как совместить единство чувственной достоверности и множественность восприятия в рамках одной вещи. Гегель переходит к разрешению этого затруднения в рассматриваемом разделе, где он исследует две основных теоретических концепции, создатели которых пытались постичь единство объекта познания, где, согласно гегелевскому анализу, как синтетическое единство должны совмещаться единичность конкретного объекта и множественность его качеств; и это единство на гегелевском языке можно описать как единство и разнообразие.

Гегель о Ньютоне и Канте

В разделе «Сила и рассудок» Гегель рассматривает взгляды Ньютона и Канта как взаимосвязанные попытки понять реальные условия познания некоторого единого объекта [предмета]. Ньютон и Кант интересуют Гегеля как авторы неудачных, с его точки зрения, попыток обосновать единство объекта познания исходя из теорий, в которых явления соотносятся с независимым от сознания миром. Оба они стоят у истоков весьма влиятельных версий эмпиризма, в рамках которых теория опыта конструируется на основе чувственного восприятия.

Гегель интересовался Ньютоном со времен работы над диссертацией, в которой он подвергает ньютоновское понятие силы жесткой критике¹. Затем он различным образом уточняет и развивает

¹ Как считает Р. Соломон, при рассмотрении силы Гегель просто имеет в виду привычное «воззрение, согласно которому всякое изменение следует объяснять через столкновение сил...» (*Solomon R. In the Spirit of Hegel: A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit. Oxford: Oxford University Press, 1983. P. 370*).

свою критику в других работах, включая «Феноменологию», малую «Логику», «Философию природы» в «Энциклопедии философских наук»¹ и «Лекции по истории философии». В последних Гегель сетует на то, что Ньютон ошибочно смешивает понятия и факты.

Критика Гегелем Ньютона включает защиту гётевской теории цвета и утверждение о том, что Кеплер незаслуженно забыт и что его затмил Ньютон. Кроме того, Гегель нападает на понятие силы в ньютоновской физике и отвергает притязания Ньютона на то, что он обойдется без метафизики. Отказ Ньютона от гипотез – «*hypotheses non fingo*» – и стремление дедуктивно вывести свою экспериментальную философию из явлений, обнаруживая законы природы непосредственно, исходя из опыта², по мнению Гегеля, оказались неудачными попытками избежать метафизики. Он соглашается с Кантом, что проблема не в том, следует ли избавляться от метафизики, а в том, какого рода метафизикой нужно пользоваться.

Во времена Гегеля некоторые философы также критиковали понятие силы у Ньютона. Кант критикует «силу», которую Ньютон использует в качестве фундаментального объяснительного принципа, как производную форму причинности³. Гердер, который одно время был учеником Канта, связывает понятие силы с идеей, которая рационально необъяснима, но является необходимой предпосылкой для любой психологической интерпретации существования. Гегель, которому была известна эта связь между идеями Ньютона и Гердера, критикует понятие силы в ряде сочинений, в том числе в своей диссертации⁴, в «Феноменологии» и в «Энциклопедии»⁵.

В диссертации Гегель дает подробную критику понятия силы у Ньютона. Его основной тезис: поскольку это понятие не получено ни из природы, ни из разума, а скорее из математических рассуждений, оно не имеет физического смысла. Этот же тезис он повторяет в «Феноменологии» более подробно в нескольких весьма трудных пассажах.

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1975. §266 (примечание) и §270. С. 75, 91–115.

² См.: The General Scholium // *Newton I. The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trans. by I. Bernard Cohen and Anne Whitman. Berkeley: University of California Press, 1999. P. 943.

³ Кант И. Критика чистого разума. P. 249.

⁴ Гегель Г. В. Ф. Об орбитах планет. Философская диссертация // Работы разных лет. В 2-х тт. Т.1. М.: «Мысль», 1970. С. 235–264.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. §136–137. С. 302–307.

Гегель критикует смутный, неопределенный характер законов естествознания. Возможно, он думает при этом о возражениях Платона в адрес ранней греческой науки. В «Федоне» Сократ замечает, что усилия Анаксагора, стремившегося объяснить вещи исходя из ума, но используя при этом, например, исследование костей и сухожилий, ведут к поверхностным взглядам и к тому, что он постулирует формы в качестве причин¹. В «Феноменологии» Гегель верно замечает, что законы природы содержат универсальное и неопределенное различие, но не являются особенными, специфическими² в качестве либо определенных, либо более общих законов. Однако сложно представить себе, какие альтернативные решения можно предложить в рамках естествознания.

В своем анализе научного объяснения (*Erklären*) Гегель настаивает на том, что различие не расположено ни в природе, ни в самой вещи, ни в объекте [познания], а лишь в рассудке³. Хотя Ньютон утверждает, что он выводит законы естествознания из опыта, они тем не менее скорее выводятся из математических рассуждений. Следовательно, нельзя притязать на то, что таким образом постигаются внутренние качества вещей. В «Началах» Ньютона дается феноменологическое описание, а не подлинное объяснение. Механика Ньютона состоит из законов, описывающих физическую силу, которая неспособна объединить природу в себе и такую природу, какой она является нам. Следовательно, Ньютон не выводит законы естествознания (*natural science*) из природы (*nature*). Поэтому у него и не получается дать эмпирическое решение проблемы познания.

Часто считают, что Кант намеревался обосновать или оправдать возможность ньютоновской науки⁴. Гегель обращает внимание на связь между учениями Ньютона и Канта, когда пишет, что «собственно рассудок, которому принадлежит понятие силы, есть *то понятие*, которое несет различные моменты как различные; ибо *в ней самой* они не должны быть различными: различие, следовательно, имеется только в мысли»⁵. Сила позволяет нам увидеть в феноменах восприятия единство в различии и различие в единстве.

¹ См.: Платон. Федон, 98–102.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 81–82.

³ Там же. С. 84–85.

⁴ См.: Kant's Critique and Cosmology // Popper K. R. Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge (N. Y.: Harper and Row, 1965). P. 175–183.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 74.

Гегель же рассматривает силу иначе – не как объединяющую различные объекты в солнечной системе через механизм гравитации, а, скорее, как объединяющую объект восприятия, истина которого заключена во внутренней реальности, в вещи самой по себе (если выразаться на кантовском языке) или, как говорит Гегель, в мире сверхчувственном, который отныне есть мир истинный¹. Держа в уме философию Канта, Гегель замечает, что внутренний мир есть лишь чистое потустороннее. Мы ничего о нем не знаем. В отличие от Канта, для которого так называемый внутренний мир непознаваем, Гегель утверждает, что «сознание еще не находит себя самого во “внутреннем”»².

Ньютон, Кант и мир наизнанку

Ньютон, исследователь природы и натурфилософ, утверждает, что законы природы он получает из опыта. Кант, трансцендентальный философ, изучающий природу, утверждает, что законы естествознания он обосновывает в трансцендентальной философии путем «дедущирования» условий возможности опыта и познания объектов.

Гегель противопоставляет взглядам Ньютона и Канта, которые он считает прямо противоположными, удивительную, яркую метафору мира наизнанку (*die verkehrte Welt*). Это выражение состоит из немецкого слова «мир» (*Welt*) и «наизнанку», от глагола «*verkehren*», означающего, во-первых, «переворачивать, ставить с ног на голову, опрокидывать» и, во-вторых, «обозначать основную ошибку»³. Гегель использовал это и связанные с ним выражения и термины ранее, в других контекстах. В своем введении к «Критическому журналу философии», критически ссылаясь на Канта, он замечает, что с помощью рассудка философия противопоставляет себя здравому смыслу в виде мира наизнанку (*eine verkehrte Welt*)⁴.

Гегель задействовал те критические замечания, которые он ранее высказывал в адрес Канта, при анализе отношения Кантовой критической философии к механике Ньютона. Этот анализ исходит

¹ Там же С. 78.

² Там же. С. 79.

³ Обсуждение гегелевского понятия «выворачивание наизнанку» (*Verkehrung*) см. в: *Claus-Artur Scheier. Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Freiburg: Alber, 1986.

⁴ Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // Работы разных лет. Т. 1. С. 280 [в переводе Ю. Мирского «перевернутый мир». – Прим. перев.]

из аналогии между понятием силы у Ньютона и понятием рассудка у Канта, которую он разбирает в ряде чрезвычайно трудно написанных, неясных параграфов. Рассудок соотносится с внутренним бытием, или с вещами самими по себе¹. Внутреннее бытие вещей принимает форму сверхчувственного мира². Этот внутренний сверхчувственный мир происходит из мира явлений, по отношению к которым сверхчувственное есть явление: «Сверхчувственное, следовательно, есть явление как явление»³. Сверхчувственное есть явление того, что само по себе есть в принципе явление, следовательно явление явления, а явление – это явление постулированного внутреннего бытия, иными словами, мира, такого, каков он есть сам по себе.

Постановка проблемы, которая возникла ранее в связи с ньютоновской силой, теперь повторяется в рамках отношения критической философии Канта к механике Ньютона. Подобно тому, как движение ньютоновских сил происходит не в объектах, а в рассудке, сам рассудок по существу подчиняется этому закону: «Рассудок узнает, следовательно, *на опыте*, что он есть закон *самого явления*»⁴. Завершая диалектику рассудка, где единство вносится в многообразие, а многообразие – в единство, Гегель утверждает, что первый сверхчувственный мир ведет ко второму такому миру, который есть его противоположность и в котором, через выворачивание наизнанку (*inversion*), как говорит Гегель, «*одинаковое становится неодинаковым, а неодинаковое – одинаковым*»⁵, поскольку рассудок не синтезирует, а, скорее, вносит различия. В результате получается удвоение сверхчувственных миров, один из которых оказывается ответственным за единство, в другой – за различия, и каждый сверхчувственный мир противоположен сам себе. Второй сверхчувственный мир определяется через свою противоположность первому, которую он содержит внутри себя, тем самым сохраняя внутри себя различия. Второй сверхчувственный мир – это изнанка самого себя, или, как говорит Гегель, «он есть сам этот мир и ему противоположный в одном единстве»⁶.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 78.

² Там же. С. 78–79.

³ Там же. С. 80.

⁴ См. там же. С. 85. [в русском переводе Г.Г. Шпета это место звучит иначе и, как нам представляется, ближе немецкому оригиналу, чем в английском переводе: «Закон самого явления, как узнает, следовательно, рассудок *на опыте*, состоит в том, что возникают различия...». См. также: Hegel. G. W. F. Phänomenologie des Geistes. Hamburg: Meiner, 1988. S. 110. – прим. перев.]

⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 80.

⁶ Там же. С. 88.

Гегель подытоживает этот сложный ход рассуждений о познании, выдвигая три заключительных пункта¹. Во-первых, равное самому себе также является различным, то есть различие должно присутствовать в единстве, чтобы мы вообще могли хоть что-то узнать. Во-вторых, разделенное в то же время является устойчивым, следовательно, в основе его имеется некое единство. В-третьих, различия расположены внутри этого единства. Попытка Канта обосновать механику Ньютона в рамках критической философии неудачна, поскольку он не может достоверно познать вещи сами по себе, или то, каков мир на самом деле (такова была и цель Ньютона). Когда мы отодвигаем завесу, за которой скрывается внутренний мир, мы не обнаруживаем там вещей такими, каковы они на самом деле, а, как он говорит, «рассудок... узнает на деле только себя самого»².

Здесь Гегель оборачивает Кантов «коперниканский поворот» в философии против самой критической философии. «Коперниканская революция» Канта сводится к утверждению, согласно которому мы можем знать только то, что мы в некотором смысле «конструируем». Мы не знаем и не можем познать независимый от сознания мир таким, каков он есть на самом деле, поскольку нам неизвестно то, что мы не «конструируем» сами. Сверхчувственный мир у Канта способствует не познанию внутреннего бытия вещей, а только самопознанию.

Сила, рассудок и мир наизнанку (3)

Вспомним основные значения слова «выворачивание наизнанку» – переворачивать или делать ошибку. Гегелевский анализ мира наизнанку должен показать, со ссылкой на Ньютона и Канта, что эмпирический подход к познанию неудовлетворителен. Знание нельзя ни получить из опыта, ни обосновать путем трансцендентального анализа его возможности. Общие законы, которые Ньютон выводит из математики, нельзя вывести из опыта. Кроме того, попытка постичь внутренне бытие вещей с помощью рассудка показывает, что это постижение есть лишь постижение рассудком самого себя. В трансцендентальной попытке Канта обосновать естествознание в рамках философии «естественный, натуральный» подход Ньютона, основанный на опыте, лишь выворачивается наизнанку, однако не усовершенствуется.

¹ Там же. С. 88–89.

² Там же. С. 91.

Гегелевская критика полезна, поскольку эмпиризм по-прежнему является одним из основных подходов к познанию. Гегель весьма удачно предвосхищает позднейшую аналитическую критику британского и раннего аналитического эмпиризма. Его взгляды напоминают позицию позднего Витгенштейна, однако между ними есть существенная разница. Гегель полагает, что процесс познания не просто встроен в некие концептуальные рамки, но и историчен, в чем отличие его подхода от более поздней концепции Витгенштейна.

Существует множество типов эмпиризма. Теория самого Гегеля зависит от опыта сознания, а потому от некой разновидности эмпиризма. Он ограничивает объяснение феноменологией опыта. Для Гегеля объяснение должно осуществляться в пределах феноменологии. Он как минимум имеет в виду, что объяснение не может превзойти феноменологическую концепцию опыта, который определяется как опыт сознания.

Перевод с английского И.А. Болдырева.

Иващук О.Ф. (Ростов-на-Дону)

СУБСТАНЦИЯ И СУБЪЕКТ В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» И В «НАУКЕ ЛОГИКИ» ГЕГЕЛЯ

Проблема соотношения «субстанции» и «субъекта», как известно, стала камнем преткновения ранних гегельянцев, чей спор о приоритетах и о способах согласования сторон в этом вопросе был началом «процесса раскрытия «тайны» основных понятий «Феноменологии духа»¹. Можно констатировать также, что переход субстанции в субъект темен и на сегодняшний день.

Исследователи, в целом с доверием относящиеся к гегелевским построениям, склонны именно этот переход ставить под вопрос. Например, Д. Лукач, истолковывая процесс образования у Гегеля так, что в нарастающей иерархии отчуждения более высокие его формы отстают дальше от чувственно-предметных форм и тем самым ближе к его снятию, переходя в «чистый» дух, считал данный переход примером явной мистификации: «идеалистическая диалектика превращает все развитие человечества в философскую мечту о возвращении отчуждения (*Entäußerung*) в субъект, о превращении субстанции в субъект»². Превращение субстанции в субъект выступает при таком прочтении угасанием в чистом духе всего богатства предметных форм, развернутых в его «субстанциальной», поюсторонне-предметной, истории.

В других трактовках можно отметить, напротив, высокую оценку намерения – и разочарование относительно его выполнения, констатацию декларативности снятия отчуждения, фигуры возвращения субъекта из отчуждающего движения рассудочного расщепления. Так, чтобы далеко не ходить за примерами: Б. Зандкаулен (в статье, помещенной в этой книге) указывает, что «в этом случае Гегель должен был бы найти доказательство для того, какой

¹ *Давыдов Ю.Н.* Вступительная статья к «Феноменологии духа» // *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: в 14 т. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. Т. IV. С. XXXII.

² *Лукач Д.* Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987. 616 с. С. 372.

именно дополнительный шаг должно сделать само себя образующее сознание, чтобы со своей стороны опосредствовать бесконечное суждение в тотально исчезающее кружение... Между тем, относительно этой операции опосредствования в данном случае Гегель отмалчивается, и идея о том, что посредством образования рассудок становится полностью разумным, остается пустым заверением»¹.

Между тем, замысел «Феноменологии духа» действительно кристаллизуется именно вокруг указанного перехода: в противовес теориям непосредственного знания в духе Ф. Якоби, в противовес шеллингианской теории неразличимости (Indifferenz) субъекта и объекта, также уповавшей на непосредственное созерцание как путь постижения истины, этот замысел Гегель резюмировал во Введении, прибегнув к образу «лестницы», которую обычный «индивид... имеет право требовать»² от науки, как путь, существенно опосредствованный рассудком, «всем предоставленный и для всех одинаково проложенный» и начинающийся с того, что составляет «общее для науки и ненаучного сознания, благодаря чему последнее в состоянии непосредственно приобщиться к науке»³.

Но в таком случае, если путь «Феноменологии» не мистификация и не пустое обещание показать, как образуется, как рождается в муках «сознательного проникновения в неистинность являющегося знания», на «пути сомнения (Zweifel) или, точнее, ...на пути отчаяния»⁴ всеобщий индивид, субъект абсолютного движения, «субстанциональное содержание, которое столь же непосредственно... обладает характером самости»⁵ – тогда указанный переход нуждается в особой тщательной проверке.

И, надо признать, в самой «Феноменологии» интересующее нас «как» не проступает с достаточной четкостью, – об этом говорит типичный, повторяющийся как нечто само собой разумеющееся, образ действий большинства исследователей, стремящихся проникнуть в гегелевский ход мысли: они толкуют гегелевское понимание субстанции по Спинозовскому образцу.

Действительно, Гегель и сам в «Феноменологии» представляет дело так, что субстанция выступает в названном соотношении как

¹ Зандкаулен Б. Гегелевская концепция образования в «Феноменологии духа». Доклад на Международной конференции, посвященной 200-летию «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля. Москва. ИФ РАН, 4–7 июня 2007. См. наст. издание.

² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. Т. IV. С. 13.

³ Там же. С. 7.

⁴ Там же. С. 44.

⁵ Там же. С. 19.

сторона тождества, неподвижности, всеобщности в противоположность индивидуальности¹. Тогда действительно непостижимым становится переход этой непосредственности рода, равнодушного к своим различиям, в субъект. Но это не значит, что мы не можем прояснить интенцию Гегеля, опираясь на его же собственную, но более позднюю, периода Логики, артикуляцию этой проблемы, тем более, что место «Феноменологии» видится уже в ней самой как приурочивание Логике².

В целом Спинозовское понимание отвечает устремлению Гегеля «разомкнуть» индивидуальное сознание в общительное единство, в историческую действительность, «объективный дух». Как раз в йенский период у Гегеля, с основательностью изучавшего тогда труды английских экономистов, складывается глубоко оригинальная концепция мышления, которую Э.В. Ильенков характеризует как «выход за пределы субъективистской версии логического»³.

Мышление в этой концепции выступает как «реальное мышление», процесс, разворачивающийся *вне головы* человеческого индивида. И это понимание глубоко обосновано. В самом деле, если мышление есть только одна из психических способностей человеческого индивида, то её специфика и её формы неизбежно проявляются только через формы языка, сказывания. Мышление тогда предстает чем-то вроде внутренней речи. И тогда традиция сталкивается с проблемой неразличимости форм организации мышления и форм организации говорения, оформления состоявшегося результата мышления для передачи. Чтобы не смешивать одно и другое – есть только один путь: обнаружить иные, помимо словесно-языковых, объективации мышления, хотя бы они и были более просты, чем хорошо пригнанная к развитому мышлению материя языка.

Таковыми объективациями приходится признать все модусы предметного тела человеческой культуры: человек являет себя мыслящим не только в говорении, но во всей многообразной деятельности, рождающей мир *человеческих* предметов, то есть пред-

¹ Она «имеет... форму простой сущности, которая, будучи всеобщим, содержит в себе все свои различные моменты и свойственна им, но... и равнодушна к ним как к определенным моментам... она как их *абстрактное* всеобщее находится в каждом из этих различных моментов и может быть их *предикатом*» // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. Т. IV. С. 219.

² Там же. С. 20.

³ Ильенков Э.В. Диалектика как логика. // Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974. 271 с. С. 52.

метов, для *всех* значимых, единых – всеобщих¹. Мышление – способность всеобщего, эта определенность делает гегелевское понимание мышления легитимным внутри той логической традиции, которую оно отрицает, поскольку ясно видна его преемственность по отношению к этой (классической) традиции. Но теперь, в гегелевском понимании, всеобщее объединяет действия субъектов не как одинаковые; то есть разные субъекты не потому создают одну и ту же предметность, что действуют одинаково, как мои отражения в зеркалах, так что даже не важно, один субъект действует или много (в этом и заключается суть субъективистской версии логического), – а наоборот, такое всеобщее единит субъектов как действующих различным и противоположным образом, и тогда от их множественности и различий нельзя отвлекаться.

Когда деятельность обобщения, или мышление, понимается как полагающая такую – собирающе-всеобщую, или конкретно-всеобщую – предметность, она есть не что иное, как труд, коллективная, разделенная, чувственно-предметная деятельность, в которой её моменты связаны как противоположности. Именно в этом заключается основание пересмотреть тысячелетнее убеждение, касающееся законов логики: законом организации мышления как системы коллективной предметной деятельности уже никак не может быть пресловутый закон запрета противоречия – краеугольный камень всей традиционной логики. Как раз наоборот, противоречие, единство противоположностей является действительным законом мышления, которое здесь предстает как интересубъективная реальность, система деятельности, существующая вне каждого отдельно взятого индивида и его произвола, существующая принципиально *между*, как граница, и уже в силу этого ее результат оказывается столь же продуктом субъективной активности, сколь и суверенным, несводимым кооперативным эффектом, бытием-в-себе.

Гегель не хуже его критиков отдаст себе отчет, что деятельных индивидов такая система наделяет функциональным, односторонним (абстрактным) бытием, связывая их в обмене деятельностью как противоположности, как стертые моменты своей конкретной полноты. Но связь противоречия содержит и другую сторону, которая не всегда выступает на первый план, однако позволяет гегелевской теории мышления быть не просто бесстрастным зеркалом состоявшегося отчуждения самости и не просто «философской

¹ Ильенков Э.В. Гегель и проблема предмета логики// «Философия Гегеля и современность». М.: Мысль, 1973. 431 с. Библиогр.: с. 397–414. Указ. имен: С. 425–429. С. 126–129.

утопией», но увидеть, как, пройдя всю толщу иерархии отчуждения, человеческому индивиду дано оставаться – нет – образовываться в качестве субъекта истории духа.

Надлежит только вооружиться терпением, чтобы «взять на себя напряжение понятия», которое и есть у Гегеля в качестве замыкания мышления на себя – обретение мышлением индивидуальности.

Чтобы увидеть в гегелевском построении обещанную вторую сторону дела, которую таит в себе противоречие как форма мышления, начать следует с того, что дает повод до неразличимости сближать Гегеля со Спинозой¹.

Мышление, которое у Гегеля только и делает отдельного индивида сознательным существом, как и у Спинозы, не является функцией отдельного индивида, в своей изолированности неизбежно взятого только со стороны его непосредственно-природных (физиологических) характеристик, выступает не как психологическая способность, одна из многих других, но как «реальное мышление», осуществляющееся вне головы человеческого индивида, как деятельность по форме любого внешнего предмета, универсальная. Отдельный же человеческий индивид является только потенциально мыслящим, и только приобщаясь к системе общественной деятельности, он становится мыслящим актуально, вообще становится человеком.

Этим очерчивается то минимальное содержание, которое роднит спинозовскую позицию с гегелевской, в этом смысле Гегель и замечал, что «быть спинозистом – это существенное начало всякого философствования»². Но доведенный до логического конца, спинозовский субстанционализм оборачивается следствиями, которые диалектик Гегель вполне определенно отвергал.

В спинозовском решении проблемы природы мышления отдельный индивид, встраивающийся своей деятельностью по форме объекта в порядок естественного детерминизма (пусть и самого сложного, иерархического, предполагающего подчинение непосредственных причин «более широкому кругу обстоятельств»³) становится органом мысли субстанции, которая одна в этом случае

¹ Как, например, это делает Б. Зандкаулен, да и многие другие: «Как и у Спинозы, у Гегеля наука трактуется как универсальный монизм» // Зандкаулен Б. Гегелевская концепция образования в «Феноменологии духа». Доклад на Международной конференции, посвященной 200-летию «Феноменологии духа» Г.В.Ф. Гегеля. М.: ИФ РАН, 4-7 июня 2007. См. наст. издание.

² Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М.–Л.: Издательство социально-экономической литературы, 1935. Т. XI. С. 285.

³ Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: ИПЛ, 1991. С. 111.

должна быть подлинным субъектом всего процесса. Это можно понимать по примеру Э.В. Ильенкова¹ как притязание вывести свободу, субъективность индивида из более простых начал, но дело в том, что с чисто Спинозовских позиций такое выведение невозможно в принципе. Проблема возведения субстанции в субъект оказывается не столько решенной, сколько перенесенной: если всеобщность разумной деятельности нельзя понять как функцию отдельного одинокого индивида (*resp.* его телесной структуры), то что дает определение мышления как функции столь же одинокого, одного-единственного (гипертрофированного) индивида, называемого субстанцией? Пусть мышление не свойство тела человека, а свойство грандиозного массива – субстанции, мыслимого все равно на робинзоновский лад – как оно рождается там?

Опираясь на специфически-новоевропейское понимание субстанции как единого и единственного Всеобщего, в этом смысле *causa sui* – исключаящего что-либо вовне себя – т.е. оставаясь внутри новоевропейской гносеологической робинзонады, за пределы которой Спиноза отнюдь не выходит, нет способа продвинуться в действительном решении этой задачи. Субстанция здесь представит как абсолютная мощь, – голое тождество в абстракции от различий, поскольку в нее все различия втекают, и ни одно не вытекает². Если, таким образом, субстанциональный подход к проблеме субъекта небезнадежен – в субстанции надо искать другие возможности.

Другие возможности становятся видны уже в первом издании «Науки логики». В Логике Гегель позиционирует интересующий нас переход в сфере «действительности», развертывание которой начинается с «абсолютного». Как раз «понятию абсолютного соответствует понятие Спинозовской субстанции»³. Отметив, что понимание определения как отрицания и сведение таким образом мнимой самостоятельности конечного к простой положенности

¹ По этому поводу Э.В. Ильенков (*Э.В. Ильенков. Философия и культура. М.: ИПЛ, 1991. 464 с. Указ. имен: с.460–464. С. 108*) пишет, что к индивидуальной свободе, свободе воли, понятой как «невыводимое свойство и предпосылка самосознания ... Спинозизм обязывает относиться как к чистой воде психологической иллюзии».

² См. *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1994. С. 353.* «Но здесь встает вопрос: откуда взялся кроме Бога еще и ум, применяющий указанные две формы, мышление и протяжение, к абсолютной субстанции, и откуда взялись сами эти две формы? Таким образом, все лишь прибавляется, втекает, но не вытекает, не выводится. Определения не развиты Спинозой из субстанции, она не раскрывается, чтобы породить эти атрибуты».

³ *Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3-х т. М.: «Мысль», 1971. Т. 2. С.180.*

есть истинный и простой взгляд, Гегель показывает дальше, что такое понимание отрицания еще односторонне, не есть отрицание отрицания, а срабатывает как рассудок, который «принимает определения как данные и сводит их к абсолютному, вместо того, чтобы начинать с него»¹ их дедукцию.

Спиноза притязает именно на такую дедукцию, но начинает ее он с непосредственно принятой дефиниции абсолютного, что подрывает характер необходимости последнего, а продолжает даже курьезно: «рассудок принимается Спинозой как нечто более позднее по своей природе, чем атрибут (ибо рассудок Спиноза определяет как *модус*)», но уже сам «атрибут – определение как определение абсолютного – ставится *в зависимость* от ... рассудка»².

Гегель отмечает, что атрибут, «хотя и содержит в себе все содержание субстанции, однако имеет это содержание лишь в одной форме, которую привносит ум, и именно поэтому обе стороны³ тождественны, бесконечны»⁴. Т.е. атрибут в его действительной логической функции у Спинозы предстает как такая форма препарирования предмета, такой угол зрения, срез, который должен проецировать всё богатство содержания субстанции на некоторую одну (любую, случайно взятую) плоскость, формально-последовательно развернуть его как сгустки (модусы) некоего единого качества (в каждом атрибуте субстанция выражает себя целиком, но односторонне, относительно). Собственно, это количественный пересчет в разных системах, с разными единицами измерения. Скажем, число π в десятичной системе будет иметь иной вид, нежели в двоичной, оставаясь той же самой «субстанцией». Эта определенность атрибута именно и позволяет Спинозе доказать совпадение «*ordo et connexio rerum*» и «*ordo et connexio idearum*», найдя, таким образом, оригинальное решение проблемы психофизического дуализма. Однако, с другой стороны, такая безразличная проекция содержания субстанции в атрибуте вызывает затем не только дальнейшее внешнее дробление субстанции на модусы, распыляя ее в дурную бесконечность, но и дереализацию развертываемого содержания, превращение его в бесконечность лишь мнимого бытия (в этом усматривал Гегель акосмизм спинозовского

¹ Там же. С. 181.

² Там же. С.182.

³ Т.е. протяжение и мышление.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб.: Наука, 1994. С. 349.

построения). Так под формой количества дереализуются исходные натуральные определения «в-себе-бытия»¹.

Гегель резюмирует указанные результаты – движение от исходных дефиниций через атрибуты к модусам – как перечисленные «одно за другим без внутренней последовательности развития»², так что «здесь недостает необходимости движения абсолютного к несущественности, равно как и растворения несущественности самой по себе в тождестве»³.

Собственно же гегелевское решение артикулируется им в Логике в фигуре «абсолютной необходимости».

Смысл этой логической фигуры довольно часто превратно толкуется, когда гегелевская философия воспринимается сквозь штамп «панлогизма», и в ней видится попытка вслед за Б. Спинозой вывести все многообразие мира «из сущности Божества с математической неизбежностью. Бог действует так и не иначе потому же, почему $2 \times 2 = 4$, а не 5. Из бесконечной сущности Божества необходимо вытекает бесконечно многое, бесконечно разнообразными путями – всегда одинаково, с одинаковой необходимостью; совершенно так же, как из природы треугольника вечно следует, что сумма его углов равняется двум прямым»⁴.

Против такой попытки совершенно справедлив довод, что здесь «при объяснении связи между вещами... постоянно предносится отношение между понятиями – между посылками и заключениями из них», как будто «необходимость *математическая* или, говоря общее, *логическая* совсем одно и то же с необходимостью *реальной*»⁵. На самом деле имеется логический разрыв между двумя порядками обусловливания, которого не хочет замечать Спиноза: «У конечных вещей оказывается *два* источника, не сводимых друг на друга: Божественная субстанция как таковая и предшествующий бесконечный процесс изменений, ни одно из звеньев которого, на всем его протяжении, не вытекает прямо из Божественной сущности в ее бесконечном и вечном бытии»⁶.

Однако Гегель отлично видит этот разрыв, его как раз фиксирует в движении категории необходимости противоречие. Необходи-

¹ Точно так же, позже покажет К. Маркс, перестают быть реальными и становятся идеально (*ideel*) положенными, например, натуральные различия товаров, когда они становятся сгустками стоимости.

² Там же. С. 183.

³ Там же.

⁴ Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. – М.: Типо-литогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К., 1911. С. 292.

⁵ Там же. С. 298.

⁶ Там же. С. 344.

димось движется у Гегеля через три фазы: формальная, реальная и абсолютная необходимость. Формальна необходимость, когда она различена со случайностью лишь формально, или абсолютно, т.е. никак. Реальна – когда их различие овнешняется, необходимость может быть выражена и зафиксирована в теории в форме всеобщего закона, но эта необходимость «свой исходный пункт имеет в случайном»¹, т.е. закон всегда имеет вид «если... – то...», и запускается эта необходимость в действие только данностью этого «если», которое, в свою очередь, должно быть обосновано – и так до бесконечности.

Чтобы увидеть, насколько действенно в реальном познании гегелевское построение, стоит сравнить его с последним словом современной методологии науки. Так, К. Поппер воспроизводит те же шаги, прослеживая логическую эволюцию «экспликаенса», т.е. формирование способов объяснения в науке, что и составляет ее цель. Первая форма – круговой или *ad hoc*, когда экспликандум тривиально выводится из себя самого или из случайно взятого экспликаенса, проверкой для которого служит только он сам, вторая – закон в форме «если... – то...», обоснование которого уходит в бесконечность, показывая невозможность «окончательного объяснения»².

На этом современная методология останавливается, смиряясь с невозможностью полного обоснования закона, «окончательного объяснения»: от науки большего и не ждут. Но для Гегеля факт невозможности «окончательного объяснения» является только свидетельством самоснятия этой ступени развертывания необходимости. Чего же больше? Дурная бесконечность – для Гегеля лишь симптом невыявленного противоречия. Поэтому Гегель делает третий шаг – формулирует фигуру «абсолютной необходимости», которая не нуждается больше в указании «начальных условий», снимает опосредствование иным.

Становление необходимости абсолютной означает развертывание определений теоретического описания некоторой предметности в *противоречие*, разрешение которого всегда содержит момент «предполагающей рефлексии»: опосредствование должно быть найдено вовне, в самой эмпирии предмета³, и оно может оказаться *чем угодно*, учитывая, что противоречие – это наибольшее разли-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3х т. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 196.

² Поппер К. Отрывки из книги «Реализм и цель науки» // Современная философия науки. Хрестоматия. М.: Наука, 1994. 254 с. С. 63–64.

³ См. Ильенков Э.В. О материальности сознания и трансцендентальных кошках // Диалектическое противоречие. М.: Политиздат, 1979. 343 с. С. 252–271.

чие, что в промежутке между А и –А лежит *все*. Но чем бы это опосредствование ни оказалось – оно все же будет *абсолютно определенным*, поскольку эта определенность задается строго однозначными определениями составляющих противоречие противоположностей. Замкнуть их полюса способно лишь то, что вполне удовлетворяет этому противоречивому запросу формы необходимости, обозначенному в теории как А и – А, или В и – В, – нечто такое, что, в свою очередь, определено посредством своего внутреннего противоречия, точно совпадающего с определением необходимости, причем вариантов такого совпадения может быть много. В любом случае, каждый раз эта определенность замыкающего звена будет *собственным содержанием* формы необходимости. Так формой необходимости охватывается действительно *всё* содержание некоторой предметной сферы, сама эта сфера диалектически дедуцируется, порождается в ее целокупности; ее структурные моменты выступают опосредствующими звеньями последовательного разрешения определяющего противоречия. Здесь видно, что «"эмпиризм" Гегеля... является главной чертой специфической формы его диалектики»¹. Но не просто эмпиризм, который с легкостью превращается в фикционализм, а эмпиризм, чей смысл – прикосновение к самости предмета, как он есть в себе и для себя, что становится принципиальным как раз когда дело идет о самоопределяющимся предмете, для которого менее сложный метод раскрытия оборачивается агрессивным перечеркиванием самости, отрицанием ее наличия вообще. Это усилие по раскрытию различия в противоречие есть не что иное, как усилие по приведению постигаемого к самоданности, это максимальная открытость предмета, смыкание теории с предметом, подтверждение найденной в теории формы как собственной формы предмета, конец субъективному произволу фантазирующей головы.

В силу неустранимости момента *предположения* в движении противоречия, отношения необходимости с моментами ее содержания выстраиваются так, что необходимость шаржирует, «снимает» нечто такое, что в себе само определено развертыванием внутреннего противоречия, т.е. нечто *суверенное* в себе, что может быть разомкнуто навстречу другому только развертыванием внутренней его противоречивости, делающим каждую такую суверенность всеохватной, универсально-небезразличной.

Тогда абсолютная необходимость выражает форму связи *множества* довлеющих себе, абсолютно замкнутых «действительно-

¹ Д. Лукач. Там же. С. 291.

стей»: «она (абсолютная необходимость – И.О.) сущность тех свободных, необходимых в себе действительностей»¹. Следовательно, абсолютная необходимость – форма принципиально множественного отношения, возводящего свои моменты в *субстанциональность*, так что лишь в таком множественном отношении субстанциональность и возможна. Вот та суть дела, которую стандартное монологическое лекало восприятия мешало увидеть в гегелевском построении.

Сообразно с этой сутью, Гегель возвращает категории субстанция традиционный смысл, согласно которому субстанция (*ousia* у Аристотеля и *substantia* схоластов) означала единичное множественное бытие, «первую сущность». Только в Новое время под субстанцией стали понимать единственную субстанцию: ее обосновал наиболее последовательно Б.Спиноза, за что и удостоился не только гегелевских похвал, но и приведенной выше весьма жесткой критики.

Субстанция как обозначение реального, множественного единичного бытия – это уже не спинозовская субстанция-монолит, а субстанция-субъект, без этого определения множественности индивидуально сущих субъектов не являющаяся субстанцией вообще. Субстанция может быть действительной, подтверждать себя в качестве субстанции – реального порождающего начала – только как субстанция-субъект.

Что отличает описанное решение от порядка движения в «Феноменологии» – так это артикуляция движения противоречия. В «Феноменологии» (подраздел «Бесконечность» последнего раздела «Сознания» – «Сила и рассудок, явление и сверхчувственный мир») Гегель описывает удвоение простого и снятие этого удвоения так, что его можно принять за однолинейную или, скорее, монологически-круговую фигуру, исключаящую поливариантность результата и даже делающую сомнительной поступательность этого движения (положение – А, противоположение того же – не-А, снятие как симметричное исходному «различие, которое не есть различие»²).

Основное усилие Гегеля концентрируется здесь на осмыслении того обстоятельства, что тождество не является относительно раз-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3х т. М.: Мысль, 1971. Т. 2. С. 201. Гегель использует здесь форму множественного числа: «Aber diese Zufälligkeit ist vielmehr die absolute Notwendigkeit, sie ist das Wesen jener freien, an sich notwendigen Wirklichkeiten».

² См. Гегель Г.В.Ф. «Феноменология духа». С. 89.

личия первой категорией, что тождество есть уже в себе различие, что как «соотнесение с самим собою», оно «есть скорее раздваивание, или: именно упомянутое равенство себе самому есть внутреннее различие»¹. В силу этого не надо мучиться ответом на ложно поставленный вопрос: как из тождества появляется различие, «ибо раздвоение уже совершилось»². Но эта активность различения уже освоена мыслью и до Гегеля, достаточно ярко – у И. Фихте, который заострил проблему обоснования абсолютного субъекта – общего корня активности и страдательности – как проблему выведения мира «Я» из его различающей жизни. На этом пути, правда, Фихте ждал непредвиденный поворот: результатом различения как непосредственного, исходного опыта оказалась потеря «Я», своеобразный имперсонализм «рассеянного сознания»: «я исчезает и вновь возникает в каждый момент, с каждым представлением возникает новое я; я означает только *не-вещь*»³.

Новой задачей, с которой должна была справиться нарождающаяся гегелевская методология, было вернуть сознание себе посредством «снятия» этого рассеивающего раздвоения. В приведенном пассаже из «Феноменологии духа» об этом «снятии» мы узнаем только то, что его ожидаемый результат – не простое тождество, но содержащее в себе раздвоение. Такой результат, с одной стороны, по определенности не отличается от исходного пункта, так что различающее движение выглядит ненаправленным, топтанием на месте, а с другой стороны, такой результат допускает и трактовку, «распрямляющую» движение к нему, согласно которой процесс, с которым мы имеем дело, есть различающее-дальше-различие без начала и цели, возвращающий нас к И. Фихте. Та же – не отрефлектированная в своем существе связь – возвращается и в современной философии, например, у Ж. Деррида в «Различении», где различающее-дальше различие обозначено словом с намеренной грамматической ошибкой «différance», чтобы этой непроизносимой, лучше сказать, безотносительной к голосу разницей смоделировать то, что характеризует только письмо. Письмо, как «самостирающийся след», «а-тезис», движение различения без начала, которое ничему и никому не принадлежит, не только не завершается конституированием субъекта, но прямо предполагает

¹ Гегель Г.В.Ф. «Феноменология духа». С. 89.

² Там же. С. 90.

³ Фихте И.Г. Назначение человека. СПб., 1905. С. 69.

его смерть, превращение в дискурсивную инстанцию, отсылку в структуре генерализованной отсылки¹.

Таким образом, если о гегелевском методе полагания субъективности судить по «Феноменологии духа» – то действительные возможности этой методологии настолько еще не развернуты здесь, что о них трудно даже догадаться, и нечего особенно удивляться тому, что гегелевский опыт размышления над проблемой субъективности как будто лишь разочаровывает при углублении анализа. Ж. Деррида казалось, что его понимание различия «сохраняет с гегелевским дискурсом» «отношения глубокого родства», что именно гегелевское понимание различия он разлагает, «не порывая с ним»². Ссылаясь на «Йенскую логику», Деррида обрисовывает гегелевское понимание движения различия как происходящее внутри единой тотальности «отношения, несущего различие», именно его Деррида без особых усилий трансформирует или, скорее, разоблачает как «движение различения без начала», без субъекта³.

Между тем, в уже Большой логике различие живет более сложной жизнью. Поступательность (и не только) развертывания рефлексии гарантирует вторая фаза в движении противоречия – «разность», «предполагающая рефлексия», предполагающая отрыв от тождества, выход во внешность и непредзаданность, только через охват бесконечности которой определения рефлексии оформляются в противоречие, т.е. принимают абсолютный вид. Иначе нельзя ввести в движение Абсолюта никакой определенности. Главное же состоит в том, что это оборачивается *не-одинокостью* описываемого движения.

Движение различия начинается как абсолютное различие с тождеством, так что тождество – это и есть уже в себе различие. С другой стороны, различие тогда исходно оказывается различием «в одном и том же отношении», которое, хотя во втором шаге и «распадается на разность», все же рано или поздно обнаруживает себя выражением существенной связанности различных в одном и том же отношении, в котором одно существенно *не* есть другое, а значит, есть «свое другое» первого, его *противоположность*. Тем самым внешнее различие снимает свою внешность, переходит в соотношение «+А» и «-А», которое обнаруживает основание пе-

¹ Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. С. 198–200.

² Там же. С. 186.

³ Там же. С. 184–185.

рехода своих крайних членов, то самое «А», в котором взаимное опосредствование друг другом оказывается опосредствованием самим собой, а значит, снятием опосредствования, возникновением истинной непосредственности. Предмет, раскрываясь в противоречии навстречу суверенному относительно него опосредствующему звену, определяется не извне, а самим собой, – точнее, только и может быть определен самим собой, поскольку определен именно со стороны «внеаходимого», «авторитетного», сказал бы М. Бахтин, полновесного, своего «другого».

Таким образом, движение чистых рефлексивных определений, во-первых, в силу тотального характера рефлексии (различения) приводит к замыканию на себя, к устойчивости, тотальности.

Но, во-вторых, движение это, в силу неснимаемого предполагающего (пробного) характера рефлексии, не является движением единой-единственной реальности, а указанное замыкание происходит как *множественное*.

Где есть противоречие – там есть множественность. При этом не только тождество нельзя – невозможно – «отмыслить» от различия, от свечения в другом (других), от удвоения, от умножения; но и изначально множественное различие – от тождества, что и обуславливает дораствание «просто» различия до противоречия, гарантирует то, что процесс, удваиваясь, остается самим собой, «остается одним и тем же, ...управляет всем ходом изменения»¹.

Неотделимость тождества от различия создает особую конфигурацию их взаимного определения: такую, что их движение не остается только одноплоскостным, монотонным и потому произвольным переходом, но становится переходом, иерархически меняющим сам принцип своего движения, восхождением от простого соотношения «абсолютного различения» через овнешнение различия в предполагающей рефлексии – к конкретному единству противоположностей, к противоречию.

В разрешении же противоречия снова не должен быть упущен из виду тот формально существенный момент, который внесла «предполагающая рефлексия»: опосредствование противоположностей должно быть найдено вовне и в себе само, в свою очередь, определено развертыванием его внутреннего различия с собой, как нечто суверенное в себе, то, что может быть разомкнуто в небезразличие и связь только раскрытием этого различия в противоре-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. М.: Партийное издательство. 1932. Т. IX. С. 27.

чие. И таких замыканий может быть сколько угодно. Весь процесс в целом не носит линейного характера.

Это и есть гегелевская методология полагания непосредственности как самоопосредствования, которая в то же время – методология самополагания субъекта через субстанцию, как *natura naturans*.

Сквозь эту призму прочтения становится заметна существенность второй, предшествующей противоположению, фазы и в «Феноменологии», что уже делает проблематичной всякую попытку понимать это движение только как «внутри себя совершающее круг движение»¹ и «жевание собственного хвоста» (Л. Фейербах) или только как предвосхищение *différance*.

Развернутое как *pluralia tantum*² (М.М. Бахтин), логическое определение категории субстанции открывает возможность понять ее превращение в субъект, высвечивает необходимость мыслить ее как связь, форму взаимодействия суверенных субъектов, которые могут быть субъектами только во множественном числе и только в этой связке. Когда эта форма открывается сознанию как предмет – оно осуществляет переход к понятию (мышлению в форме мышления), для которого лишь из *множественности* «этого царства духов пенится...его бесконечность»³.

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. IV. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. С. 410, 416.

² Возможное только во множественном числе.

³ Гегель Г.В.Ф. Там же. С. 434.

Макаров В.В. (Санкт-Петербург)

ОСОБЕННОСТИ ГЕГЕЛЕВСКОГО ПОНИМАНИЯ ПРИРОДЫ РАЗУМА В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Степень разума является одной из самых трудных в гегелевской «Феноменологии духа». Рассмотрение этой формации духа занимает самую объемную часть работы, но главным является то, что предметом здесь выступает в высшей степени конкретная реальность – сущность того, чем является сам дух как единственный предмет гегелевской философии и в феноменологической, и в логической ее формах («Энциклопедия философских наук»). Одной из главных задач исследователя гегелевской точки зрения на природу разума (равно как и на другие предметы спекулятивной философии) состоит, на наш взгляд, не в простом воспроизведении избранных или общих мест его работы, а в уяснении замысла и формы разработки Гегелем классической философской проблематики, выявлении спекулятивной составляющей его философской позиции. С одной стороны, вся классическая философия от Анаксагора до Шеллинга в некотором отношении работает на гегелевскую систему, первой частью которой не без основания ее автор считал «Феноменологию духа». На эту историческую традицию выпадает разработка субстанциальной стороны учения о разуме как способе бытия и, одновременно, саморефлексии предмета философской науки. С другой стороны, будет справедливым отдать должное собственным усилиям немецкого мыслителя, которые состоят прежде всего в разработке спекулятивного (единственно научного, по мысли Гегеля) подхода к постижению природы разума и абсолютного духа. Об особенности такого подхода Гегель обстоятельно говорит уже в предисловии и во введении к своей работе.

Если кратко остановиться на основных исторических предпосылках гегелевского взгляда на природу разума, то следует отметить прежде всего Аристотеля и основных представителей классического немецкого идеализма – Канта и Фихте. Учение Аристотеля об Абсолютном как мышлении мышления, уме как форме форм

и положение его работы «О душе» (глава 8, книга 3): «некоторым образом душа есть все сущее» (431 в 20), безусловно можно отнести к важнейшим предпосылкам гегелевской точки зрения на разум. Действительное значение принципов кантовской и фихтевской философии для разработки проблематики разума Гегель рассматривает в самом разделе «Разум» – его начале и завершающих параграфах, где речь идет о законодательствующем и проверяющем свои законы разуме. При этом выясняется, что Кант (и отчасти Фихте) по сути смотрит на разум точно так же, как впервые выступающий из диалектики сознания и самосознания разум смотрит на себя самого: во-первых, только положительно, а, во-вторых, абстрактно и поэтому – субъективно. В соответствующей части раздела «Разум» Гегелем выясняется, что идеализм, даже если он имеет субъективную форму (как у Канта и Фихте) составляет действительное начало разумного познания и разума как способа бытия духовной субстанции и индивидуального духа человека.

Наиболее распространенная трактовка разума в современной философии такова, что разум рассматривается лишь как одна из способностей нашего мышления, то есть как одна из форм деятельности мышления наряду с другими формами. Распространению такого взгляда поспособствовала в свое время и критическая философия Канта. Но если разум рассматривается как одна из форм мышления, наряду с которым сохраняют своё наличное бытие другие формы мышления, то это на самом деле ещё не разум. Такой взгляд на существо дела в конечном итоге низводит разум до конечной формы мышления, ибо в таком случае не достигается тотальность в развитии познавательной способности нашего духа, равно как и утрачивается момент всеобщности этой реальности.

В этой связи следует отметить особенность гегелевской точки зрения на природу разума состоящую прежде всего в том, что разум понимается им как всеобщая, абсолютная реальность нашего духа и всего существующего. «Разум есть достоверность, быть всей реальностью» (1, 181). Вне разума и наряду с ним не может быть никакой реальности, которая не была бы им самим. Так Гегель формулирует принцип выступившего разума. При этом понятие разума в строгом смысле слова определяется им как единство сознания и самосознания, единство своей предметности и достоверности себя. Отношение этих моментов природы разума и составляют главное противоречие, побуждающее к развитию все его несовершенные и, вместе с тем, необходимые формообразования.

Спекулятивная сторона гегелевского рассмотрения природы разума состоит в том, что на этой ступени развития абсолютной суб-

станции-субъекта оба момента: сознание и самосознание – обнаруживают и раскрывают определенным образом свое единство. Какие бы метаморфозы не происходили с разумом, в нем действуют оба момента и при этом не изолированно (как это имело место на ступенях, предшествующих разуму), а друг в друге и друг через друга. А именно таково отношение истинных противоположностей. Но при этом оказывается, что определяющим выступает не момент сознания, и не момент самосознания, а момент их всеобщего единства. Именно он и сообщает разуму его собственную всеобщую реальность: в себе самом, в своем ином, и затем, для себя самого.

Разум представляет собой в учении Гегеля определенную ступень развития человеческого духа, который имеет свои предпосылки, определенное содержание, форму и отношение этих моментов. Последнее обстоятельство лежит в основе того, что развитие понятия разума есть некоторый процесс. Гегель тщательно рассматривает процесс развития определенности моментов непосредственного разума – первого, необходимого способа его существования, а именно: «как разум наблюдает природу, дух и, наконец, отношение того и другого в качестве чувственного бытия и как он ищет себя в качестве сущей действительности» (1, 185). Столь же обстоятельно исследуются немецким мыслителем все опосредованные способы отношения разумного самосознания (вплоть до индивидуальной формы самоопределения) и его субстанциальной основы.

В своем исходном пункте разум не таков, что он необходимо знает себя самого и то, с чем он имеет дело. Вследствие определенности в нем моментов формы (достоверности себя) и содержания (своей собственной предметности, на начальном этапе абстрактной – чистая категория и ее определения, но все же всеобщей) он с необходимостью выступает, во-первых, как инстинктивная, до конца себя не знающая деятельность (отсюда двойной ряд при рассмотрении Гегелем любого способа бытия духа, в том числе и разума). Во-вторых, эта деятельность с необходимостью оказывается вторичной. Процесс познания как таковой, равно как и процесс познания разумом себя и своей реальности, оказываются по самой своей сути повторной деятельностью нашего духа или, как справедливо заметил в свое время Платон, *припоминанием*. Разум для того, чтобы снять неудовлетворительную и несоответствующую своему понятию непосредственную форму первоначального существования, с необходимостью вступает в отношение ко всей реальности, снятой на предшествующих ступенях становления духа.

Формой такого отношения будет уже не воспринимание, и не простое рассудочное знание, а познание – возведение всего сущего (единичного и особенного) и уже известного в форму всеобщности. Разум «познает» вещи, превращает их чувственность в *понятия*, то есть именно в бытие, которое в то же время есть «я», превращает мышление в сущее мышление, или бытие – в мысленное бытие, и на деле утверждает, что вещи обладают истиной только как понятия» (1, 187). Лишь благодаря такому способу действия разум оказывается реальностью, которая существует как всеобщая не только в себе, но и одновременно как всеобщая для себя. Мало быть лишь в себе разумом, бытием разума или разумом по уверенности, необходимо быть еще и для себя, знать себя как разум. Это противоречие и втягивает разум в процесс развития его понятия, равно как и реальности этого понятия. При этом обнаруживается, что разум выступает не только как положительная реальность (таким он является в исторических учениях субъективного идеализма), но прежде всего как отрицательная деятельность, определенный способ обнаружения отрицания отрицания как такового. Благодаря этому, собственно, и оказывается возможным сам процесс развития любой духовной реальности, имеющий в конечном итоге своим основанием саморазвитие абсолютного понятия.

Разум только тогда оказывается действительным разумом, когда он является не просто непосредственным снятием предшествующего, но одновременно рефлексией своего инобытия. Это не разум, рефлектирующий инобытие вне его, а инобытие должно своей рефлексией выступить как разум в себе самом. Та степень развития мышления, которая претендует на разум, но по своей форме и содержанию такова, что инобытие оставляет вне себя, – еще не есть разум. Потому что разум начинается с того момента, когда он достигает достоверности, что он есть вся реальность. Поэтому действительный разум выступает тогда, когда инобытие достигает рефлексии в отношении себя самого и эта рефлексия оказывается разумом инобытия. Ход мысли Гегеля в его «Феноменологии» показывает, что снятие на различных ступенях природы, духа, человеческого мышления выступает всегда очень различно – нет снятия как абсолютного шаблона, в одном и том же облике выступающего в природе, в духе, в мышлении. Природная форма снятия такова, что частично самостоятельность и иллюзия самостоятельного, независимого существования неорганической природы подвергается отрицанию, но одновременно неорганическая природа продолжает быть, как неорганическая природа – то есть частичное снятие есть, но не полное. В сфере разума мы имеем де-

ло с более развитой формой снятия инобытия, чем во всех предшествующих ступенях природы и духа в целом (сознания и самосознания). Но и здесь полного снятия не происходит. При этом выясняется, что индивидуальность, с которой связан способ бытия разума, выступает одним из препятствий для того, чтобы понятие разума приобрело тождественную себе реальность. Индивидуальность человека оказывается таковой, что является, с одной стороны, способом существования разума, а с другой стороны, и его оковами.

В связи с выяснением природы разума напрашивается еще один вопрос: какова определенность разума по его бытию, его реальности? Ответ на него, мне думается таков: во-первых, способом бытия разума является прежде всего самосознание индивидов, духовная субъективность человека. Во-вторых, процесс развития определенности разума является, одновременно, становлением абсолютной субстанции-субъекта (ее становление для себя, возвращение к себе в субъективности человека). Таким образом, абсолютное на ступени разума получает развитие не только в элементе знания, но и как сущее, субстанциальное, всеобщее во всем существующем. В исходном пункте разум лишь предчувствует и знает это, но не понимает, и, соответственно, не обладает полнотой своего бытия. В результате процесса развития своей собственной определенности он начинает понимать себя и только поэтому способен сообщить себе соответствующую своему понятию реальность. Что означает результирующий пункт ступени разума? Снятие разумом формы достоверности и обретение им своего понятия является тем результатом, с которого начинается существование разума как разума. В этом пункте разум является сущим в себе и для себя, но только для нас, а еще не для себя самого.

Пройдя вслед за мыслью Гегеля все ступени разума, мы получаем в итоге лишь развитое понятие разума, но понятие, у которого еще нет такой реальности, которая имела бы форму понятия. Истинным результатом развития сферы разума и, одновременно, ее основанием является дух, как реальность, в которой «разум сознает себя самого как свой мир, а мир – как себя самого» (1, 324). Ступень разума в ее истине и при спекулятивном ее рассмотрении, оказывается важнейшим моментом процесса становления духа. Последний оказывается не только сознанием, обладающим разумом (1, с. 326), но сущим разумом, знающего себя в качестве существующего.

В связи с гегелевским пониманием природы разума напрашивается еще один интересный и важный урок. Духовную определен-

ность в ее истинности, подлинной действительности и конкретности человек обретает лишь в ходе преодоления или снятия всей природной определенности вне его и в себе самом, а также – всех форм дуалистичности своей познавательной и практической деятельности. В противном случае реальности подлинной нравственности, красоты и истины он не достигает, а довольствуется суррогатным и превратным существованием, равно как и превратными формами знания.

Безусловная заслуга Гегеля в постановке и решении этой проблемы состоит в том, что он, следуя природе самого предмета, раскрывает необходимым и систематическим образом (а только так возможно становление действительной свободы человеческого духа) процесс саморазвития абсолютной субстанции-субъекта. Степень разума (и все его формообразования) в этом процессе имеет во многом ключевое, центральное значение, а для мыслящего индивида, идущего по пути подлинного, философского познания оно всегда будет иметь характер «пробного камня», в работе над которым достигается необходимая профессиональная закалка и чистота духа.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Fr. am M.: Suhrkamp., 1989.*

РАЗДЕЛ IV

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ, ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ «ФИЛОСОФИЯ ДУХА». ПРОБЛЕМЫ BILDUNG. ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЕГО КРИТИКА

Быкова М.Ф. (Роли)

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» КАК ПРОЕКТ СОЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

1. О современных интерпретациях «Феноменологии» и ее реальном замысле

Более 30 лет назад, обсуждая замысел гегелевской философии, Дитер Хенрих не без сожаления заметил, что намерения Гегеля до сих пор все еще не ясны и весьма смутны¹. Это замечание, во многом определившее направление развития мирового гегелеведения в последующие десятилетия, стало программным и существенно стимулировало поиски реального замысла гегелевской системы и, прежде всего, роли и значения его «Феноменологии духа». Интерес к данному произведению философа именно в этой связи не случаен. Парадигмальная роль «Феноменологии» для ранней сис-

¹ См. *Henrich D. Hegel im Kontext.* – Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1971. S. 7.

темы Гегеля и ее значение для последующих философских поисков мыслителя дают основание полагать, что осознание и раскрытие философских целей и задач, которые Гегель пытался реализовать в «Феноменологии», способны прояснить «смутные намерения» философа, а также помочь пониманию реального содержания его философской системы. Попытка осмысления замысла произведения и его многоплановой структуры является лейтмотивом дискуссий о «Феноменологии» последних десятилетий. Эти дискуссии в основном велись в трех основных направлениях, которые – в определенном смысле – соответствуют трем основным типам интерпретации «Феноменологии»: как метафизической, трансцендентальной или социальной теории.

Те, кто отстаивает метафизическую интерпретацию, подчеркивают фундаментальность метафизической концепции «Феноменологии», что выражается, прежде всего, в ее парадигмальной роли как систематическом введении к концепции абсолютного идеализма. В этом контексте «Феноменология» предстает в качестве обоснования возможности традиционной (до-кантовской) метафизики, которую Гегель развивает в деталях в «Науке логики»¹. Сторонники трансцендентальной позиции, напротив, утверждают, что философские намерения Гегеля в «Феноменологии» должны быть поняты в контексте широкой кантовской проблематики. Они полагают, что оригинальный замысел Гегеля состоял в развитии кантовской программы критики человеческого познания. При этом они признают, что сама реализация замысла выходит за рамки собственно кантовского полемического обсуждения данной проблематики и открывает более широкие перспективы для философской дискуссии, не ограниченной лишь теоретико-познавательной тематикой².

¹ В соответствии с этой позицией, «Феноменология» проясняет и обосновывает понятие и концептуальное единство Абсолюта, делая возможным непротиворечивое оперирование этим понятием в дальнейшей системе. См., например, *Taylor, Charles. Hegel.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. P. 128. Опираясь на ставшую классической работу Отто Пёггелера «Гегелевская идея 'Феноменологии духа'» (1973), Ховард Кайнц – вслед за другими исследователями – называет «Феноменологию» Гегеля «метафизикой сознания». При этом он подчеркивает, что сама метафизика употребляется здесь не в кантовском понимании этого термина, а скорее отражает стремление Гегеля решить проблемы традиционной до-кантовской метафизики. См.: *Kainz, Howard P. G.W.F.Hegel. The Philosophical System.* – Athens, OH: Ohio University Press, 1976. P. 69ff. См. также: *Pöggeler, Otto. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes.* – Freiburg-München: Karl Abler Verlag, 1973. S. 200ff.

² См. *Pipin, Robert B. Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1989; *Hartmann K. Hegel: A Non-*

Наконец, сторонники социальной интерпретации гегелевского произведения утверждают, что цель и реальная задача «Феноменологии» состоит в демонстрации социальной укорененности человеческой рациональности. Основным аргументом в поддержку этой позиции служит идея образования и культивирования (*Bildung*) современного индивида, занимающая центральное место в систематике Гегеля¹.

В дополнение к данным, во многом основополагающим, интерпретациям гегелевской «Феноменологии», в последние десятилетия получил существенное развитие, и даже отчасти стал преобладающим, – особенно в англо-американской философской традиции, – так называемый эпистемологический подход к «Феноменологии духа». Те, кто придерживается этого подхода, подчеркивают центральное значение проблематики знания и познания для дискурса «Феноменологии», а также значимость гносеологических результатов, полученных в «Феноменологии» для философских поисков и дискуссий Нового времени и немецкого идеализма. Эпистемологический интерес всегда был и остается традиционным² для гегелеведческих исследований. Однако, до некоторых пор основным фокусом такого анализа была гегелевская «Наука логики». Публикации последних лет явно демонстрируют, что хотя «Феноменология», конечно, не может быть сведена только и исключительно к эпистемологической проблематике, но уже это раннее произведение содержит в себе ценные идеи и важные результаты обсуждения фундаментальных эпистемологических проблем и тем, включая вопросы рационального обоснования проблемы истины и доказательства, а также выработку тщательно продуманных и логически обоснованных аргументов против скептицизма³.

Metaphysical View // Hegel: A Collection of Critical Essays, ed. by A. MacIntyre, – Garden City, N.Y.: Doubleday Anchor, 1972, [Notre Dame, 1976]. P. 101–124.

¹ См., например, *Pinkard, Terry. Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

² Данное обстоятельство особо подчеркивается в *Предисловии* Н.В. Мотрошиловой к данной книге.

³ Пожалуй, наиболее четко данная позиция представлена в книге К.Вестфала. См.: *Westphal, Kenneth R. Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the «Phenomenology of Spirit».* – Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Co., 2003. Здесь он не только перечисляет темы и проблемы познания, которые для Гегеля становятся центральными в «Феноменологии духа», но и демонстрирует значение гегелевского обсуждения данной проблематики в контексте развития философии Нового и новейшего времени. См. также: *Forster, Michael N. Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit.* – Chicago: University of Chicago Press, 1998; *Westphal,*

Мне представляется, что хотя перечисленные выше основные позиции относительно «Феноменологии» и ее интерпретации сформулированы в качестве альтернативных, и даже противоборствующих, в действительности они отнюдь не исключают, а скорее дополняют друг друга, воссоздавая картину сложных переплетений тем и проблематик гегелевского произведения. Действительно, в «Феноменологии» мы имеем дело не с какой-то одной единственной линией мысли, а скорее со сложным комплексным анализом, осуществляемых одновременно на нескольких уровнях. И именно в том и состоит трудность осмысления данного произведения, что все эти линии и уровни анализа должны рассматриваться как «одновременные» для всей работы и, кроме того, быть поняты в их постоянной динамике и развитии. Однако мы должны уметь вычленивать и определить *основные, наиболее фундаментальные* линии анализа, а также идентифицировать оригинальный философский замысел или намерения, которыми руководствовался (или, скорее всего, мог руководствоваться) Гегель при написании «Феноменологии».

В своей статье я хотела бы привлечь внимание к одному очень важному измерению «Феноменологии» Гегеля, которое, как представляется, все еще недостаточно полно и глубоко исследуется в гегелеведении. Я имею в виду специфическую теорию общества, которую Гегель развивает именно в «Феноменологии духа» и прежде всего в контексте его борьбы с философским и методологическим индивидуализмом¹. Свою задачу я вижу не в том, чтобы отвергнуть или отказать в значимости вышеперечисленным подходам. Как раз наоборот, приведенные здесь интерпретации «Феноменологии» представляются мне весьма обоснованными и перспективными, особенно в аспекте обсуждения современных философских проблем. Однако при этом важно подчеркнуть фундаментальность социальной проблематики в «Феноменологии духа» Гегеля и ее несводимость лишь к теме социального и исторического обоснования рациональных суждений, как это представлено в ныне существующей социальной интерпретации «Феноменоло-

Kenneth R. Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit. – Dordrecht and Boston: Kluwer, 1989.

¹ Подчеркну, что общественная проблематика, несомненно, присутствует в гегелеведческих работах, в которых признается центральность темы общества и значимость социального измерения для Гегеля. Однако, как правило, данная проблематика обсуждается исключительно на материале гегелевской работы «Философия права» и часто предстает в качестве чисто метафизической концепции.

гии», а также развивается рядом приверженцев эпистемологического подхода. Как мне кажется, важнейшей составляющей замысла «Феноменологии» является попытка разработки новой социальной онтологии. Задача последней состоит в выработке адекватной концепции социальной реальности, которая не просто соответствовала бы нашим о ней представлениям, а объясняла бы ее наиболее фундаментальные проявления, и прежде всего, общественную природу и социальный характер деятельности человека.

В истории философии попытки понять, как и почему люди находятся в существенной зависимости друг от друга, а также от созданных ими самими социальных институтов, предпринимались неоднократно. Наиболее известные – это концепции природы человеческой социальности, разработанные Макиавелли и Гоббсом. И все же отнюдь не они являются здесь главными оппонентами Гегеля. Замысел социальной онтологии Гегеля и то, как он реализуется в «Феноменологии духа», свидетельствуют о том, что непосредственным источником интереса Гегеля к данной проблематике является Фихте и, прежде всего, разработанная им в работе «Основоположения естественного права» (*“Grundlage des Naturrechts”* (1796–1797)) концепция «общества индивидов (права)», которая, по мысли Гегеля, оказалась не в состоянии непротиворечиво и последовательно объяснить механизм социальной природы и реальности человека. Поэтому прежде чем перейти непосредственно к обсуждению социальной онтологии Гегеля, как она разворачивается в «Феноменологии духа», необходимо обратиться к социальной концепции Фихте и кратко охарактеризовать ее основные элементы, обратив особое внимание на те трудности и проблемы, которые остались не разрешенными в фихтевской философии.

2. Фихте: принципы интересубъективности и взаимного признания и идея общественного характера Я

Фихтевская практическая философия представляет собой уникальный исторический результат. И не только потому, что здесь обосновывается идея первичности практического разума по отношению к теоретическому, а стало быть, фокусом философского анализа становятся не сами по себе когнитивные процессы, а их применение в практической деятельности человека. Историческая заслуга Фихте состоит в том, что он впервые выдвинул и специфическим образом развил идею общественного характера Я. Как

справедливо указывали Райнхард Лаут и другие комментаторы работ Фихте, немецкий мыслитель сформулировал идею необходимой «межличностной взаимодополнительности» человека еще в 1794 году в своей ранней работе «О назначении ученого»¹. Однако сам аргумент в поддержку доктрины взаимного признания был представлен двумя годами позже в работе «Основоположение естественного права»². Здесь Фихте формулирует и пытается реализовать две основные задачи, которые являются принципиально новыми для истории философии. Первая задача состояла в том, чтобы показать, что индивидуальное самосознание может достичь осознания своей собственной свободы, и прежде всего, свободы на самоопределение, только вступив в отношение с другим самосознанием. Вторую задачу, которая своеобразно углубляла результаты реализации первой, Фихте видел в том, чтобы продемонстрировать, что все рациональные существа с необходимостью вовлечены в отношение взаимного признания (*Anerkennung*) свободы и автономии друг друга. Если бы такого отношения не существовало, то стало бы невозможным формирование правового общества. Обе эти задачи взаимосвязаны, хотя и являются существенно различными. Первая реализуется путем развертывания принципа интерсубъективности, а вторая предстает в качестве концепции взаимного признания. Принцип интерсубъективности излагается у Фихте в качестве практического аргумента о природе моральных обязательств. Согласно Фихте, все моральные обязательства, которые предписаны человеку, являются его обязательствами по отношению к другому индивиду. Они с необходимостью предполагают наличие этого другого, а также соизмеряются с его интересами. Иными словами, мы, люди, были бы вообще лишены каких-либо моральных обязательств, если бы мы не вступали во взаимодействие друг с другом. Это, по мысли Фихте, дает основание утвер-

¹ См. *Lauth, Reinhard*. Das Problem der Interpersonalität bei J.G.Fichte // *Lauth, R.* Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewsky. – Hamburg, 1989 S. 330; *Hunter C.K.* Der Interpersonalitätsbeweis in Fichtes früher angewandten Philosophie. – Meisenheim am Glan: Aton Hain, 1973. S. 11–14. См. Также: *Фихте И.Г.* О назначении ученого. – М., 1935.

² См. *Fichte, J.G.* Grundlage des Naturrechts nach dem Principien der Wissenschaftslehre (1796-97). – Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke, hrsg. von I.H.Fichte. In 8 vols. Vol. III. – Berlin: Viet and Co, 1845. Детально-выверенное академическое издание работы см.: *Fichte J.G.* Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Reihe I, Band 3: Werke 1794–1796. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Richard Schottky. – München, 1966. Reihe I, Band 4: Werke 1797–1798. Hrsg. von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky. 1970. VI, 517 S.

ждать, что кроме Я существуют и должны приниматься в расчет также и другие индивиды, которые, подобно самому Я, надлежит рассматривать в качестве свободных, разумных и деятельных субъектов¹. При этом речь идет не о простом сосуществовании множества индивидов, а об их активном взаимодействии и взаимовлиянии. Согласно Фихте, мораль и моральное действие человека не только носит интерсубъективный характер, но и собственно фундируется в принципе интерсубъективности. Однако, на этом Фихте не останавливается. Разработанная им концепция взаимного признания² существенно дополняет и развивает предложенный им принцип интерсубъективности. Фихте показывает, что становление человека, его превращение в сознательного индивида осуществляется в процессе многообразных взаимоотношений с другими конечными разумными существами. Чтобы осознать самого себя в качестве свободного рационально-действующего субъекта, Я должно быть признано в качестве такового другими, подобными Я разумными индивидами. Но поскольку это правило применимо к каждому из нас, каждый должен признать свободу и рациональное поведение другого индивида с тем, чтобы самому быть признанным, а также осознать самого себя в качестве свободного и рационально-действующего субъекта. Из этого следует, что в нашем совместном действии мы должны руководствоваться принципами, которые основаны на уважении и признании свободы и автономии всех других субъектов действия. Это, однако, не должно пониматься таким образом, будто в процессе нашего взаимодействия каждый из нас лимитирует свободу другого. Как показывает Фихте, в действительности каждое Я налагает определенные ограничения на сферу собственной свободы и тем самым обеспечивает свободы другого, расширяя сферы их влияния. Таким образом, кантовский принцип права перестает быть простым диктатом разума, а является теперь априорным условием существования и становления индивида, превращения его в практического субъекта, субъекта морального действия.

¹ Более подробная дискуссия о принципе интерсубъективности у Фихте и его реализации в работе «Основоположения естественного права» содержится в статье Клауса Бринкманна. См.: *Brinkmann, Klaus. The Deduction of Intersubjectivity in Fichte's Grundlage des Naturrechts // New Essays on Fichte's Later Jena Wissenschaftslehre. Ed. by Breazeale, Daniel and Rockmore, Tom. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 2002. P. 5–17.*

² Подробно о концепции признания у Фихте и ее отличии от гегелевской теории взаимного признания см.: *Williams, Robert R. Recognition: Fichte und Hegel und the Other. – Albany, N.Y.: SUNY, 1992. P. 51–58.*

Фихте выводит законы общественного (коммунального) взаимодействия из по-новому сформулированной концепции индивидуального Я, объявляя выработанный им принцип интересубъективности и вытекающие из него законы совместного общежития условием возможности существования конкретной субъективности. Он показывает, что сосуществование свободных субъектов действия и их совместная деятельность предполагают в качестве априорного условия наличие общества индивидов, которое, с трансцендентальной точки зрения, предшествует самим индивидам. Иными словами, «мы» является основой свободы и самоопределения индивидуального Я. Фихте подчеркивает, что «концепция индивидуальности является ... совместной концепцией, т.е. такой, которая может мыслиться лишь в отношении к другому мыслящему [существу]... [Формирование] данной концепции возможно в каждом рациональном существе, но лишь постольку, поскольку оно положено в качестве существа завершеного через и посредством [отношения] к другому. Стало быть, концепция [индивидуальности] никогда не является только *моей*; ... [она есть] общественная концепция, в которой объединяются два сознания. ... Посредством этой концепции определяется *общество*»¹.

Данный фрагмент из работы «Оновоположение естественного права» иллюстрирует наиболее оригинальную, пожалуй, идею практической философии Фихте: его попытку продемонстрировать принципиально общественный характер индивида и развить теорию права на основе концепции интересубъективного признания. Однако Фихте так и не сумел реализовать данную попытку. В его системе принцип взаимного признания остается всего лишь абстракцией; во всяком случае, он не играет сколько-нибудь существенной роли в объяснении социального и исторического развития права. В его теории государства индивидуальные акты признания не только не оказывают существенного влияния на обеспечение права, но часто предстают лишь в качестве побочных продуктов деятельности человека. В результате, обе концепции – концепция интересубъективности и концепция взаимного признания – остаются нереализованными идеалами, лишенными какой-либо содержательной функции в развиваемых Фихте теории права и в социальной этике².

¹ Fichte J.G. Grundlage des Naturrechts // Johann Gottlieb Fichtes Sämmtliche Werke, vol. III. S. 47–48.

² См. Williams. Robert. Recognition. P. 64.

Такой результат стал следствием неспособности Фихте непротиворечиво и последовательно объяснить как сам принцип интерсубъективности, так и переход от данного принципа к отношению взаимного признания, на котором основывается правовое общество. Напомню, что фихтевский принцип интерсубъективности утверждает невозможность для индивидуального *Я* реализовать свой собственный потенциал к самоопределению, а следовательно, стать истинным *Я*, без участия другого *Я*. Это, однако, означает, что реализация свободы *Я* уже изначально предполагает наличие другого свободного разумного индивида, способного установить отношение и инициировать взаимодействие между обоими *Я*, и тем самым выступить в качестве условия интерсубъективности. Что, в свою очередь, должно неминуемо вести либо к бесконечному регрессу – ведь с тем, чтобы обрести свою собственную свободу, изначально наличествующее *Я* само должно быть стимулировано или подвержено вызову со стороны какого-то иного *Я*, – либо к тому, что мы должны с самого начала принять свободу (первого) наличествующего *Я* в качестве факта. В обоих случаях фихтевская идея свободных и равных индивидов утрачивает свой оригинальный смысл, ибо она уже не может быть выведена в качестве условия возможности свободного самосознания. Фихте пытается избежать данную трудность тем, что он описывает само действие вызова по отношению к другому *Я* (*Aufforderung*) как «необходимое условие самосознания», а также в качестве «необходимого факта»¹. Возможно, данное обоснование было бы оправданным, если бы Фихте сумел объяснить, как изначально наличествующее *Я* – а именно такая концепция подразумевается в фихтевском постулате самополагания *Я* – актуализирует свою собственную свободу еще до вступления в отношение с другим *Я*. Без удовлетворительного объяснения практической свободы изначально данного *Я* фихтевский «необходимый факт» остается лишь трансцендентальной иллюзией, т.е. простым постулатом необходимой зависимости. Одновременно возникает и еще одна трудность, а именно объяснение того, как мы можем перейти от установления отношения между двумя индивидами (то, что Фихте описывает в терминах отношения вызова, или *Aufforderung*) к обществу свободных индивидов. Когда индивид в поисках собственного самоопределения и реализации свободы становится субъектом вызова со стороны другого индивида и вступает в отношение с этим, уже достигшим

¹ *Fichte J.G. Grundlage des Naturrechts // Johann Gottlieb Fichtes Sämtliche Werke, vol. III. – См. в особенности секцию 35.*

осознания своей свободы, индивидом, то устанавливаемое здесь отношение является ассиметричным и не эквивалентным: тот, кто инициирует вызов, одновременно задает стандарты, которым другое Я, вовлеченное в отношение, должно с необходимостью следовать. Однако, общество права – это общество индивидов, которые находятся в симметричном отношении равенства друг к другу: я допускаю в отношении другого ровно столько прав и свобод, сколько он допускает по отношению ко мне. Ошибка Фихте состояла в том, что он, постулируя принцип интерсубъективности в качестве «трансцендентального факта», изначально фундирует его в принципе взаимного признания, не предлагая при этом какого-либо последовательного доказательства обоих принципов. Поэтому Фихте оказался не в состоянии вывести свободу индивида из принципа интерсубъективности и объяснить развитие индивида и развертывание его свободы в качестве общественного явления. Он показал, что для реализации свободы индивида необходимо наличие общества индивидов, которые находятся в отношении взаимопризнания. Однако в его системе возможность существования такого общества не выводится из самой необходимости свободы, а постулируется в качестве трансцендентального факта. – «Общество права», таким образом, оказывается у Фихте простым постулатом практического разума и в качестве такового не подлежит никакому обоснованию или объяснению.

3. Гегелевский принцип интерсубъективности и концепция общества в «Феноменологии»

В своем стремлении преодолеть кантовскую «вещь саму по себе» во всех ее проявлениях Гегель не мог согласиться с фихтевским толкованием принципа интерсубъективности. Кроме того, у него имелся и специфический социально-онтологический интерес. Он видел свою задачу в том, чтобы не просто вывести принцип свободы, а объяснить свободу человека как исторический и социальный феномен. Отсюда – его интерес к проблематике природы человеческой социальности и ее роли в формировании индивида. Именно эта тема и становится одной из центральных тем Йенской «Феноменологии духа». Ее предметом является формирование социально развитого и исторически ориентированного субъекта мышления, воли и действия в контексте человеческой культуры и в контексте предельно широких социальных образований (таких как народ, человечество, общество), которые предстают у Гегеля в ка-

честве различным форм (гештальтов, *Gestalten*) манифестации универсального (абсолютного) духа. Гегель видит свою задачу в том, чтобы обнаружить и раскрыть универсальное и абсолютное в манифестации духа и понять его в качестве истины конкретной субъективности. Данная задача реализуется Гегелем посредством развертывания уникальной теории духа, которая является фундаментом его социальной онтологии.

Гегелевская теория духа обычно интерпретируется в двух основных аспектах: либо в качестве чисто теологической теории, – где «дух», и особенно «абсолютный дух», рассматриваются как понятия, совпадающие по содержанию с такими традиционно теологическими понятиями как Бог или Всевышний¹, либо в качестве метафизической концепции, где «дух» ассоциируется с субстанцией Спинозовского типа, которая фундирует все мировое развитие и определяет его развертывание во времени и пространстве². При этом содержание «духа» остается не определенным, а само понятие трансцендентальным. В действительности же с помощью понятия «дух» Гегель выражает вполне реальное и социально значимое явление, а именно взаимосвязь между мыслительными, духовными и волевыми характеристиками человеческого индивида и коллективных форм деятельности, которые образуют человеческую культуру – в частности, искусство, религию, теоретическую мысль и т.д. Одновременно то, что у Гегеля именуется духом, также включает в себя манеры, привычки, навыки и мораль, выработанные в процессе истории и культурного развития человечества. Все эти формы реальности – индивидуальная, социально-историческая – которые существуют в качестве духа, «демонстрируют» самих себя как явления или проявления духа и могут быть описаны в языке, а также концептуально оформлены в качестве моментов общего процесса развития знания. Поэтому точка зрения духа – это точка зрения образованного (здесь в смысле сформированного в масштабном процессе освоения человеческой культуры, того, что в немецком языке выражается понятием *Bildung*) субъекта дейст-

¹ См., например: Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*, trans. David E. Green. – New York: Columbia University Press, 1991; Thenissen, M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politisher Traktat*. – Berlin, 1970. Особенно S. 59–62; Schmidt, E. *Hegels System der Theologie*. – Berlin, 1974; *Hegels Logik der Philosophie: Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, hrsg. von D. Henrich. – Stuttgart, 1984.

² Taylor, Charles. *Hegel*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Wood, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Yovel, Yirmiyahu. *Hegel's Preface to the Phenomenology: Translation and Running Commentary*. – Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005.

вия в контексте его исторического и социального развития посредством обнаружения и реализации им интересубъективных связей и взаимоотношений, господствующих в мире. Данные связи, закреплённые в форме общества, а также его официальных и неофициальных социальных институтов – как раз и есть то, что Гегель выражает понятием духа.

Поэтому свобода у Гегеля с необходимостью включает в себя определенный тип отношения индивида к себе, а также отношения к другим людям, т.е. некоторое состояние активного взаимоотношения человека с самим собой и внешним миром. Гегель подчеркивает, что свобода не есть нечто изначально данное, подобно тому, как она не является проявлением какой-либо метафизической субстанции. Свобода выступает в качестве *результата* процесса интериоризации (субъективации) социальных взаимоотношений и обязанностей индивидов по отношению друг к другу в обществе. В таком понимании явно просматривается влияние на Гегеля идей, изложенных Фихте в «Основопожении естественного права» (1796) и, прежде всего, принятие им принципов интересубъективности и взаимного признания в качестве основополагающих для объяснения человеческой свободы, а также общественной природы человека в целом. При этом Гегель здесь не просто повторяет идеи Фихте или лишь пытается их уточнить, исправить ошибки в его аргументации. Он по-существу развивает новую и оригинальную теорию «общества индивидов», которая выходит далеко за пределы предложенной Фихте концепции «общества права». И дело даже не в том, что Гегель не ограничивается лишь обсуждением вопросов права, а рассматривает теорию общества в более широком социальном и историческом контексте, как теорию мировой истории. Сам его подход к проблеме социальной свободы индивида и ее обоснование в терминах взаимоотношения индивида с социальной реальностью является принципиально новым и философски перспективным. Одновременно и сами принципы интересубъективности и взаимного признания становятся у Гегеля функциональными принципами его социальной онтологии. Они больше не постулируются в качестве априорных трансцендентальных фактов (как это было у Фихте) или метафизических конструкторов, а выводятся и обосновываются в качестве функциональных принципов, объясняющих социальную сущность человека, а также механизмы социализации индивида в контексте истории, культуры и общества.

Гегель объединяет оба принципа в единую концепцию общества индивидов, связанных отношением взаимного признания¹. Он

¹ В «Философии права» данное общество получает название «общества права».

показывает, что реальность человека заключена не в одиночном изолированном существовании, а во взаимодействии с другими Я¹. Причем таком взаимодействии, которое, будучи опосредовано предметностью, представляет собой «бесконечное отношение меня ко мне ... в бытии других лиц»². Человек приобретает характеристики субъективности и индивидуальности только в факте признания его другими людьми. Подчеркнем, что сам феномен признания выполняет в феноменологической системе Гегеля двойственную функцию. С одной стороны, признание выступает в качестве методологического принципа, объясняющего природу самосознания и тем самым способность духа к осознанию самого себя. Но одновременно признание также толкуется как конкретный инструмент социализации Я.

Приведу фрагмент из «Феноменологии духа», в котором Гегель обсуждает обе функции признания, демонстрируя значение самого феномена для становления Я: «Самосознание есть в себе и для себя потому и благодаря тому, что оно есть в себе и для себя для некоторого другого [самосознания], т.е. оно есть только как нечто признанное. Понятие этого его единства в его удвоении, бесконечности, реализующейся в самосознании, есть многостороннее и многозначное переплетение, так что, с одной стороны, моменты этого единства надо точно отделять друг от друга, а с другой стороны, в этом различении в тоже время надо принимать и признавать эти моменты и не различенными, или принимать и признавать их всегда в их противоположном значении. Этот двойной смысл (перевод здесь исправлен – М.Б.) различенного заключается в самой сущности самосознания, состоящей в том, что оно бесконечно или непосредственно противоположно той определенности, в которой оно установлено. Анализ понятия этого духовного единства в его удвоении представляет собой для нас движение признавания. Для са-

¹ Здесь следует подчеркнуть, что, в отличие от Фихте, для Гегеля индивидуальное Я – это не нечто изначально данное, полагаемое как таковое, а есть *результат* целостного процесса развития субъекта в контексте его взаимоотношения с миром. То, кем является человек, больше не рассматривается Гегелем как нечто существующее непосредственно, до и вне участия индивида в intersubъективных отношениях и действиях, а толкуется им как действительный продукт совместных усилий и действий многих индивидов и их сложных межиндивидуальных взаимоотношений. – См. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М.: Академия Наук СССР, Институт Философии, 1959. С. 10 (Ср. Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. v. Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede // Hegel G.W.F. Gesammelte Werke, Bd. 9. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980. S. 19.29-32. – Данное издание далее цитируется как Hegel. GW, Bd. 9.)

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. С. 329.

мосознания есть другое самосознание, оно оказалось *вовне себя*. Это имеет двойное значение: *во-первых*, оно потеряло само себя, ибо оно обретает себя как некоторую *другую* сущность; *во-вторых*, оно тем самым сняло это другое, ибо оно не видит другое как сущность, а *себя само* видит в *другом*.»¹

Факт признания фиксирует у Гегеля специфическое отношение 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 лишь в процессе активного взаимодействия с другими подобными индивидами *Я* выделяет себя из множества индивидов и осознает самого себя как в-себе-и-для-себя сущее *Я*. Такое само-осознание достигается только посредством другого *Я*. Здесь, как пишет Гегель, два самосознания «*признают себя признающими друг друга*»². Только в процессе такого «усмотрения и признания» другого *Я*, по замыслу Гегеля, и происходит «формирование» (в смысле *Bildung*) *Я* в контексте социальной действительности.

Формирование субъекта немислимо без вступления его в субъект-субъектное отношение, без реального взаимодействия индивидов. При этом механизмы взаимодействия 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 может происходить. Данные всеобщие формы и фиксируются в intersубъективных структурах социальной реальности, которые в опыте сознания закрепляются в феномене «мы». Под маской «мы» у Гегеля предстает общественная, родовая сущность индивида, которую он описывает с помощью понятия «универсального» (абсолютного) духа. Он подчеркивает: как только самосознание начинает существовать для другого самосознания, т.е. как только между индивидами устанавливаются intersубъективные отношения взаимного признания, «для нас уже имеется налицо понятие духа. 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»³.

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 99. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 109.8-23.*)

² Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 100. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 110.29.*)

³ Там же. С. 98–99. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 108.35-39.*)

Приведенный выше фрагмент выражает две существенные идеи, имеющие принципиальное значение для обсуждаемой нами темы *социальной* онтологии. Во-первых, это идея интерессубъективности как необходимое условие формирования Я. И, во-вторых, это идея сообщества индивидов, которое служит неким субстанциальным основанием для реализации Я. Гегель вновь подтверждает, что формирование индивидуального субъекта невозможно без его взаимодействия с другими индивидами, которые также заинтересованы в развитии данных отношений. Спецификой устанавливаемых таким образом обоюдных взаимосвязей является следующее: хотя они и предстают как результат индивидуальных действий, они с необходимостью содержат в себе некие всеобщие элементы. Их всеобщность (и универсальность) определяется самим характером социальных связей. Хотя интерессубъективные отношения являются гетерогенными, они всегда имеют что-то общее, без чего взаимодействие между индивидами было бы невозможным, например, принятый способ межличностного общения, выражающийся в жестах, традициях, языке, и т.п. – То, что объединяет каждого из нас и без чего наша жизнь как индивидов была бы невозможной – это наша общественная и социальная природа. И это как раз и есть то, что Гегель называет «всеобщим духом».

В последующих разделах «Феноменологии» Гегель подробно объясняет идею интерессубъективной сущности индивида, демонстрируя ее центральное значение для жизни человека на примерах социальных проявлений человеческих индивидов, включая традиции, нормы совместного общежития, различные общественные феномены и социальные институты. Однако, уже в разделе о самосознании Гегель сформулировал и изложил свою целостную концепцию интерессубъективности¹. В ней он отказывается от точки зрения, в свете которой индивид «атомистически» понимается как самодостаточный, завершённый еще до вступления в действительные взаимодействия с миром и установления взаимоотношений с другими разумными существами. Наличие другого и взаимодействие с ним становится условием сознания и реализации собствен-

¹ Следует заметить, что здесь Гегель только формулирует концепцию. Ее развертывание или реальное доказательство того, что концепция верна и применима к нам, человеческим индивидам, осуществляется в феноменологическом разделе о духе, и затем еще более детально – с привлечением фактического исторического материала – излагается в «Философии права». Здесь Гегель развивает свое доказательство интерессубъективности в терминах концепции общества свободных индивидов.

ной свободы индивида. Одновременно Гегель подчеркивает, что сосуществование свободных индивидов, агентов действия, и их взаимодействие друг с другом предполагает в качестве априорного условия идею *сообщества* индивидов, которое не реально исторически, но трансцендентально предшествует самим индивидам. Концепция «мы» фундирует и специфическим образом определяет концепцию *Я*: не только моя свобода становится возможной благодаря тому, что мои действия находят признание в обществе, но и сама концепция индивидуальности имеет общественный характер и должна рассматриваться только в контексте отношения и взаимодействия с другим индивидом. Гегель, таким образом, демонстрирует, что индивиды могут осознать самих себя только в качестве участников коллективных действий и агентов действия в общественных институтах, но не как изолированные и изначально самодостаточные индивиды. В отличие от Декарта, чей подход к субъекту и субъективности может быть описан в терминах «атомистского индивидуализма», или от Фихте с его «концептуальным атомизмом», выражаемым в факте изначальной предзаданности индивидуального *Я* и его когнитивных характеристик, Гегель развивает принципиально новую позицию так называемого «умеренного коллективизма»¹. В соответствии с данной позицией все познавательные критерии и условия, а также принципы и нормы социального общежития должны быть обоснованы не каждым конкретным субъектом в отдельности, а в контексте и посредством взаимодействия между индивидами, т.е. *коллективно*.

Поэтому наряду с концепцией интерсубъективности, здесь Гегель также намечает новую концепцию общества², истолковывая его как необходимую составляющую в реальном формировании индивида. В отличие от фихтевской, гегелевская концепция общества подразумевает некую составляющую, которая является трансцендентальной по отношению к индивидам. Гегель описывает ее в терминах абсолютной (универсальной) субстанции, которая одновременно есть субъект³. Данная субстанция предстает в качестве

¹ Это определение заимствовано у Кена Вестфала. См.: *Westphal, K. Spirit // Dictionary of Continental Philosophy*, ed. by John Protevi. – New Haven and London: Yale University Press, 2006. P. 555–556.

² Речь идет о гегелевской теории общества права, которая в «Феноменологии духа» еще только намечается. Последовательное и детальное развитие концепции представлено в «Философии права».

³ В случае гегелевского абстрактного общества права, как оно концептуализируется в самом начале «Философии права», в качестве такой составляющей предстает само *право* как универсальная субстанция воли индивидов. Подчеркнем, что подобная составляющая отсутствует у Фихте. В его теории общество права есть ассоциация индивидов, которая базируется на принципе взаимного признания.

некоего межличностного и одновременно над-индивидуального Я. И в качестве такового она предшествует, а также одновременно фундирует и во многом определяет всякое индивидуальное развитие человека. При всем кажущемся мистифицированным содержании этой концепции, в действительности она не только имеет реальный смысл, но и является значительным шагом в разработке новой социальной онтологии, основанной на по-новому сформулированном понятии общества и признании его фундаментальной роли в формировании человека. Своей концепцией духа как абсолютной субстанции Гегель выражает важнейший факт общественной природы человека; он показывает, что основа и критерий субъективности и индивидуальности лежит не в одиночном существовании, а в обществе, в роде, а также коллективных формах человеческого общежития и поведения. Поэтому социокультурная деятельность (активное взаимодействие с другими индивидами в контексте истории и культуры) объявляется Гегелем важнейшим и необходимым измерением человеческой сущности и его становления в процессе *Bildung*.

Действительно, социализация человека тесно связана с осознанием субъектом своего неразрывного единства с ходом социально-исторического процесса, своей связи со всеобщим. Подтверждением того, что мысль Гегеля движется также и в данном направлении является, например, употребление им в анализируемом контексте таких понятий, как «всеобщая сохраняющаяся среда», «(общее) царство нравственности», «всеобщий прогресс духа»¹ и др. При этом 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 основания толкует эту деятельность как «наиндивидуальную»². Социальная деятельность не совпадает с деятельностью отдельного индивида, она имеет общественные характеристики. Социальная реальность, социальная культура (в широком смысле слова) предстают в качестве особой «сверхприродной» действительности. Как для формирования, так и для освоения этой действительности необходимо особое самосознание – то, которое спо-

¹ См. Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. С. 188–189. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 194–195.*)

² См. там же. С. 3–5, 14, 189. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 10-12; 24.13-15; 195:1-7.*)

собно выступить основанием самой культуры и истории. Таковым, по мысли Гегеля, может быть лишь «коллективное» самосознание или *универсальный разум* как характеристика группы индивидов, а не какого-то единичного субъекта. Усилия разума, направленные на обретение им предметности, действительности, своего особого личного бытия. действительности, связаны у Гегеля с коллективными формами деятельности, познания и 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».¹

Гегель исходит из того, что разум, разворачивающий себя в социальной действительности, нельзя понимать лишь как состояние одного конкретного человека, отдельного индивида. Носителем социальной деятельности не может быть, по его мнению, единичный субъект: субъектами деятельности становятся сообщества индивидов, точнее индивиды, организованные в «общину»; субъект здесь – общество, народ с его особым самосознанием.

Отдельные индивиды, составляющие народ, «единичные самостоятельные сущности» как таковые, конечно, смертны, как «смертны» (конечны) и их «чисто единичные действия» или отдельные результаты их деятельности. Как же тогда в этой «текучести жизни» не уничтожается само общество и народ? Это, по Гегелю, «происходит благодаря всеобщей сохраняющейся среде, благодаря *мощи* всего народа»². Под «мощью народа» Гегель понимает не что иное как всеобщий разум, дух, представляющий собой субстанцию, которая фундирует и определяет существование индивидов и их взаимодействие. «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 всеоб-

¹ Там же. С. 188. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 194.17–21.*)

² Там же. С. 189. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 194.33–34.*)

щее в свою очередь есть *действие* их как отдельных лиц или ими созданное *произведение*»¹.

В этом фрагменте Гегель еще раз подчеркивает: хотя определенная форма социальной реальности (род, община, народ) является условием для возможности истинной индивидуальности, вся работа, – и не только по формированию самого субъекта, но также и по поддержанию общественной жизни, – осуществляется конкретными индивидами. Именно они являются истинными субъектами исторического и социального действия². Однако все наши действия с необходимостью являются *совместными* действиями; мы не только кооперируемся с другими индивидами, но мы осуществляем действия, которые полезны как для нас самих, так и для других. Одновременно и индивиды, с которыми мы взаимодействуем, также действуют (и ожидают от нас самих действий) в соответствии с правилами совместного общежития. Поэтому любое индивидуальное действие является одновременно результатом взаимодействия с другими индивидами, а стало быть есть произведение наших совместных усилий. Гегель поясняет: «Труд индивида, направленный на удовлетворение его потребностей, в такой же мере есть удовлетворение потребностей других, как и своих собственных, и удовлетворение своих потребностей он достигает лишь благодаря труду других. – Как отдельное лицо в своей *единичной* работе *бессознательно* уже выполняет некую *общую* работу, так выполняет он и общую работу в свою очередь как свой *сознательный* предмет; целое становится как *целое* его произведением, для которого оно жертвует собою, и именно поэтому получает от него обратно себя самого. – Здесь нет ничего, что не было бы взаимным...»³

Этим «целым», или «всеобщей субстанцией», во имя которой индивид «жертвует» своей единичностью, является для Гегеля дух. Но не в качестве общины, основанной на простых привычках и обычаях, а в его высшей форме, которая подразумевает ясное осознание сути общины и других социальных форм жизнедеятельности в их действительности. Здесь важно еще раз упомянуть, что,

¹ Там же. С. 188–189. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 194.21–29.*)

² См. там же. С. 189. Здесь Гегель подчеркивает: хотя «всеобщая субстанция говорит своим *всеобщим* языком в нравах и законах народа; ...эта сущая неизменная сущность есть не что иное, как выражение самой единичной индивидуальности...; законы выражают то что *есть* и что *делает* каждое отдельное лицо.» (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 195.11–15.*)

³ Там же. С. 189. (*Hegel. GW, Bd. 9. S. 195.1–7.*)

согласно Гегелю, индивидуальность личности вовсе не исчезает или «растворяется» в коллективном (общественном) духе; она сохранит свою «существенную единичность» и независимость в социальной сфере, что гарантируется самой всеобщностью коммунального (общественного) духа. Таким образом, Гегель подчеркивает обоюдную зависимость индивидов и их социальных и общественных институтов; ни один, ни другой не могут существовать и функционировать друг без друга. Следовательно, в противоположность распространенному мнению, Гегель вовсе не подчиняет индивидуальное и единичное всеобщему; оба элемента рассматриваются как необходимые и зависимые друг от друга. Подобно тому, как индивидуальная самость не может достичь своей полной самореализации вне и без проявления самой себя в социальных и общественных формах жизни, саморазвитие всеобщего, или «всеобщей субстанции», – которая для Гегеля и есть дух, – невозможно без индивидуального участия в конкретных исторических и социальных процессах. Данное диалектическое развитие находит свое отражение в гегелевской философии истории, которая в «Феноменологии духа» изложена в качестве философии всемирного исторического духа. И то, что здесь предстает как «саморазвитие» духа, в действительности раскрывает общественную природу человека.

4. Вместо заключения

Подводя итоги обсуждению, необходимо еще раз обратиться к понятию духа, как оно представлено в «Феноменологии», и попытаться более четко определить его содержательные характеристики в гегелевском произведении. Во вступлении к разделу о духе Гегель дает очень емкое описание того, что он называет духом и каково реальное содержание данного понятия. Позволю себе привести значительный фрагмент данного описания. Гегель пишет: «Духовная *сущность* уже была обозначена как *нравственная субстанция*; но дух есть *нравственная действительность*. ... Как *субстанция* и всеобщая, себе самой равная постоянная сущность духа есть неизменная и незыблемая *основа* и *исходный пункт* действия всех и их *конечная цель* (Zweck and Ziel) как мысленное «в себе» всех самосознаний. – Эта субстанция есть точно также всеобщее *произведение*, которое создается действием всех и каждого как их единство и равенство... В качестве *субстанции* дух есть непоколебимое справедливое *равенство самому себе*; но в качестве

для-себя-бытия эта субстанция есть растворенная, приносящая себя в жертву милостивая сущность, в которой каждый осуществляет свое собственное действие, разрывает всеобщее бытие и берет от него свою долю себе. Это растворение и разъединение сущности есть именно *момент* действия и самости всех; в этом – движение и душа субстанции и приведенная в действие всеобщая сущность. Именно тем, что она есть бытие, растворенное в самости, она не есть мертвая сущность, а *действительна и полна жизни*¹.

В этом фрагменте Гегель делает ряд важных для нашей темы замечаний, которые я не могу обсуждать здесь в деталях, и потому лишь перечислю их.

1. Определяя дух в качестве нравственной действительности, Гегель ясно показывает социальную природу той целостной совокупности, который он именуется духом. Напомню, что нравственность – это не просто моральность, а тот смысл моральности, который определяется различными формами социальной практики, выработанными группами людей.

2. Гегель указывает на тот факт, что сущность человека выражается в его действиях и что мы, люди, являемся субъектами *социальной* деятельности. Ни индивид, ни его деятельность не могут быть реализованы вне социальной практики; все наши действия должны иметь практическое применение. Одновременно никакая социальная практика не может существовать и быть эффективной вне и независимо от индивидов, в нее вовлеченных. Эти индивиды не только реализуют всеобщие социальные навыки и привычки, но и изменяют их в соответствии с потребностями общества и требованиями времени.

3. В качестве набора социальных правил и норм, традиции и навыки образуют ту социальную реальность, в которой живут (обитают) индивиды («нравственная субстанция»). При этом сами традиции и навыки существуют только через и посредством деятельности индивидов. Закрепленные в качестве «духовной сущности», навыки и принципы совместного общежития и взаимодействия открываются для индивидов в качестве социальной реальности, в которой индивидуальное *Я* хотя и не растворяется и не утрачивает своей индивидуальной самости, но его поведение и отношение к миру определяется социальными формами его существования, которая для индивида предстает в качестве «нравственной действительности», или реального общества свободных индиви-

¹ Там же. С. 233–234 (перевод уточнен М.Б.). (*Hegel. GW, Bd. 9. 238,28–239,14*)

дов, вовлеченных в сложное многообразие интерсубъективных отношений и взаимодействий.

Уникальность гегелевской социальной онтологии, набросок которой представлен в «Феноменологии» 1807 года, состоит в том, что здесь Гегель не только сумел разрешить трудности, присущие фихтевской концепции общества индивидов, но он также преодолел как индивидуализм, так и абсолютизм в толковании социальной реальности, приняв точку зрения, во многом созвучную с той, которая затем была представлена Марксом в его концепции человека как родового существа. Для Гегеля род, община, если полностью не определяют, то значительно обуславливают развитие индивида и его характеристик, создавая ему определенные возможности и открывая перспективы для его (индивида) формирования. Одновременно устои и традиции конкретного общества налагают ограничения и лимитируют движение индивида в том или ином направлении. Однако индивид как реальный действующий субъект может и должен противостоять этому давлению общества путем изменения принятых в нем принципов и устоев. Таким образом, существует взаимная зависимость индивидов и тех социальных групп и институтов (род, община, народ), членами которых они с необходимостью являются. Подобно тому как формирование и деятельность индивидов зависит от тех социальных и исторических условий, а также принципов и правил, укорененных в обществе, в котором существует индивид, жизнедеятельность общества всецело зависит от форм и интенсивности деятельности каждого конкретного индивида в его взаимодействии с другими.

Именно это отношение *взаимозависимости* человеческого индивида и коллективных форм деятельности, образующих человеческую культуру, Гегель и стремится представить в качестве понятия и теории духа. Дух в этом смысле является носителем целей и стремлений общества, которые реализуются в конкретных действиях и проявлениях всеобщего, однако не сводятся к специфическим актам действия какой-то одной социальной группы или структуры общества.

Нуццо Анжелика (Нью-Йорк)

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ РАЗУМ И АНТАГОНИСТИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ (конфликт необходимости – понимание и природа террора)

Благодаря изображению имманентной структуры рационального познания – диалектика является философским ответом, который уже в начале своей философской карьеры дает Гегель, имея в виду эпохальные проблемы, поставленные под влиянием политических последствий Французской революции. Диалектика – это стратегия понимания исторических конфликтов и трансформаций, которые следуют за периодами глубоких политических кризисов, таких, какой произошёл в Европе в конце XVIII столетия. Рассмотренная с этой стороны, диалектика является решением эпистемологических проблем, вызванных прерывностью исторической реальности, ибо она становится ключевым моментом гегелевской исторической герменевтики. Более того, поскольку диалектика выделяет (артикулирует) внутреннюю структуру разума, и *Vernunft*, разум является структурой, в которую процесс реальности в ее рациональности вписан, постольку разум и его диалектическое развитие в конечном счете образуют объективную реальность, которую философия принимает в качестве особого объекта. Действительность разума – это динамическое поле напряжений, в котором постоянно действуют противоположные силы; разум – это точка конвергенции конфликтов и пространство их решения. Рассмотренная в этой перспективе, диалектика есть гегелевский ответ на проблемы онтологии истории в современном мире.

Основным принципом этой картины является идея «изменения». Со времен древнегреческой философии идея изменения, трансформации и движения – в природе и человеческих отношениях – представляла наибольшие трудности для осмысления. Гегелевский диалектический разум – это ответ на проблемы, которые существовали и беспокоили философское мышление с начала его истории. Как реальность изменения может осмысливаться или как

оно может быть приведено к уровню понятия без потери неотъемлемой динамической природы изменения? Как мышление может артикулировать ту связь между изменением и противоречием, которая вдохнула в него жизнь?

Гегель утверждает, что мысль неизбежно изменяется в процессе мышления. И поскольку в философии мышление принимает рациональность как его содержание, философская проблема изменения мышления в конечном счете является проблемой формы рациональности, способной к имманентной самотрансформации. Истина не является умозрительным схватыванием статического объекта, рефлексивно воспроизведенного в точном, фиксированном изображении доставляемом мыслью. На самом деле истина – это путь рассудочной работы, но *Verstand*, рассудок в конечном счете не способен достичь истины. Ибо истина – это результат фундаментального «изменения (alteration)»¹ модальности, в которой мысли дан и объект, и изменения в структуре объекта самого по себе. Будучи однажды осмысленным, объект уже более не является таким же; он изменен навсегда. Или же, альтернативно, в процессе осмысления этого объекта, мысль уже обдумывает нечто иное, чем то, что первоначально предполагалось в качестве ее содержания. Гегель заключает, что изменение само по себе – истинная реальность мышления в его действительности, в чем и состоит диалектика.

Но все ли формы мышления способны к – и на самом ли деле поддаются – внутренней трансформации, которая в конечном счете ведет к диалектическому пониманию? Если рациональное познание является познаванием – а в действительности наиболее важно новое познавание изменения (исторической трансформации, как и собственно внутренней трансформации разума), то какое место гегелевская диалектика уделяет позиции мышления, отказывающегося признавать изменение или подвергаться ему? Какое место занимает сопротивление изменению или действительно ли сопротивлению диалектическому пониманию уделено внимание в гегелевской концепции разума? Можем ли мы указать на что-то вроде анти-разума («*Un-Vernunft*»), действующего внутри структуры диалектического разума и нацеленного на стирание изменения и противоречий, привнесенных изменением? Очевидно, что при допущении обширной, монистской структуры гегелевской системы, в конечном счете вытекающей из систематической монистской структуры разума и так же при допущении диалектического дейст-

¹ Enz. § 22; Hegel G.W.F. *Theorie – Werkausgabe*. Bd. 3. Fr./M. 1970. S. 46. (Далее при цитировании: FW, с указанием страницы.)

вия, при помощи которого разум в конечном счете сводит все отличное от него к самому себе, итак, при учете всего этого вопрос, который я поднимаю, не касается ни сопротивления изменению, с которым разум сталкивается на пути к пониманию действительности, ни подозреваемого иррационального Другого, который должен быть обнаружен внутри гегелевского разума. Стремление к *carpi mortuum* диалектики вдохновило разные антигегелевские проекты – такие как, например, негативная диалектика Адорно и различные постмодернистские деконструкции. Однако в данный момент это не является предметом моего исследования.

Мой интерес касается возможности привлечь гегелевский разум и его диалектическую структуру к рассмотрению того, что происходит в наше время и может быть обозначено так: сопротивление изменению и превращение конфликта в норму. Если диалектика вырастает у Гегеля при попытке дать философское объяснение фундаментального характера периода, последовавшего за Французской революцией, а именно, неизбежной трансформации, «перехода» к новым, пока еще неизвестным организациям жизни духа, то как объяснить, что та же самая логика может быть применена к эпохе, фундаментальные тенденции которой – стирание изменения путем возведения его в норму; осуществление его (изменения) таким образом, чтобы оно, превращаясь в широко распространенную привычку, стало нераспознаваемым; уклонение от противоречия путем его глобализирования? Изменяется ли задача диалектики сама по себе, когда мы перемещаемся из времени Гегеля в нашу историческую реальность?

При обсуждении этих вопросов я бы хотела сделать два шага. Прежде всего я представлю гегелевскую модель диалектического разума в его отношении к недialeктическому пониманию – к недостаткам, которые мешают ему понять (ухватить) изменение и к его различным отношениям к противоречию. Гегелевский диалектический разум – это и решение существовавших проблем в истории философии, и ответ на вызовы мировой истории. Второй пункт освещен во второй части моей статьи. Если мы принимаем в расчет, что задача философии – рациональное понимание настоящего, то как отличается наша историческая реальность от гегелевской и каковы новые задачи, которые наше время выдвигает перед философией? В конце концов, двухсотлетняя история «Феноменологии духа» требует обновленного переосмысления не только гегелевской философии, но и той формы мира – а мы в ней все еще пребываем, осмысливая его диалектику, которая была ему присуща двести лет назад. Таким образом, я кратко подчеркиваю,

что считаю чертами нашей исторической эпохи те черты, которые имеют отношение к обновленной идее гегелевской рациональности. Это ведет к определению вызовов, которые терроризм ставит сегодня по отношению к проекту диалектического разума. Мой тезис состоит в следующем: терроризм – термин, резюмирующий сопротивление изменению и стирание противоречий; он означает именно те формы, которые недиалектическое мышление принимает в нашу эпоху. В то время как диалектика Гегеля возникает в историческую эпоху, которая в полной мере выводила на свет божий противоречие и в действительности страдала от него, мы страдаем из-за отсутствия [объективирования] противоречия – и, следовательно, от противоречия, которое удушено и оказалось неэффективным. И поскольку разум – для Гегеля – обязательно переводит «обостряющееся противоречие» его эпохи на уровень понятия, проблема разума в наши дни состоит в том, чтобы поместить противоречие в неопределенную [пока] реальность, показав таким образом, что изменение все еще возможно и необходимо. Это отражает необходимость в диалектическом разуме, и необходимость более настоятельную, чем когда либо раньше.

1. Понимание (схватывание) изменения: историческая проблема диалектического разума

1.1. Диалектика – это движение: стрела Зенона и течение Гераклита

«Должно знать, что война общепринята и вражда справедлива и что все возникает через вражду и в силу необходимости» – читаем мы в знаменитом отрывке из Гераклита¹. С его точки зрения, постоянная трансформация является сущностью всей реальности, принцип действия который не может избежать ни одно сущее. Изменение, однако, вызвано борьбой, т.е., столкновением противоположностей и их сосуществованием. В этой степени конфликт не только необходим, но и достигает уровня первого метафизического принципа, следующего за принципом необходимости. В противо-

¹ *Гераклит Эфесский*. Фрагмент 80 Diels-Kranz (= 28 Marcovich), apud Origen. *Contra Cels.* VI 42 (II 111, 11 Koetschau). Ср. *Лебедев А.В.* Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 201.

положность Пифагору, который предложил идеал мирного и гармоничного Универсума, а так же и Анаксимандру, который рассматривал столкновение противоположностей как воплощение полной несправедливости, Гераклит отождествляет борьбу и ее необходимость со справедливостью. Противоречие ведет не к хаосу, а к справедливому порядку, который и является порядком всеобщего изменения. Афоризм Шиллера, который Гегель обсуждает в идее мировой истории, имеет прежде всего досократовские истоки: мировая история – это суд мирового разума, т.к. изменение – это борьба, а борьба – это справедливость. В конечном счете гегелевское отрицание кантовской идеи вечного мира имеет ту же метафизическую движущую силу, что и полемика Гераклита с Пифагором. Противоречие определяет текущее движение исторического процесса, справедливость которого находится в его саморегулирующемся диалектическом развитии.

Для Гераклита важно, что изменение может лишь быть ухвачено (понято) мыслью, в то время как оно остается необъяснимым с позиции чувств. Постоянно изменяющаяся река кажется одной и той же для чувственного восприятия. Но на самом деле это не так. Мышление ухватывает (понимает) реальность изменения путем схватывания (понимания), лежащего в основе его единства или скорее, его непрерывности – его *metron*, или предела. Так Гераклит решает парадокс, который парализовал мысль Зенона, оставляя его стрелу как бы подвешенной в нереальном движении, а на самом деле в неразрешенном противоречии.

Платон извлекает другой урок из фрагментов Гераклита и делает из них иной вывод. Условия проблемы Гераклита перевернуты. Рассматривая реальность изменения как ограниченную миром чувств (в то время как Гераклит говорит нам только то, что чувства не могут понять изменение), и заявляя, что знание и мышление возможны только о недвижных и вечных формах (в то время как Гераклит заявляет, что только мышление может объяснить постоянность изменений), Платон заключает, что знание чувственного мира совершенно невозможно. Поскольку все чувственные вещи постоянно пребывают в движении, мышление находит прибежище в мире самом по себе, свободном от изменения.

Широко известно, что представление Гегеля об истории философии в ее греческих истоках вытекает из осмысления развития диалектики от только ее субъективных форм в Элейской школе к признанию ее объективности у Гераклита. Однако истолкователям обычно не удается уловить решающий момент гегелевской позиции, который состоит в связи между диалектикой и вопросом

о движении. Для Гегеля проблема диалектики – это по сути вопрос о том, как изменение, движение и противоречие, которые ее воплощают, могут быть поняты (схвачены) мыслью. Соответственно, развитие диалектики определяется положением, которое мышление занимает по отношению к процессам трансформации. Ибо диалектика есть «движение понятия в самом себе»¹. Гегель объясняет, почему основным вопросом, с которым диалектика исторически сталкивалась, была проблема изменения. Причина состоит в том, что «диалектика сама есть это движение или что это движение само есть диалектика всех вещей»². Диалектика и движение – тождественны. Мыслить о движении значит представлять себе движение; это означает также принимать необходимость мышления через противоречия и в противоречиях.

Представляя читателям философию Гераклита в «Лекциях по философии истории», Гегель делает свое знаменитое высказывание: «Здесь мы наконец-то видим землю». И добавляет: «Это не единственное положение из Гераклита, которое я взял в свою логику»³. Почему Гераклит так важен и для истории философии в целом, и для гегелевской спекулятивной логики в особенности? С точки зрения Гегеля, Гераклит находит выход из тупика, который парализует мысль Зенона в его попытке отрицать движение или альтернативно заявить, что движение как таковое невозможно мыслить. Особенно важно, однако, что Гегель предлагает некоторые усилия, чтобы выдвинуть дополнительную (но не непосредственно очевидную) идею – идею, которая прерывает историческую последовательность, чтобы неожиданно подвести нас к гегелевской современности. Он предполагает, что в своих антиномиях Кант не продвинулся дальше Зенона с его противоречивыми предположениями или парадоксами⁴. Поэтому устанавливается важная историческая параллель. Зенон и Кант на одной стороне, и Гераклит и Гегель на другой: динамика диалектического разума устраняет статический тупик недиалектического понимания, неспособного понять изменение и потому застрявшего в антиномической оппозиции. Рассматривая древний период истории философии, Гегель касается одного из наиболее важных и для современности вопросов. Каким образом изменение (логическое, природное так же, как и историческое) может быть осмыслено в понятии? Как может

¹ TW 18, 295.

² TW 18, 305.

³ TW 18, 320.

⁴ TW 18, 318f.

развиться логика вне блуждания между бытием и ничто, и стать, как это и произошло, логикой реального мира? Положение Гераклита о текучести всех вещей – это «почва (land)», на которой диалектика в конечном счете устанавливается¹. Раз эта мысль промелькнула, движение становления ведет к настоящему началу диалектики Dasein.

Отправная точка Зенона – попытка доказательства, что предположение, будто движение мыслимо, уже заключает в себе противоречие. Движение выражает противоречие как в понятии, так и в реальности самого противоречия; это противоречие, постулированное в реальности (во времени и пространстве)². Попытка Зенона опровергнуть движение следует из его исходных постулатов. Он справедливо отделяет мышление от чувственного восприятия. То, что находится в движении согласно чувствам, согласно мышлению, не движется – в мышлении летящая стрела недвижима. А истина имеется только в мышлении. Движение не может быть помыслено. Этот вывод противоположен тому, который сделал Гераклит (движение существует только для мышления, а не для чувств), и уже оповещает о платоновском мире вечных форм. Замечание Гегеля по поводу вывода Зенона обнаруживает его собственное решение проблемы диалектики как имманентного движения понятия: «Надо осмыслить движение так, как его мыслит Зенон», а именно как некое внутренне противоречивое, как реальность противоречия. И еще, добавляет он, «необходимо довести движение до этого полагания движения (*dies Setzen der Bewegung*)»³. Мышление должно научиться представлять движение, трансформировать его. Мысль о движении должна двигаться сама по себе, должна включать в себя динамику мыслимого объекта.

В связи с этим Гегель объявляет программу собственной диалектико-спекулятивной логики. В качестве трансформации, введенной его логикой против «логики рассудка», он рассматривает метод, в силу которого логическое развитие строится в качестве имманентного самодвижущегося мыслительного процесса. Метод состоит «в том, чтобы благодаря духу пробудить к жизни мертвые членения логики»⁴. В традиционной логике категории в качестве фиксированных определенностей отделены друг от друга и не объединены в органическое единство, являются мертвыми формами

¹ See TW 5, 84 (Гегеля к Гераклиту с учетом момента «становления» в «Науке логики»).

² See TW 18, 307.

³ TW 18, 311.

⁴ TW 5, 48.

и не содержат в себе духа, который единственно констатирует их единство¹. С точки зрения Гегеля, категории формальной и трансцендентной логики – мертвые, недвижимые формы – находятся в том же положении, что и политические и юридические институты древних режимов, *ancient regime*, от которых жизненное развитие безвозвратно отошло. Их священная власть более не имеет никакой силы над человеческими жизнями и не гарантирует смысловой полноты в соответствии с действующими практиками и познанием. В своей мертвой фиксированности и недвижимом абстрактном существовании они не более чем бессмысленные и бесполезные реликты давно ушедших времен. Отсюда, для того чтобы дать новое значение логическим формам, противоречие и движение должны быть представлены в чистом мышлении. В противоположность традиционному взгляду, категории должны быть рассмотрены в качестве «моментов» происходящего, постоянно изменяющегося процесса, в котором они связаны для того, чтобы модифицировать их значение, чтобы взаимодействовать и противоречить друг другу, и в конечном счете создавать органичное единое целое. «Дух» сам по себе способен продемонстрировать живую полноту смысла, которая – поскольку «актуальность» логического мышления есть следствие противоречий – и является внутрипроцессуальным динамизмом².

Такой взгляд на историю объясняет то, что логика рассудка, по Гегелю, лишена силы и что все сводится к неспособности рассудка ухватить движение противоречия. К тому же становится ясным, что такая логика действовала на протяжении истории философии – от элейской школы до Канта. И это подводит нас к следующим двум вопросам. Первый касается роли, которую, по Гегелю, играл рассудок, пока диалектический разум не вскрыл его структурный недостаток и не установил имманентное развитие мышления. Это вопрос, на который можно относительно коротко и просто ответить. Второй вопрос, наоборот, более сложный, поскольку он ведет к «спекуляции» (скорее в кантовском смысле, чем гегелевском). Можно ли рассматривать позицию Гегеля как заявление, что недиалектическая логика рассудка низвержена и, насколько возможно, подчинена власти диалектического разума? Или мы предположим, наоборот, что в силу особых исторических условий рассудок, так сказать сумел, застигнуть разум врасплох (возможно, эксплуа-

¹ TW 5, 41.

² See also TW 3, 46.

тируя бессилие разума «*Ohnmacht*»¹, может ли он дальше продолжать свою работу, снова обнаруживая свою неспособность ухватить (понять) изменение и на этот раз даже, препятствуя реальной трансформации? Я обращусь к этой проблеме в дальнейшем. Сейчас же я начну краткое обсуждение первого пункта, который, однако, направлю в сторону более спекулятивной постановки вопроса.

1.2. Понимание и сила разума

Заключая *Предуведомление* («*Vorbegriff*») к Энциклопедии (1830 г.), Гегель представляет три стороны логического («*Das Logische*») – формы и содержания зарождающейся логики, как дисциплины. Эти моменты (значения): «а) абстрактное или рассудочное (*verständige*), диалектическое или негативно-рациональное (*negative-vernünftige*), спекулятивное или позитивно-рациональное (*positive-vernünftige*)»². Чтобы предотвратить недопонимание Гегель предупреждает нас: эти три «стороны» надо рассматривать в качестве «моментов любой логически-реальной конструкции (*jedes Logisch-Reelle[n]*), т.е., любого понятия и любой истины», а не в качестве трех разных «частей» логики самой по себе. Поэтому Гегель выдвигает две разные идеи. Во-первых, эти три стороны относятся не только к логике. Более того, они являются аспектами *любой* (*jeder*) «реальности», *любого* понятия, и *любой* истины³. Во-вторых, они не могут рассматриваться последовательно в качестве признаков разных частей логики как дисциплины. Они скорее сосуществуют во всех реальных конструкциях и отличаются только логически; их статус – это особое положение «моментов» динамического процесса, которые не являются статическими «частями» заранее данного целого.

Сокращенный до «*das Verständige*» (*рассудочного*), рассудок теперь уже целиком интегрирован в гегелевскую логику; это лишь функция по отношению к более широкому процессу разума. Что характеризует данный момент, так это его быстрое движение к «фиксированной детерминации» и его «дистанция» по отношению к другому. Эта процедура теперь осознается как неизбежная в развитии любой логико-реальной формы. Гегелевская точка зрения,

¹ Идея «бессилия разума» может быть сконструирована по аналогии с «бессилием природы» (в *Enz.* § 250, примеч.: *TW* 6, 282).

² *Enz.* § 79 and Remark.

³ Надо учесть настойчивость этого слова «каждое». Этот пассаж параллелен требованию в конце логики, устанавливающему, что абсолютная идея совпадает со «всею истиной».

однако, состоит в следующем: хотя закрепление (фиксация) определенности со стороны рассудка необходима, этот момент, будучи всего лишь моментом, также обязательно преодолевается особым диалектическим жестом «перехода в противоположное», который принадлежит разуму. В рассудочном заключено противоречие, где интеллектуальный абстрактный момент уступает своему собственному диалектическому «*Aufhebung*», снятию. Поскольку определенность зафиксирована и изолирована от процесса реальности, она становится чистой неопределенностью, индетерминацией из-за потери всякой реальной возможности быть отличной от других. Процедура фиксации саморазрушающая; значение (смысл) достигается только при переходе в свою противоположность¹. Если проблема диалектики – проблема схватывания изменения, то это возможно только при решимости способствовать переходу вещи в свою противоположность. Что, однако, и есть первый негативный момент разума: рассудок уступает разуму или становится разумным сам, осознавая, насколько несостоятельна его позиция. Наконец, позитивный момент рациональности создает единство противоположностей, основа которого – тот же самый переход, достигнутый негативным моментом разума².

Итак, с точки зрения гегелевской логики, диалектико-спекулятивный разум схватывает трансформацию, заставляя рассудок осуществить переход в свое противоположное. Рассудок, со своей стороны, как кажется, целиком поддается такому переходу. Он не держится умозрительных непригодных фиксаций, а уступает переходу в противоположное. Рассудок уже повержен или убежден разумом и сведен к моменту – «*das Verständige*», рассудочному. Но почему рассудок так легко подчиняется разуму, почему он так легко уступает и становится разумным, осуществляя переход к противоположному? В конце концов рассудок вел себя совершенно по-другому у Зенона и даже у Канта. Какой тип *необходимости* управляет артикуляцией трех частей «любой логико-реальной конструкции»?

Один из возможных ответов заключается в следующем: рассудок, в предвосхищении логики, прошел через «Феноменологию духа», результатом чего стала точка зрения чистого мышления или элемент логики. И в чистом мышлении все «оппозиции сознания» («*opposition of consciousness*»)³ были устранены. Поскольку рассу-

¹ Enz. § 81.

² Enz. § 82.

³ TW 5, 43, 57; see also 67f.

док на феноменологическом пути исчерпал свои возражения в адрес разума, его сопротивление также устранено. Скептицизм, наконец, повернулся против самого себя. Но «Феноменология» также представила ряд духов, исторических гешталтов, ведущих к гегелевскому времени (и к его рефлексивному собиранию «*ge-collection*»)¹. Такова историческая позиция, которую Гегель заявляет в *Предисловии* к работе. Итак, точка зрения логики вне противоположности (сопротивления) сознанию – это также точка зрения гегелевского настоящего, позиция, которая учитывает рациональное рассмотрение исторической трансформации, вызванной беспорядками 1789 г., свидетелями коего стали в ту эпоху практически все. На этом этапе гегелевская система и в этот исторический момент рассудок уступает место разуму, становясь соглашающимся (уступающим) «моментом» его развития.

Это соображение влечет за собой другой возможный ответ на вопрос, почему в логике рассудок так просто (или по необходимости вынуждено) поддается разуму. Ведь исторически «сила разума» стала просто слишком сильной, чтобы ему мог бросить вызов сопротивляющийся рассудок. В самом деле, для Зенона и даже для Канта разум был еще слишком слабым и бессильным, чтобы выдержать силу противоречий. Блокированный антиномиями, разум в изображении Канта – не более чем рассудок в понимании Гегеля.

Согласно двум аргументам, развитым выше, необходимость, которая связывает три стороны любого логико-реального (*Logisch-Reelles*) является как систематической, так и исторической необходимостью. Гегель, однако, был первым, кто обрисовывал возможность различных сценариев. Подчеркивая взаимную зависимость трех сторон любой «логико-реальной конструкции», Гегель оставляет место для возможности, согласно которой «все они подчиняются первому моменту, рассудочному (*das Verständige*), и вследствие этого будут рассмотрены в их изолированности» и следовательно, не в их истинности. Что уже произошло в традиционной логике². Но, в дополнение, приведенный пассаж предполагает, что всегда открыта возможность, при которой первый момент обретает превосходство, таким образом блокируя развитие противоречий, «переход» в свою противоположность и доступ к истине. Гегель также признает существование форм жизни, в которых рассудок стал автономным и отказался уступать власти разума. Скеп-

¹ Tw 3, 591.

² И Кант был, на самом деле, первым, кто отметил, что традиционная логика не есть логика истины.

тицизм¹, ирония и террор Французской революции – разные примеры этого.

Вопрос состоит в том, можем ли мы после «Феноменологии» и «Логики», и уже после эпохи Гегеля, представить ситуацию, когда рассудок отказывается быть сведенным к моменту диалектического разума, отказывается уступить противоречию, которое производят его фиксации, и отсюда «переход в противоположное»; и тогда «переход в свою противоположность», конституирование «единства» и истинности противоположностей – все это становится невозможным достигнуть с позиции разума. Если бы это было так, *необходимости* имманентного развития, связывающего три части всех логико-реальных форм, был бы брошен вызов, и задачей диалектического разума стала бы необходимость его пересмотра.

Этот аргумент привел нас ко второму вопросу.

2. Разное настоящее: разум, рассудок и природа террора

Гегелевская диалектика возникает из необходимости предложить другую, отличную от традиционной логику, которая не может ухватить (в мысли) конфликт, противоречие и, отсюда, историческое изменение. И поскольку это фундаментальные черты современного мира, рассудок неспособен дать отчет об измерении *Gegenwart* (настоящего) – исторического времени или актуальности мира. Итак, если задача философии – это, действительно, понимание *Gegenwart*, как бы переход от его собственного времени в настоящее для живого мышления², то философия становится невозможной при предпосылках традиционной логики. Рассудок, *Verstand* (в некоторой степени) ответственен за проблему, которую он не может решить. Как было указано выше, выход из тупика рассудка – это идея Гегеля о *диалектическом разуме*. Рассудок подводится к разуму: его автарктическая изоляция преодолена, и *Verstand* трансформируется в «*Verständige*», в имманентный и необходимый *момент* развития разума.

Далее я бы хотела развить это положение. Я сделаю это путем перемещения вопроса гегелевской философии в контекст нашего современного мира. Если необходимость для рассудка уступить разуму или стать разумным, совершив переход в противополож-

¹ Enz. § 81 Addition (Zusatz).

² TW 7, 26. «Философия – ее время, постигнутое в мыслях».

ное, является (в какой-то степени) исторической необходимостью, возникает вопрос о том, как рассудок может вести себя в других исторических условиях. С этой точки зрения, аргумент ведет к философской оценке нашей исторической реальности и новых вызовов, с которыми сталкивается философия в наше время. В этой перспективе я теперь обращусь к вопросу, поднятому выше: можем ли мы представить исторические ситуации, в которых рассудок более не подчиняется власти разума или, напротив, разум не в силах направить рассудок к диалектике – ситуации, в которых рассудок вновь изолирует себя, монополизируя все моменты любых логико-реальных структур, блокируя таким образом доступ к истинности¹ и презентирова разум с новыми оппозициями? Понадобится ли этому противодействию новая модернизированная «феноменология (современного) духа» – во имя того, чтобы диалектический разум продолжил свою работу?

2.1. «Необходимость» Феноменологии духа: 1807

В начале нового, XIX столетия Гегель обращается к застывшему миру древних режимов, в которых неподвижная «позитивность» старых институтов и форм жизни была взорвана неудержимым противоречием, действующим внутри реальности. Это то противоречие, которое взывает к необходимости новой организации жизни духа – рождения новой эры. В фрагменте «*Der immer sich vergrossernde Widerspruch...*» (Все более обостряющееся противоречие)², набросанном между 1779 и 1800 годами и помещаемом многими редакторами в начале «*Конституции Германии*» Гегеля, предлагается и философский диагноз исторического кризиса, с которым столкнулась Германия в конце XVIII столетия, в этом фрагменте впервые появляются основные термины его диалектики. Философский вопрос, который здесь поднимает Гегель, заключается в следующем: что такое изменение? Как философу следует концептуализировать момент исторического перехода, беспокойства, которое все ощущают в качестве господствующего измерения настоящего (времени), необходимость прорыва к неизвестному и новому, которое необходимо принять, чтобы выжить в условиях его неодолимого утверждения? На самом деле, в отличие от неподвижной фиксации жизни в рамках «позитивных» институциональных форм и их разрушительных противоре-

¹ Как Гегель аргументирует в пассаже – *Enz.* § 79 Remark.

² In *GW* 5, 16-17 – надо учитывать период создания и историю издания – см. замечания М. Баума и К.Р. Майста в этом томе.

чий, противоречие, которое создает процесс трансформации, является условием выживания – как индивидуального, так и коллективного, как личного, так и национального. Последнее противоречие создает внутри себя возможность выхода из затруднительного положения, т.е. создание условий для нового начала. Нашему времени релевантен вопрос об отличии Гегелем деструктивного и блокирующего противоречия («positive») от (диалектического) противоречия, которое движется по направлению к новому (хотя и не обязательно лучшему) развитию.

Во фрагменте «Der immer sich vergrossernde Widerspruch ...» Гегель предлагает свою оценку разных направлений, в которых исторический кризис может развиваться и разрешаться. Существенно, однако, что он не говорит ни о каком гарантированном решении «обостряющегося противоречия». Небезопасность и жажда нового остаются преобладающими¹, трудными положениями эпохи. Отрывок указывает на «обостряющееся противоречие» и «необходимость» его «снятия (Aufhebung)»², опровержения (Wiederlegung)³ логической структуры изменения⁴. Здесь мы уже встречаем основные термины гегелевской диалектики. Противоречие – реальная сила, действующая в истории, это сила, движимая своим внутренним развитием. Напряжение, заключенное в противоречии – это знак эпохи, в которой всякая уверенность и безопасность были разрушены; и единственная надежда выживания заключается в принятии трансформации, в способности встретиться лицом к лицу с негативностью, к которой была сведена жизнь. Знание само по себе не может осуществить трансформацию, хотя оно является одним из ее условий. И даже ни чистый акт «воли» (индивидуальной или коллективной), ни общественный договор или просто революционное «насилие»⁵ не могут осуществить изменение. Кажется, что Гегель, скорее, предполагает, что трансформация заключается в природе всех вещей, во внутреннем противоречии, которое оживляет (вдохновляет) настоящее, раз препятствия к его радикализации и свободному развитию устранены и противоречию позволено расти до крайних значений, не будучи при этом фиксированными в «абсолюте»⁶. Противоречие – это независимая сила человеческого сознания и воли; это сила, в которую вписана вся

¹ See also the «Unbekannte (s) in TW 3, 18.

² GW 5, 16–17.

³ GW 5, 18

⁴ GW 5, 16–17.

⁵ GW 5, 16–17.

⁶ GW 5, 16.

человеческая деятельность. Изменение происходит, когда противоречие поднимается до «необходимости» и, следовательно, движется к опровержению самого себя. Ибо необходимость того, чтобы противоречие было преодолено – необходимость, которая возникает, как только жизнь столкнулась с чистой негативностью и осознала, что больше не может жить с ней и в ней – уже сама по себе есть изменение¹.

В 1801 году, в работе «Различие между системами Фихте и Шеллинга», Гегель размышляет о «необходимости философии», вызванной исторической ситуацией «отчуждения», которое в свою очередь создано окостенением рассудка. Сознание несомненно живет в «разорванной гармонии» гераклитовского универсума². Правда, задача философии не состоит в восстановлении космоса Пифагора. Скорее нужно восстановить силу противоречия, которое было изгнано разорванным миром и поглощено «позитивностью» недвижимых форм, и сделать его существующей силой духа. «Задачу философии Гегель видит в том, чтобы «бытие было положено» – положено «и небытие как становление....»³. Это снова проблема Гераклита.

В 1807 г. в *Предисловии* к «Феноменологии духа» Гегель прямо обращается к современникам, когда говорит: «нетрудно видеть, что наше время есть время рождения и перехода к новой эпохе»⁴. Это несложно увидеть потому, что жизнь предоставляет немедленное подтверждение такой констатации в живых и непровержимых фактах. Поскольку «обостряющееся противоречие» – не результат философской спекуляции, а реальный факт человеческой жизни, его, это противоречие, в самом деле нетрудно заметить. Хотя Гегель, как известно, предупреждает: то, что известно в качестве здравого смысла, все еще не понято умозрительно, и пока не является философским знанием⁵. А то, что легче увидеть, почувствовать и то, что находится в своей непосредственной определенности, – наиболее трудная вещь для умозрительного понимания, в чем и заключается вызов для философии. Здесь задача, которую философии необходимо взять на себя: придать концептуальную, рациональную форму простому чувству, перцепции или «опыту

¹ GW 5, 17.

² GW 4, 12.

³ GW 4, 16.

⁴ TW 3, 18 (my emphasis).

⁵ См. тезис in TW 3, 35 : «Известное вообще потому, что оно известно, не есть познанное». Этот тезис повторяется во втором издании «Науки логики» – с указанием на распространенность логических форм (TW 5, 22).

(переживанию) изменения». Это та же самая проблема, с которой в абстрактной форме столкнулся Зенон. В «Феноменологии» Гегель развертывает логику изменения, которая берет сознание в качестве его конкретного объекта¹. Принятое и неоспоримое предположение – это реальность исторической трансформации, вызванная Французской революцией, реальность разрушительная, разорванная, пережитая всеми, ее «нетрудно увидеть». А вызов – или то, что как раз трудно увидеть – это философское значение такого предположения, значение, которое противоречие обнаруживает, когда преобразуется в спекулятивные понятия.

2.2. «Необходимость философии» два столетия спустя: 2007 год

Но как философское знание справляется с исторической ситуацией, в которой предположение, которое питает здравый смысл – или в действительности «дух эпохи» – в значительной мере отлично. Ведь сегодня очень сложно увидеть или почувствовать, что трансформация происходит, что противоречие может вмешаться в гомогенное пространство повседневной жизни? Как может философия, которая все еще хочет быть диалектической, принять вызов такой эпохи, которая не обнаруживает скачкообразности революционного перехода к неизвестному и новому, а скорее постоянно повторяет одно и то же, демонстрирует не разлом «раздробления», различия и «нормализацию» конфликта? Какая форма меняется и какое философское понимание изменения допускается в этой изменившейся обстановке? Ощущается ли еще «нужда в философии»? Кажется, что сегодня норма, превратившаяся в привычку, не позволяет противоречию «расти» – и отсюда порождает «необходимость» опровержения этого. Противоречие уже не может вызывать пристальное внимание; оно настолько диффузно (или так сказать, глобализировано), что оно будучи везде, нигде не обнаруживаемо сколь-нибудь ясно.

Я понимаю нашу эпоху, в противоположность гегелевской, в качестве эпохи, направленной на предотвращение конфликтов и изменения в норму – через превращение их в привычку, и решение их через превращение во всеобъемлющие характеристики. Это, в свою очередь, есть очевидное следствие процесса глобализации,

¹ Enz. § 25 Anm: TW 5, 49: В «Феноменологии духа» Гегель приводит «пример» логического метода, примененного к более конкретному объекту, а именно к сознанию.

в котором противоречия постепенно разъедаются (но не решаются) ради общего, гомогенизированного императива экономической прибыли. Эта предпосылка поддерживает вызывающую беспокойство идею терроризма в качестве вечного *состояния* войны, которое приведет к действительной непрерывной войне – два понятия, которые становятся концептуально взаимозаменяемыми и различимыми, ясными только на политическом уровне. Терроризм – это форма (гештальт), которую принимает конфликт, когда он становится неясным и неопределенным (в определении «врага», так же как и пространства и времени), что ведет к потере диалектической силы, которой обладает конфликт, создавая изменения через его, конфликта, конечное разрешение. Терроризм – это неопределенное отрицание. В своей неопределенности он отвергает любую связь с чем-то другим – у врага нет лица или он может принять любое лицо; враг не находится нигде в особенности, потому что он представляет собой глобализированную форму, которую можно найти везде; данные конфликты и во времени простираются бесконечно.

Более того, затуманывая отличие, которое резко противопоставляет «войну» «миру» в качестве взаимоисключающих понятий, терроризм заменяет исторический процесс, который должен помочь им «договориться» – ведущий от одного к другому, производящий диалектический переход между ними, – заменяет неопределенным континуумом, который схож с дурной бесконечностью, непрестанно воспроизводящей себя, и походит на уничтожающие движение парадоксы Зенона. Замещая противоречие между войной и миром, терроризм стремится бросить вызов изменению, выставляя себя в качестве неопределенного состояния, лишено противоположностей. Заметим, что противоречие здесь замещенное, оно не решается: взятое в его неопределенности, понятие терроризма не является продуктом диалектического снятия, *Aufhebung*: это ни конечный результат развития, вызванного противоречием, ни начало нового процесса. Наоборот, понятие терроризма маркирует альтернативное развитие, навязанное недиалектической логикой рассудка, посредством чего противоречие задушено всепоглощающей неопределенностью. Вместо движения к более высокому уровню, когда противоположности (война и мир) получают новое значение, терроризм характеризует возвращение на ступень, на которой противоположности просто неразличимы в их поглощении друг друга (терроризм и контр-терроризм, война и мир). При этих посылах движение диалектической логики не может начаться должным образом. Мышление застревает в неопределенности бытия-ничто, неспособность раскрыть противоречие не может рас-

крыть противоречие, которое обязательно ведет к определенности. «Становление» в его изоляции – немедленное поглощение (слияние) или постепенное исчезновение неопознанных противоположностей друг в друге¹. Это не более чем замерзшее движение Зенона, которое не может должным образом – а именно диалектически – продолжаться. Моменты становления, замечает Гегель, «взаимно парализуют друг друга»². В то время как диалектическое продвижение – это переход к определению *Dasein*, глобализация – это фактическое (действительное) состояние, которое абстрагируется от *Dasein*. И терроризм – это глобализированная война, которая уходит от попыток локализовать ее во времени и пространстве.

Критика Гегелем логики рассудка нацелена на идею об изоляции противоположностей, которые таким образом предохранены от столкновения друг с другом и, следовательно, от обнаружения их более высокого единства. Мы видим, что сегодня имеет место вариант этой стратегии: противоположности сливаются друг в друге, создавая неясную, бессмысленную картину. При этих предпосылках невозможно никакое высшее единство, а возможно только насильственное замещение с помощью нового произвольного, условного термина. Вместо принятия вызова, исходящего от противоречий – страдание негативности (отрицательности) и «работа понятия», логическое бегство от всего этого и включение в противоположный обратный ход развития, который движется от определенности назад к неопределенности. Вместо того, чтобы отделять друг от друга противоположности, рассудок даже отрицает, что у них вообще есть статус противоположностей, смешивая их и стирая все различия. Спутывание (*Verwirrung*) вытесняет конфликт³. Противоречие не решается. Оно просто «исчезает», и Гегель уместно замечает об ироническом отношении к противопоставлению добра и зла: добро и зло «не противоречат друг другу, потому что испаряются всякие определенность и партикуляризация»⁴. Противоречие исчезает и вытесняется случайной заменой. Терроризм и глобализация – примеры такой логики замещения. Как таковые они должны быть рассмотрены в качестве «новых гештальтов» феноменологии современного мира.

¹ TW 5, 83.

² TW 5, 112. См. также: «Становление – безудержное беспокойство, которое погружается в спокойный результат».

³ Интересно, что Гегель характеризует иронию Сократа «скорее как запутывание, чем разрешение конфликта» («Философия права», § 140 – рукописное замечание. TW 7, 280).

⁴ Rph § 140 рукописное замечание (TW 7, 280).

Какова функция диалектического разума в этой исторической ситуации? Главная задача философии сегодня – *объективирование* конфликта, *генерирование* противоречия вместо нормализующей работы рассудка, помещение противоречия в зону видимости не только на уровне философского знания, но также и на уровне здравого смысла. Разум должен сделать так, чтобы противоречия были почувствованы, чтобы противоположности в качестве противоположностей были обострены, и нужно привести их, как таковые, к осознанию. Необходимость конфликта и отсюда, трансформации должны быть выведены на передний план без промедления, парализующего силы привыкания (привычки). В отличие от гегелевского времени, когда разум только должен был схватить, понять изменение мысленно, легко замечаемое всеми и недоступное только склеротичной логике рассудка, диалектический разум сегодня получает дополнительное задание – *производить* противоречия для внутреннего осознания реальности, появление которой стирает все конфликты.

Главный вопрос касается того отношения между диалектическим разумом и рассудком, которое нацелено на разрешение противоречий путем их погружения в неопределенность, создавая таким образом иллюзию нормальности и непрерывности. Проблема более не касается рассудка, который не может увидеть изменение, очевидное для всех или осмыслить прерывность (отсутствие непрерывности), ясно ощутимую в жизни каждого человека. Историческая прерывность сегодня поглощена «нормальностью» кажущейся непрерывности старых способов жизни; противоречие стерто даже на уровне здравого смысла.

В наше время различия, конфликты и напряжения становятся неэффективными и по мере того, как они становятся неопределенными. Если неясно, что противоположное должно иметь место, то отрицание более не является определенным отрицанием. Но если и когда отрицание теряет свою определенность – в противоположность другой специфической противоположности, оно также теряет свое рациональное значение, превращаясь снова в просто абстрактное отрицание, ибо ничто не может рассматриваться в качестве «другого». Процесс трансформации прерван – по крайней мере пока противоречие не будет обнаружено, или как говорит об этом Гегель, «прорастет» вновь. Когда противоречие стерто еще до того, как оно могло бы объективировать внутреннее напряжение, которое объединяет противоположности, противоречие не может быть решено. Исчезновение (*Verschwinden*) противоречий здесь не есть диалектическое снятие, *Aufhebung*, – это скорее ослабление диа-

лектики. В такой ситуации диалектический разум должен брать на себя дополнительную задачу. На него возложена задача компенсировать исчезающую власть рассудка и *произвести* или *постулировать* в реальности и в сознании противоречия, которые должны быть рационально ухвачены (поняты). Это означает, что новая феноменология духа сегодня необходима для того, чтобы диалектика выполнила ее задачу понимания нашей исторической современности.

Описывая революционный террор 1790 года в «Феноменологии духа», Гегель характеризует гештальт террора именно в качестве «фурий исчезновения» (*Furie des Verschwindens*)¹. Террор – это кульминационный акт универсальной, абстрактной свободы. Логика террора значимо описана как противоположность по отношению к диалектической логике (и даже более того, она как таковая является одним из таких гештальтов). Террор – это отсутствие опосредования, это отрицание по отношению к чистой абстракции, нацеленной на слепое и произвольное исчезновение всех определенностей как таковых. Принимая такой образ, данный гештальт скатывается к утрате всех смыслов – как бы к «бессмысленности смерти»². Но что происходит, когда террор, который определяет диалектическое мышление вместо того, чтобы быть определенным гештальтом или «моментом» внутри развития духа, превращается в норму, становясь всепроникающим измерением духа исторической современности? Как такое абстрактное отрицание в свою очередь может быть подвергнуто отрицанию со стороны диалектического разума?

Здесь пункт, в котором мы сегодня находимся – и исторически находится также и философия. Это открытый вызов, который сегодня брошен философскому мышлению. Я не могу, правда, указать решение проблемы, которую наша эпоха предъявляет диалектическому разуму, но предвижу, что от него зависит само существование разума. Мы, возможно, ближе чем когда бы то ни было к «эвтаназии разума», которую Кант рассматривал в качестве конкретной возможности, открытой через антиномии. Гегелевская диалектика была сильным ответом на тупиковую ситуацию, к которой пришел разум, все еще ведущий себя как если бы он был рассудком. Как может диалектика сегодня противостоять усилиям такого неразумного рассудка?

Перевод Л. Гороховой
Редакция Н. Мотрошиловой

¹ TW 3, 435f.

² TW 3, 439.

**КРИТИКА ГЕГЕЛЕМ
ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ
В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»**

Тема нижеследующих размышлений – критика Гегелем философии Просвещения в «Феноменологии духа» 1807 года¹. Речь идет о теме, которая до сих пор в исследовательской литературе как бы играла роль пасынка. Во всяком случае, монографии и сборники статей о «Феноменологии» вообще или почти не уделяли места гегелевской критике Просвещения².

Есть много различных способов рассмотрения полемики Гегеля с Просвещением. Можно сопоставлять и соотносить ряд формаций духа с соответствующими позициями, известными нам из истории философии. Ибо «Феноменология духа» Гегеля содержит, помимо прочего – на это указал в своей статье господин Ю. Штольценберг – «типологию моделей истолкования мира». Кроме того, можно, например, обратить внимание на ту роль, которую играет эта полемика философа в ходе описания духовных формаций. Мы пойдем здесь другим путем: предполагается подробнее осветить описание и критику Просвещения у Гегеля в плане присущего ей «направления главного удара» и ее систематического значения для

¹ *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen (auf der Grundlage des Textes der kritischen Edition in G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd.9), Hamburg 1988. Ссылки на страницу без других данных источника в тексте доклада относятся к этому изданию. (В переводе цитаты из «Феноменологии духа» даны по изданию: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. М.: Наука, 2000. – *Примечание переводчика*)

² См., например, Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München 1973; Dietmar Köhler und Otto Pöggeler (Hrsg.), *Klassiker auslegen: G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1998; Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Einführender Kommentar zu Hegels «Differenzschrift» und Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M., 2000. Само собою разумеется, мое замечание следует понимать только как указание на то обстоятельство, что этот раздел «Феноменологии духа» до сих пор не был в центре внимания исследователей.

гегелевского понятия спекулятивной философии. При этом в центре нашего внимания будет антикритика Гегеля, обращенная на просвещенческую критику религии.

Оправданность подобного, по сути дела – селективного подхода, оставляющего в значительной мере за кадром претензии «Феноменологии духа» на философское обоснование, можно видеть, в том числе, в том, что сам Гегель (имеется в виду: поздний Гегель энциклопедической системы) дистанцировался от «Феноменологии духа». Тем не менее в истории гегелеведения «Феноменология духа» неизменно занимает немалое, правда, и не самое большое место. Самоотстранение Гегеля касается, впрочем, по моему мнению, не развитой в «Феноменологии» спекулятивной философии Абсолюта, а ее оживленно обсуждаемой функции введения ко всей его системе.

Здесь не место останавливаться более подробно на сложной истории возникновения спекулятивной философии Гегеля близ рубежа 1800 года, как и на франкфуртских и йенских деталях процесса ее возникновения (это делается в Предисловии и других статьях нашей книги). Я ограничусь несколькими краткими замечаниями. Как известно, «Феноменология духа» должна была стать своего рода пропедевтикой к науке или некоторым научным предварением абсолютного знания. Систематическая претензия спекулятивной философии, трактовать о целокупности предметов наук, очевидна для Гегеля уже в Йене и – как показывают различные наброски системы – к ее воплощению уже были сделаны первые шаги. Но поначалу главной задачей Гегелю казалось философское доказательство того, что спекулятивное или абсолютное знание вообще возможно, и каким образом оно возможно. От этого намерения, которое философ первоначально связывал с «Феноменологией духа»: дать «приготовление к науке»¹, описав, – как говорит сам Гегель – «подробную историю образования самого сознания до уровня науки» (ФД, S. 61; рус. пер. с. 48), т.е. показав движение форм сознания вплоть до абсолютного знания², Гегель впоследствии по вполне серьезным причинам отказался. Этот отход от первоначально поставленных целей выражается, во-первых, в той самооценке, с которой Гегель в гейдельбергской «Энциклопедии»³

¹ Такова формулировка Гегеля в авторской аннотации к изданию ФД, ФД Meiner, S. 549.

² Феноменология должна «предшествовать чистой науке (...), поскольку она есть порождение ее понятия» (HE § 36. S. 48).

³ Hegel G.W.F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817), in: G.W.F. Hegel, Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner, Bd.6, Stuttgart 1956 (далее: HE).

комментирует изменение систематической формы своей философии. Там говорится, что «Феноменология» как «научная история сознания» не представляет собою «абсолютного начала», «но звено в круге философии» (HE § 36 прим., S. 48). Воспроизведение пути формаций сознания, движущихся таким образом, представляется отныне излишним кружным путем, вместо которого, как уже в «Науке логики», является «решение человека, желающего мыслить чисто» (HE § 36 прим., S. 49)¹.

Во-вторых, отказ от первоначальной вводной функции «Феноменологии» проявляется в той второстепенной роли, которую играет феноменология в рамках философии субъективного духа в «Энциклопедии философских наук», где она выполняет отныне систематически опосредующую функцию между антропологией и психологией, как теория сознания. Кроме того, существует заметка о переработке «Феноменологии духа» для второго издания, подготовленная Гегелем незадолго до смерти. Там говорится, что «Феноменология духа» – это «своеобразная более ранняя работа», и ее следует перерабатывать, имея в виду «тогдашнее время ее написания» (ФД Meiner, S. 552). Гегель очевидно желает намекнуть этим, что «Феноменология духа» представляет собою исторический документ, касающийся генезиса спекулятивной философии. То, что Гегель подобным образом предает истории свое собственное сочинение, указывает нам на отстранение его от систематической функции, первоначально приписанной им этому сочинению.

1. Борьба Просвещения с суеверием

Теперь я перехожу к изложению первой части гегелевского описания Просвещения, которое он сам обозначил так: «борьба Просвещения с суеверием». Отождествление Просвещения вообще с критикой религии есть допущение, напрашивающееся само собою, и гегелева «Феноменология духа» принадлежит к числу тех сочинений, которые как бы наводят читателя на такое перспективное истолкование их².

При чтении этих пассажей Гегеля мы констатируем: здесь не найдешь ничего похожего на пафос Просвещения, который нашел себе классическое выражение, например, в знаменитом определе-

¹ Это, само собой, не произвольное решение, но именно только решение человека, желающего заниматься наукой.

² Обсуждение проблематики подобного «укороченного» видения Просвещения см. в: Herbert Schnädelbach, *Aufklärung und Religionskritik*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006). S. 331–345.

нии Просвещения Кантом как «выхода человека из несовершеннолетия, в котором он пребывает по собственной вине». Это, разумеется, не означает, будто Гегель был антагонистом Просвещения, подобно обращенным в католицизм романтикам, или будто он, подобно консервативным идеологам, отвергал Просвещение по политическим соображениям¹. Отношение Гегеля к Просвещению определяется единственно лишь из перспективы спекулятивной философии. Это, в свою очередь, означает, что интерес Гегеля к нему есть в первую очередь интерес философский. Что дает Просвещение для просвещения духа о его собственной деятельности? – так, может быть, допустимо было бы определить тот масштаб, которым Гегель измеряет философские достижения Просвещения.

Между тем не секрет, что [общий] ответ Гегеля на вопрос, исполнило ли Просвещение свое предназначение: разумным образом просветить самого себя о Боге, человеке и мире, – оказывается отрицательным. Для Гегеля Просвещение есть хотя и важный промежуточный этап на пути к разработке спекулятивной философии, но оно для него есть в то же время фаза преобладания рассудочного мышления и укоренения присущих ему абстракций. Оно есть для него прежде всего *фаза преходящего недоразумения духа о самом себе*, – установка, достигающая кульминации в гегелевской оценке, согласно которой Просвещение было столь же мало «просвещено относительно себя самого» (373; р.п. с. 289), как и о вере, с которой оно боролось. Просвещение о Просвещении – в такой форме, быть может, можно резюмировать позицию Гегеля, – можно получить никак не от него самого, но только от спекулятивной философии. Ниже я хотел бы показать, на примере гегелевского анализа критики религии в философии Просвещения, что и попытку Гегеля преодолеть Просвещение следует признать неудавшейся.

¹ В этой связи интересна сравнительно благожелательная трактовка Гегелем французского материализма. По контрасту с осуждающей позицией Рейнгольда, который, по словам Гегеля (в *Differenzschrift*), мог видеть в материализме только своего рода «умопомешательство», Гегель подчеркивает «подлинно философскую потребность» этой философии, которая проявляется, например, в «Системе природы» Гольбаха – в том, что здесь «высказывается запутавшийся в своем времени и воспроизводящийся в науке дух», который, несмотря на общую критику и отчаяние от «всеобщего предательства своего времени», еще «сохраняет в себе достаточно силы, чтобы конструировать себя как истину в науке с подлинно философской потребностью и истинной спекуляцией» (G.W.F. Hegel. *Differenzschrift*, GW 4, S.79 f.). Гегель высказывает аналогичное суждение еще в своих *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*, Berlin 1827/27. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter, hrsg. von Franz Hespe und Burkhard Tuschling, Hamburg 1994. S.16 f.

Причем неудавшейся потому, что сама спекулятивная философия Гегеля пребывает в некритическом, аффирмативном отношении к религии. На этом вопросе я еще остановлюсь более подробно в дальнейшем.

Глава «Феноменологии духа» о Просвещении – это вторая глава раздела «Отчужденный от себя дух». В первой главе Гегель ведет речь об образовании (*Bildung*), под которым он – в известном смысле объединяя различные эпохи – понимает развитие философии после заката «мира нравственного духа» (321; р.п. с. 249), в сущности, развитие всей философии от поздней античности через средневековье вплоть до раннего Нового времени.

Я не могу здесь останавливаться на том развитии, которое предшествует главе о Просвещении в «Феноменологии духа», и вынужден довольствоваться здесь указанием на то, что главе о Просвещении предшествует трактат о мире образования, в котором автор ставит целью показать, что «мир отчужденного от себя духа» (323 и след.; р.п. с. 250) произошел из упадка «мира нравственного духа» (321; р.п. с. 249) и уже основан на коренном дуализме, который в определенном смысле характерен также и для самого Просвещения. Этот дуализм состоит в удвоении «мира духа» на «мир действительности или мир самого отчуждения духа» и другой мир, в котором дух возвышается над миром действительности, переходя в «эфир чистого сознания» и отвлекаясь от этого первого мира как от неистинного. Это – как ниже поясняет Гегель – и есть «мир просвещения» (348). Но одним только противоположением духовного мира отчужденному действительному миру дух еще не достигает действительного снятия отчуждения: отвлекаясь от действительного мира как от противоположного ему, он сам есть «только другая форма отчуждения, которое в том и состоит, что обладает сознанием в двоякого рода мирах» (323; р.п. с. 250).

Таким образом, существенным признаком этого мира образования (*Bildung*) Гегель называет отделение «царства чистого сознания» (322; р.п. с. 249) от предметной действительности эмпирического мира («мир действительности», 323; р.п. с. 250). Постольку образование духа заключается в его «отчуждении» от природного бытия («дух отчуждения природного бытия», 324, 350; р.п. с. 251). В вере это отчуждение «мира образованности» доводится до предела (349; р.п. с. 271), потому что чистое сознание образования способно конституироваться только путем «бегства» из «мира действительности». Но поскольку этот «отчужденный от себя в нем самом» (350) дух относится к действительности только отрицательно, он остается в «определенности противоположности»,

т.е. действительность, и особенно презираемая духом чувственность, следует за ним подобно тени, от которой религиозное сознание хотя постоянно, но столь же безуспешно стремится убежать. Но как вера, так и чистое понимание (*Einsicht*) (другое название для философского познания), «вместе принадлежат стихии чистого сознания».

Первый раздел главы о Просвещении («Борьба Просвещения с суеверием») начинается со сравнения Просвещения и веры, философии и религии. Просвещение понимается здесь как движение, контрарно противоположное бегству веры от мира, религиозному переносу истины в потусторонний мир, но в то же время как движение, которое в своей оппозиции вере не признает общей стихии чистого понимания, общей у него с верой, и потому искаженно понимает не только веру, но и себя самое. «Вера и [философское] здравомыслие (*Einsicht*)» суть для Гегеля «одно и то же чистое сознание, но по форме противоположны» (357; р.п. с. 277). Коль скоро же Просвещение полагает все существо дела в этом формальном различии, вера представляется ему поначалу «как то, что ему – разуму и истине – противоположно» (357; р.п. с. 277).

«Царство заблуждения» (357; р.п. с. 277), которое представляет собою вера в глазах Просвещения, характеризуется следующими элементами:

- суеверием широкой массы, которая непринужденно и без рефлексии предается «царству заблуждения»,
- «обманом духовенства», которое хотя и сознает неистину веры, но имеет также «завистливое тщеславие – быть единственным обладателем здравых взглядов»,
- и наконец, политическим деспотизмом, который хотя вступает в заговор с духовенством, но в то же время стоит над народом и духовенством и «из глупости народа и из того, что он сбит с толку обманывающим духовенством, презирая обе стороны, извлекает выгоду спокойного господства и удовлетворения своих желаний и произвола» (357 и след.; р.п. с. 277).

Адресаты Просвещения – это не обманывающее народ жречество, как и не подавляющий деспотизм, его адресат – еще «лишенное воли здравомыслие, (...) *понятие* разумного самосознания, имеющее в массе свое наличное бытие, но в ней еще не наличествующее в качестве понятия» (358; р.п. с. 277).

Прогресс Просвещения можно представить, с одной стороны, как «спокойное расширение» или как «*распространение* какого-нибудь аромата, беспрепятственно наполняющего собой атмосферу», или, наконец, как «безмолвное продвижение духа» (360; р.п.

с.279). С этой стороны Просвещение предстает как некая болезнь, как «проникающая зараза» (359; р.п. с. 278), которой вера поначалу не замечает, потому что она движется на той же почве, что и она сама, в простоте чистого сознания.

Но успех Просвещения – это не только «расширение, свободное от противоположностей» (360; р.п. с. 279), но, вследствие его отрицательности, такое движение, которое совершается с «громким шумом и насильственной борьбой с противоположным ему». В «Феноменологии духа», как и в изданных Михелетом «Лекциях по истории философии», Гегель проводит различие между отрицательным и положительным направлением Просвещения¹. Изложение в гегелевских «Лекциях» в целом куда более понятно, чем отчасти темная трактовка этой темы в «Феноменологии». Впрочем, «Лекции» проясняют нам также следующее: то, что Гегель говорит в «Феноменологии», справедливо в первую очередь применительно к французскому Просвещению; это подтверждается примечаниями издателей «Феноменологии». Только во французском Просвещении борьба с суеверием в такой степени стоит на первом плане, как это утверждает о нем Гегель. Для философии немецкого Просвещения, которое в этом отношении, по сути дела, всегда сохраняло аффирмативную установку в отношении к вере, заострение борьбы между Просвещением и верой характерно отнюдь не в такой степени, как для французского.

Итак, обратимся сначала к отрицательному направлению Просвещения. Его исходный пункт составляет убеждение, согласно которому все, «что есть, (...) есть сущность самосознания», и что никаким понятиям, – ни понятиям о добре и зле, ни понятиям веры, не может быть присуща истина, «которая пребывала бы вне самосознания» (Лекции по истории философии, 3, ММ 20, S. 287)². В «Лекциях по истории философии» Гегель называет эту самодостоверность самосознания в отношении его власти над понятиями и представлениями остроумием: нечто имеет силу лишь постольку, поскольку оно постигнуто и понято этим самосознанием, но так, что именно само самосознание «своей деятельностью впервые делает нечто из этого (т.е. из понятий и представлений)». Остроум-

¹ Как известно, в основу своего издания «Лекций по истории философии» Михелет положил конспект лекций йенского периода, зимнего семестра 1805/1806 годов, так что это содержательное согласие указывает нам на временную близость соответствующих пассажей к «Феноменологии духа».

² Hegel G.W.F. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd.3 (in: G.W.F. Hegel. Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd.20).

ное есть, стало быть, «формовка» понятий движением самосознания (ММ 20. S. 288).

В этой самосоотнесенности самосознания, в его «остроумной» деятельности, соотносящей все понятия и представления только с ним самим, заключается непосредственная причина того, что Просвещение дискредитирует всякую апелляцию к авторитетам в качестве основания истинности убеждения. Но уничтожается не только авторитет, как источник истины и убеждения, – уничтожаются также и содержания этих убеждений. Отрицательное направление Просвещения, проявляющееся в первую очередь в борьбе с суеверием, приводит к тому, что вера лишается своего догматического содержания, и что абсолюте превращается в совершенную абстракцию высшего существа, *être suprême* (372, ММ 20, S. 288). Вместо конкретной веры с ее богатым догматическим содержанием является очищенная просвещением религия разума, деизм.

Просвещение, как отрицательное отношение к вере, разоблачая веру как простой «поповский обман и ... одурачивание народа» (363; р.п. с. 281), совершенно игнорирует то, что именно вера есть то место, «где сознание в своей истине непосредственно обладает *достоверностью себя самого*» (364; р.п. с. 282). Дело в том, что для верующего сознания вера не есть нечто чуждое, навязанное ему извне в видах обмана. Поэтому и вопрос, вынесенный на конкурс Берлинской Академией наук: позволительно ли обманывать народ, – Гегель считает вопросом неуместным, ибо нельзя быть обманутым относительно того, в чем «сознание обладает непосредственной *достоверностью себя самого*» (364; р.п. с. 282).

В силу этого чисто негативного отношения к вере, в силу противоположения чистого постижения понятия, которое Просвещение постулирует как собственное достояние, религии, Просвещение, согласно взгляду Гегеля, становится «негативным чистого здравомыслия, (...) не-истиной и не-разумом» и ложью (360; р.п. с. 279). Напротив, вера имеет против Просвещения «божественное право, право абсолютного *равенства себе самой* или чистого мышления» (372; р.п. с. 288). Основание «несправедливости» (372; р.п. с. 288), которую совершает Просвещение над верой, Гегель видит в том, что Просвещение постигает веру только в аспекте суеверия, предрассудка, очевидной абсурдности, и постольку совершенно искажает сущность веры в смысле – хотя и не переведенного в сферу понятия – представления об Абсолюте. Это ложное понимание «представления веры» проявляется в том, что Просвещение упрекает веру за то, что ее абсолютная сущность есть лишь «кусочек камня, деревянный чурбан, (...) или (...) кусочек теста» (365;

р.п. с. 283)¹. То, что для веры есть «вечная жизнь и дух святой» (365; р.п. с. 283), под действием Просвещения превращается в «действительную переходящую вещь». Еще одно недоразумение просвещенческой критики религии заключается в переоценке «исторических свидетельств» (366; р.п. с. 283) веры. Эта критика также имеет своим основанием только исходный пункт Просвещения, а именно «ничтожное в себе воззрение чувственной достоверности». Гегель понимает новоевропейскую библейскую критику, как мы находим ее, например, у Спинозы или Реймаруса, а затем, прежде всего, у богословов-рационалистов второй половины 18 века, как способ, которым – как философ подчеркивает это в прочитанных позднее Лекциях по философии религии – «разум как умствование» (ММ 17/ S. 35) «завладел» системой церковного учения, которая была отождествлена с самой религией (S. 37).

После описания негативной реальности Просвещения в уничтожении и разрушении суеверия возникает вопрос о результате или «позитивной реальности» Просвещения:

«Когда все предрассудки и суеверие искоренены, возникает вопрос: *что же дальше? Какова та истина, которую просвещение распространило вместо них?*» (368; р.п. с. 285)².

Эта «позитивная реальность» Просвещения выражается в трех ответах³:

1. В *религиозно-философском* отношении – как деизм, или в деистической концепции абсолютного существа, которое представит как «вакуум», который «не может быть сочетаем» «ни с какими предикатами» (р.п. с. 286). Критически-полемическая установка Просвещения в отношении к вере приводит, с одной стороны, к тому, что оно «вообще понимает таким образом всякую определенность, то есть, всякое содержание и наполнение его как конечность, как человеческое существо и представление» (368 и след.). Своей критикой чувственного содержания представлений об Абсолюте и антропоморфизации его Просвещение устранило в нем вся-

¹ Эта критика «чувственной достоверности» веры дана в подробном изложении в так наз. «Завещании аббата Мелье», изданном Гюнтером Меншингом (Frankfurt/M. 1976), а также в сочинениях Гольбаха по критике религии: «Разоблаченное христианство, или Испытание принципов и следствий христианской религии» (1766) или в «Письмах к Евгении, или Талисман против предрассудков» (1768).

² Один интерпретатор «Феноменологии» верно расслышал, что в этом вопросе звучит «некоторая ирония», а значит, что Гегель не был доволен тем ответом, который дает на этот вопрос само Просвещение: см. Johannes Heinrichs, *Die Logik der «Phänomenologie des Geistes»*. S. 342.

³ Heinrichs, S. 343.

кую определенность. Абсолютное существо не может быть определено, потому что всякое приписывание ему некоторой определенности превратило бы его в конечную вещь, в предмет человеческого представления (369).

2. В *гносеологическом* отношении Просвещение проявляется как *эмпиризм*, который понимает исключенное из понятия абсолютного существа чувственно-единичное и конкретно-определенное «как *абсолютное бытие в себе и для себя*» (369; р.п. с. 286). Соотносимое с ним «сознание» считается здесь сознанием «в его изначальной действительности», а потому истиной сознания вообще. Таким образом просвещенное сознание становится «знанием о *чисто негативном себя самого* или о *чувственных вещах*» (369; р.п. с. 286). Но эта, как можно было бы выразиться, *сенсуализация сознания* не есть возрождение непосредственного природного сознания, которое Гегель анализировал в начале «Феноменологии духа», – она узнается на опыте «как *результат*». Это точка зрения, «основанная» на «понимании всех других формаций сознания», вследствие чего эта «чувственная достоверность не есть более мнение, а, напротив, она есть абсолютная истина» (369; р.п. с. 286). В отличие от природного сознания эта позиция чувственной достоверности есть догматическая точка зрения, уже не мнение, но результат развития, в котором чувственная достоверность утверждается как «абсолютная истина» (369; р.п. с. 286).

3. В *практическом* отношении Просвещение предстает как сплошной *утилитаризм*. Хотя «конечная действительность» считается здесь подлинным в-себе, но, поскольку абсолютное существо есть лишь нечто потустороннее, пропавшее из этого мира конечности, «чувственная действительность» считается в то же время чем-то таким, что представляет собою только бытие «для «иного»» («для другого бытия», 370), а значит, не имеет никакого имманентного предназначения, но может быть использовано сознанием в соответствии с его критериями: «Конечную действительность можно поэтому, собственно говоря, принимать так, как она нам нужна». Но «быть для другого» означает применительно к сознанию не что иное, как: «быть полезным».

Из отношения этих трех моментов позитивной реальности Просвещения выясняется, наконец, некоторая оптимистическая антропология, в которой человек рассматривается как от природы добрый: «Для человека как для вещи, сознающей это отношение, в этом обнаруживается его сущность и его положение. Такой, как он непосредственно есть, как естественное сознание в себе, он *добр*, как единичное – *абсолютен*, и «иное» есть *для него*; и при-

том, так как для него как сознающего себя животного моменты имеют значение всеобщности, то *все* существует для его удовольствия и наслаждения, и в том виде, в каком вышел он из рук божьих, он разгуливает в мире, как в насажденном для него вертограде» (370 и след.; р.п. с. 287).

В этой связи Гегель еще раз резюмирует полемические стратегии Просвещения в борьбе с верой и еще раз подчеркивает, что Просвещение не только сплошь и рядом искаженно понимает веру, но и «столь же мало просвещено относительно себя самого» (373; р.п. с. 289). Но более важен другой аспект, о котором Гегель упоминает в конце этого раздела. А именно, он задает вопрос, как вообще было возможно, чтобы Просвещение в своей борьбе с верой могло получить столь «неодолимую власть» (377; р.п. с. 292) над нею, или почему вера в известном смысле – хотя и не без сопротивления – сдалась Просвещению. Причину этого Гегель видит в двойной «бухгалтерии» самой веры. Верующее сознание расколото, у него «двойная мера и вес», у него «двойные глаза, двойные уши, двойной язык и двойная речь», оно живет как бы в двух параллельных мирах, не отдавая себе отчета в этой «двусмысленности» (377) своего существования. Ибо божественное и абсолютное, или «небесный мир» (378; р.п. с. 293), вера также считает потусторонним чувственной действительности. Если Просвещение мерит мир веры земными мерилami и тем самым снимает «*не проникнутое мыслью* или, лучше сказать, *не постигнутое в понятии* разделение» двух действительностей веры, то это – такая рефлексия, которая хотя сама недоступна вере, но моменты которой, тем не менее, содержатся в самой вере. Позитивный результат этого снятия разделения двух миров благодаря Просвещению заключается в конвергенции веры и Просвещения: оба они стали равны друг другу как «сознание отношения сущего в себе конечного к не имеющему предикатов непознанному и непознаваемому абсолютному; с той только разницей, что просвещение есть *удовлетворенное*, а вера – *неудовлетворенное* просвещение» (378; р.п. с. 293).

II. Истина Просвещения

Теперь я перехожу ко второй части полемики Гегеля с Просвещением. Эта часть озаглавлена «Истина Просвещения». В ней Гегель трактует о самодифференциации Просвещения – самодифференциации, вызванной раздором (380), разгорающимся по вопросу о высшей сущности.

То, что здесь вообще возможен спор, обусловлено тем обстоятельством, что абсолютная сущность как таковая есть лишь пустая абстракция, а как такая абстракция – предмет различных истолкований: «Сама чистая сущность не заключает в себе различия, поэтому оно входит в нее так, что для сознания обнаруживаются две такие чистые сущности, или двоякое сознание ее» (380; р.п. с. 294).

Для одной из спорящих партий, которую можно назвать рационалистической партией, высшее существо есть «лишь в чистом мышлении», или «само чистое мышление» (380; р.п. с. 294), которое, как таковое, отлично от конечного самосознания, есть нечто потустороннее. Ни одно из определений мышления не было бы пригодно для описания высшего существа, потому что все эти определения вместе взятые были бы лишь выражениями конечного. Для этой партии абсолютное существо есть «негативное потустороннее» конечного сознания (381; р.п. с. 295).

На другой стороне, а именно на стороне материалистической партии, чистое существо предстает как чистая материя. Здесь исходным пунктом является не чистое мышление, а «чувственное бытие». Материя признается здесь совокупностью конкретно-чувственного, т.е. тем, «что остается, если мы отвлечемся от видения, осязания, вкушения и т.д.» (380; р.п. с. 295), она есть поэтому «чистая абстракция», – подтверждение такой оценки Гегеля мы находим в «Системе природы» Гольбаха: «Таким образом, природа, понимаемая в широчайшем смысле этого слова, есть великое целое, получающееся от соединения различных веществ, их различных сочетаний и различных движений, наблюдаемых нами во вселенной»¹.

Но как представляемая целокупность вещей этого мира, природа, как таковая, не составляет предмета эмпирического познания. Правда, Гольбах утверждает, что материя составляет все то, «что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства», вследствие чего ей могут быть также приписаны определенные свойства, такие, как протяженность, подвижность, делимость, твердость, тяжесть и сила сопротивления². Но из дальнейших его рассуждений становится ясно, что речь при этом идет только об абстракциях, т.е. метафизических обобщениях из отдельных чувственных вос-

¹ Paul-Henry Thiry d'Holbach, *Système de la nature*, ed. Yvon Belaval, Hildesheim 1966, I, p. 12. (Гольбах П.А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах П.А. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. Москва: Мысль, 1963. С.66)

² D'Holbach, *Système de la nature*, I, p. 38. (рус. пер.: Там же. С. 84–85).

приятый, тогда как сущность вещей, согласно его взгляду, принципиально непознаваема¹.

Как рационалистическая, так и материалистическая позиция – несмотря на противоположные гносеологические отправные точки – согласны между собою в том, что понимают абсолютное существо как «лишенный предикатов Абсолют», лежащий «по ту сторону действительного сознания в мышлении» (381; р.п. с. 295). Поэтому различие точек зрения не есть различие «в сути дела», но «лишь только в различных исходных пунктах обоих видов образованности» (р.п. с. 295). Но, поскольку обе спорящие партии останавливаются на «собственной точке в движении мышления», они не замечают, что в конце концов сходятся в своих абстракциях. В этом фиксировании своей рассудочной позиции обе партии не достигают даже «понятия картезианской метафизики, (...) что *бытие в себе и мышление* – одно и то же».

В то время как в теоретическом отношении обе спорящие партии, по своему самоистолкованию, противоположны одна другой, в практическом отношении они согласны между собою: в этой области обе они склоняются к утилитаризму: «Действительность, как она есть предмет для действительного сознания чистого здравого смысла, – [это] *полезность*» (382; р.п. с. 296). В преобладании идеи полезности Гегель усматривает необходимое последствие принципа Просвещения. Коль скоро вся истина находится только в сущности самосознания, в то время как все отличное от самосознания предстает не имеющим ценности, несвободным, неличным, внешним относительно себя самого, вполне последовательно признать, что «*в-себе-устойчивое или вещь*» не имеет истины для себя, а потому его предназначение состоит в том, чтобы быть «лишь для некоторого «иного»» (383; р.п. с. 297).

III. Наука и созидание смысла

Каков же результат нашего обзорного знакомства с изображением борьбы Просвещения у Гегеля? Мы видели, что Гегель представляет нам сравнительно дифференцированную картину Просвещения, которая пытается в то же время осмыслить в понятии различные позиции и течения, т.е. показать, как они возникают из

¹ D'Holbach, *Système de la nature*, II, p. 61 (рус. пер.: Там же. С. 439): «Мы не знаем сущности ни одного существа, если под словом *сущность* понимать свойственную ему природу; мы знаем материю лишь по получаемым от нее восприятиям, ощущениям и идеям».

движения сознания в абстракциях рассудка и через эти абстракции. Но мы видели, прежде всего, что борьбу Просвещения с верой Гегель понимает как, в известном смысле, его грехопадение: в этой борьбе Просвещение попирает ногами «божественное право» веры (372; р.п. с. 288), и одновременно, держась в своей критике религии одних наружных ее черт, проявляет непонимание не только понятия веры, но и понятия философии. Эта критика критики религии в Просвещении вызывает у читателя двойственные чувства. Ибо, как ни верен аналитический вывод Гегеля о том, что Просвещение вообще только весьма поверхностным образом трактует веру, однако отсюда отнюдь не следует, чтобы вера, несмотря на это, могла быть все же оправдана.

В нижеследующих соображениях я хотел бы, однако, сосредоточиться на одном моменте в гегелевском описании, который представляет собою, впрочем, момент деликатный и который более или менее отчетливо выходит на первый план в гегелевской критике Просвещения в «Феноменологии». Этот деликатный момент – взгляд Гегеля на *соотношение философии и религии*, как этот взгляд выражается в его описании Просвещения.

Это воззрение Гегеля определяется убеждением в том, что обе они, философия и религия, хотя различны по форме, но тождественны по содержанию. Этого убеждения Гегель придерживался от начала своего творчества до самой смерти: Пусть религия, в том числе абсолютная религия, которую Гегель рассматривает в конце «Феноменологии», отличается «формой представления»; вследствие чего она представляет собою «еще не достигшее своего понятия, как понятия, самосознание» (498), но несмотря на все различия «форм спекулятивного мышления от форм представления и рефлектирующего рассудка» и несмотря на то обстоятельство, что конечная цель всех усилий спекуляции достигается только в философии, т.е. на пути *науки*, тем не менее – как гласит благая весть Гегеля в «Энциклопедии философских наук» – «содержание философии и религии одно и то же»¹: «Они обе [т.е. религия и филосо-

¹ G.W.F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830), § 573 прим. (GW 20, S.555 f.). См. также Hegel, „Indem ich heute...“. Berliner Antrittsrede (vom 22. Oktober 1818), in: GW 18: Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831), Hamburg 1995, hrsg. von Walter Jaeschke, S. 22 f., 25: «Религия – это способ, каким людям вообще открылось *сознание их сущности*; в ней сущность *природы и их духа* является для них *предметной* – в ней им *открыта истина* – в ней человек выходит из своей сугубой *субъективности, единичности, потребности*, границы, и *дух в нем постигает* себя самого (...) Философия, таким образом, имеет *одну цель и содержание* с религией – только не как *представление* – ее подтверждение не есть авторитет, – *вера*, но *мышление* – Поэтому форма религии неудовлетворительна для

фия] имеют своим предметом *истину*, причем в высшем смысле слова – в том смысле, что *Бог* и *Он один* есть истина. Обе говорят, далее, о сфере конечного, о *природе* и *человеческом духе*, отношении их друг к другу и к Богу как их истине» (Энциклопедия, § 1; GW 20, S. 39). Эта конечная цель спекуляции – «посредством познания этого согласия [философии «с действительностью и опытом»] произвести примирение самосознательного разума с сущим разумом, с действительностью»¹, образует в известном смысле центр всей философии Гегеля. И эту конечную цель необходимо учитывать, чтобы адекватно понять «направление главного удара» в гегелевской критике Просвещения. Эта «последняя конечная цель науки» состоит в единстве науки и легитимации, познания и оправдания. Или, говоря словами заключительной части Лекций об истории философии: «Последняя цель и интерес философии – примирить мысль, понятие с действительностью. Философия есть подлинная теодицея» (ММ 20, 455). Спекулятивная философия есть не только истинное познание о Боге и мире, но она *eo ipso* дает предельное философское обоснование, т.е. «в себе и для себя значимое оправдание»²:

«Философия познает то, что *есть*, и постольку ее содержание не потусторонне, не отлично от того, что предстает также *органу чувства*, внешнему и внутреннему *чувству* – Бог, мир, назначение человека – что постигает и определяет для себя рассудок – Но таким, как оно подлинно есть, оно представляется (...) только мыслящему разуму, для *сознания*; только благодаря деятельности и движению мышления *разумное* становится для него тем, что подлинно есть (...). Разум, который есть то, что *есть* – и разум, составляющий *сущность* духа, есть Одно и то же. – То разумное, что дух производит из себя, то *есть*, есть *объективное*, – и это объективное разумно для него, лишь поскольку он мыслит. – Как человек смотрит на мир, так и мир смотрит на [него]; если он смотрит на него чувственно и умствующе, – то и он является перед ним лишь чувственным и в бесконечно разнообразных и рассеянных взаимосвязях; лишь поскольку он смотрит на него разумно, мир принимает для него разумный облик. (...) Тем самым мы в общих чертах

более высоко *образованного сознания* – оно должно желать познания, – (...) снятия формы религии, – но в этом случае лишь для того, чтобы *оправдать ее содержание*».

¹ G.W.F. Hegel. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), § 6, in: ders., *Gesammelte Werke* (ниже сокращение GW), hrsg. von der Rheinisch-Westphälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff., Bd.20, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, S. 44.

² Такова формулировка в Очерках философии права, § 3 прим.

обозначили точку зрения, на которую встает индивидуум, когда он философствует»¹.

Единство объяснения и оправдания, которое должно быть реализовано в постигающем познании, составляет, таким образом, верховную, или конечную, цель всех усилий философии. Это означает, во-первых, что философия Гегеля, ввиду утверждаемого в ней тождества, неспособна занять какую-либо критическую позицию в отношении к вере и религии. Установка спекулятивного мышления к вере аффирмативна, а именно, в качестве признания того собственно спекулятивного отношения к Абсолюту, которое скрыто в вере. «Формация религии» хотя неудовлетворительна для «более высоко образованного сознания» и потому должна быть снята, «но только для того, чтобы оправдать ее содержание»².

Правда, не следует забывать о том, что в этом определении конечной цели философии заключается одновременно кардинальная проблема учения Гегеля: это систематическая подмена логической или «внутренней» необходимости объяснения вещи ее «в себе и для себя сущей необходимостью» в смысле ее оправдания. Гегель делает вид, будто логическая необходимость, которая должна быть свойственна объяснению вещи с точки зрения ее понятия и соотношения ее определений, составляет одновременно аргумент в пользу необходимости существования вещей. Коренная ошибка спекулятивной философии Гегеля состоит, иными словами, в происходящем в ней на каждом шагу отождествлении познания и признания³.

Однако отнюдь не является самоочевидным утверждение, что познание некоторой вещи влечет за собою признание ее необходимости или примирение с нею. Из познания понятия некоторой вещи в отношении практического к ней отношения логически не следует решительно *ничего*. Каково отношение человека к тому, что он познал, принимает ли он это познанное как адекватное условие своей деятельности или изыскивает способы ликвидировать его как препятствие для воплощения своих целей, – это лишь постольку теоретический вопрос, поскольку познание вещи представляет собою предпосылку адекватного свободного обращения

¹ Hegel. Berliner Antrittsrede, GW 18, S. 19 f.

² Там же. S. 22 f.

³ Энциклопедия, § 573, GW 20, S. 555: «Это познание есть таким образом признание этого содержания [искусства и религии] и его формы и освобождение от односторонности форм и возвышение их в абсолютную форму, которая сама определяет себя в содержание и остается тождественной с ним и есть в нем познание этой в себе и для себя сущей необходимости».

с нею. Позиция, которую человек занимает в отношении некоторой вещи, зависит, если судить об этом разумно, не от его теоретического познания, но от его интересов и целей. Если, например, наука понятийно осмысливает религию, то религия – вместо того чтобы получить от нее спекулятивное оправдание, – будет скорее подвергнута наукой критике как ложное отношение мысли к объективности или как функциональное смыслосозидающее мировоззрение буржуазного общества. Поэтому отнюдь не случайно, что вокруг этого вопроса в гегелевской школе разгорелся спор, и что вопрос о соотношении веры и знания, религии и философии стал исходным пунктом дифференциации точек зрения в пределах раннего гегельянства и для его последующего заката. Сам Гегель, впрочем, всегда полагал, что наука и смыслосозидание, познание и оправдание тождественны и что философия есть постольку «подлинная теодицея» (ММ 20, S. 455), а именно теодицея, которая может также научным путем реализовать свои претензии на оправдание содержаний. Религия получает в философии Гегеля не критику, а философскую оценку, как попытка – хотя и недостаточными средствами – дать человеку смыслосозидание и примирение. Но сама затея осуществить примирения понятия с действительностью – предприятие не научное.

Перевод выполнен А.К. Судаковым.

ГЕГЕЛЕВСКАЯ КРИТИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ (К ГЛАВЕ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» «БОРЬБА ПРОСВЕЩЕНИЯ С СУЕВЕРИЕМ»)

Цель, которую я преследую в дальнейших размышлениях, достаточно скромна. Она состоит в том, чтобы понять ядро аргументации, лежащей в основании критики Гегелем Просвещения в «Феноменологии духа». Сам же центральный тезис Гегеля понять отнюдь не просто; он ни в коей мере не является само собой разумеющимся. Тезис гласит: размежевание Просвещения с верой – это неявная борьба Просвещения *с самим собой*, в ходе которой оно над собой же вершит суд. Как понять этот странный тезис и как его обосновывает Гегель? По этому вопросу в гегелеведческих исследованиях, насколько я могу видеть, до сих пор не достигнуто достаточной ясности.

Гегелевская критика Просвещения – часть его *теории духа*. Благодаря этой теории, Гегель вводит в философию Нового времени новый критерий рациональности. Тем самым – суд, который этот философ вершит над Просвещением, становится ареной для обоснования собственного философского дела Гегеля и главного из его принципов. Далее я и перехожу к изображению этой сцены и того, что на ней происходит.

I. Сознание и дух

«Дух, – разъясняет Гегель в начале раздела о духе “Феноменологии духа”, – ...есть нравственная жизнь народа...»¹. Если принять в расчёт, что слово «sittlich» («нравственный») здесь не тож-

¹ Здесь и далее произведения Гегеля цитируются по изданию: *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. М, 2000. С. 224 (Страницы по этому изданию указываются в тексте статьи). Оригинал цитируется в тексте статьи по: *G.W.F. Hegel. Gesammelte Schüften*. Bd. 9. Hamburg. 1980 – с указанием тома и страницы.

дественно «моральному» (*moralisch*) в узком смысле, но имеет в виду нравы (*die Sitten*), находящие выражение в формах жизни и обычаях народа, – то понятие духа становится обобщённым обозначением совместных форм жизни, в рамках которых народ реализует свою индивидуальность и идентичность. Под этими жизненными формами следует понимать различные институты общества, сферы хозяйства, права, религии, а также формы художественной практики – вплоть до языка (и своеобразия языка) того или иного народа.

Названные культурные жизненные формы в соответствии с пониманием Гегеля позволительно трактовать как *объективирование* способов, с помощью коих люди совместно организуют и интерпретируют ту жизнь, которую они ведут и должны вести. Такое объективирование с формальной точки зрения можно описать в следующих двух аспектах: во-первых, как отношение индивидуумов к *всеобщей* сфере – к сфере символических форм культуры, которая отличается от многообразных индивидуальных жизненных проектов и свершений и независима от них. Поэтому Гегель называет их «предметной, сущей действительностью (*gegenständliche, seiende Wirklichkeit*)»¹. Во-вторых, объективирование можно описать через посредство того, что индивиды в совместном отношении к этой всеобщей сфере всё же только *соотносятся с самими собой*. Что становится ясным из следующего обстоятельства: ведь эта сфера представляет собой не что иное, как объективирование теоретических и практических интенций индивидов, благодаря которым они совместно организуют и интерпретируют свою жизнь. Так эта сфера и становится измерением, которое индивиды совместно продуцируют и в котором они реализуют собственные, ими самими поставленные цели. И потому эта сфера, подчёркивает Гегель, утрачивает «все значение чего-то чуждого» (с. 223) для тех людей, которые живут внутри неё.

Но в гегелевском повествовании о духе как нравственной жизни народа имеется в виду ещё и нечто другое. Это гегелевское понятие *свободы*. Свободу Гегель определяет как «бытие у самого себя». Сюда относится то, что человек в мире, в котором он живёт, может быть «у себя дома»; и это как раз тот случай, когда существует возможность для индивида реализовать себя в этом мире и быть тем, кем он по внутреннему желанию (*von sich selbst aus*) хочет и может стать в аутентичном и автономном смысле. «Свободен

¹ Перевод здесь исправлен по: *Hegel G.W.F. Gesammelte Werke. Bd 9. Hamburg, 1980/ S. 239. – Примеч. переводчика.*

тот человек, который существует ради самого себя, а не другого» – эту аристотелевскую дефиницию свободы и перенимает Гегель. Он разделяет с Аристотелем также и ту мысль, что город греческих граждан, полис, и есть место, в котором свобода человека в первый раз в истории обрела соответствующую ей правовую форму и стала действительностью. Вот этот исторический феномен Гегель и держит перед глазами, когда он в рассматриваемой связи говорит о нравственной жизни народа, определяемой духом.

Благодаря этому становится явным другой решающий момент гегелевской феноменологической теории духа: она содержит *философию истории*, которую можно назвать историей человеческой культуры. Её цель – на основе *типологии моделей истолкования мира* (как я их назвал бы; Гегель же говорит о «гештальтах мира» – GW, 9, S. 240) пробиться к такому пониманию, в котором Просвещению было бы отведено его место в системе. И сделать это не через историю политических событий, а через духовно-исторические и культурные изменения, взятые во всей их широте, от античности до Нового времени. Гегелевское понятие духа – понятийная основа данной типологии моделей толкования мира. Это принцип, исходя из которого можно понять указанные изменения. А одновременно он является масштабом, с которым возможно соразмерять и по которому можно оценивать реализацию свободы в формах жизни народа.

Методологический концепт, с помощью которого Гегель пытается развить эту теорию и оценить продуктивную силу различных моделей толкования мира, можно понять на основе дополнения, которое Гегель делает к процитированному ранее тезису: «Дух... есть нравственная жизнь народа», поскольку он (дух) «*есть непосредственная истина*» (с. 224). [Вторая (выделенная курсивом) часть фразы и есть дополнение]. Оно означает, что основополагающее отношение духа, каковое, согласно видению Гегеля, исторически впервые реализуется в античной полисной нравственности (Polis-Sittlichkeit), также и в своём *понятийном* содержании сначала выступает непосредственным образом. А это, в свою очередь, означает, что соответствующая жизненная форма ещё не допускала того, чтобы осуществлялось, соответственно, чтобы было развито познание в форме понятийно-рефлектированного и рационально обоснованного *знания* о специфическом внутреннем конституировании (Verfassung*) этой жизненной формы.

* Немецкое «Verfassung» (конституция). Здесь понимается в переносном смысле конституирования, оформления. – *Прим. пер.*

Здесь господствовала, как выражается Гегель, «прекрасная нравственная жизнь», которая ещё не была жизнью, отрефлектированной в понятиях.

Но всё это, по Гегелю, требовалось представить в отношении к понятию духа. Жизненная форма, в которой реализуется и объективируется дух, – это не некое преданное фактическое состояние, которое следовало бы непосредственно брать и принимать в качестве такового, причём принимать его в той форме, в какой оно нам даётся. Здесь, скорее, имеет место то отношение, которое полностью прояснённое и обоснованное сознание составляет себе о связях, в коих сам дух изображает и овнешняет себя. А это включает осознание того, что дух – поскольку для Гегеля он является универсальным принципом действительности – сам есть принцип, а соответственно, и творец упомянутого «предметного» и «действительного» мира. Постольку мир следует назвать тем «созданием» (*Werk*) духа, в котором сам дух конкретизируется и объективируется, что и имеет в виду Гегель, когда он говорит: упомянутые «гештальты» мира составляют «собственное для себя бытие» духа (с. 224).

Применительно к сознанию же, которое может быть рассмотрено как понятийно отрефлектированное и обоснованное знание о своих предметах, Гегель во *Введении* к «Феноменологии духа» выдвигает минимальное структурное условие, – и, говоря о нём, я приступаю к анализу упомянутой гегелевской теории. Условие состоит в том, что такое сознание вступает в особое отношение к предмету: предмет может быть помыслен как существующий независимо от лишь субъективного отношения к нему, т.е. как существующий для себя. Что ясно непосредственно – ведь именно это имеют в виду, когда нечто утверждают в суждении о каком-либо предмете или положении вещей, о коих имеют не только субъективное мнение (которое может оказаться ложным), но когда *знают* это нечто, для чего имеются объективные основания и что не сводится лишь к роли субъективного коррелята сознания, а имеет независимое от данной роли прочное существование. Что Гегель в следующих словах выражает в своём знаменитом «положении о сознании» во *Введении* к «Феноменологии духа»: «...сознание *отличает* от себя нечто, с чем оно в то же время *соотносится*» (с. 50). Сколь бы очевидным ни было это положение, столь же ясно и то, что для описания *основополагающей структуры духа* оно недостаточно и что здесь требуется существенное дополнение. Его можно легко получить из того, что ранее было сказано об основном отношении, характеризующем дух. А именно: о нём было

сказано, что предмет представляет собой только *объективирование* духа и что поэтому его можно назвать «созданием» (*Werk*) духа, в котором дух конкретизирует себя и в котором он, как было упомянуто, имеет «собственное для себя бытие». При этом позволительно сказать – и здесь решающий момент, – что дух в отношении к им самим созданному предмету по истине соотносится лишь *с самим собой*. Можно сказать, что в этом Другом дух находится «у себя» и есть «для себя».

Об *этом* моменте в «положении о сознании», что очевидно, нет и речи. То, что сознание отличает от себя и с чем оно одновременно соотносится, есть всего лишь предмет или содержание, представляющие собой объективно значимый факт, в котором оно, сознание, соотносится с собой с помощью высказывания, которое утверждается в качестве истинного. Но при этом, что тоже очевидно, *не имеется* в виду, будто данное содержание – не что иное, как объективирование самого духа, который в своём отношении к предмету именно потому и относится *к самому себе*.

Вот почему обнаруживается, что «положение о сознании» надо присоединить к «положению о духе». Сказанное можно было бы выразить следующим образом: «Сознание отличает от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится» – это минимальное условие *отношения сознания* в объяснённом ранее смысле, который и выражает «положение о сознании». А *отношение духа* позволительно выразить так: «*сознание отличает от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится – и таким образом, что оно* [в этом соотношении] *соотносится с самим собой*». Данный тезис следует назвать гегелевским «положением о духе» (*Satz des Geistes*).

Это и есть тот мой тезис, согласно которому аргумент Гегеля, лежащий в основе его критической теории Просвещения, можно реконструировать из отношения обоих положений – «положения о сознании» и «положения о духе».

1. Необходимо исходить из того, что первоначально экспонированное понятие духа, по Гегелю, прежде всего реализуется *непосредственным* образом. Это означает, что существенные для него различия и отношения сначала наличны *вовсе не в качестве таковых* и не в качестве различенных на понятийно-рефлекторном уровне. Следовательно, в теории духа речь идёт о том, чтобы развернуть условия, при которых такое рефлектирование станет возможным.

2. А это, в свою очередь, может произойти, если мы будем *исходить* из основного отношения сознания, то есть из того *простого* отношения между сознанием и его предметом, которое нашло

выражение в «положении о сознании». Тем самым первое требование теории Гегеля гласит: *различие* между сознанием и его предметом должно быть внесено в [состав] *структур духа*. Однако это должно воспоследовать только при условии отношения духа к самому себе, ибо здесь и заключена основополагающая структура. Она не может быть недооценена или снята. Как возможно всё это?

3. Возможность существует благодаря тому, что дух сначала изображён следующим образом: он объективируется в виде гештальта предмета, *отличающегося* от духа и существующего *независимо* от него. При этом в простом отношении духа к своему предмету данный предмет является духу как гештальт сознания, соотносясь с которым, дух *не в состоянии познать* то, что этот гештальт *по истине* есть только *объективирование его самого*. Он не в силах сделать это, так что данное отношение представляется ему в форме такого *простого* отношения сознания и его предмета, которое и выражается в «положении о сознании». Можно сказать и так: дух не понимает предмет, отличный от него и существующий независимо от него, как своё собственное «создание» (Werk).

4. Аргумент Гегеля можно описать так: дух неизбежно поддаётся *самообману*. Последний неизбежен, потому что проистекает из логического следствия, согласно которому дух сначала должен представлять в форме *простого* противопоставления сознания и предмета. Обман заключается в том, что отношение к своему предмету так понимается духом, будто он относится к чему-то *совершенно иному*, нежели к объективированию своих *собственных* созданий – и тем самым к самому себе. А это не соответствует действительности.

Естественно, сразу же возникает вопрос: каким образом дух, обманывающийся относительно самого себя и самого предмета, затем всё же приходит к пониманию и способа своего отношения к предмету, и того, каким образом он может преодолеть свой самообман. На этот вопрос Гегель пытается ответить, инсценируя *борьбу просвещения с суеверием*. И уже здесь можно разглядеть, что данная борьба в действительности оборачивается борьбой Просвещения *с самим собой*. И именно в обнаружении того, что Просвещение не знает этого, состоит критика Гегеля, обращённая в его адрес.

А почему, собственно, речь идёт о *борьбе*, и насколько она является борьбой с *суеверием*? И наконец: в какой мере Гегель мог вообще рассматривать дух как «Просвещение»? Ответить на эти

вопросы можно, если исходить из гегелевской теории *отчуждения* (*Entfremdung*) и *образования* (*Bildung*)*.

II. Отчуждающийся от самого себя дух и мир *Bildung*

Гегелевские разъяснения, касающиеся понятия отчуждения, можно без труда подверстать к ранее сказанному. Тезис, согласно коему в понятие духа должна быть введена логическая форма *простого* противопоставления сознания и предмета, при которой дух, однако, впадает в заблуждение относительно внутреннего устройства (*Verfassung*) и статуса предмета, к которому он относится, – данный тезис находит подтверждение в том, что Гегель говорит «об отчуждающемся от самого себя духе», и соответственно, о «мире отчуждающегося самого от себя духа». Чуждость или отчуждение, в котором дух соотносится с самим собой, с очевидностью является лишь другим описанием самообмана, о коем ранее и шла речь.

Благодаря сказанному можно прояснить второй пункт. Гегелевское повествование о духе, отчуждающемся от самого себя, выступает рука об руку с его теорией *Bildung*. При этом очень важно видеть то, что процесс *Bildung* – это не свободное развитие задатков, заложенных от природы, а *труд* (*Arbeit*). Последний же означает утрату непосредственных, и значит, естественным образом вырастающих неотрефлектированных форм жизни и созерцаний. И эту утрату Гегель описывает как *отчуждение*. Только его преодоление может вести к такому рефлектированному, intersубъективно опосредованному и связанному с признанием отношению к себе и к миру, которое способна нести с собой жизненная форма, рассчитанная на длительную перспективу и основанная на свободе.

Мир Bildung – и вместе с ним снова выступает мотив истории – это для Гегеля мир нововременного естествознания, как и философии Нового времени, а также ставшие, при следовании им, рефлексивными и указывающими на легитимацию жизненные отно-

* Сложившаяся традиция переводить понятие «*Bildung*» (а оно широко употребляется во всей немецкой классике) словом «образование» неадекватно его содержанию. Имеется в виду, конечно, и образование, но далеко не только оно: это и формирование индивидом самого себя, и усвоение норм культуры и цивилизации – и многое другое. Имея в виду эту многозначность, в переводе целесообразнее сохранить немецкое *Bildung*. – *Примеч. переводчика.*

шения. Здесь, если следовать известной формуле *Макса Вебера*, имеет место «расколдованный мир», в котором субъект способен обосновывать своё понимание мира и давать оправдание своего действия исходя уже не из авторитета традиции и преданного, в конечном счёте божественного мирового порядка, но исходя исключительно *из самого себя*. Можно сказать при этом, что мир модерна ставит своей задачей обосновывание и упрочение своей легитимности, исходя из собственного принципа, принципа субъективности.

В свете этой перспективы Гегель следующим образом характеризует самопознание духа: дух понимает себя как ту инстанцию, которая является единственным надёжным основанием и единственным прочным гарантом значимости познания – соответственно как ту инстанцию, которая предписывает объективно значимые законы внешней природе, и не только ей, но и той общественной жизни, какую можно назвать правой и справедливой. На основе этой компетенции и своей обосновывающей теоретической функции дух в Новое время понимает себя как инстанцию независимого от мира опыта и надежного для себя (*für sich bestehenden*), *чистого разума*, который пытается легитимировать самого себя в качестве основы всякой истины; при этом он понимает самого себя как нечто действительное. Высший пункт этого развития в глазах Гегеля – «Критика чистого разума» Канта. Ясно, что такое описание имеет своим основанием модель *простого* противоположения сознания и предмета. Это подтверждает гегелевскую характеристику позиции чистого разума как *дуализма* «некоей для себя свободной предметной действительности» (с. 249), с одной стороны, и разумного «единства самости», с другой стороны.

Гегелевское рассуждение о «для себя свободной предметной действительности», – что здесь следует подчеркнуть особо, – в рассматриваемой связи не имеет в виду, каким бы близким это ни казалось, мир *предметов опыта* в теоретическом смысле – как, скажем, в главе о *восприятии*. Аргументы здесь снова же почерпнуты из понятия духа, которое лежит в основе аргументации, подлежащей реконструированию. Ибо из понятия духа непосредственно следует, что для себя сущая, предметная действительность имеет смысл и значение *только в соотношении* с понятием духа. А это снова же означает, что под «для себя свободной предметной действительностью» здесь подразумевается только такое содержание, которое есть специфический вид явления или изображения *самого духа*.

Если не сосредоточиться на этом, то можно упустить из виду, как именно следует формально обрести такое содержание. А обрести его следует при учёте, что реального различия между сознанием и предметом для самого духа и в его перспективе не существует. Ибо только при том условии, что это различие не существует для самого духа, так сказать, в его восприятии, предмет может являться ему как нечто независимое от отношения к духу, как нечто независимое и для себя самого существующее действительное, как нечто чуждое духу и иное, чем он сам. При этом предмет может презентировать себя как гештальт сознания, который со своей стороны характеризуется непосредственным единством сознания и предмета, то есть выступает как гештальт сознания, который изображает себя так, будто различие между сознанием и его предметом не существует и не имеет никакого понятийно-рефлективного выражения.

Но тут нужно принять в расчёт дальнейшее, и притом решающее, структурное обстоятельство. Оно состоит в том, что этот гештальт сознания рождается из мира Bildung. А это значит, что не может быть никакого непосредственного, из природы вырастающего, дорефлексивного единства сознания и предмета. Напротив, оно является результатом рефлексии, которая проистекает из существенной для мира Bildung негации существующей для самой себя предметной действительности опыта. Непосредственность такого единства есть поистине вторая, отрефлектированная непосредственность, а точнее такая, которая отрицает, снимает реальное различие между сознанием и предметом и одновременно оставляет его позади. Действительное, которое здесь имеет значение непосредственного и тематизированного, является поэтому чем-то чисто идеальным, чем-то, что существует лишь в модусе субъективного представления, что является действительным в чисто внутреннем смысле и в чём как бы уже расплавились и отличия от сферы внутреннего, и самостоятельность, присущая опытным содержаниям, – и все содержательные определения, которые приписываются относящимся сюда предметам, являются только творениями «чистого» сознания.

Такой гештальт сознания Гегель описывает как веру. Имеется в виду свойственное рефлексиям Нового времени, проистекающее из бегства и ещё до «чуждого» и «злого» мира возникающее благочестие сердца. Примеры его – Август Германн Франке из Галле, янсенисты и квиетисты во Франции или веслианисты в Англии. Этот вид веры, как его не без иронии характеризует Гегель, извлекает свои предметы из мира опыта и, так сказать, транспортирует

их в сферу чистого, свободного от опыта сознания, в сферу, которая перемещается в обособленную от всех форм отчуждённой жизни «святую» область внутреннего. И это происходит таким образом, что таковые предметы превращаются в носителей всеобщего, идеального смысла. При этом в данной чисто внутренней сфере подвергнуто отрицанию *реальное* различие между сознанием и его предметом.

Решающее обстоятельство – и здесь мы, в конце концов, приходим к гегелевской теории Просвещения, – так вот, решающее обстоятельство состоит в том, что благодаря всему этому *простое* противоположение сознания и предмета, при котором впервые реализует себя дух, получает и первую *содержательную конкретную интерпретацию*. Это противоречие явлено здесь, как выражает свою мысль Гегель, как *противоречие между двумя царствами* – между царством чистого и разумного самосознания на одной стороне и царством веры на другой стороне; данное противоположение перемещено из мира опыта в сферу *чистого* сознания. А эта сфера, царство веры, явлена самосознанию разума в качестве внешнего и чуждого предмета, что в свою очередь означает: она явлена в виде гештальта сознания, который не располагает понятийно артикулированным сознанием существенного для него отношения сознания и предмета.

Как раз отсюда рождается та ситуация, которую Гегель описывает как «борьбу просвещения с суеверием». Ибо разумное самосознание (самосознание разума) реализует себя благодаря тому, что – и здесь обязательно следует иметь в виду позиции Канта и Фихте, – все виды предметов, которые кажутся ему *данными* извне, тяготеют к тому, чтобы превратиться в содержания его познания, соответственно, в его практические цели. Разумное самосознание должно полемически, соответственно, негативно обратиться против тех гештальтов веры, которые явлены ему, разумному самосознанию, в форме чуждой, независимой от него, для себя существующей инстанции. И сказанное тем более имеет значение, что вера придерживается того же элемента, что и оно само, а именно чистого сознания, причём она не достигает (так должно представляться разумному самосознанию) истинного понимания самой себя и того способа, благодаря которому она соотносится со своими предметами в мире внутреннего и в мире благочестия своего сердца. Это понимание ей надо ещё обрести. Так разумное самосознание выступает против веры в качестве *Просвещения*. Оно хочет просветить её относительно того истинного смысла отношения сознания и предмета, благодаря которому вера определяет сама

себя, – а понимание Просвещения состоит в том, что вера есть ложное сознание.

И тут мы видим, как зарождается и как заканчивается борьба Просвещения с тем, что для него является суеверием.

III. Борьба Просвещения с суеверием

Здесь я лишён возможности принять в расчёт те многочисленные современные Гегелю теории и литературные источники, которые он охватил и переработал в своей теории Просвещения. Мой интерес здесь привлечён только к судьбе, которая выпала на долю Просвещения в его кампании против веры, и к вопросу о том, какие отсюда вытекают систематические следствия.

В своих нападках на огромное царство заблуждения, в плену которого, как считает Просвещение, оказалась вера, первые удары обрушиваются против обманов, мошенничества духовенства – оно, согласно Гегелю, «вступает в заговор с деспотизмом» (с. 277) с целью – при помощи страха – принудить народ соблюдать спокойствие, чтобы духовенство сохраняло свою власть, наслаждаясь ею. Но если Просвещение стремится раскрыть вере глаза на её обман и её заблуждение, вера осведомлённо указывает Просвещению, что оно не знает того, о чём говорит, и не понимает сути дела. Кроме того, вера уличает Просвещение в заведомой лжи. Ибо с одной стороны, оно категорически объявляет, что религиозный культ – это фокус-покус фиглярствующего духовенства (с. 281), с другой стороны, оно утверждает, что сознание оказывает доверие вере и выводит отсюда достоверность своего существования. Именно поэтому *исходя из перспективы веры* совершенно не может быть речи об обмане, в котором она прибывает; напротив, он, скорее, оказывается на стороне Просвещения.

Сказанное относится к просветительской деструкции *предмета* религиозного поклонения: то, что для веры является святым, так Гегель драматично описывает устремления Просвещения, для последнего «есть кусок камня, деревянный чурбан, у которого есть глаза, но который не видит, или [она] есть кусочек теста, полученного из выращенных в поле злаков, переработанного людьми и отправляемого назад на поле...» (с. 283). И эти мнимые просветительские разъяснения и разоблачения для веры не более чем чудовищная ложь. Ибо то, перед чем преклоняется вера, для неё не есть воспринимаемый и преходящий предмет, а святая и вечная сущность. Поэтому все критические указания на проблемы случайно-

сти исторического предания и проблемы толкования свидетельств веры отклоняются ею как совершенно не относящиеся к делу.

В то время как Просвещение указанным ранее образом пытается разрушить всё позитивное содержание веры, *для самой веры* всё представляется противоположностью тому, чем хочет быть Просвещение. А для Просвещения мысль о божественной сущности становится понятием совершенно лишённой определений высшей сущности, становится, как говорит Гегель, «вакуумом» – таково основоположение просветительского *деизма* Толанда, Вольтера и Робине. Соответственно, мир чувственного опыта и существование природных конечных вещей снова находится в центре интереса; подразумевать здесь следует *эмпиризм* английского и французского Просвещения.

Для веры же результаты просветительского толкования мира, как и направленная против веры критика, должны представляться не просто ложью, – они просто-таки являют собой «ужас» (*ein Greuel*). Ибо поскольку Просвещение не понимает веру в её само-толковании, оно сводит тот мир, который для веры есть результат божественного творения, к скоплению движущейся материи и сводит почитаемую верой божественную сущность к совершенно бес-содержательному «*être suprême*», высшему бытию. И тогда дело оборачивается так, что вера на своей стороне имеет все права в её противостоянии Просвещению.

Однако это только видимость. Сказанное удостоверяется, если вспомнить, что вера как гештальт сознания, о котором здесь и идёт речь, рождается из мира опыта как *отрефлектированного мира Bildung* и из него перемещается, так сказать, в сферу чистого, независимого от опыта сознания и внутреннего [мира] «сердца», находя здесь своё спасение. Именно потому, что вера является гештальтом мира *Bildung*, она должна отсюда развить понятийно определённое сознание. Это означает: ей по праву должно быть приписано осознание того, что она соединяет (и как именно соединяет) в одно религиозное толкование мира, для неё единственно истинное, обе противостоящие друг другу области – мир чистого сознания, соответственно, мир сердца, с одной стороны, и мир опыта, с другой. Но тогда правомерно поставить вопрос: каким образом *сознание этого единства* находит рефлектированное в понятиях выражение в толковании верой самой себя и мира. Просвещение позволяет себе руководствоваться этим вопросом, когда оно смотрит перед глазами веры на две отделенных друг от друга сферы, в которых она сохраняет себя, и когда оно демонстрирует вере, что та как раз и не объединяет эти противоположные сферы

в одно *понятийно определённое, единое толкование мира и самого себя* – толкование, которое вера, однако же, утверждает для самой себя, хотя и не в мыслительной и понятийной форме. Вера именно и неспособна к адекватному, понятийно прояснённому сознанию постулированного единства чувственных предметов с всеобщими идеальными, религиозными значениями, которыми она наделяет эти предметы, ибо вера отрицает конститутивное отношение к конкретным чувственным предметам и абсолютно полагает всеобщие идеальные значения в религиозном смысле. Вере также не удаётся прийти к ясному пониманию того, что почитаемая ею божественная сущность, которой она приписывает самостоятельное, независимое от всех мировых связей, существование, всё же совершенно недоступна ей без её собственных деяний в особых религиозных действиях.

И наконец, вера не может дать себе отчёта в том, что она в своих представлениях о таких свойствах абсолютной божественной сущности, как мудрость, любовь, добро, милость, справедливость и др. повязана представлениями о конечном и случайном содержании. Единый смысл этих отношений вера не ухватывает. Она как бы ведёт, как с суховатым юмором замечает Гегель, двойное хозяйство, которое уже тем повергает в замешательство Просвещение, что оно привносит в веру инструментарий посюстороннего мира, которым вера не в состоянии овладеть, но от которого она не может и отказаться.

Но ведь и с Просвещением, если приглядеться, дело обстоит не лучше: и оно разделяет, изолирует и абсолютизирует – и при применении подобных способов оно, со своей стороны, не в силах так объединить и понять разделённые элементы, как они существуют *для веры*. А именно оно *изолирует* как конкретные предметы чувственного опыта, так и представления о конечных и случайных содержаниях в качестве моментов собственного деяния и оказывает этим элементам в идеальном значении, которое выходит за их пределы и их объединяет.

Тем самым [в рассуждении] подготовлен решающий шаг. Когда Просвещение действует именно таким образом, – оно, пусть и косвенно, позволяет понять, что само является *столь же мало просвещённым относительно единого смысла своего собственного структурного устройства*. Ибо то, что Просвещение демонстрирует вере – и ставит ей в упрёк, а именно, что вера не сформировала того адекватного сознания специфического *единства* своих абсолютно противоположаемых моментов, каким она ведь должна бы располагать как гештальт *Bildung*, – всё это обнаруживается как

непрозрачный рефлекс собственного внутреннего устройства Просвещения. И тогда толкование и критика, обращённые Просвещением в адрес веры, оказываются критикой, которая – непрозрачным для Просвещения образом – *оборачивается против него самого*. И Просвещение не знает того единства сознания и предмета, которое соразмерно понятию духа. Это означает, что борьба Просвещения с верой поистине есть такая борьба, которую Просвещение – незаметным для него образом – *ведёт с самим собой*. Ибо также и просветительское сознание, как обнаруживается, подчиняется принципу *простого* противопоставления сознания и его предмета. Это обнаруживается в том способе, каким такое сознание соотносится с позицией веры. А именно, оно относится к ней как к противоположному, чуждому, внешнему и независимо от сознания существующему предмету, по отношению к которому поэтому можно вести себя только полемически и негативно, соответственно, критически-деструктивно. И можно сказать, что Просвещение понимает внутреннее структурное устройство (*Verfassung*) согласно тому же принципу (а именно принципу *простого* противопоставления сознания и предмета), в соответствии с которым оно понимает *себя самое* и *своё* отношение к вере. Упрекая веру в том, что она в действительности всё ещё остаётся в плену противоречия своих моментов, мира опыта и сферы внутреннего, и что она не способна дать рациональное и понятийно рефлексивное понимание смысла того *единства*, которое она утверждает и делает основой своего самопонимания, – [говоря всё это], Просвещение не понимает, и на основании своего собственного структурного устройства не может понять, что этот упрёк в такой же мере касается его самого. Таким образом, Просвещение остаётся слепым относительно своего собственного структурного устройства.

И значит, Просвещение совершенно не в состоянии развить адекватное и понятийно рефлексированное сознание относительно вида своего отношения к гештальту веры. А это отношение состоит именно в том, что гештальт веры, к которому Просвещение относится только полемически, поистине является лишь *перевернутым, негативным зеркальным отражением самого Просвещения*. Ибо оно, как гештальт сознания, подобно вере репрезентирует в соответствии с обстоятельствами какое-либо определённое *единство* сознания и самосознания. Однако понятия, которые лежат в основе того или иного самопонимания этого единства, исключают друг друга. А именно, вера утверждает, что она относится к своим предметам непосредственным образом, и отсюда черпает свою достоверность. На деле же она обязана такой достоверностью

своему *бегству* из мира опыта, то есть обязана негации, отрицанию этого мира.

Просветительское самосознание, напротив, утверждает – в соответствии с масштабом процитированного вначале «положения о сознании», что его предметы находятся вне его и только поэтому оно обладает осознанием себя, – что оно знает, как *отличить* себя от тех своих предметов, с которыми оно, тем не менее, соотносится. В данном случае таким предметом является вера. И постольку просветительское сознание относится к своему предмету и к самому себе способом, *опосредованным* через такое различие. Следовательно, просветительское сознание говорит «да» (*bejaht*) как раз тому, чему вера говорит «нет» (*verneint*) – а именно [факту] зависимости своего существования и самодостоверности от своего отношения к предметам опыта. Ибо это сознание живёт исключительно в рамках данного отношения и исходя из него. И как раз то, что вера для себя утверждает (*bejaht*), т. е. именно непосредственное *единство* сознания предмета и самосознания, то же самое просветительское самосознание подвергает отрицанию (*verneint*). Но *вера* поистине может утверждать свою самодостоверность только *через* такое отношение, хотя сама она в этом обманывается; при этом вера на самом деле или *в себе* (или для нас) обладает таким же структурным устройством (*Verfassung*), что и просветительское сознание.

Однако же сознание *не в состоянии* познать такую формальную идентичность между собой и позицией веры. Если бы оно было к этому способно, то было бы достаточно критерия, относящегося к структуре духа. Ибо тогда просветительское сознание поняло бы, что позиция веры по истине есть, так сказать, дух своего духа, т. к. данная позиция является опосредованным – не воспринятым и искажённым самой верой – в себе различённым единством предмета и самосознания.

И тогда оно, просветительское сознание, следующим образом отнеслось бы к вере: оно знало бы, что вера – гештальт сознания, который хотя и отличён от просветительского сознания, но в этом одновременно соотносится с самим собой. И тем самым было бы установлено, что полемически-деструктивное поведение [Просвещения] по отношению к вере основано на непонимании и в особенности на искажении собственной внутренней структуры и внутреннего устройства веры. К этому просветительское сознание не способно – и не потому, что оно оперирует моделью *простого* противопоставления сознания и веры и что только с помощью этой модели трактует структурное устройство веры и своё собственное

отношение к ней. Ведь эта модель не предусматривает случая, когда сознание так относится к отличному от него предмету, что оно здесь соотносится с самим собой. Поэтому для просветительского сознания вера является и остаётся независимо от него существующим, «чуждым» предметом, к которому оно относится только полемическим и деструктивным образом. И потому оно, это сознание, не понимает того, что оно – при демонстрации вере именно тезиса о полной зависимости её достоверности от предметов опыта – на деле демонстрирует структурную идентичность [веры] с собственным внутренним устройением. Следовательно, и поэтому просветительское сознание не просвещено относительно самого себя, вследствие чего его борьба с верой есть неявная зеркальная борьба Просвещения с самим собой.

Гегелевская критика Просвещения в контексте «Феноменологии духа» заключается, если подводить итог, в обнаружении того, что оно, делая своё дело, последовательно не понимает самого себя. Просвещение утверждает, что оно знает *истину* относительно веры и относительно самого себя. Истина, однако, состоит в том, что сделать это оно не в состоянии. И это подтвердилось. Обнаружилось также, что Просвещение не смогло сделать это по принципиальным основаниям и потому оно должно было последовательно впадать в ложное понимание самого себя. Причина – в том обстоятельстве, что понятие духа сначала должно быть эксплицировано и изображено только под формой *простого* противоположения сознания и предмета. Альтернатива этому не может быть предложена на основе той логики, которая присуща понятию духа. Надо также заметить, что царящее здесь непонимание обусловлено системой и непреодолимо, ибо является необходимым следствием концептуальной рамки, заданной понятием духа и лишь предоставленной в распоряжение теории духа.

Отсюда можно сделать последний шаг в ходе критики Просвещения. Если показано, что просветительское сознание есть гештальт духа и если на основе его собственного устройства (взятого как в отношении к самому себе, так и в отношении к его предмету) вера последовательно и необходимо искажается, неверно понимается, – то это могло быть аргументом в пользу истинности противоположного. А именно того, что Просвещение *не* смогло познать и лишь последовательно *искажало* структуру как раз того гештальта сознания, благодаря которому борьба Просвещения с верой могла бы быть закончена и преодолена. Это было бы финалом, при котором не было бы победителей и побеждённых, но на обеих сторонах возникло бы новое прозрение относительно эксплицирован-

ного основополагающего устройства структур духа. Но к этому, как особо подчёркивает Гегель, Просвещение, исходившее из себя самого и своих собственных понятийных ресурсов, оказалось неспособным. А потому та «история» борьбы Просвещения с суевериями, которая до сих пор рассказывалась, также не является полной истиной относительно самого Просвещения, как его понимает Гегель.

Борьба Просвещения с верой имеет своё продолжение. Она ведёт к новому и полностью драматическому повороту. Он приносит с собой – под заголовком «Абсолютная свобода и ужас» – ещё один расчёт с Просвещением, при котором также становится ясно, что только в конце длительного пути, который и есть конец пути всей «Феноменологии духа», может быть полностью достигнута та самая структура духа. Только в этом смысле критика Просвещения может быть понята как необходимый шаг в процессе оправдания Гегелем главного принципа философии. Но по крайней мере здесь уже не предоставляется возможным проследить за этим продолжением.

Перевод с немецкого Н.В. Мотрошиловой.

**ЗДРАВОМЫСЛИЕ В ГЕГЕЛЕВСКОЙ
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА».
ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ КАК ФИЛОСОФСКАЯ
КУЛЬТУРА ПРОСВЕЩЕНИЯ**

Анализируя различные способы мышления в «Феноменологии духа», Гегель определил способ мышления Просвещения как *здравомыслие и как образованность*. Гегель употребляет в данном случае термин *Einsicht*, который имеет множество значений, в том числе: понимание, пронизательность, благоразумие; нам кажется не случайным, что Г. Шпет перевел его как здравомыслие. Мы и будем употреблять перевод этого термина, данный Г. Шпетом – здравомыслие, так как нам кажется, что оно наиболее точно выражает дух мышления просветителей, не говоря уже о том, что все они употребляют именно термины *le bon sens, common sens, der gesunde Verstand*. По Гегелю, именно распространение образованности это и есть просвещение. Что касается образованности, то здесь особое значение для Гегеля приобретает отношение всеобщего и индивидуального. В «Феноменологии духа» уже видно, как индивидуальное снимается во всеобщем: образование для Гегеля (так и для просветителей, хотя он и не осознает этого сходства) означает «перематывание» знания с всеобщей «кассеты» на «кассету» индивидуальную. Гегель пишет: «То, что по отношению к отдельному индивиду представляется как его образование, есть существенный момент самой *субстанции*, а именно ее мысленный переход в действительность, или ее простая душа, благодаря которой в-себе-бытие есть «*признанное*» и «*наличное*» бытие. Движение индивидуальности, осуществляющей свое образование, есть непосредственно становление ее как всеобщей предметной сущности, т.е. становление действительного мира. Последний хотя и возник благодаря индивидуальности, для самосознания есть нечто непосредственно отчужденное и имеет для нее форму непоколебимой действительности. Но, будучи в то же время уверенным, что этот мир есть его субстанция, самосознание старается овладеть им; оно достигает этой власти над миром благодаря образованности,

которая с этой стороны проявляется таким образом, что оно соответствует действительности и притом в такой степени, в какой ему позволяет энергия первоначального характера и таланта. То, что здесь кажется проявлением силы индивида, под которую подпадает субстанция и тем самым снимается, есть то же самое, что претворение субстанции в действительность. Ибо сила индивида состоит в том, что он сообразовывается с ней, т. е. что он отрешается от своей самости, полагает себя как предметную сущую субстанцию. Его образованность и его собственная действительность есть поэтому претворение самой субстанции в действительность»¹ (с. 252). «Индивидуальные различия в общем-то не имеют большого значения, поскольку индивидуальность «считается лишь чем-то общезначимым, а именно образованным; и различие сводится к меньшей или большей энергии – к различию *величин*, т. е. различию несущественному» (с. 275). И еще: «Эта индивидуальность подготавливает себя к тому, что она есть *в-себе*, и лишь благодаря этому она *есть в-себе* и обладает действительным наличным бытием; насколько она образованна, настолько она действительна и располагает силой... Цель же и содержание ее (индивидуальности – *Т. Д.*) принадлежат единственно самой всеобщей субстанции и могут быть только некоторым «всеобщим»; особенность какой-либо природы, становясь целью и содержанием, есть нечто *бессильное и недействительное*; она есть *вид*, который тщетно и комично старается осуществить себя; она есть противоречие, состоящее в том, что особенному сообщается действительность, которая непосредственно есть всеобщее. Если поэтому индивидуальность ложно полагается в *особенности* природы и характера, то в реальном мире нет индивидуальностей и характеров, а индивиды обладают друг для друга равным наличным бытием; такая мнимая (*vermeintliche*) индивидуальность есть именно наличное бытие, которое только мнится (*das Gemeinte*) и которое не имеет постоянства в том мире, где только то обретает действительность, что отрешается от самого себя и в силу этого есть всеобщее» (с. 251).

Итак, несмотря на то, что действительный мир возникает благодаря индивидуальности, она не имеет особенно большого значения – в гегелевской философии происходит снятие индивидуальности. Индивидуальность приобретает значение постольку, поскольку она воплощает в себе всеобщее, субстанцию, и происходит это благодаря образованию, которое включает индивидуальность в сферу всеобщего. Другое снятие при анализе Просвещения Геге-

¹ Цитирование осуществляется по: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000, в скобках страницы даны по этому изданию.

лем – это снятие действительности в самосознании. «Здравомыслие направлено к тому, чтобы снять всякую *иную* для самосознания самостоятельность, будет ли это самостоятельность того, что действительно, или того, что *в-себе* сущее, и к тому, чтобы возвести ее в понятие... Оно есть не только достоверность, обладающая самосознанием разума относительно того, что оно есть вся истина, но оно знает, что это так». (с. 274). Это означает, что поскольку для здравомыслящего сознания истина всего существующего (всего действительного) содержится в разуме, то разум «снимает» самостоятельность всякой действительности, выражая ее суть в понятиях. И это подмечено Гегелем достаточно правильно, как в известной степени верно подмечено им то, что относительно здравомыслия в Просвещении речь идет не просто о сознании, но именно о *самосознании*. Ведь просветители осознавали свое собственное мышление как постижение действительности в понятиях (в знании, в науке), и такое постижение осознавалось ими как здравый смысл, касается ли это французских, немецких или британских просветителей, они употребляли именно термин «здравый смысл», правда, не «здравомыслие» (*Einsicht*), как у Гегеля, а «здравый смысл». У французов это *le bon sens*, у британцев *common sens*, у немцев *der gesunde Verstand*. Как раз в данном ключе употребляют этот термин немецкие просветители от Томазия до Х. Вольфа, а у американца Т. Пейна и француза П. Гольбаха есть даже специальные работы с подобным названием. Для них для всех здравый смысл – это самостоятельный способ суждения каждого отдельного индивида, в который преобразуется «естественный свет разума», доставшийся каждому от природы. Так просветители преобразуют в этом пункте наследие европейского философского мышления XVII в. Надо особо отметить, что для них для всех индивидуальность все же не исчезает, как у Гегеля; совсем наоборот, что мы попытаемся разъяснить впоследствии.

Далее нас будет интересовать отношение Гегеля к здравомыслию в связи с верой и с наивным сознанием, так как, на наш взгляд, именно в этих пунктах можно раскрыть содержание здравого смысла как особого способа мышления. В то же время именно здесь можно показать ограниченность гегелевской интерпретации Просвещения. Широко известно толкование Гегелем диалектики веры и Просвещения, когда он пытается доказать, что, критикуя веру, Просвещение критикует само себя, и что в действительности эти феномены суть одно и то же. Это толкование Гегеля любят повторять на все лады различные философы, и именно как верное. А между тем нигде так не отразилась ограниченность гегелевского

подхода к Просвещению, как здесь. Рассмотрим это детальнее. Что касается веры, то здравомыслие, согласно Гегелю, тождественно ей, хотя и мнит себя полной ей противоположностью. Дело в том, что и то, и другое «снимает» внешний мир, объявляя его неистинным; только вера усматривает истину в сознании, в мысли, а здравомыслие – в самосознании. Для Гегеля это – тождество, и «чистое здравомыслие находится также в соотношении с действительным миром, ибо оно, как и вера, есть возвращение из действительного мира в чистое сознание (с. 275). Из этого Гегель делает вывод о том, что дух Просвещения, мнящий о себе как о противоположности религиозному сознанию, на самом деле тождествен ему, ибо и то и другое хочет проникнуть вглубь действительности, ищет за ней нечто истинное, рассматривая ее саму как нечто несущественное. Различие между ними, по Гегелю, в том, что «для веры сущность есть в виде мысли, а не в виде понятия и потому – нечто противоположное самосознанию, для чистого же здравомыслия сущность есть самость, – то друг для друга одно есть просто негативное другого» (с. 277). Отсюда вытекает также, по Гегелю, что, считая веру предрассудком и стремясь отказаться от всех предрассудков, просвещение и само есть предрассудок. Согласно Гегелю, здравомыслие, выступающее как антипод вере, является таким же предрассудком, как и вера. «Здравомыслие знает веру как то, что ему – разуму и истине – противоположно. Так же как вера для него есть сплетение суеверий, предрассудков и заблуждений, так сознание этого содержания для него организуется далее в царство заблуждения, в котором непосредственно, наивно и без рефлексии в себя само содержатся ложные взгляды сразу в виде общей массы сознания...» (с. 277). На этом гегелевском отождествлении здравомыслия и веры, что обусловлено в конечном счете всей его целостной системой взглядов, мы остановимся несколько ниже. Как остановимся уже сейчас на отождествлении здравого смысла с так называемым наивным сознанием.

По убеждению Гегеля, с одной стороны, чистое здравомыслие тождественно этому сознанию, с другой же стороны, оно имеет в наивном сознании стихию, в которой реализует себя. «Сообщение чистого здравомыслия вследствие этого можно сравнить со спокойным расширением или же *распространением* какого-либо аромата, беспрепятственно наполняющего собой атмосферу. Оно есть повсюду проникающая зараза...» (с. 278). «Отношение чистого здравомыслия к наивному сознанию абсолютной сущности имеет, далее, два аспекта: с одной стороны, чистое здравомыслие в себе тождественно этому сознанию, с другой стороны, это созна-

ние в простой стихии своей мысли предоставляет свободу абсолютной сущности, равно как и ее частям, позволяет им сообщить себе устойчивое существование и признает их лишь в качестве своего «в-себе», а потому предметно, свое же для-себя бытие в этом «в-себе» оно отрицает» (с. 278).

В общем и целом Гегель оценивает мышление Просвещения, так же, как, впрочем, все другие, предшествующие его собственному способы мышления, не слишком высоко, и причина этого – в неприятии просветителями противоречия в качестве движущей силы развития (в том числе и мышления). Исключением для Гегеля является один лишь Дени Дидро, в частности, в связи с тем, что, рефлектируя над феноменом разорванного сознания – в «Племяннике Рамо», – Дидро находит там неустранимые противоречия, которые он (как и в «Жаке-фаталисте») называет «парадоксами». Но Дидро для Гегеля всего лишь исключение, тогда как весь способ мышления Просвещения в целом, по его мнению, недиалектичен и потому неистинен. (К Дидро мы обратимся несколько ниже). В данном случае Гегель, как нам кажется, сам дает материал для критики, поскольку его критика Просвещения обусловлена признанием истинным только своего способа рассуждения (в то время как он является историческим, несмотря на то, что мы привыкли считать именно гегелевскую диалектическую логику образцом истинного мышления), при котором противоречие развивается как диалектическое, т.е. по триаде (тезис-антитезис-синтез). А между тем возможны и иные формы существования и развития противоречия, например, тот, который представлен кантовскими антиномиями, когда мысль движется от тезиса к антитезису, и обратно, и т.д., обуславливая каждый раз новое обоснование как тезиса, так и антитезиса. У просветителей похожий способ рассуждения, и движение мысли от тезиса к антитезису и обратно характеризуется, например, Дидро как *парадоксальный*. Скажем, мы, следуя просветителям, уверены в том, что в человеке, поскольку он всецело природное существо, все определено природой и что воспитывать его вследствие этого надо в соответствии с природой. Противоречие в данном случае не обнаруживается до тех пор, пока мы считаем природу только добродетельной и благодетельной. Но ситуация резко меняется, если мы, считая природу единственным основанием человеческого бытия и вообще всего существующего, приписываем ей не только достоинства, но и пороки, и недостатки. Надо ли бороться с ними или же природу победить нельзя? Если природа – единственное основание бытия, то как будто противиться ей бесполезно – выгони ее в дверь, она влетит в окно, как говорит Дидро.

Однако просветители не были бы просветителями, если бы они стали отрицать роль воспитания, исправляющего природу. Но не становится ли тогда воспитание таким же сильным фактором, как и природа (а, может быть, даже более сильным, раз оно «исправляет» природу? И как быть тогда с природой как единственным основанием?

Гораздо более точно, на наш взгляд, раскрывает содержание Просвещения в небольшой работе «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784) Иммануил Кант. Во-первых, он определяет здравый смысл не через понятие, а через суждение и, следовательно, не через разум, а через рассудок, и это очень важно, как мы попытаемся показать ниже. Во-вторых, Просвещение определяется им как способность пользоваться своим рассудком (умом, но не разумом) без руководства со стороны кого-либо другого. Это и есть выход из состояния «несовершеннолетия», в котором человек находится по собственной вине¹. По мысли Канта, у каждого есть для этого все возможности, не хватает только мужества. Поэтому Кант выдвигает в качестве лозунга Просвещения: «*Sapere aude!*» – «Имей мужество пользоваться собственным умом!»

Сказанное не означает, что не следует учитывать знаменитых изобретений прошлого или творений великих умов. Просто результаты всех этих достижений должны преломляться в голове каждого человека в соответствии с его индивидуальными запросами, причем так, чтобы они могли успешно применяться именно этим субъектом в его повседневной жизни и способствовать его личным разрешениям всех трудностей. Мы можем не знать, кто открыл электричество и каковы управляющие им неизменные законы, но каждый знает, сколько электрических приборов надо включать одновременно, чтобы не перегорели пробки и как в домашних условиях спокойно пользоваться утюгом. Мы можем не знать, далее, законов, управляющих атмосферным давлением, но каждый знает, что если поднялся ветер или собрались тучи, надо надеть плащ или взять зонт, а также принять лекарство. Самое прекрасное теоретическое знание самых точных законов природы не поможет нам ориентироваться в сложной повседневной обстановке, если мы не «пропустили» эти законы «через себя» и не «примерили» их на свою жизнь. Так, не будучи специалистами в различных областях, мы рассуждаем – причем самостоятельно – о природе, о погоде, о медицине, о театральные постановках, о политике, о литературе и т. п., и имеем на это полное право, и этим правом наделило нас

¹ См. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М., 1998 Т. 1. С. 127.

Просвещение. Мы – наследники Просвещения и потому можем *самостоятельно* рассуждать (судить) обо всем, что случается в нашей жизни, можем принимать *самостоятельные* решения и отвечать за них.

«Когда человек судит о *чем-либо*, он обычно претендует на самостоятельность, индивидуальность своего суждения, в этом суждении неизбежно как бы сходятся своими вершинами два бесконечно расширяющихся конуса. С одной стороны, в моем суждении неизбежно и невольно для меня фиксируется все мое мировоззрение, мирозерцание, все бесконечные влияния окружающей среды, все незаметно для меня самого воспитавшие меня философские системы, а с другой стороны, сам предмет, который я сужу, о котором я столь легкомысленно, походя – высказываю свое суждение, всегда оказывается фокусом расходящегося в бесконечность предметного мира в его бесчисленных переходах, связях и опосредованиях»¹. «Пусть у нас в голове самые великолепные теоретические и философские концепции, пусть перед нами бесконечный, цельный мир. Но вот мы вышли «на улицу» и увидели отдельный, единственный предмет. На нем не написано, в каком отсеке наших великолепных систем он находится, под какое общее понятие его подвести. Здесь уже никак не обойтись без нашей собственной – моей, личной – *способности суждения*. Предмет надо *определить*, к нему надо как-то *отнестись*, наш «первый встречный» требует поступка... Безоблачность нашего «первого взгляда» исчезает; как раз в отношении к *особенному* необходима вся сила моей личности, моего собственного мнения и моей пронизательности...»². Эти слова говорят о том, что именно в этом и состоит специфика здравого смысла – использовать здравую способность каждого человека самостоятельно решать вопросы и преодолевать трудности своей частной повседневной жизни, исходя при этом из собственных интересов, но учитывая интересы других и действуя, следовательно, таким образом, чтобы жизнь протекала нормально, чтобы не возникали конфликты, способные потрясти ее основания.

Здравый смысл как особую интеллектуальную способность самостоятельного индивида и создает философская культура Просвещения.

Обычно – и до сих пор – к здравому смыслу относились и относятся снисходительно, считая его символом мещанского ограни-

¹ Библер В. С. Век Просвещения и «Критика способности суждения. Дидро и Кант» // Западноевропейская художественная культура 18 века. М., 1980. С. 152.

² Там же. С. 173–174.

ченного ума и пошлого опыта. Обвиняют его в том, что он не ведет к теоретическим подвигам и не подталкивает к великим нравственным свершениям. Можно, конечно, так ошельмовывать здравый смысл, но ведь и теоретические искания, и нравственные победы, и эстетические находки включены в обычную повседневную жизнь, не существуют вне ее. Если она не будет нормальной, их появление будет затруднено. Человек, обладающий здравым смыслом, спокойно налаживает свой быт, оптимально организует работу, находит наилучшие выходы из жизненных тупиков. Отсутствие здравого смысла оборачивается полной неприспособленностью к житейским трудным ситуациям, ведет к непрерывным коллизиям и даже катастрофам. Во все времена противником любого вида тоталитаризма и фашизма был этот самый здравый смысл. И даже если он «бескрыл» по сравнению с разумом, то ведь и разум «беспочвен» по сравнению с этой рассудочной способностью. Фактически ни один не существует без другого; не будучи соотнесен с рассудком, разум превращается в могущественный, но анонимный Мировой Дух, поглощающий интеллектуальную силу отдельного индивида. В абсолютизации всеобщего и заключена разгадка низкой оценки Просвещения Гегелем, для которого существование именно Мирового Духа, Абсолютной Идеи – цель и истина всего существующего. Утрата Гегелем *особенного*, окончательное снятие его во всеобщем (хотя в завершении Логики можно отыскать слова великого диалектика о необходимости сохранения особенного наряду с всеобщим; но ведь для этого пришлось бы переписывать всю Логикку, и Гегель отказывается от своей «заявки») – причина признания здравого смысла несовершенной ступенью к истинному, разумному, гегелевскому познанию. Гегель не совсем прав, как нам кажется, также и относительно взаимоотношения веры и здравого смысла: они не тождественны по содержанию, а, напротив, противоположны, *поскольку* религия воспитывает веру в *авторитеты, авторитарное мышление*, а здравый смысл сохраняет установку на *самостоятельное суждение*. Задача Просвещения – сформировать здравый смысл как особый стиль мышления, как особую интеллектуальную *рассудочную* способность, связанную с самостоятельностью индивида. Важный вывод, который отсюда следует, то, что на этом пути возникает суверенная личность. Можно даже сказать, что суверенная личность и здравый смысл – это две стороны одной медали. И кроме того: формируя образованного индивида как суверенную личность, просветители закладывали основы гражданского общества и демократии, ибо только автономная, суверенная личность может добровольно и сознатель-

но вступить в общественный договор относительно своей свободы, прав на свободу вероисповедания, мнений, печати, право на собственность и т.д. с другими, такими же свободными личностями. Ж.-Ж. Руссо и других *просветителей* часто критиковали за социологическую «робинзонаду», т. е. за такой подход к человеку, когда предполагается его первоначально изолированное, «атомарное» существование но, во-первых, это соответствовало тогдашней французской действительности: раз были разрушены все прежние социальные связи – монастырские общины, сельские общины, ремесленные цеха, куда входил отдельный человек и традициям которых он подчинялся, индивид оказался как бы совершенно одиноким на земле; ему принадлежала теперь только одна природа, он казался только и чисто природным существом. Так считали – и достаточно правомерно – просветители. Во-вторых, только представив индивида в качестве абсолютно независимого – атомарного, изолированного – субъекта, можно было признать, что он сознательно и совершенно без всякого давления – вступает в ситуацию общественного соглашения; можно было понять, как возник общественный договор, а вместе с ним гражданское общество, ибо последнее есть не что иное, как осуществившийся общественный договор. Кажется, на самом деле не было такой ситуации, когда жившие изолированно друг от друга индивиды решили сознательно вступить в общественный союз – и все же такая ситуация была: она возникла, когда образовывались первые промышленные государства. Ведь чем иным, как не общественными договорами были американская *Декларация независимости* 1776 г. и французская *Декларация прав человека и гражданина* 1789 г.? Исходя из этого, становится понятно, какую важную общественную, социальную и философскую роль сыграло Просвещение в формировании суверенной личности и здравого смысла, а также образования (*Bildung*), что признает и Гегель. Потому что именно в этот период образование начинает играть исключительно важную роль: просвещенный индивид – это образованный индивид. Развитие промышленного производства, замена простого орудия машиной потребовало не только свободных рабочих рук, но и умения управлять машиной, чинить и совершенствовать ее, а для этого требовались хотя бы минимальные знания. Поэтому как раз в это время и возникает так называемая *общеобразовательная* школа, хотя бы с минимальным набором знаний. Ее идею угадал Дидро в своей знаменитой Энциклопедии, где все знания, по итогам очень коротко изложенные, располагались не согласно логической связи, а просто по алфавиту. Эта школа доживает почти до 50-х годов

нашего века и лишь в последние 50 лет начинает уступать свое место специализированным школам.

Попытки воспитать здравый смысл мы находим буквально у каждого просветителя; особенно это видно на французских примерах. Знаменитый Поль Гольбах, например, в «Системе природы» хотел перевести труднейшие эзотерические достижения ньютоновской механики на язык здравого смысла, сделать их понятными для всех. И когда Гольбаха упрекают в банальности и общепонятности его выводов, то тем самым, не желая того, воздают ему хвалу: ведь это во многом благодаря его усилиям трудное и недоступное простым смертным научное знание стало общепонятным и даже чем-то само собой разумеющимся. Это не было, разумеется, таковым во времена Гольбаха. В связи с этим становится также понятно, почему дух Просвещения близок наивному, точнее – обыденному – сознанию, о чем говорил Гегель. Цель гольбаховской «Системы природы» (1770, Амстердам, издана анонимно) – научить каждого человека, не обращаясь к чудесам, не обращаясь к божественным творениям, понять все явления природы, исходя из научных данных. Причем последние были изложены так просто, что казались самоочевидными. На деле это было совсем не так, и потребовалась вся сила таланта, глубокое энциклопедическое знание, особая способность знаменитого просветителя сделать сложное простым, чтобы научное и трудное знание стало доступным каждому смертному, пользуясь своим собственным умом¹. Гольбах апеллирует к природе, так как она одна казалась в то время простой и понятной. Ведь человек – это природное существо, все его свойства и потребности – от природы, вследствие чего понять ее легко. Это понимание зиждется на законах механики, открытых Ньютоном. Природа материальна, она представляет собой движущуюся материю, движение свойственно материи. И если нас спросят: «откуда природа получила свое движение?» Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне

¹ Французский историк Пьер Нэвилл писал о том, что «Поль Гольбах играл одну из главных ролей во французской философии 18 века, но эту роль очень трудно определить и установить, так как она состояла в формировании коллективных связей десятка выдающихся лиц. У философа был салон, связавший множество блестящих умов в одно сообщество» – см. Naiville P. D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII-e siècle. P., 1967, P. 23ff. С этим трудно не согласиться, но это не вся правда о Гольбахе – ведь и Дидро связал в Энциклопедии множество блестящих умов. Роль Гольбаха, на наш взгляд, состояла в том, что он стал *систематизатором* взглядов на природу своих современников, причем с материалистической точки зрения, и выразил их в «Системе природы» языком здравого смысла.

которого ничто не может существовать»¹. Надо сказать, что, объясняя природу, Гольбах дает много таких определений, которые войдут в «золотой фонд» материализма вообще и к которым будут прибегать как Фейербах, так и В. Ленин². Так, Гольбах напишет, что материя «есть все то, что воздействует каким-либо образом на наши чувства³» или же что «движение – это способ существования материи (*façon d'être*), что материя движется благодаря собственной энергии, что она обязана своим движением внутренне присущей ей силе»⁴. Понимание Гольбахом природы связано с отрицанием теологических интерпретаций, как мы уже сказали, и потому он, (обращаясь прежде всего к ньютоновской теории – ибо в то время существовала единственная *теоретическая наука* – механика, точнее динамика Ньютона) развивает рационализм, тот самый рационализм, который послужил мощным орудием мышления всего XVIII века и дошел до XX века в образе так называемого высокого рационализма. В духе этого рационализма Гольбах приписывает природе-материи активность, которую вполне можно объяснить, поскольку она состоит из движущихся частиц-атомов. Сочетаясь и разъединяясь, природа производит все существующее. В таком подходе были свои плюсы и свои минусы. Плюсы состояли в том, что был найден механизм, позволяющий связать различные явления в единое целое и ко всему существующему подойти с единой точки зрения. Минус же был в том, что разные явления оценивались лишь механистически, при этом исчезало их неповторимое своеобразие – все явления и предметы природы казались лишь своеобразными «машинами» – большими или маленькими. Но за этот счет можно было исключить из объяснений все, кроме здравого смысла, и не апеллировать ни к какой чудесной или божественной силе. Ведь атомы отличались друг от друга только механическими свойствами – величиной, положением, формой, следовательно, как полагал Гольбах, разложив различные явления на атомы, мы поймем, как устроены все тела и как они движутся⁵. Хотя не все его друзья-просветители рассуждали именно так (Дидро, например, стоял на несколько иных позициях), большинство было

¹ Гольбах П. Избранные произведения. Т. 1. С.75.

² см об этом: *Haupt M. Von Holbach zu Marx*. Berlin, 1987.

³ Гольбах. Соч. Т. 1. С. 75.

⁴ Там же.

⁵ Подробно разбирает эту тему Luebbe K. Das «System de la Natur» in der deutschen Aufklaerung. In: *Lendemains* 4(1976), 63–87, 79–95.

согласно с Гольбахом. Причина состояла в том, что просветители ориентировались на науку, а наука была представлена теорией Ньютона. И хотя Гольбах не согласен с Ньютоном в том, что количество движения по мере его распространения убывает, так что Бог восполняет недостающее количество; хотя он вообще не согласен с Ньютоном относительно акта творения, в целом, Ньютон – его ориентир. Тела движутся под влиянием силы инерции, и именно она является причиной изменения движения или сохранения его. Надо подчеркнуть здесь, что только на наш сегодняшний взгляд, идеи Гольбаха кажутся банальными: для того чтобы понять труднейшие ньютоновские выводы, да еще изложенные математическим языком, да еще на латыни, надо было обладать энциклопедическим умом, и глубокими знаниями (такими обладал в то время, кроме Гольбаха, только Дидро). Кроме этого надо было обладать особой способностью, встречающейся не так уж часто, мы о ней сказали выше – умением превращать сложное в простое, делать научные достижения уделом каждого человека. И этой способностью в то время обладал, пожалуй, только Гольбах.

О Гельвеции – особый разговор; он сейчас, может быть, даже более актуален, чем в свое время. К. А. Гельвеций попытался с позиций здравого смысла в книге «Об уме» (1758) обосновать правомерность материальных и прагматичных желаний личности. Объявив каждого человека природным существом, просветители, в том числе и Гельвеций, признали правомерными и «нормальными» все его свойства и желания. Отказ от них был бы отречением от природы, так как за индивидом стоит сама природа. Конечно, сведение природы только к физической чувствительности привело Гельвеция к распространению принципов утилитаризма на искусство, науку, нравственность, что обусловило возникновение ряда парадоксов, с которыми даже его друзья (не говоря уже о врагах) не захотели согласиться. Но зато он сумел обратить внимание на такие сферы, которые совершенно определенно не «работают» без принципа материальной заинтересованности – на экономику, рынок, хозяйство, и в этом смысле он защищал интересы частного собственника и производителя. Желание сочетать личные, в том числе – и прежде всего материальные – интересы каждого с такими же интересами других людей, т.е. желание обосновать разумный эгоизм, и привело Гельвеция к признанию утилитаризма, выводы которого следует признать здравыми в материальной сфере жизни

общества. В то время как призывы сторонников тоталитаризма – якобы необходимости приносить личные интересы в жертву общественным (за которыми обычно скрываются интересы одной из господствующих социальных группировок) противостоят здравому смыслу – здравый смысл рабочих, крестьян, интеллигентов всегда, во все времена служил тоталитаризму противовесом. Нам могут сказать, что здравый смысл и ранее и вообще во все времена был присущ людям – в какой-то мере да. Но в очень ограниченной, так как в Средние века мышление, например, было ориентировано на авторитеты, на авторитетное слово, а не на самостоятельное суждение, поэтому люди действовали, опираясь главным образом на традицию, а не на самостоятельное решение. Лишь промышленное производство потребовало наличия суверенной личности, обладающей самостоятельным умом и самостоятельным действием. Оно же требует удовлетворения материальных запросов личности, считая это «естественным» и разумным. При этом удовлетворение потребностей одной личности не должно наносить вред другим личностям – на этом основываются и разумный эгоизм, и даже общественный договор. Люди объединяются в общество, в частности, для того, чтобы способствовать своему стремлению к счастью, удаче, выгоде. Сегодня даже нам не кажутся смешными рассуждения Гельвеция, навлекшие на него такой гнев властей и церкви, относительно того, что «интерес правит миром». Каждый человек – это ведь природное существо (мы бы, конечно, сказали – культурное существо), поэтому его стремление добиться наибольшей для себя выгоды вполне естественно. При этом Гельвеций говорит прежде всего о личном интересе (общественный интерес, по его мнению, – вторичен), имея в виду в то же время в первую очередь личную выгоду, т.е. материальный интерес. Вследствие этого Гельвеция по праву можно считать «отцом» утилитаризма, который впоследствии развивали Милль, Бентам и другие экономисты. Еще до Гельвеция знаменитый французский мыслитель Ларошфуко высказывал в виде афоризмов сходные мысли: «своекорыстие приводит в действие все добродетели и пороки», так что «порою может показаться, что себялюбие попадает в сети к доброте и невольно забывает о себе, когда мы трудимся на благо ближнего. В действительности же мы просто избираем кратчайший путь к цели, как бы отдаем деньги в рост под видом подарка, и таким образом пытаемся применить тонкий и изысканный способ завоевать

доверие окружающих»¹. Однако для Гельвеция такие мысли – это не просто тонко и изящно высказанные афоризмы, а основания целостной системы взглядов на человека: «Личный интерес есть единственная и всеобщая мера достоинства человеческих поступков», «каждый человек подчиняется только своему интересу»². Мы не будем останавливаться на различных парадоксах³, возникающих вследствие того, что Гельвеций неправоммерно распространяет принципы утилитаризма на нравственность, эстетику, абсолютно все человеческие чувства, а коснемся лишь материальной заинтересованности, без которой невозможно функционирование промышленного производства, экономики, рынка. Разумеется, смешно было бы приписывать Гельвецию знание этих реалий – промышленное капиталистическое производство еще только зарождается, и понятия эти выдвигаются в теоретическом смысле на первый план в основном благодаря работам А. Смита, Д. Риккардо и К. Маркса. Но здесь, можно сказать, Гельвеций даже опередил последнего, утверждая, что людьми прежде всего движет желание добыть себе средства к жизни, добыть пропитание, одежду и прочие материальные блага (то, что Маркс позже назовет «собственно материальным производством», говоря, что «люди прежде всего должны есть, пить и одеваться»). Сходные утверждения мы найдем у Гельвеция: пахарь или ремесленник, говорит он, трудятся только ради того, чтобы прокормить себя и свою семью, чтобы нарядить свою жену или любовницу, чтобы вкусно есть и сладко спать, любить красивых женщин и т. п. Так как человек это чисто физическое (природное) существо, то движущими силами человеческого поведения является стремление получить физическое удовольствие и желание избежать физического страдания. «Удовольствие и страдание суть и всегда будут единственным первоначалом человеческих поступков»⁴. Себялюбие, вытекающее из человеческой физической природы (а иной просветители не мыслили), является основным инстинктом человека, «себялюбие делает нас целиком тем, чем мы являемся»⁵. Желание объединиться в общество в конечном счете определено любовью к себе – ведь без помощи дру-

¹ см. Ларошфуко Ф. де Мемуары. Максимумы. М., 1993. С. 170.

² Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 1. М., 1974. С. 187.

³ См об этом: Moravia S. From Homme machine to Homme sensible. In: Journal of the History of Ideas 39 (1978).

⁴ Гельвеций К. А. Сочинения Т. 2. М., 1974. С. 100.

⁵ Там же. С. 188.

гих (или даже в борьбе с ними) мы не добьемся ничего для себя лично. Отсюда и вытекает не грубый, а разумный эгоизм – я люблю других людей не бескорыстно, а ради самого себя. Отсюда вытекает объяснение самых разных человеческих склонностей: поскольку я люблю других не бескорыстно, то о нравственности, например, можно говорить только в том смысле, что нравственно то, что приносит лично мне пользу: согласно Гельвецию, нравственность в абсолютном смысле, безотносительно к пользе, прежде всего личной, это чистая химера. «...по отношению ко всему миру не существует практической честности. Что же касается практической честности, которая сводится к постоянному и привычному желанию счастья для всех людей, и, следовательно, к простому и смутному пожеланию всемирного благоденствия, то этого рода честность я считаю лишь платонической химерой»¹. Продавец, скажем, вежлив с покупателями не потому, что вежливость предполагает бескорыстные отношения к другим людям как к целям самим по себе; нет, он вежлив потому, что если он будет грубым, покупатель уйдет к другому продавцу, а это ему невыгодно (как не вспомнить здесь слова В. И. Ленина, сказанные им на 3-ем съезде комсомола в 1920 г.: «Нравственно то, что выгодно пролетариату!»). И сколько бы ни звучали вопли моралистов, продолжает просветитель, они не могут ничего изменить по отношению к этой пружине человеческой жизни – стремлению к личной выгоде. Люди не плохи, а просто следуют своим интересам; такова природа, сведенная к самой себе, такова ее сущность.

Гельвеция почти забыли сегодня, а между тем он защищал прежде всего интересы независимого производителя, частного собственника, что соответствовало зарождающемуся капитализму и что соответствует сегодня в нашей стране интересам граждан как частных собственников – собственников своей рабочей силы – своих рук и своего интеллекта. Нельзя требовать от индивида, чтобы он трудился бескорыстно, так сказать, бесплатно, чего требовали от граждан при советском тоталитарном режиме: подобные жертвы можно приносить лишь во время войн или каких-либо социальных катаклизмов, да и то недолго. Заслуга Гельвеция состояла как раз в том, что он одним из первых понял значение материальной, в том числе и прежде всего личной выгоды. Предпосылка его рассуждений была как будто совершенно верной: объявив че-

¹ Гельвеций К. А. Сочинения. Т. 1. М., 1974. С. 319.

ловек, как и его друг Гольбах, природным, а, значит, чисто физическим существом, Гельвеций не мог мыслить иначе. Однако распространив принцип утилитаризма буквально на все сферы жизни – на любовь, дружбу, творчество, нравственность, Гельвеций попал в плен парадоксов, за которые его критиковали не только враги (он должен был по требованию архиепископа Парижа отречься от своей книги «Об уме», но и тогда его жизнь продолжала оставаться в опасности), но и друзья. И Вольтер, и Дидро уверяли его, что в жизни существуют совершенно бескорыстные удовольствия и спрашивали, например, какую выгоду искали казненные республиканцы античности; какую выгоду искал он сам, создавая свою книгу, так как уже тогда твердо знал, что кроме неприятностей, ничего не получит. Однако, повторяем, для нас в данном случае важны не его парадоксы (скажем, уверяя, что мать, жертвуя своей жизнью ради спасения ребенка, Гельвеций думал, что она действует эгоистически, поскольку не может жить без ребенка.. Но тогда ведь придется выделить два вида эгоизма: когда жертвуешь своей жизнью и когда жертвуешь жизнью другого), а важны его здравомыслящие суждения. А ими оказывается признание своего собственного личного интереса, разумные соотношения его с личными интересами других людей.

И даже Ж.-Ж. Руссо, рассуждения которого на первый взгляд кажутся бесконечно далекими от приземленных установок здравого смысла, в действительности ориентирует именно на него свою главную работу «Об общественном договоре». На вопрос: как должно быть устроено общество, чтобы частная жизнь индивида была неприкосновенной и чтобы правила здравого смысла могли стать основой поведения людей, Руссо отвечает – нужно заключить общественный договор. Можно сказать, что у Руссо общественный договор выступает своего рода категорическим императивом здравого смысла. Обращение к здравому смыслу обусловлено у Руссо в первую очередь необходимостью обоснования независимости частной жизни. Напомним: довольно часто Руссо критиковали, например, за то, что в «Эмиле» отсутствует не только научное, но и гражданское воспитание. Вполне понятно, почему Руссо не склонен давать своему воспитаннику научное образование (чему были так привержены остальные просветители, но Руссо выбивался из их рядов по этому вопросу) – он убежден в том, что науки и искусства развращают человека, отнимают у него время и силы, лишают воинской доблести. Но кажется совсем непонятным, по-

чему автор «Общественного договора» отказывает своему воспитаннику в общественной позиции, предполагающей гражданское воспитание. Странно, что человек, с таким пафосом воспевавший общественный договор людей, остается равнодушным к тому, что Эмиль не блещет никакими гражданскими доблестями, не стремится к государственным постам, не ставит своей целью принести обществу благо. Конечно, воспитатель знакомит его с принципами общественного договора, призывает свято соблюдать права и обязанности гражданина, но эти сведения остаются как будто неостребованными: Эмиль не включается в социальную действительность, а ведет как бы совершенно необщественный образ жизни типичного обывателя. Между тем для подобного изображения у Руссо имелись серьезные резоны: ведь в той же мере, в какой необходима общая воля, необходима и воля граждан в качестве *частных* лиц. В той же мере, в какой каждый член общественного договора должен участвовать в законодательной деятельности, т. е. быть сувереном, он имеет право на частную жизнь, далекую (не противостоящую, а просто далекую) от всяких высоконравственных общественных деяний. Частная жизнь – личное дело каждого, никто не может вмешиваться в нее, диктовать какие-либо условия, требовать высоких подвигов. Возможно, в этом и заключается самое большое завоевание демократии. Не для гарантии ли полной свободы личности в этой области и заключается общественный договор? А поскольку частная жизнь основная сфера приложения здравого смысла – здесь распоряжается сам индивид, он самостоятельно и свободно составляет суждения обо всех ее событиях, сам решает, как ему следует действовать – то выходит, что общественный договор заключается как бы ради этого? – Анализ различных сочинений Руссо показывает, что и в «Новой Элоизе», и в «Эмиле» одним – не единственным, но неустрашимым – полюсом рассуждений является как раз защита здравого смысла. Вот «Новая Элоиза»: казалось бы, она написана лишь для того, чтобы утвердить «природность человека», сохранить его «естественные чувства», воспеть такое природное чувство, как любовь. И именно об этом говорит Эмилия, защищая свое право на любовь. Но если читатель будет достаточно внимателен, то совершенно неожиданно он вдруг обнаружит, что доводы Эмилии противоречивы, что с такой же настойчивостью, с какой она отстаивает права на естественность любви, она убеждает в необходимости построения семьи, основывающейся вовсе не на любви, а на ...здравом смысле. «Мысль о

том, что для счастливого супружества нужна любовь, долгое время вводила меня в заблуждение, а, вас, пожалуй, обманывает и поныне, – обращается она к возлюбленному. – Друг мой, это ошибка: порядочности, добродетели, некоторого соответствия не столько состояния и возраста, сколько души и нрава, – достаточно для супругов... Любовь сопровождают вечные муки ревности или нужды, не подобающие для брачного союза, который дарует блаженство и покой. Женятся не для того, чтобы думать друг о друге, но чтобы совместно выполнять обязанности, налагаемые жизнью общества, умело и разумно вести хозяйство, хорошо воспитывать детей. Влюбленные думают только друг о друге, непрестанно заняты лишь собою и умеют только любить. Супруги должны выполнять столько обязанностей, что этого недостаточно»¹. И требования, которые здесь высказывает Руссо, это требования здравого смысла: самостоятельно решать задачи своей повседневной жизни, самостоятельно обсуждать их.

То же мы наблюдаем и в «Эмиле». Воспитывая мальчика на лоне природы, один на один с воспитателем, Руссо-воспитатель дает ему минимум тех знаний, которые могут пригодиться – не творцу, не изобретателю, не великому музыканту, не героическому подвижнику – а простому обывателю в хорошем смысле этого слова, который живет обычной повседневной жизнью (гении вообще-то также живут обычной жизнью, их великие деяния вплетены в нее, им также необходима нормальная, бесконфликтная и лишенная трагедий жизнь). Это некоторые, не слишком объемные знания по истории, литературе, биологии, математике. Он предоставляет юноше возможность овладеть ремеслом, с помощью которого тот сможет зарабатывать деньги. Он дает ему, как говорилось выше, знание принципов общественного договора, а также учит уважать частную собственность. Но вот знания принципов общественного договора Эмиль никак не применяет в своей жизни. Он просто живет, соблюдая правила нормального, здравомыслящего, т. е. бесконфликтного, компромиссного существования. Обычно это понимают как конформизм, однако в хорошем смысле слова такой спо-

¹ Руссо Ж.-Ж. Юлия, или Новая Элиза / Руссо Ж.-Ж. Избр. Соч.: В 3-х томах. Т. 2 М., 1961. С. 155–156. Французский историк Д. Морне замечает по этому поводу, что «роман страсти превратился в роман верности супружеству и счастью. Все дело в том, что в семье, согласно Руссо, воплощается общественное начало – она осуществляет своего рода «общественный договор» в миниатюре. См об этом: Morinet D. Rousseau. P., 1950. P. 72.

соб является сохранением норм и традиций данного общества, следованием здравому смыслу¹. И подобный подход Руссо защищает тогда, когда подходит к описанию взаимоотношений в семье; вообще для Руссо семья – это единица общества, как выстроены отношения в ней, так формируется и само общество. Руссо вновь предстает здесь как защитник спокойной частной жизни гражданина; собственно, как уже говорилось, общественный договор и заключается, в частности, для того, чтобы обеспечить независимость частной жизни. Позиция здравомыслящего человека проявляется в самом подходе к чувствам и отношениям мужа и жены. Как мы уже видели на примере «Новой Элоизы», не любовь, а спокойные чувства уважения, доверия характеризуют чувства мужа и жены (таков идеал самого Руссо, а затем Л. Толстого). Супружеская любовь спокойна и размеренна, это любовь-симпатия, любовь-расположение. Только тогда, когда в семье не будет крайностей, конфликтов и взрывов, удастся хорошо воспитать детей, привить им полезные навыки, нормально организовать домашнее хозяйство. Так воспитывается и Эмиль: его женой должна быть женщина простая, без затей, воспитанная и образованная, но не слишком, она должна быть ученицей своего мужа, а не его учительницей. Она не должна быть слишком красива, ибо красота рождает ревность; она должна быть спокойного нрава, в меру веселая, умеющая вести домашнее хозяйство и воспитывать детей².

Именно частная жизнь, в процессе которой в тайниках индивидуального ума происходит становление субъекта Нового времени, открывает всю силу здравого смысла. Она не отгорожена от общественной, а, наоборот, предполагает все её важные и вполне определенные достижения, говорит Руссо.

Таково содержание здравого смысла; это рассудочная способность, поэтому противоречие здесь как будто исключается, но на самом деле существует, хотя в особой антиномической (парадоксальной) форме, обеспечивая движение мысли не от тезиса к антитезису, а затем к синтезу, а как движение от тезиса к антитезису, от антитезиса к тезису и т. д., без какого бы то ни было снятия. Выявление противоречия в такой как назвал ее Дидро, парадоксальной

¹ Относительно хорошего смысла обывательского существования смотри у Г. Гессе «Степной волк».

² Влияние Руссо, в частности, на Л. Толстого проявилось в изменении Толстым образа Наташи Ростовской после замужества.

форме, оказалось «по плечу» одному только Дидро, сумевшему прорефлектировать над самым здравым смыслом (т. е. над мышлением своих современников). Гегель же (и многие другие после него, будучи ориентированы на диалектическое противоречие и на снятие, в том числе – особенного во всеобщем), не заметив противоречия в мышлении Просвещения, поставил философию Просвещения на низшую ступень по сравнению со своей собственной. Исключение, как уже говорилось вначале, было сделано для одного лишь Дидро. Гегель с удовлетворением цитирует отрывки из «Племянника Рамо»: говоря о Рамо, он характеризует его речи как «речи сумасшедшего музыканта», «который свалил в кучу и перемешал тридцать всевозможных арий, итальянских, французских, комических, трагических, – то вдруг низким басом спускался в самую преисподнюю, то потом, надрывая глотку и фальцетом раздирая выси небес, был то яростен, то смиренен, то властен, то насмешлив»¹. По Гегелю, это является извращением всех понятий, всеобщим обманом себя и других, и бесстыдство, с которым высказан этот обман, есть поэтому величайшая истина. Это – разорванное сознание, извращенное сознание. Противоположностью ему является честное сознание, которое считает «каждый момент постоянной существенностью, и оно есть необразованное бессмыслие» (С. 267). «Разорванность сознания, сознающая и выражающая самое себя, есть язвительная насмешка над наличным бытием и над самим собой» (С. 269). В этом Гегель усматривает противоречивость сознания эпохи Просвещения, которую удалось уловить только Дидро, вследствие чего он относит к диалектикам только его. Дидро в «Племяннике Рамо» как раз и показывает, что противоречие разворачивается здесь как спор между философом-просветителем и музыкантом. Рамо призывает следовать природе, не насиловать ее, и если ему, Рамо, не хочется работать, а приятнее получать все блага из рук богатых покровителей, то такое желание обусловлено самой природой. «Кем был бы Рамо, – спрашивает он философа, – если бы он вдруг пожелал притвориться республиканцем Катонем, которого не интересуют материальные ценности? – Лицемером». И тут же добавляет, что о его пороках позаботилась *сама природа*. Философ убеждает его отказаться от жизненных благ, коль скоро они получены в виде подачек и награды за лесть, призывает жить на чердаке и питаться корочкой хлеба. Но ведь

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 267.

подобные аскетические призывы приличествуют не философу-просветителю, ориентирующемуся на природу, а средневековому аскету-монаху. Но и Рамо не остается последовательным, отказываясь в какой-то момент от лести и подачек, бросая правдивые слова в лицо своему покровителю. Он теряет вследствие этого легкую спокойную жизнь, зато обретает чувство собственного достоинства. При анализе этого спора становится видно, что спорят герои не только друг с другом, но прежде всего с самими собой¹, и мысль их все время движется от тезиса к антитезису, к более точно аргументированному тезису, от него к более основательно обоснованному антитезису и т. д. Ведь на что может ориентироваться воспитание, как не на природу? – Значит, ее надо более точно охарактеризовать. Мысль в данном случае течет, подобно лодке Харона, перевозящей души в одного берега на другой и возвращающейся обратно. Снятия, синтеза, как у Гегеля, здесь нет. Форма диалога и требуется Дидро для того, чтобы обнаружить противоречие, расщепить его, наделить противоположными чертами разных персонажей: тогда и становится видно, что исходная тождественность природы и воспитания – мнимая, что между ними – противоречие, которое не снимается посредством синтеза, а непрерывно воспроизводится, углубляясь от тезиса к антитезису, от антитезиса к тезису и так далее (бесконечно, т. е. противоречиво) между природой и воспитанием (каждое основание противоречиво, не уничтожается (не снимается)).

Такую же антиномичность, парадоксальность (а не диалектичность, ибо диалектика и парадокс-антиномия, если не считать антиномию лишь «негативным» противоречием – это две разных логических формы существования противоречия) мы находим в «Жак-фаталисте». Чем строже и логичнее мы обосновываем существование одной лишь необходимости, тем с большей неизбежностью перед нами вырисовываются случайность и свобода. Если все в мире необходимо, то необходима и случайность; если же все в мире случайно, то случайна и сама случайность, следовательно, есть необходимость.

Дидро – мастер по обнаружению таких «парадоксов», он находит их в мышлении своих друзей-просветителей; оно пронизано ими, хотя, как и все другие, Дидро не понимает, почему от них нельзя избавиться. А не понимает он этого по той причине, что

¹ См. об этом: *Fontenay E. de Diderot ou matérialisme enchanté. P., 1981.*

мысль его времени, действительно, сознательно ориентирована на *устранение* противоречий, потому что здравый смысл – это особая человеческая способность, связанная не с разумом, а с *рассудком*. И направлен он не на обоснование противоречия, в том числе в науке, и в жизни, а на нечто совершенно иное.

Гегель сосредоточивает своё внимание главным образом на разорванности сознания, состоящей в противостоянии честного и разорванного сознания, которую выделяет Дидро. И это, по Гегелю, характеристика мышления Дидро, хотя фактически речь идет о мышлении эпохи в целом. Но поскольку он приписывает это одному Дидро, постольку всё в целом Просвещение выступает для него как недиалектичное, и в этом – причина низкой оценки Гегелем всего Просвещения. Хотя в действительности стиль мышления последнего является не подготовительной ступенью к гегелевскому, а своеобразным мышлением особой эпохи, включающем противоречие, но в антиномической форме, исключающей снятие, синтез. В непонимании этого состоит известная ограниченность критики Гегелем духа здравомыслия.

ГЕГЕЛЕВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ BILDUNG В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

«Феноменология духа» Гегеля имеет своей целью привести сознание к науке по длинному пути, на котором сознание должно понять само себя. При этом у Гегеля слово «наука» имеет мало общего с тем, что под ним понимают сегодня, имея в виду спектр различных отделенных друг от друга наук. Как и у Спинозы, у Гегеля наука трактуется в духе универсального монизма, который объединяет противоположности нашего самопонимания и понимания мира и тем самым, как предполагается, способен обеспечить истинность нашего знания и нашей жизни. Эта программа «Феноменологии духа» теснейшим образом связана с концептом *Bildung**: для достижения цели науки необходимо проследить «подробную историю образования сознания»¹ (здесь точнее перевести «Bildung» словом «формирование» – переводч.).

Итак, в данном случае необходимо исходить из того, что понятие «Bildung» имеет важнейшее значение. Однако поразительный контраст заключается в том, что исследователи по большей части оставляли этот мотив в стороне. Как правило, приведенные слова цитируются, но они не анализируются с точки зрения их влияния на реализацию феноменологической программы. Однако, если

* По ряду причин (они объяснены в *Предисловии* Н.В. Мотрошиловой) мы сохраняем и в переводе статьи Б. Зандкаулен понятие *Bildung* в оригинальном написании, ибо как раз в этой статье *Bildung* определяется и употребляется в широкой полноте значения, по отношению к которой перевод его каким-то одним словом (например, «образование») был бы перечеркиванием такого совокупного смысла. – *Примеч. переводчиков.*

¹ Здесь и далее Б. Зандкаулен цитирует «Феноменологию духа» по изданию: Hegel G.W.F. *Theorie – Werkausgabe*. Hg. Von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Bd. 3. Fr./M. 1970. S. 73. В первом разделе статьи цитируется второй том немецкого издания. Русский перевод дается по изданию: Гегель Г.В.Ф. *Феноменология духа / Гегель. Сочинения. Т. IV. М., 1959.* В дальнейшем ссылки даются в тексте статьи; сначала указывается том и страница немецкого, а при цитировании больших отрывков – страницы русского издания. – *Примеч. переводчиков.*

«Феноменологию» такому анализу подвергнуть, то оказывается, что здесь скрыт поистине взрывной смысл. Фитиль для такого взрыва был подложен самим Гегелем – в ключевом разделе текста, носящем заголовок «Отчужденный от себя дух. Образование (*die Bildung*)». Но прежде чем подойти к трактовке этого раздела, необходимо сделать по крайней мере некоторые предварительные шаги в толковании понятия *Bildung*.

I. Модель Bildung и вердикт Гегеля в адрес культуры рефлексии (2)

Прежде всего надо начать с подтверждения правильности избрания [исторического] контекста и сжатого, но важного его обзора. Тот метод и способ, посредством которых Гегель соотносит друг с другом *Bildung* и науку, несомненно, является совершенно новым проектом. Однако это не означает, что именно Гегель впервые вводит в оборот идею *Bildung*. Около 1800 года понятие *Bildung* (в широком смысле – *переводч.*) было скорее одним из тех распространенных инновационных концептов, которые дали мощный толчок переходу в эпоху модерна, вплоть до основания таких новых образовательных институций, каким был, например, Берлинский университет. То обстоятельство, что этот модернизирующий сдвиг не утратил своей притягательности, подтверждают как раз современные дискуссии о понятии *Bildung*¹. В качестве авторитетного вдохновителя и инспиратора «прорыва к *Bildung*» следует назвать Гердера, который и ввел в обиход этот новый концепт². Его протест был направлен против «механицизма» Просвещения, идеал рациональности которого не позволял постигнуть контекстуальную обусловленность человеческой жизни. Вскоре за ним последовали Шиллер, Фихте и Шеллинг. Тогда в посткантовском контексте со всей очевидностью и полнотой проступил продуктивный потенциал *Bildung*. В противовес трансцендентально-философскому замыслу Канта здесь сформировалась альтернатива,

¹ См. по этому вопросу: *B. Sandkaulen. Bildung heute – Erfahrungen in Jena. Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs*, in: *Opielka. M. (Hg.), Bildungsreform als Sozialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs – und Sozialpolitik*, Wiesbaden: VS Verlag 2005, S. 11–21, ее же: *Zwischen Schellings Kunst und Hegels Arbeit. Perspektiven der (philosophischen) Bildung*, in: *Rehn K. u. Schües Ch. (Hg.), Philosophie und Bildung. Grundlagen – Methoden – Perspektiven*, Freiburg / Br.: Alber Verlag 2008, S. 63–85.

² *Herder J.G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Frankfurt / M.: Suhrkamp Verlag 1967 / S. 74 ff.

которая – таково всеобщее убеждение – позволяла снова обрести упущенную у Канта возможность приобщения к опыту конкретной жизни.

В этой перспективе Фихте с самого начала встраивает Bildung в социальный проект своего наукоучения. В «Назначении ученого» Bildung мыслится как всеохватывающий процесс социализации, связанный с динамикой общественного развития, а также с моделью интересубъективного признания, набросок которой обычно приписывают одному Гегелю. Наконец, Шиллер и Шеллинг кроме того придали этому проекту свой собственный эстетический акцент. Bildung здесь является искусством¹, открывающим пространство свободы, а тем самым делающим возможным продуктивное поведение (Umgang) применительно к непредвиденным ситуациям и проблемам. Это не имеет ничего общего с прекраснодушными мечтами о башнях из слоновой кости, а напротив, указывает на связь идеи Bildung с новыми измерениями рациональности, которые совершенно осознано взрывают традиционный образец рациональности как абстрактной системы порядка.

Тем более удивителен тот факт, на который я здесь хочу обратить внимание. В гегелевском феноменологическом проекте процесс Bildung вовсе не является чем-то само собой разумеющимся; фактически требует объяснения вот какое обстоятельство: эти замечательные прорывы в сфере Bildung Гегель, по всей видимости, вообще не воспринял. Это значит, что – вопреки ситуации дискурса того времени – позиция Гегеля в первых сочинениях йенского периода состоит в использовании слова Bildung исключительно в качестве негативного, *уничижительного* (pejorative) термина. И стоит Гегелю употребить слово Bildung, как Кант, Якоби и Фихте как типичные представители «системы Bildung» (2, 293) подвергаются особенно презрительной критике. В заключении к работе «Вера и знание» Гегель даже выражает свое убеждение – на основе полученного им полного представления о том, «что́ следует причислять к [сущности] Bildung» – будто процесс его (das Bilden) «закончен» по самому определению (2, 431).

Итак, в 1802 году с процессом Bildung Гегель как бы расстаётся.

Каким образом Гегель приходит к столь странному тезису? Объяснение только в том, что [здесь] он ассоциирует Bildung

¹ Vgl. *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen: Schellings Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, insbes. Die Vorlesungen 2, 3 und 6.

с рефлексией. И от того, откуда он заимствует данную ассоциацию, зависит вся негативная (у него) семантика слова *Bildung*. «Системы *Bildung*» стали, по Гегелю, систематизациями свирепствующей «культуры рефлексии», уродливыми «наростами» (*Auswüchse*) «обыденного человеческого рассудка» и его псевдофилософии (2, 298), которые, подбодренные эпохальным синдромом Просвещения, достигли своего псевдофилософского пика. Презрение Гегеля к этому рефлексивному безумству весьма значительно, поистине яростно. Его интерес направлен на [процессы] жизни, внутреннюю связность которой он считает возможным понять только благодаря спекулятивной силе *разума*. Напротив, в гештальтах *Bildung* имеют дело с рациональностью, которая, правда, самой себе кажется прогрессивной, но на самом деле является деструктивной рациональностью: она окостеневает в разделении (*Ur-Teilen*) с фиксированными категориями и совершенно не замечает, что своей «силой раздвоения» она разрушает жизнь в самих ее основаниях (2, 22 f)¹.

Нет никакого сомнения: если другие мыслители того времени именно в понятии *Bildung* надеялись обрести преодоление такого рода односторонности рассудочной рациональности, то Гегель – в прямую противоположность подобным попыткам – видит в них парадигмы абстрактной *рациональности рассудка*. Однако это уверенное в своей победе убеждение, согласно которому такой утрате сущности (*Unwesen*), свойственной той эпохе и враждебной самой жизни, должен быть раз и навсегда положен конец, а потом посредством уничтожения «*Bildung*» должна быть создана «непосредственная внешняя возможность» для прихода «истинной философии» (2, 431) – такое убеждение Гегель, что очевидно, впоследствии в корне пересмотрел².

Широко задуманный новый большой проект «Феноменологии» удостоверяет провал (прежнего) критического проекта. Теперь Гегель понимает, что осуществление его критической позиции не может дать никакого заметного результата; и подобно другим позициям такого рода, она является только «пустым заверением» (3, 71). Случилось то, что случилось. Но удивительно, однако, что

¹ Фактически я исхожу из того, что Гегель очень точно изучал современный ему дискурс. По крайней мере, по моему мнению, речь идет не столько о вопросе об историческом влиянии, сколько о том, как Гегель смог переплавить такие импульсы в свою собственную программу. См. далее раздел VI.

² Ср. *Sandkaulen B.* Das Nichtigte in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie, in: *Glauben und Wissen*, hg. V. *Arndt A., Baal K., Ottmann H.* Hegel-Jahrbuch. Berlin: Akademie Verlag, 2004. S. 165–173.

именно этот новый подход означал: *критический проект* теперь сменяется *проектом Bildung*. И теперь первый проект усердно дисквалифицируется как корень всякого зла, тогда как именно [процессы] *Bildung* отныне должны стать тем, что ведет к «истинной философии», или – в терминах «Феноменологии» – к «науке».

II. *Bildung* и воспоминание

Попробуем подойти к этому вопросу по-новому. Возможно, следует подумать вот над чем: не имеется ли здесь, в случае употребления слова *Bildung*, какая-то двусмысленность, экивокация (*Aquivokation*)? И, быть может, Гегель – в соответствии с его желанием позитивно перетолковать в феноменологии понятие *Bildung* – вообще должен был между тем прийти к иной идее *Bildung* и, по возможности, извлечь какие-то инспирации из изучения соответствующих моделей *Bildung* своих современников. В пользу этого размышления говорит тот проект программы, который он в максимально возможной комплексности и амбициозности сформулировал в Предисловии к «Феноменологии»: выведение «индивида из его необразованной точки зрения» и его доведение до уровня «знания» является «задачей», которая, добавляет он, должна быть понята «в ее всеобщем смысле», а потому, «всеобщий индивид, т.е. обладающий самосознанием дух» должен быть рассмотрен «в его образовании» (3, 31) (здесь лучше сказать: формировании – переводч).

Что касается проблемы «знания», я сознательно возвращаюсь назад. Прежде всего важно, что Гегель здесь имеет дело не с *одной* историей, сопоставимой с описываемым у Платона восхождением из пещеры к свету. И если не совсем уж бессмысленно думать о подобном восхождении, когда речь [у Гегеля] идет о движении от чувственной достоверности к науке, то все же Гегель имеет в виду нечто иное. Ибо у него дело идет по меньшей мере о *трех* историях [формирования, *Bildung*, духа], которые – эвристически – адресованы к трем различным субъектам. Первая есть «история образованности всего мира» (3, 32)), «огромная работа мировой истории», субъектом которой является «мировой дух», т.е. имеется в виду всеохватывающая связь всего культурного развития (3, 33 f). Вторая – это история *Bildung* как формирования отдельного индивида, который в качестве «несовершенного духа» представляет со-

бой «конкретный гештальт» исторического процесса, выступающий на сцену духа, например, в античном полисе, а затем исчезающий с нее (3, 32). Наконец, третья история – образование (формирование) современного, так называемого «естественного сознания», которая получает свои очертания в результате полного осуществления всеобщего процесса и благодаря ему.

В качестве автора этого изображения Гегель – в его функции четвертого, в определенной степени, субъекта – должен утверждать, что обзор целого он держит под строгим контролем. То обстоятельство, что он *de facto* утратил такой контроль, когда писал главу о духе, не в последнюю очередь связано с *Bildung*, к чему я возвращусь позже.

Во всяком случае программа Гегеля претенциозна, поскольку главным в ней является то, что все три названные истории проходят свой путь не только параллельно и последовательно, но и постоянно друг друга ограничивая. Этот ход мысли направлен против Гердера, влияние которого в данном случае вполне заметно. И дело не только во взгляде, брошенном на великую генеалогическую связь мировой истории, но и в обращении к собственному праву всякий раз актуально формирующихся эпох, которые у Гегеля фигурируют как «гештальты сознания», под знаком духа выступают как «гештальты мира» (3, 326). В сопоставлении с Гердером в этом методическом ограничении перспективы заключено инновационное достижение «Феноменологии». И состоит оно в том, что эти ограничения прошедших процессов формирования (*Bildung*) духа должны сливаться с современностью. А это означает, что для своего формирования, образования (*Bildung*) современный индивид должен не взирать «наверх», как образно выразился Платон, а скорее, обратиться взглядом назад (*zurückblicken*), а именно исходя из современности включиться в *процесс воспоминания* прошлого.

Таким образом, шаг за шагом приходится иметь дело со всем богатством и со всеми противоречиями формирующихся отношений [индивидов] к себе и к миру, которые охватывают всю широту теоретико-познавательных, моральных, политических, эстетических и религиозных убеждений и соответствующих им институтов. Все это богатство прошлого должно становиться *актуальным*, определять культурную субстанцию современности и, согласно гегелевской интенции, более уже не может исчезнуть. Дело не только в том, что прежние, давно обретенные воззрения исторического прошлого и культуры, не должны игнорироваться современ-

ностью; само собой разумеется, должны быть также отвергнуты исторические и культурно-релятивистские установки. Напротив, формирующее и образующее (*bildende*) освоение и *осовременивание* прошлого должно быть включено в процесс образования культурной субстанции и составлять ее сущность. Вместо того, чтобы оставаться мертвым запасом отживших и слепо воспринятых традиций, прежние воззрения должны быть реализованы в процессе взаимного опосредования особенного и всеобщего – с тем, чтобы достичь в нем формы конкретного «самосознания» (3, 32 ff)¹.

Эти важные размышления Гегеля можно суммировать следующим образом: [данности] культуры отличаются от естественных данностей тем, что они актуализируются и обретают признание в сознании своих современников в качестве объединяющего и ориентирующего образца для жизни и могут получить прочность и значение лишь в той мере, в какой они активно актуализируются и признаются. В этом пункте «Феноменологию» можно рассматривать в качестве парадигмы философии культуры, которая и ныне не потеряла значения ни по своему содержанию, ни по методологии. Однако Гегель идет еще дальше: он считает, что объединение прошлого и настоящего в конце концов реализуется не иначе как абсолютная точка зрения науки, которая, по его убеждению, издавна существовала, но никогда не была понята в качестве таковой. Следовательно, в центре *Bildung* находится форма основанного на знании признания, которая в совокупности охватывает гештальты сознания, их актуально бытийствующую современность. А таким образом возникает нечто вроде обязательности *абсолютной* современности, которая должна быть неуязвима перед лицом опасности превращения в забытое прошлое. Другими словами, со своими ранними идеями относительно понятия *Bildung* Гегель не распрощался полностью. Теперь он сделал их предметом рассмотрения в феноменологической перспективе.

¹ «В этом аспекте образование (вернее *Bildung* в полноте его значений – переводч.), если его рассматривать со стороны индивида, состоит в том, что оно добывает себе то, что находится перед ним, поглощает в себя свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Со стороны же всеобщего духа как субстанции образование (*Bildung* в широком смысле – переводч.) означает только то, что эта субстанция сообщает себе свое самосознание, т.е. порождает свое становление и свою рефлексивность в себя» (Гегель Г.В.Ф. Соч., т. IV. С. 15).

III. Завершение и открытость процессов *Bildung*

Сделаем следующий шаг. Еще один вопрос, который со всей настоятельностью возникает применительно к «Феноменологии», заключается в следующем: каким образом свободная динамика, пронизывающая глубочайшие слои действительной истории, приходит к такому своему завершению, в котором буквально расплавляется даже время (З, 584). Тем более настойчиво этот вопрос встает с точки зрения истории *Bildung*: разве процесс *Bildung* должен прекратиться? Ведь весь шарм и все значение концепции *Bildung* в том и состоит, что *Bildung* как целое сконцентрировано на процессе постоянного культурного и личного развития, который не допускает сведения к какому-либо окончательному воззрению. А потому, кстати, *Bildung* не поддается дефинированию. Фактически феноменологическая инновация Гегеля представляет единственное в своем роде видение. Уже Платон не усматривал [в чем-то похожем на *Bildung* – переводч.] никакого конца, но отсылал тех людей, которые с огромными усилиями прорвутся к лучу солнца, снова в пещеру, где вообще-то впервые началась их опасная для жизни работа. Нечего и говорить о проектах *Bildung* эпохи модерна, которые – именно потому, что поставили *Bildung* в самый центр – формируют не представление о цели, как таковой, а только о достижимой цели. Так, никогда не прекращается генеалогия человеческой истории в толковании Гердера; никакого завершения не находит динамика общественного процесса, как его понимает Фихте; у Шиллера эстетическое воспитание общества является рискованным предприятием с открытым исходом; и не случайно Гумбольдт, разрабатывая позднее свою программу университетского образования, пришел к мысли, что наука является открытым процессом непрекращающегося поиска ею самой себя¹. И даже сегодня, когда полагают обосновывать «стандарты образования» и тем самым внушают мысль, будто *Bildung* завершимо в момент успешной сдачи экзаменов, идея «обучения длиною в жизнь» пропагандирует неокончателность такого завершения. Совершен-

¹ *Von Humboldt W.* Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, in: Werke in fünf Bänden, hg. V. Flitner A. und Giel K. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982, Band IV, S. 257 f. Согласно В. фон Гумбольдту, все требует «сохранения принципа, согласно которому науку надо понимать как нечто до конца еще не найденное и никогда не могущее быть полностью найденным; и бесплодно искать ее в подобном виде».

но ясно, что Гегель мог бы подвергнуть и на деле подвергал критике подобные («завершающие») модели и наброски, прибегая к аргументу о «дурной бесконечности». Имеется ли в распоряжении Гегеля убедительный контраргумент, в силу которого помысленная им форма процесса *Bildung* может достичь несомненного завершения?

IV. Вопрос о *Bildung*: о различии между Введением и Предисловием

Гегель, по крайней мере, думал, что располагает таким аргументом. Чтобы показать, каким образом он пытается обосновать свою своеобразную позицию, я хочу привлечь внимание к дальнейшим нитям его рассуждений. До сих пор я ориентировалась на Предисловие к Феноменологии, которое содержит информацию о ее замысле, хотя написано оно было *после* завершения всей рукописи. Но что поразительно, именно здесь мотив *Bildung* играет концептуально важную роль, тогда как в написанном еще раньше Введении слово это упоминается только один раз. Это свидетельствует об изменении перспективы, что произошло уже *в процессе написания* рукописи. Сколь решающим в фактическом смысле является именно этот пункт, мы увидим далее. Особенно интересно то, что сформулированная Гегелем на более раннем этапе концепция Введения по существу основана на *теоретико-познавательных* аргументах и, по-видимому, именно поэтому не имеет никаких решений по поводу идеи «конца», о которой только что шла речь.

Согласно теоретико-познавательному способу рассмотрения Гегеля, последовательность ряда «гештальтов сознания» возникает потому, что сознание в своем отношении к предмету притязает на истинное знание, т.е. пытается достичь соответствия понятия и предмета. Но такое притязание постоянно и каждый раз снова оказывается иллюзорным, а субъективное знание и объективная истина на самом деле не приходят к согласию. Что приводит к краху соответствующего гештальта сознания и, взамен его прежних, несостоявшихся притязаний на знание, оно переходит к новым [познавательным] обобщенным установкам (*Konstellation*), пока, наконец, не достигает такого положения, при котором действительно будет реализовано ранее еще не достигнутое соответствие понятия и предмета [и] не будет проведено в жизнь притязание знания на истину. Таким способом преодолеваются все противоположности,

и именно это характеризует статус «абсолютного знания». Тем самым очевидно вводится в действие имманентный критерий данного процесса, который позволяет организовать последовательность гештальтов сознания, а также привести ее к решительному завершению.

Здесь многое говорит в пользу данной концепции. Однако ее достоинствам противостоят немаловажные недостатки. Во-первых, существенной узостью представляется то, что она сфокусирована на теории познания. В высшей степени показательно и то, что она будучи первым шагом, является единственной главой «Феноменологии», которую Гегель позднее включил в рубрику «Субъективный дух» той части своей «Энциклопедии философских наук», где пока еще не отрабатывалась проблематика культурных практик и институтов. Во-вторых, эта концепция не в состоянии проникнуть в реальные глубинные измерения истории, от которых проект феноменологии тем не менее получает субстанциальную подпитку. В-третьих, ее решающий недостаток состоит в необходимости дополнительно освещать вопрос, к которому, собственно, и адресована концепция «науки об опыте сознания» (3, 80). Соответствующие гештальты сознания терпят поражение в силу неистинности своего знания. Но ведь тем самым обнаруживается отсутствие инстанции, благодаря которой могло бы иметь место заметное наращивание опыта сознания относительно самого себя и мира вообще. Это верно, однако тщетным оказывается [даже] поиск инстанции, которая одна могла бы вообще обрести нужный опыт относительно себя и мира. Сам Гегель говорит буквально следующее: «Возникновение нового предмета» (а следовательно, генеалогический комизм всего замысленного предприятия) происходит «за спиной сознания» (3, 80). Тем самым требуемая непрерывность и усвоение происходящего в конце концов возлагается только на феноменолога. Что для него, однако, либо лишено интереса, ибо ведь он уже и ранее утверждал, будто разобрался с проблемой, либо является проблематичным – в той мере, в какой замысел провести сознание через длинную череду гештальтов к знанию, оставшись без обоснования, повисает в воздухе.

Кроме перечня этих недостатков нужно еще раз прояснить, какие *достижения* дальнейших разъяснений «Феноменологии» имеют действительное значение для проекта Bildung. Процесс этот не только с самого начала открывает более широкий эпистемический горизонт, поскольку он связывает воедино индивидуальные, интересосубъективные, институциональные и исторические аспекты. Помимо этого, подход на почве Bildung вводит инстанцию, охва-

тывающую такую последовательность гештальтов сознания, которая отнюдь не совпадает с точкой зрения ее автора – Гегеля. Как мы видели, сознанию приписывается непрерывное расширение опыта, который протекает как процесс *овнутрения* (*Verinnerlichung*), внутреннего освоения и осовременивания соответствующих «ступеней *Bildung*» (3, 32). Правда, при этом остается неясным, каким образом все это в конце концов приводит к «абсолютному настоящему» – ведь тем самым процесс *Bildung* как будто должен полностью прекратиться.

V. Представление, мысль и понятие: переоценка рефлексивной культуры

Таким образом, я перехожу к решающему пункту. Вопрос ведь состоял в том, есть ли у Гегеля аргумент в пользу того, что *Bildung* в конце концов, вопреки представлению других моделей *Bildung*, приходит к завершению (причем слово «аргумент» здесь, возможно, и не совсем уместно). (Размышления, которые я здесь предпринимаю, сам Гегель эксплицитно не осуществляет.) Тезис Гегеля гласит, что *Bildung* само приводит себя к своему концу, а именно вследствие самой логики, которая имеет тенденцию двигаться к его (*Bildung*) самоустранению. Этот тезис звучит неожиданно, и таковым он является. Ибо Гегель сам в сильной степени способствовал создавшейся ситуации. Для того чтобы – вопреки положениям других моделей *Bildung* – обосновать идею о том, что *Bildung* приходит к концу, Гегель делает заслуживающий внимания ловкий, поистине игровой ход (*Schachzug*). Он состоит в том, чтобы указанные преимущества обеих концептов незаметно связать друг с другом, а решение задач проекта «*Bildung*» возложить на познавательный *проект* и вывести из него; речь идет о проекте, интегрирующем в себе оба указанные противоположные друг другу направления движения. Одно из знаменитейших положений *Предисловия* о том, что «известное вообще» еще не является «познанным» лишь потому, что оно известно (3, 35), отчетливо выявляет здесь свое профилирующее значение.

Именно эта трансформация известного в познание и является тем, что должно быть проведено через весь ход процесса формирующего (*bildende*) движения воспоминания. Это означает, что сознание должно иметь дело со всей пестрой полнотой мировой истории, которую Гегель выводит на сцену во всей ее пластичности. Однако было бы серьезным недоразумением смешивать осо-

временивание этой пестроты гештальтов с последующим созданием одного из «больших повествований», которые сознание, возбужденное и скованное тем, что оно испытывает в опыте, передает душе. Напротив, у Гегеля – благодаря его заявленному утверждению, что надо «ближе рассмотреть» (3, 34) «способ этого действия», а именно воспоминания – уже в первых шагах содержится эксплицитное ожидание того, что сознание обретет строго *аналитическое* отношение к тому, что оно вспоминает (*er-innert*, также и овнутряет – переводч.) как свою собственную субстанцию, разлагая свои известные представления на их элементы и превращая их в определенность своих «мыслей» (3, 35). Процесс опосредования всеобщего и единичного есть процесс различения, дабы скрытое как за всеобщим, так и за единичным [субстанциальное] вернулось в своей прозрачной непосредственности, а все феномены оказались подчиненными звеньями сети (*Rasterung*) организованной системы мыслей. Эту фундаментальную способность анализа превращать непосредственно известное в категориально опосредованное знание реализует *рассудок*, работа которого тем самым обнаруживает себя в качестве «изумительнейшей и величайшей или, лучше сказать, абсолютной мощи» (3, 36). Вопреки всем другим моделям, *Bildung* оказывается вплетенным в парадигму рациональности – и то, что она привносит, есть выраженное в других словах специфическое достижение *рефлексии*¹.

Об этой способности рассудка речь шла и раньше. Но как она проявляется в данном случае? Фактически здесь вновь выходит на первый план основанная на суждении «сила раздвоения», которую Гегель имел в виду уже в первых йенских сочинениях. Однако тогда эту силу [рассудка] он должен был неоднократно переименовывать, – до тех пор пока не представил ее под именем *Bildung*. Единственное, но существенное различие: то, что ранее оценивалось с критическим пренебрежением, отныне истолковывается им как мотор генеалогического движения. А место критики заняла превосходная степень все увеличивающегося апофеоза судящей рефлексии, которая присущую *Bildung* силу различения [разъеди-

¹ «Деятельность разложения [на составные части] есть сила и работа рассудка, изумительнейшей и величайшей, лучше сказать, абсолютной мощи. Неподвижный, замкнутый в себе круг как субстанция, содержащий в себе моменты, есть отношение непосредственное и потому не вызывающее изумления. Но о том, что оторванное от своей сферы трансцендентальное как таковое, в том, что связанное и действительное только в связи с другим приобретает собственное наличное бытие и обособленную свободу, – в этом проявляется огоромная сила негативного; это энергия мышления, чистого «Я» (3, 36; *Гегель Г.В.Ф. Соч.*, т. IV. С. 17).

нения], эту «огромную силу негативного» (3, 36; т. IV) более уже не отбрасывает как враждебную жизни, а напротив, именно в этой ее деструктивности рассматривает в качестве мотора духовного движения, которое не испытывает страха перед «опустошением» смерти, но наоборот, «обретает самого себя в абсолютной разорванности». Перед лицом такой риторики разговор во *Введении* о разрушающем себя скептицизме (3, 72) выглядит совсем уж безобидным.

Bildung есть просвещение. Это положение вполне можно рассматривать как подведение итога гегелевской позиции, обращая при этом внимание на то, что в «Феноменологии» полюса данного положения были специфически перетолкованы: в его прежней позиции подчеркивался разрушительный потенциал рефлексии, теперь же она превратилась в [инструмент] для собственных целей «Феноменологии». Одновременно это означает также, что в притязаниях и достижениях рассудка следует воспринимать только то, что подчиняется рационально постигаемому порядку, сообразованному с некими образцами, и потому всегда соотносится с полаганием различий. Впрочем, и это нужно иметь в виду лишь до тех пор, пока Гегель не вводит несколько сбивающий с толку тезис, согласно которому весь свой проект он хотел бы сделать доступным для здравого смысла (*common sense*) (3, 20)¹. Решающим моментом, однако, остается то, – и здесь я перехожу ко второму шагу в концепции *Bildung*, – что эта рациональность ни в коем случае не должна рассматриваться как последнее слово: от рассудка следовало шагнуть к разуму, учреждающему единство [различий]. Правда, подобный мыслительный ход [Figur] был известен Гегелю и раньше. Но то, что ранее совпадало с мнимым завершением *Bildung*, теперь рассматривается как задача самого *Bildung* или, как говорит сам Гегель, в качестве «завершенного образования» (3, 36; т. IV. С. 17). В то время как движение ко всеобщности

¹ Этот выразительный акцент здесь направлен (по крайней мере) против Шеллинга, по отношению к философии которого, обосновываемой в медиуме интеллектуального созерцания, Гегель в целом соблюдает дистанцию, чтобы в процессе этой критики с очевидностью дистанцироваться [именно] от эстетического понимания «*Bildung*». Сбивающей с толку является дерзкая попытка Гегеля – в противовес «эзотерической» философии Шеллинга – настаивать на [необходимости] «эзотерической» философии, что происходит одновременно с желанием Гегеля двигаться за пределы рассудка к спекулятивному разуму. Под вопрос подпадает не только то, насколько он здесь может рассчитывать на понимание *common sens*. В дальнейшем надо еще обсудить, насколько это задуманное преобразование рассудка благодаря разуму может оказаться состоятельным на пути [развертывания] *Bildung*.

вообще является «только одной стороной» (З, 36; курсив мой – Б.З.), как говорит Гегель, во втором шаге «завершенное Bildung» оборачивается разрушительным потенциалом. Итак, буквальное полное окончание окончания (Voll-Endung) формирования себя самого вторым шагом направляет свой потенциал разрушения против себя самого. Это буквальное «полное завершение самого себя» есть просвещение просвещения или рефлексия рефлексии.

По сравнению со всеми прежними концептами Гегеля и его рассмотренными выше толкованиями, эта идея «завершенного Bildung» и является, собственно, новой идеей «Феноменологии». И если иметь в виду этот пункт, то Bildung становится движущей силой программы данного произведения. Согласно этой программе, разработку определенной системы порядка следует понимать как результат неизбежного движения рефлексии. Но именно потому, что рассудок имеет склонность забывать указанную историю своих мыслей и рассматривать продукты своей деятельности как исчезающие и прочные величины, то тем более важной становится [задача] вновь «придать текучесть» его «установившимся определенным мыслям» (З, 37). А придание текучести таким мыслям и есть, собственно, работа, подобающая процессам Bildung.

Эту работу Bildung, посредством которой возникает *текучесть мыслей*, Гегель подчеркнуто адресует миру эпохи модерна (нового времени – переводч.)¹. Именно этот мир, без всяких вопросов исходящий из значимости своих рационалистических стандартов, испытывает нужду включиться в ход воспоминания о процессе, который завершается не в мышлении вообще, устанавливающим различия, а в мышлении, которое преодолевает их окосте-

¹ Формулировка Гегеля о том, что следует сделать мысли «текучими», как представляется, есть адаптация мотива, имеющегося у Шиллера, который со своей стороны разрабатывает идею эстетического воспитания, имея целью мир модерна (Modernität, нового времени – переводч.). Согласно идее Шиллера, «искусственный», «односторонне подчиненный законам или духовно напряженный человек», испытывает напряжение вследствие «расплавляющейся красоты» и тем самым высвобождается из состояния абстракции, в котором он находится «из-за принуждения со стороны понятий» (Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen / Sämtliche Werke, hg. V. J. Fricke und G. Göpfert, Bd. 5. München, 1993, 17. Brief, S. 623 f). Лед рефлексии может растаять или замерзнуть – и уже у Шиллера этот [образ] объединяется с мыслью о том, что «разрушенное искусством может быть восстановлено более высоким искусством» (ebd., 6. Brief, S. 588). Но как в случае Шеллинга, так и в случае Шиллера надо принимать в расчет: Гегель решающим образом видоизменяет этот мотив, поскольку ему важно отменить эстетическое превосходство рассудка, введя [более высокие] логико-спекулятивные формы.

невшую форму. И при этом те его силы отрицания, которые уже действовали в логике *Bildung*, только мобилизуются. Таким образом, из «чистых мыслей» возникают «понятия», логические фигуры, которые более уже не являются абстрактными положениями, а становятся «самодвижущими себя кругами» (*Kreise*) или «духовными существностями» (3, 37; т. IV. С. 18).

VII. Завершенное «*Bildung*»

Всегда, когда Гегель говорит о «кругах», можно быть уверенным, что рассудок идет по пути своего собственного преодоления-превращения в разум. «Таким образом, следовательно, рассудочность (*Verständigkeit*) есть некоторое становление, и в качестве этого становления она – *разумность* (*Vernünftigkeit*)» (3, 54; т. IV. С. 30). Итак, разум – и не в качестве эксклюзивной особой способности, а как отрицание отрицания – постигает взаимосвязь того, что строго отделяет друг от друга рассудок¹. Но если *Bildung* может осуществлять то и другое – построение рациональных порядков и их превращение в медиум единства, охватывающего в себе все противоположности, – то достигается такой уровень постижения, за который и ратует «абсолютное знание». Причем такую позицию постижения *Bildung* обретает не только в конце всего пути, как это внушается нам во *Введении*, но в каждый момент своего движения – и таким образом, что «абсолютное знание» в конце есть всего лишь интеграция всех ранее приобретенных усмотрений [*Einsichten*]². И не так ли обстояло дело с попыткой Гегеля ре-

¹ См. весь отрывок *Предисловия* к «Феноменологии духа», в котором Гегель обращается к мотивам обсуждаемых у нас пассажей и исходит из темы «Значение рассудка» (3, 54; т. IV, с. 30 и далее).

² При этом рассуждение Гегеля о «самодвижении» понятия, естественно, указывает на то, что сам вид этих полученных усмотрений одновременно должен просматриваться в том подтексте логики, который стоит *позади* феноменологического предприятия – и в той мере, в какой сознание должно подводить к точке зрения логики. То обстоятельство, что, однако, *Иенские логики* Гегеля невозможно в этом смысле отобразить в «Феноменологии», можно считать доказанным – после различных предпринятых в последнее время попыток (см. *Siep L. Der Weg der «Phänomenologie des Geistes». Hegels Philosophie: Kommentare zu den Hauptwerken, Bd. 1, Fr. a/M., 2000, S. 70–79; Jaeschke W. Hegel – Handbuch. Leben-Werk – Schule. St. / Weimar, 2003, S. 178*). Этот исследовательский результат к тому же обретает, что называется, взрывной характер, ибо он показывает, что феноменологический проект *Bildung*, имея, правда, своей задачей заполнить пропасть между «наукой» и ее усвоением со стороны сознания, в конце концов может утвердить разве что тезис о необходимости [дальнейшего] успешного выполнения этой задачи.

шить все проблемы с помощью своего ловкого хода, а именно, когда он попытался представить программу Bildung как программу познавательную? И для чего бы понадобилось теперь уже снова указывать на необозримую открытость процесса Bildung, если можно показать, что этот процесс, верно понятый, выполняется циклически, как круг?

Я не буду здесь заниматься всем этим. И не буду повторять известные упреки в адрес Гегеля, что он на стадии «абсолютного знания» как бы завершил измерение будущего. Напротив, в конце моих размышлений я вернусь к теме «*круга*», причем «круг» будет пониматься иначе, чем у Гегеля, когда речь идет о круге понятийного самодвижения. И при этом в конце хочу высказаться в защиту сильных сторон гегелевской модели. В отличие от всех других моделей Bildung они заключены в тезисе, согласно которому именно процессам Bildung можно доверить *саморефлексию рациональности*, а также в ответе на вопрос, как именно это надо сделать. Для теории Bildung эпохи модерна это имеет неоценимое значение. Конечно, сам Гегель возлагал на свою модель слишком много надежд. И если рассмотреть эти притязания по существу, то окажется, что претензия на достижение абсолютной науки посредством Bildung как раз и не может быть постигнута с помощью средств самого этого Bildung.

VIII. Суждения: рефлексивная структура разорванного сознания

В основе моих заключительных рассуждений лежит, как было ранее сказано, заголовок из того раздела главы «Феноменологии» о духе, который гласит: «Отчужденный от себя дух. Образование (die Bildung)». Я считаю решающим, причем исходя из объективных оснований, тот факт, что именно этот раздел Гегель позднее предназначал на роль *Введения*, а раньше этого даже в качестве *Предисловия*. Если вспомнить об отмеченном мною различии между *Введением* и *Предисловием* – в свете проекта Bildung, – то этот факт, собственно, означает следующее: Гегель в «момент» осмысления духа не только, что очевидно, изменил первоначальную концепцию, но и впервые открыл для себя оперативный потенциал самого Bildung¹. В качестве особого гештальта сознания Bildung

¹ По вопросу об этом изменении концепции см. *Jaeschke W. Hegel Handbuch*, S. 190 – о том, что Гегель первоначально задумывал главу о духе как рассмотрение исторической последовательности античности, средневековья и нового вре-

поясняется с учетом некоторых ограничивающих условий не только лишь с помощью примеров [exemplifiziert], но скорее *естественным способом развивается* [genuin entwickelt] идея о том, что есть Bildung – уже затем почти дословно включается в общую грамматику *Предисловия*.

Тем более бросается в глаза, что при этой согласованности имеется и существенное различие, о котором будет сказано далее. После сделанного разъяснения становится ясно, что здесь для меня дело не в содержательном изображении мира отчуждения в его политических, экономических и идеологических измерениях, но только в *структурных аспектах* проблемы.

Назову центральные пункты. Во-первых, мир Bildung – это мир модерна (нового времени – переводч.), в котором дух впервые выступает в артикулированном отношении к самому себе и обретает полное осознание себя самого. Что означает, во-вторых: этот мир обязан [своим возникновением] сознательно осуществляемому снятию всех естественных или навязанных традициями предпосылок. В смысле тождества отчуждения, проистекающего из Bildung (bildenende Entäußerung), с «осуществлением самой субстанции» (3, 365) здесь уже ничто не имеет более значения непосредственного, но напротив, любое притязание на значение полностью опосредовано процессом снятия и именно в нем всегда может себя удостоверить. Из этого, в-третьих, следует, что все институты этого мира должны черпать свое признание из суждения, которое о них выносится. Деятельность суждения, построенная на «мыслях» (3, 369) – здесь следует вспомнить об аналитической компетенции рассудка – состоит в том, чтобы обнаружить различия и тем самым учредить обозримый порядок, которому будут подчиняться все феномены.

Однако решающее значение имеет, конечно, четвертое, а именно то, что установленный посредством суждения порядок попадает

мени, причем задуманное изображение средневековья в виде гештальта «мира, разорванного на посюсторонность и потусторонность» (3, 327) затем было заменено гештальтом «мира отчужденного от себя духа». Этому наблюдению соответствует то, что в разделе, примыкающем к разделу «Образованность и ее царство действительности», происходит дальнейшее движение: разделчик «Вера и чистое усмотрение» (Einsicht) отодвигается в контекст средневековья, в то время как – вместе с «разорванным сознанием – мир Bildung уже давно оказался в контексте Просвещения. По вопросу об этой трудности, проступающей в разделе о «моральности» (и в моем прочтении – спровоцированной *встраиванием* отчужденного мира Bildung), см. Falke G. – H.H. Begriffene Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Anordnung des Bewußtseinsgestalten in Hegels Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1996, S. 295 ff.

в зависимость от особо сильных колебаний, ведущих к его разложению. При этом он ни в коей мере не разрушается из-за во-вне разражающихся катастроф. Напротив: такой порядок сам себя разрушает и именно в той мере, в какой мир *Bildung* не принимает ничего непосредственно значимого, но учреждает свою обязательность исключительно посредством суждения, а значит, не может гарантировать свою стабильность. Его мнимо надежные высказывания впадают в противоречия друг с другом, и это в конце концов и является тем «разорванным сознанием», которое это противоречие артикулирует. Это означает, что «абсолютная разорванность», в которую суждение себя разлагает, в этом мире *осознается*, что в свою очередь значит: разорванное сознание должно одновременно и пребывать в противоречии и возвышаться над ним (3, 383). И поскольку оно о своей разорванности знает, оно утверждает свое тождество в распаде тождества (*Identität im Zerfall von Identität*), о чем Гегель и говорит подчеркивая: здесь высказывается *тождественное* суждение, которое одновременно является суждением *бесконечным*, поскольку оно соединяет несовместимые друг с другом определения (3, 385)¹.

Именно на это я и хочу, в-пятых, обратить внимание. Как раз в мире *Bildung*, движущемся через «разорванное сознание» Просвещения к перевороту французской революции, Гегель и может продемонстрировать текучесть как бы прочных образцов рациональности, которые с помощью логических средств суждения разрушают само же суждение. Далее, невозможно не видеть, что эта текучесть, переходящая в бесконечное суждение, упрямо очаровывает Гегеля. Дело не только в том, что бесконечное суждение в форме высказывания «Бытие Я есть вещь» проводится через всю

¹ В то время, как инсценируется (3, 373) распад утвержденного поначалу порядка суждения в качестве перехода от суждения к опосредующему движению умозаключения, в свою очередь перерастающему в тождественно-бесконечное суждение, с очевидностью обнаруживается несовпадение [сути дела] с типологией Г. Шмитца, согласно которой «Феноменологию» в ее различных местах можно-де соотнести с бесконечным суждением, а между двумя гегелевскими формами, непосредственным столкновением крайностей и их примиряющим снятием, можно-де установить «разделение труда» (*Schmitz H. Hegel als Denker der Individualität. Meis. / Glan, 1957, S. 142 ff*). Фактически Шмитц не вдается в рассмотрение обсуждаемых пассажей. Неубедительна при сопоставлении с текстом и попытка решить проблемы, изображая *Bildung* в целом – как это делает И. Хайнрихс – в качестве движения внешней *рефлексии*, а артикулированное здесь противоречие – в качестве простого «различия». Такое изображение к тому же строится благодаря слишком настойчивой попытке непосредственно превратить *Иенские логики* в фон для «Феноменологии» (*Heinrichs J. Die Logik der Phänomenologie des Geistes. Bonn, 1974. S. 310-332*).

«Феноменологию» в качестве ее руководящей нити¹. В мире «чистого *Bildung*», как буквально сказано у Гегеля (3, 385), парадоксия этого положения четко *выражается* в знании о его парадоксальности – и постольку во всяком случае выводит *Bildung* за пределы того, что может быть представлено в соответствии со стандартными критериями рационального. Вот почему *Bildung* названо «geistreich» (3, 386 – т.е. буквально: и духовно богатое, и остроумное – переводч.). Правда, дальше этого дело не идет. Устроение и текучесть рациональной системы порядка ведет к отчуждению и к сознанию отчуждения, а не к примиряющему «отчуждению самого отчуждения» (3, 366), – не к тому, следовательно, на что Гегель нацеливает понятие «круга» (ср. еще раз 3, 37).

Здесь могут возразить, что именно это различие и есть различие между определенным гештальтом *Bildung*, с одной стороны, и *Bildung* как всеохватывающим процессом формирования сознания, с другой, вспоминающим обо всех своих гештальтах и при этом сочиняющим свое собственное поэтическое отношение (*Reim*) к вещам. Однако именно в этом случае Гегель в *Предисловии* должен был бы найти доказательство для того, какой именно дополнительный шаг должно сделать само себя формирующее, образующее (*sich bildende*) сознание, чтобы со своей стороны опосредовать переводение бесконечного суждения в тотальное текучее кружение [*in die Totalverflüssigung des Kreises*]. [Он должен был бы сделать это] иначе, нежели в случае скептицизма, недостаточности которого он противопоставляет метод «определенного отрицания». Между тем относительно этой операции опосредования Гегель в данном случае отмалчивается, и идея о том, что рассудок посредством *Bildung* становится полностью разумным, остается пустым заверением (*bloße Behauptung*). И отмалчивается, впрочем, не только здесь, но также позднее в «Философии права», где он только лишь утверждает, но не эксплицирует мысль о том, что *Bildung* через формирующее выхождение за свои пределы (*Herausbildung*) освобождается от «рассудочности и приходит к «имманентному моменту абсолютного»². В конце концов, и само движе-

¹ См. по этому вопросу резюме в разделе «Абсолютный дух» (3, 577), где непосредственно «бездуховное» (*Geistlose*) этого суждения обозначается как «духовно богатое» «по понятию» и тем самым соотносится с полученным прозрением, усмотрением (*Einsicht*) сознания, уже прошедшего через процесс «*Bildung*» (*des gebildeten Bewußtseins*).

² См. §§ 20 и 187 «Философии права». Характерно, что Гегель тут редуцирует процесс отчуждения через *Bildung* к первому шагу процесса *Bildung* и не отваживается вверить его – в гештальте «чистого *Bildung*» – духовно обогащенной само-

ние «Феноменологии» не дает исчерпывающего объяснения. То обстоятельство, что мир *Bildung* в конце концов погибает «в чистом ужасе негативного, а не позитивного» (3, 439), и что Гегель позволяет «абсолютной свободе» блуждать, высвобождаясь «из ее разрушающей себя самую действительности» и устремляясь «в страну самосознающего духа» (3, 441), – оно делает сомнительной эту произвольную конструкцию, которая должна постулировать необходимость развития, для коего в конце концов можно мобилизовать только непрерывность истории¹.

IX. Процессы «Bildung» и саморефлексивность модерна

*Bildung** не ведет к абсолютной науке. Это доказывается тем, что позднее Гегель будет подходить к идее науки другим путем. Именно данный факт в конечном итоге и предоставляет мне возможность отделить сильные стороны его модели от связываемых с нею притязаний. *Bildung*, помысленное в качестве противоположных сторон рациональных структур и их исчезновения, в сущности, затрагивает комплексную ситуацию эпохи модерна, включая нашу современность. Отныне уже нельзя разъединить процессы *Bildung* и их [неоправданные] притязания на значимость, не имея в своем распоряжении метапозиции науки, которая примиряет связанные с ними конфликты. Здесь можно найти ассоциацию со

рефлексии. Вместо этого дело сводится к тому, чтобы ввести «формальную всеобщность» (§ 20: Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 83; в оригинале: «Form der Allgemeinheit, die Verständigkeit», т.е. форма всеобщности, рассудочность – переводч.). И ни в малейшей степени не становится ясным, как эта форма могла бы функционировать в качестве «абсолютного промежуточного пункта» в движении к «субстанциональности нравственности». Следы более раннего понимания можно, да и то только ex negation, опознать в вердикте, согласно которому политическое унастроение патриотизма должно быть повернуто против *Bildung*, впадающего в чистое резонирование. «Начинающаяся образованность всегда начинается с рассуждения, завершенная же образованность видит во всем позитивное» (§ 268. Прибавление – там же. С. 292). Таким же, очевидно, остается голое утверждение. См. также высказывания Гегеля о статусе общественного мнения (§§ 315 ff).

¹ При этом Гегель со своей конструкцией такого перехода попадает в причудливое положение: чтобы в гештальте «моральности» получить преодоление духа *Bildung*, ему приходится сохранить те позиции Канта и Якоби, которые он в «Вере и знании» осудил как воплощение построенной на *Bildung* культуры рефлексии!

* Здесь: процессы *Bildung*, взятые в совокупности рассмотренных ипостасей – переводч.

структурой кругового движения, что в конце концов имеет в виду и сам Гегель, но благоразумно, учитывая интересы проникновения в самодвижение понятия, по этому пути не следует. То, что Bildung в [мире] модерна способствует построению и исчезновению рациональных структур, ведет не к гибели этого мира, а к тому, что этот процесс должен осуществляться снова и снова (3, 438)¹. И если говорить о саморефлексивности модерна, то свое выражение она находит именно здесь.

Перевод В.А. Жучкова и Н.В. Мотрошиловой.

ЛИТЕРАТУРА

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Glauben und Wissen, in: ders., Werke in zwanzig Bänden (Theorie-Werkausgabe), hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 2, Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Phänomenologie des Geistes, in: ders., Werke in zwanzig Bänden (Theorie-Werkausgabe), hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 3, Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag 1970.

Herder, Johann Gottfried. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1967.

Humboldt, Wilhelm v. Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin, in: Werke in fünf Bänden, hg. v. Andreas Flitner und Klaus Giel, Band IV, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1982.

Schiller, Friedrich. Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, in: Sämtliche Werke, hg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, Band 5, München: Hanser Verlag 1993.

Arndt, Andreas. Naturgesetze der menschlichen Bildung. Zum geschichtsphilosophischen Programm der Frühromantik bei Friedrich Schlegel, in:

¹ Андреаса Арндта (Arndt) я благодарю за указание на проект Ф. Шлегеля, рассматривавшего «Bildung» как «бесконечную циклическую прогрессивность» (См. *Arndt A. Naturgesetze der menschlichen Bildung. Zum geschichtsphilosophischen Programm der Frühromantik bei Friedrich Schlegel / Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2000, 48, S. 97–105). Вопрос о том, насколько мои рассуждения согласуются с проектом Шлегеля, я оставляю открытым. Во всяком случае, близость разорванного сознания к раннеромантическим представлениям столь же очевидна, как и то обстоятельство, что Гегель хотел от всего этого освободиться благодаря концепту завершеного Bildung, как предполагалось, снимающего разорванность в самодвижении понятия.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie - Akademie Verlag, Berlin 2000, 48, S. 97–105.

Heinrichs, Johannes. Die Logik der Phänomenologie des Geistes, Bonn: Bouvier Verlag, 1974. *Jaeschke, Walter.* Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule, Stuttgart/Weimar: Metzler Verlag 2003.

Sandkaulen, Birgit. Bildung heute – Erfahrungen in Jena. Zur Aktualität des klassischen Bildungsbegriffs, in: Michael Opielka (Hg.), Bildungsreform als Sozialreform. Zum Zusammenhang von Bildungs- und Sozialpolitik, Wiesbaden: VS Verlag 2005. S. 11–21.

Sandkaulen, Birgit. Das Nichtigte in seiner ganzen Länge und Breite. Hegels Kritik der Reflexionsphilosophie, in: Glauben und Wissen, hg. v. Andreas Arndt, Karol Baal, Hennig Ottmann, Hegel-Jahrbuch Berlin: Akademie Verlag-2004. S. 165–173.

Sandkaulen, Birgit. Zwischen Schellings Kunst und Hegels Arbeit. Perspektiven der (philosophischen) Bildung, in: Rudolf Rehn u. Christina Schues (Hg.), Philosophie und Bildung. Grundlagen – Methoden – Perspektiven, Freiburg/Br.: Alber Verlag 2008 .

Schmitz, Hermann. Hegel als Denker der Individualität, Meisenheim/Glan: Anton Hain Verlag. 1957.

Siep, Ludwig. Der Weg der «Phänomenologie des Geistes», Hegels Philosophie: Kommentare zu den Hauptwerken, Band 1, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag. 2000.

**«ГЛУБИНА ДУХА, ДОСТОВЕРНО
ЗНАЮЩЕГО СЕБЯ САМОГО».
ФУНКЦИЯ И ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ
В ПЕРВОМ ГЛАВНОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ ГЕГЕЛЯ**

История толкования «Феноменологии духа» (далее: ФД) показывает, что ее глава, посвященная религии, зачастую производит на читателя чуть ли не шокирующее впечатление. Во всяком случае надо признать, что эта глава вызывает вопросы, не в последнюю очередь связанные с некоторыми имеющими методологический характер моментами, которые могут показаться странными. Независимо от своего отношения к истории возникновения этого первого классического произведения Гегеля – истории, которая (по крайней мере в том ее понимании, которое в первой половине прошлого века стало весьма распространенным благодаря Теодору Херингу¹) выглядит весьма хаотичной, причем в особенности

¹ О том, как могло получиться так, что уже к началу 60-х годов стали считать, будто в отношении этой истории уже достигнута полная ясность, см.: Pöggeler O. Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien 1 (1961). S. 255–294. Весьма важная для дальнейшей дискуссии публикация: Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Freiburg / München 1973. S. 170–230; в нашем контексте см. особенно S. 192–199. Что касается более современной литературы, то М. Форстер [Michael N. Forster] в своей работе «Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit» (Chicago / London 1998. P. 501–543) предпринял попытку снова – вслед за Херингом – отстоять тезис о «прафеноменологии» и, выходя за рамки раздела о разуме, представленного в ФД, проанализировать второй гегелевский «проект» изложения истории идей и духа, который, как полагает Форстер, лишь весьма условно связан с первоначальным «проектом» введения в гегелевскую систему, отраженным в главах ФД, предшествующих разделу о разуме. Форстер, правда, игнорирует здесь тот факт, что в системном и методологическом отношении глава о религии занимает в ФД особое место, которое определяется тем, что в ней впервые в изложении тематизируется «простая тотальность» духа, до сих пор выступавшего лишь в виде своих фрагментов: эта глава показывает нам, что мы здесь имеем дело с такой тотальностью, которая уже не может рассматриваться как простое продолжение описанного до сих пор ряда «исторических» форм проявления духа и которая впервые открывает измерение абсолютного духа в качестве основы рассмотрения самих этих форм.

в отношении более поздних разделов, — многие авторы еще в семидесятых годах утвердились во мнении, что глава о религии в контексте ФД выглядит ничуть не более необходимой, чем пресловутый «зоб на шее»¹, другие же соглашались признать за ней всего лишь вторичную, иллюстративную роль² либо приписывали ей характер некоторого экскурса, без которого в конечном счете также можно обойтись³. Что касается современного состояния вопроса, то можно отметить, что подобного рода попытки подвергнуть смысл и функциональную необходимость главы о религии фундаментальному сомнению хотя, возможно, и не прекратились совсем, однако они во всяком случае перестали быть явными⁴. Тем не менее приходится констатировать, что относительно того, каким именно конкретным образом этот весьма обширный пятый главный раздел в гегелевском изложении форм являющегося знания должен продолжать и, более того, резюмировать и по своему отражать в себе предшествующие позиции и формообразования духа, полной ясности до сих пор так и не существует. В настоящей статье будет подробнее рассмотрена комплексная структура этого

¹ Бруно Либрукс, впрочем, весьма интересно проанализировавший главу о религии, также полагает, что комментарии к ФД в принципе могут не идти дальше раздела о духе, ибо «рассуждения о религии... уже не дают ничего нового» (*Liebrucks B. Sprache und Bewußtsein. Bd. 5: Die Zweite-Revolution der Denkungsart. Hegel: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt a. Main 1970: S. 262*).

² В интерпретации Хайнца Рётгеца, одного из учеников Либрукса, глава о религии выглядит совершенно излишней; в лучшем случае он признает за ней лишь одну функцию: придать философскому понятию, в котором для Гегеля в конечном счете якобы и заключается все дело, большую «определенность», хотя бы и путем «внешнего соединения» описываемых моментов сознания (см.: *Röttges H. Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels. Meisenheim 1976. S. 176*). Эта ошибочная оценка главы о религии определяется у Рётгеца тем, что он стремится — впрочем, не во всех отношениях безуспешно — представить гегелевскую философию в целом в качестве «философской методологии», понимаемой как «сознание формы самодвижения содержания» (каковое только еще предстоит выстроить заново), а отнюдь не как самостоятельная «метафизическая позиция» (S. 182).

³ Ср. *Wagner F. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel. Gütersloh 1971. S. 188*. Краткий обзор состояния дискуссии о главе о религии в ФД вплоть до начала 80-х годов XX в. представлен в работе Вальтера Йешке: *Jaeschke W. Die Religionsphilosophie Hegels (Darmstadt 1983. S. 59–68)*.

⁴ Так, в комментариях Франка-Петера Хансена (*Hansen Frank-Peter. Georg W. F. Hegel: 'Phänomenologie des Geistes'. Ein einführender Kommentar. Paderborn / München / Wien / Zürich 1994*) и Йозефа Шмидта (*Schmidt J. 'Geist', 'Religion' und 'absolutes Wissen'. Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapiteln aus Hegels 'Phänomenologie des Geistes'. Stuttgart / Berlin / Köln 1997*) такие попытки не нашли никакого отражения. Форстер, собственно, также не делает темой своего исследования главу о религии как таковую, а ограничивается рассмотрением соотношения двух феноменологических «проектов» (см. прим. 1).

своеобразного отражения, которое эксплицитно тематизирует Гегель и с которым у него также связано утверждение о том, что в религии описанные ранее формы сознания подвергаются особому рода снятию. При этом мы посмотрим, насколько, в соответствии с гегелевскими установками, мы были бы правы, если бы усматривали в религии единственную *интегративную* форму знания, рядом с которой – комплементарно – стоит философия. Религия, так же как и философия, снимает и погружает в его основание являющееся, по сущности своей диссоциативное знание; как и философия, она так же говорит на языке тотальности и представляет собой жизнь сознающего себя духа, – хотя и не в той полностью рефлексивной форме, каковая является отличительным признаком именно философской науки.

Результат гегелевских размышлений о религии выводит уже, однако, за пределы ФД: он демонстрирует, пожалуй, важнейший перелом в истории новой философии религии: перелом, который на самом деле можно связать только с именем Гегеля. Ибо даже если признать, что глава о религии в обсуждаемом нами раннем произведении философа отнюдь не во всех деталях предвосхищает «каноническую» позицию *Лекций по философии религии* и постольку не может безоговорочно рассматриваться как последнее слово Гегеля по этой теме, то все же очевидно, что уже в 1807 году он определил все решающие моменты того развития мысли, которое имело своим последствием эпохальное высвобождение философии религии из рамок традиционной философской теологии: эта была эмансипация, которая вместе с тем увела Гегеля далеко за пределы того, что было к тому времени сделано в этом направлении прежде всего Фихте и Шеллингом¹. Ибо вместо догматически-метафизической фиксации «философии религии» мы имеем теперь дело с радикальной открытостью по отношению к богатейшему разнообразию форм, в которых исторически раскрывается позитивное содержание религии, и, соответственно, по отношению к многочисленным формообразованиям и формам проявления рели-

¹ Что касается Шеллинга, то здесь следует указать на сочинение «Философия и религия» (1804 г.), где Шеллинг с позиции, пограничной между философией тождества и философии свободы, отстаивает «эзотерическое», не ориентированное на «общественность» понятие религии. О спекулятивных измерениях проблемы религии, в том виде, как эта проблема – после «спора об атеизме» – выглядела для Фихте, см.: *Düsing Edith. Sittliches Streben und religiöse Vereinigung. Untersuchungen zu Fichtes später Religionsphilosophie // Jaeschke W. (Hg.) Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge 1799–1812. Hamburg 1994. S. 98–128.*

гиозного сознания¹, а значит – по отношению как раз к той самой предметной области, которая традиционно пребывала вне поля зрения всякой «рациональной» теологии и в сторону которой и сам Гегель в своих юношеских работах смог сделать лишь некоторые робкие шаги. При этом Гегель в явной форме указывал на то, что он понимает свой отказ от (рассудочно-)метафизической традиции мышления о религии в контексте *философии духа*, т. е. исходя из ряда неотъемлемых моментов своей собственной философской системы; в соответствии с этим он, например, высказывался в том смысле, что задача здесь состоит в том, чтобы постичь понятие Бога «не только в форме мысли, но также и в форме его манифестации»². Но если понимать религию как единство понятия и манифестации духа, то она во всяком случае оказывается предметом феноменологического исследования, и тогда в пространство, охватываемое философским взглядом на религию, попадают такие дисциплины, как герменевтика религии, социология религии, а также не в меньшей степени история религии равно как и эмпирическая феноменология и психология религии. В контексте такой программы для Гегеля важно не только раскрыть содержание религии того «времени рождения и перехода»³, коему посвящена ФД в це-

¹ Дж. Л. Клайн (*Kline George L. Hegel and the Marxist-Leninist Critique of Religion // Christensen Darrel E. (Ed.) Hegel and the Philosophy of Religion. Den Haag 1970*) называет Гегеля «первым крупным европейским мыслителем – хотя Гердер отчасти предвосхитил эту точку зрения, – который взглянул на религию как на исторический феномен» (р. 192); он указывает также на то, что марксизм затем вообще стал рассматривать религию лишь как исторически преходящий феномен: позиция, однако, отнюдь не совпадающая с гегелевской. Что касается предшественников Гегеля в этом отношении, то здесь помимо Гердера можно было бы, впрочем, указать и на Вико, который, со своей стороны, мог опираться на определенные гуманистические подходы в понимании исторической смены религиозных форм; не стоит, однако, забывать также об историзации иудаизма, имеющей место уже в христианском учении о спасении.

² Ср. *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion. (Hg. von Walter Jaeschke) Hamburg 1983. S. 33–38, loc. cit. S. 36*. Что касается философов эпохи Просвещения, то Христиан Вольф, образцовый, согласно Гегелю, представитель «естественной теологии», мыслит Бога просто как «абстракцию», как «ens» («сущее», «бытие», «вещь») вообще (см. S. 34). Ср. также *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie (Theorie-Werkausgabe [= ThW], Frankfurt a. Main 1969 ff., S. 20, 311 ff.)* Говоря об отношении к позитивной религии, Гегель указывает на то, что «философия религии бесконечно ближе стоит к позитивному учению» [а именно, как то, что называют «теологией разума»] (S. 45).

³ PhG, GW [= *Hegel G. W. F. Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.*], 9, 14. В последующем изложении произведения Гегеля по возможности цитируются по GW, однако дается современная орфография.

лом¹, но прежде всего – осмыслить и разработать *спекулятивное* измерение религии как таковое, которое он в качестве решающего открытия начиная со своих юношеских работ – через «Фрагмент системы...» – и вплоть до ФД включительно удерживал в центре своего интереса. С этим измерением мы сталкиваемся и тогда, когда Гегель, описывая в авторской аннотации структуру ФД, указывает на то, что «богатство явлений духа, на первый взгляд представляющееся хаотичным, приводится [а именно – в ФД] в определенный философский порядок, где они предстают в их необходимости, где несовершенные {явления духа}* снимаются и находят свое разрешение, переходя в более высокие, оказывающиеся их ближайшей истиной. Свою же последнюю истину они находят ближайшим образом в религии, а затем в науке как результате целого»². Из приведенного высказывания ясно видно, что Гегель приписывает религии – наряду с «абсолютным знанием – некую завершающую, как бы «силлептическую» функцию, а именно – функцию *интегрирования других форм знания* на уровне их «последней» истины. «Явления духа» сводятся воедино, приводятся к их тотальности «ближайшим образом» в религии, а в конечном счете – в (философской) «науке». Рассмотрим сначала то решающее место, где Гегель в ФД вводит мысль об этой интегративной стороне религиозной точки зрения, а затем постараемся вместе с Гегелем перейти к развиваемому им здесь дальнейшему понятию религии. В первом разделе нашей статьи мы постараемся показать, в каком смысле – по Гегелю – в духе, осознающем себя в религии, достигается прорыв сквозь являющееся знание как таковое (помимо прочего мы обратимся здесь к йенским лекциям Гегеля по логи-

¹ В работе К. Лойера (*Lauer Quentin. Hegel on the Identity of Content in Religion and Philosophy // Christensen (ed.). Hegel and the Philosophy of Religion.*) представлена точка зрения, согласно которой гегелевская философия религии в целом обязана своим существованием своего рода «аджорнаменту» и имеет своей целью «найти такую религию и такого Бога, которые были бы совместимы с современным философским мышлением» (p. 270, cf. p. 268). Помимо того, что у Гегеля не может быть и речи о том, чтобы попросту «выискивать» или «выдумывать» религию и понятие о Боге в соответствии с потребностями дня, следует иметь в виду, что приведенный тезис лишь тогда может быть оправдан, если уже достигнуто понимание того, что Гегель на самом деле ориентируется не на какую угодно «современность» и старается «приблизить» к ней не какую угодно религиозность, а имеет в виду такую современность, которая сама должна быть понята как бы в эсхатологическом ключе и при этом во всяком случае имеет имманентно нормативный характер: эта такая современность, в которой объективно конвергируют содержания религии откровения и сознающего себя знания.

* Примечания и конъектуры в фигурных скобках принадлежат переводчику.

² GW 9, 446.

ке и метафизике 1804/05 гг.); в втором разделе будут выделены три отличительных признака гегелевского понятия религии: всякая религия, как считает Гегель, носит в сущности *когнитивный характер*, который, однако, вместе с тем должен быть понят как *рефлексия в себя объективного духа* (т.е. как надындивидуальный процесс, центр которого, таким образом, не совпадает с центром конечного субъекта) и который при этом всегда также манифестирует себя в *исторически-предметной* форме; заключительный, третий раздел будет посвящен рассмотрению конкретной «феномено-логики» религии: во-первых, потому что как раз здесь, наконец, удастся выделить как таковой и сделать предметом специального рассмотрения сам связующий континуум различных моментов являющегося духа, а во-вторых – потому что в соответствии с гегелевской концепцией в религии как форме духа, репрезентирующей собой тотальность, все формы являющегося знания и в самом деле уже выступают не просто как чуждые друг другу духовные позиции, а полагаются в качестве моментов, взаимно порождающих друг друга. Поскольку религия вписывает в историю знание тотальности о себе, она становится объективной почвой для философии, хотя эта последняя как таковая, т.е. как чисто рефлексивное знание, и оставляет позади себя инстанции религиозного сознания, которые сами по себе еще принадлежат сфере явления.

I

Начнем с рассмотрения той «цезуры», которую образует тема религии в движении ФД. Место, имеющее для нас решающее значение, представляет собой столь же известный, сколь и все еще остающийся темным пассаж из введения в главу о религии, где Гегель, прибегая к образу некой узловой линии, превращающейся в связку линий, описывает то обращение перспективы, которое здесь происходит в отношении предшествующих в его изложении форм сознания. Это место гласит:

«Именно так формообразования [Gestalten], выступавшие доселе, организуются теперь иначе, чем они выступали в своей последовательности [...]. В рассмотренной последовательности каждый момент, углубляясь в себя, складывался в некоторое целое по свойственному ему принципу; и познание было той глубиной или тем духом, в котором эти моменты, для себя не имевшие устойчивого существования, получали свою субстанцию. Но теперь эта субстанция выступила; она есть глубина духа, достоверно знающего себя самого, глубина, которая не позволяет отдельному

принципу изолироваться и сделаться целым внутри себя самого, а собирая и удерживая вместе внутри себя все эти моменты, она продвигается в этом совокупном богатстве своего действительного духа, и все его отдельные моменты сообща принимают и получают одинаковую определенность целого внутри себя. [...] Следовательно, если прежний *один* ряд в своем продвижении обозначал узлами возвратные ходы внутри себя, но, выходя из них, снова продолжал движение *вдоль*, то теперь он как бы разорван в этих узлах, всеобщих моментах, и распадается на много линий, которые, будучи собраны в *один* пучок, в то же время симметрически соединяются, так что одинаковые различия, в которые сформировалась каждая отдельная линия внутри себя, совпадают»¹.

Образ, к которому обращается здесь Гегель, уже сам по себе, без дальнейших разъяснений, указывает на то, что религия в обозначенном здесь смысле имеет функцию снимать *линейный* прогресс форм сознания, с описанием которого мы до сих пор имели дело в ФД, и включать его в некое единство более высокого уровня, причем все эти формы теперь могут быть поняты как *внутренние моменты* этого единства². Однако «снятие», с которым мы встречаемся здесь, носит *принципиально* иной характер, чем то, которое мы наблюдали во всех прежних случаях, где каждая новая форма по-своему также «наследовала» содержание своей предшественницы. Если до сих пор формы, или, как было бы лучше сказать, имея в виду внутреннюю множественность «моментов», – *горизонты* форм и, соответственно, конкретные экспоненты мировых отношений (*сознание, самосознание, разум и дух*) образовывали хотя и диалектически опосредованную, т. е. являющуюся результатом определенного отрицания, но при этом пока всего лишь

¹ GW 9, 366 f. См. рус. пер. в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч. М. – Л., 1929 – 59. Т. IV. М., 1959. С. 366.

² Уже в GW 9 (365) Гегель говорит о «*сознании*», «*самосознании*», «*разуме*» и «*духе*» как о духовных «моментах», «расходящихся» в своем «наличном бытии». Эти моменты представляют собой формы обособления духа, дифференцирующего себя на свои «отдельные определения» (*ibid.*), которые он разворачивает во *временной* последовательности на уровне *конкретных* форм сознания, самосознания и т. д., различая, например, в сознании «чувственную достоверность» и «восприятие» (366). Это замечание важно, в частности, потому, что оно предостерегает от одного недоразумения, состоящего в представлении о том, что сами эти моменты как таковые якобы следуют друг за другом во времени, образуя некую «исторически» идентифицируемую последовательность. На самом же деле эти моменты «не имеют разного друг с другом наличного бытия» и представляют собой синхронически данные потенции сознания, причем их духовное единство впервые осознается как раз на уровне религии.

линейную последовательность формообразований [гештальтов] являющегося знания, то теперь они же, т. е. те же самые горизонты форм, превращаются *рефлексивным образом* в логические центры выражения *одной и той же тотальности* в определенной множественности форм, простирающейся от простых чувственных данностей до объективных форм духа. Однако в полноте их явления артикулируется лишь одна, *единая* «глубина духа, достоверно знающего себя самого»¹: религия, говорит Гегель, есть «завершение духа» (имеется в виду дух не только непосредственный, но тематически представленный через ФД в целом), в которое «отдельные моменты его... *возвращаются и вернулись* как в свою основу»². В перспективе религии, таким образом, каждое конкретное присутствие духа в сознании, самосознании и т. д. ведет уже не к ближайшей *иной* форме, а к ее самосознанию именно *в качестве* присутствия духа. Иными словами, религия как форма духа протекает не из каких-либо определенных противоречий являющегося знания, разрешение которых способно привести лишь к рождению из являющегося знания новых форм опять же только являющегося знания: напротив, запалом, от которого возгорается ее огонь, оказывается противоречие *являющегося знания как такового*, поэтому она и снимает его не в какой-либо *иной форме явления*, а в *ином явлении как такового*, т. е., по Гегелю, в истинном знании (в знании тотальности или подлинного основания). В терминах йенской логики, а точнее – ее методологии³, здесь можно было бы сказать,

¹ GW 9, 367; ср. также GW VIII, 280.

² GW 9, 366. См. рус. пер. в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Там же. С. 365.

³ Эта методология изложена в главе «Пропорция» (ср. GW 7, 105 ff.). Для нашего контекста особенно важен переход от конструктивного познания к дедуктивному, описанный в разделе, начинающемся со слов «Es ist gesetzt das Erkennen» {«Познание положено»} (GW 7I, 111 ff.). Здесь на место «диалектического рассмотрения, развертывающего противоположности, которые в свернутом виде наличествовали в положенном» (GW 7, 111), т. е. на место «конструирования» (113), вступает само себя дизъюнктивно различающее всеобщее «доказательства» (ibid.) и установление некоторого «разделенного на свои моменты» «субъекта» (116). Если в йенской «Логике» дело представлено так, что познание, проходя в своем опосредствовании через ряд определений, поначалу выступающих по отношению к нему как нечто внешнее, становится в себе самом «круговым движением» «тотальности» именно на ступени, обозначенной в указанном разделе (GW 7, 116 f.), то в ФД ситуация, когда *являющееся* знание обретает свою истину в знании, которое, будучи познанием абсолюта, обосновывает и манифестирует в своем явлении само себя, достигается на ступени религии. Этот, по-моему, и без того очевидный параллелизм между ФД и главой о познании из «Логике и метафизики» 1804/05 гг. упускается, однако, из виду в предпринятой Й. Хайнрихсом попытке установить аналогичное соответствие между главой о методе в йенской

что те формы, которые до сих пор выступали как результат диалектического «конструирования», обладающий лишь гипотетической необходимостью, теперь, на почве религии, выступают как функции определенного внутреннего саморазличения тотальности, и именно это как раз и оказывается вместе с тем их подлинной «дедукцией». Лишь теперь «познание», которое, проходя сквозь лики своих феноменологически фиксируемых моментов, было еще только на пути к самому себе, снова полностью обретает себя в своих моментах и их проявлениях как в своей собственной реальности; лишь теперь тотальность уже не слагается «аддитивно» из различных перспектив являющегося знания, а полагается как негативное единство этих перспектив, причем именно в качестве такого единства она вместе с тем несет в себе их имманентное оправдание¹. При этом пройденные формы (и, соответственно, горизонты форм) утрачивают в этом обращении свой непосредственно нормативный характер, в силу которого они определяли отношение сознания к миру: теперь они становятся моментами глубинного основания явлений как таковых, т. е. собственными моментами духа, который *осознает и выражает* в них *себя самого*. Проще говоря, это означает, что религия (так же, разумеется, как и философия) освобождает субъекта от непосредственных притязаний на значимость со стороны, например, восприятия и рассудка, она освобождает его от непосредственной власти потребности в самоутверждении и надындивидуальных обязательств, диктуемых господствующим {объективным} духом. Однако прежде чем детально рассмотреть выводы, вытекающие из того, что было пока что сформулировано крайне абстрактно, было бы целесообразно вернуться к весьма не простому образу «узловой линии» и «пучка» и попытаться понять его как можно точнее.

В современной исследовательской литературе этому образу посвящена даже специальная монография. Она принадлежит перу

«Логике» и разделом об «индивидуальности, которая видит себя реальной в себе самой и для себя самой», из главы о разуме в ФД (см. *Heinrichs J. Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'*. Bonn 1974), – хотя, правда, Хайнрихс все же учитывает и в ряде отношений даже весьма продуктивно анализирует тот «неожиданный поворот» (409, ср. также 418) в изложении, который совершается в главе о религии.

¹ В ФД Гегель проводит различие между «сложной» {*zusammengefaßt*} и «простой» тотальностью (GW 9, 365 f.), что соответствует логическому различию между «позитивным» и «негативным» единством (ср. напр. GW 7, 121). Только в последнем познание положено как «равная себе рефлексия в себя» (*ibid.*, 123).

Луиса Мариано де ла Маза¹. В ней выявлен целый ряд более или менее релевантных аспектов гегелевской метафорики «узла» и «пучка». Однако приходится констатировать, что этот образ до сих пор не так уж легко понять. Де ла Маза – при всех его весьма оправданных подходах к интерпретации, один из которых состоит, например, в указании на то, что только в главе о религии эксплицитно раскрывается определенная «общеисторическая перспектива» и что поэтому историчность религии играет чрезвычайно большую роль не только для нее самой, но и для самосознания духа как такового² – лишь отчасти удалось внести в понимание этого образа ту непосредственную ясность, без которой – согласно правилам литературной риторики – употребление метафор как раз и не рекомендуется. При этом другим авторам в своих толкованиях этого образа до сих пор так и не удалось добиться сколько-нибудь значительного продвижения вперед³. Поэтому для достижения большей точности я хотел бы напомнить об одном весьма интересном подходе к истолкованию, который, очевидно, в современном гегелеведении пока что практически так и не был принят во внимание. Этот подход еще в 1980 году предложил Франко Чирегин (Franco Chiereghin), один из наиболее утонченных итальянских гегелеведов нашего времени. Чирегин исходит из предположения о том, что Гегель в своей формулировке, с помощью которой он характеризует описываемое в ФД движение духа, говоря о «ряде», который «в своем продвижении обозначает узлами.возвратные ходы внутри себя, но, выходя из них, снова продолжает движение вдоль», употребляет не метафору – столь же расплывчатую, сколь и многослойную в смысловом отношении, – а рисует совершенно четкий образ, поддающийся точной геометрической идентификации: а именно – образ циклоиды, т. е. кривой линии, описываемой

¹ См. *De la Maza Luis Mariano*. Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes. Bonn 1998; ср. также: *Ders.* Die Metapher des Knotens als Leitfaden zur Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* // Köhler Dietmar / Pöggeler Otto (Hg.). G. W. F. Hegel: Phänomenologie des Geistes (Klassiker Auslegen Bd. 16). Berlin 2006. S. 229 – 243.

² Ср. напр. *De la Maza Luis Mariano*. Knoten und Bund (Anm. 18).

³ Здесь следует все же указать на некоторые – в основном ведущие в нужном направлении – предложения, выдвинутые Й. Шмидтом: *Schmidt J.* 'Geist', 'Religion' und 'absolutes Wissen' (Anm. 5, 29, 35). Хайнрикс предпринимает – опять-таки не лишнюю оснований – попытку соотнести используемый Гегелем образ со своей собственной схемой (*Heinrichs J.* Die Logik der 'Phänomenologie des Geistes'. Anm. 16). Оба автора, однако, не анализируют этот образ в контексте методологии ФД в целом, а пытаются использовать его только в качестве ключа к пониманию внутренней структуры главы о религии.

точкой, фиксированной на (продленном за пределы окружности) радиусе окружности, катящейся по прямой.¹ Чирегин напоминает о том, что для многих философов и естествоиспытателей – от Галилея, называвшего ее «Еленой математиков», до Канта – образ циклоиды представлял особый интерес² и что кроме того сам образ «противодействия», или «противотолчка» {Gegenstoß}, играющий в диалектических построениях Гегеля столь важную роль, может и должен быть понят как раз исходя из образа циклоиды³. Если же мы представим себе, что окружность катится не по прямой (т.е. линейно), а по другой окружности, то получим не что иное, как эпициклоиду, в которой «линии» и «узлы» (соответственно – точки «противодействия») и в самом деле оказываются увязанными в единый «пучок». Мало того: именно образ эпициклоиды послужил исходным стимулом для построения тех фигур, с помощью которых – начиная с Аполлония Пергского и Птолемея – удалось внести систему в кажущийся хаос движения планет (теория эпициклов). На Птолемеевой карте звездного неба кажущиеся хаотичными орбиты уже «в себе» собраны в «единую связку», и теперь – и это опять-таки все еще Чирегин – нужно лишь особое усилие со стороны утвердившегося начиная с Нового времени сознания бесконечности, в том его виде, в котором оно проявилось в относящемся к математическому анализу циклоид исчислении бесконечно малых величин, чтобы получить принципиальную возможность генерировать или описывать многообразие явлений, исходя из *одного* начала.

Именно это сознание бесконечности, порождающей из себя дифференцированное многообразие конечного знания, есть также тот самый принцип, который выражает себя в религиозном знании.

¹ Chierighin Fr. *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall' ideale giovanile alla Fenomenologia dello spirito*. Trient 1980. P. 408–417.

² Ibid. S. 416.

³ Ограничимся здесь лишь двумя замечаниями. В рецензии на Якоби – в контексте, весьма важном как раз с точки зрения проблемы богопознания – мы читаем: «Это продвижение к результату есть тем самым также возврат в себя, самоотталкивание от себя {der Gegenstoß gegen sich}; это то, на что прежде было указано как на единственную природу духа как действующей конечной цели, порождающей саму себя» (GW 15, 12 f.). Гегель, в «Науке логики» определяя рефлексию как «абсолютное самоотталкивание внутри самого себя», поясняет: «Движение... поворачивается непосредственно в самом себе, и лишь таким образом оно есть самодвижение» (см. GW 11, 252). В анализируемом нами контексте ФД на самом деле также идет речь о переходе от гетерономного, определяемого чем-то чуждым движения духа в формах являющегося знания к его свободному самодвижению через эти формы.

В пользу перспективы, на которую указывает Чирегин, говорит и посвященная изложению метода глава йенской *Логики*, где познание в своей положенной форме понимается не просто в общем виде как «равный самому себе круговорот» и тем самым как «абсолютная рефлексия»¹, но определенно фиксируется то обстоятельство, что содержание познания распадается на «ряд безразличных моментов», «каждый из которых сам по себе выступает отдельно, единство же есть различенное единство познания»; если моменты познания «образуют линию», то «познание есть круг», причем «дедукция» представляет собой «ряд кругов», оформляющих содержание². Рефлексия абсолюта – тема религии – с необходимостью обладает признаками абсолютной рефлексии, т. е. бесконечного познания, которое сохраняет самого себя в чистоте в любых различениях содержания, ибо в них оно лишь возвращается к самому себе. «Закругление» циклоиды и превращение ее в эпициклоиду в сочетании с возможностью через вариации радиуса превратить ее в окружность окружностей, объединяющую эти последние в единый «пучок», или «связку», и в самом деле позволяет получить образ, который, пожалуй, наиболее адекватно представляет ту логико-гносеологическую ситуацию, с которой мы имеем дело в главе о религии. Предполагая в соответствии с этим, что предложение, которое выдвинул Чирегин, будет реализовано в направлении, соответствующем сути дела – т. е. с пониманием того, что мы должны рассматривать знание религии как знание в смысле абсолютной рефлексии, где, с одной стороны, непосредственные притязания на значимость всех предшествовавших форм знания оказываются снятыми, а с другой – становится возможным продуктивно и конкретно представить эти же самые формы как формы, в которых само бесконечное определенным образом реализует достоверное знание о себе, – постараемся теперь дать более конкретное истолкование гегелевского понятия религии и приблизиться к нему в том его смысле, в котором оно предполагается не только в методологически обособленной главе о религии, но и в ФД в целом.

II

Основное значение, которое Гегель в ФД – следуя имманентной сути дела, но также и выходя за ее пределы – придает понятию «религии», можно ближайшим образом резюмировать так: *религия*

¹ Ср. напр. GW 7, 121, 123.

² Ibid. S. 122.

есть эксплицитное знание духа о себе, самосознание духа как основания или тотальности познания, хотя пока что еще по-прежнему выступающее в модусе явления. Начиная с менее всего артикулированной формы естественной религии и восходя к представленным в сложных теологических системах религиям, основанным на определенных письменных источниках, специфическое знание религии существенным образом есть именно это первое знание духа, который здесь из сферы конечного приходит к чистому соотношению с самим собой, отталкиваясь от нее и сообщая сознанию достоверное знание о том, что оно во всяком случае есть нечто большее, чем только некая чувственная вещь, только живое и разумное существо, а также нечто большее, чем только часть объективно-исторического мира. В этом смысле религия как самосознание духа высвобождает сознание из тисков натуралистического, виталистического, рационалистического равно как и релятивистического в культурном и историческом отношении понимания человека, причем степень артикулированности соответствующего сознания свободы зависит, разумеется, от фиксируемого в каждом конкретном случае логического статуса сознания. К числу основных ошибок, присутствующих в «левогегельянских» попытках элиминировать религию из гегелевской систематики, относится отказ от того потенциала свободы, который заключен во всяком религиозном сознании и реализует себя, в частности, как то, что позволяет сознанию преодолеть принудительную силу объективного духа, которая в каждом конкретном случае выступает как всего лишь непосредственная данность. Следствием этой ошибки выступают ложные эсхатологические выводы, где постулаты учения о парусии непосредственно применяются к пониманию хода истории, так что в последнем начинают усматривать непосредственную реализацию интересов абсолютного духа, в результате чего неизбежно происходит мистификация исторического процесса и вместе с тем подрываются реальные условия {становления}¹

¹ В работе «Религиоведение для средних и старших классов» {«Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse»} (1811–1812 гг.) Гегель, например, говорит о том, что религия «есть высшее сознание духа и от него зависит всякое другое сознание» (GW 10.1, 206). Это высказывание вполне согласуется как с тем фактом, что Гегель отстаивал необходимость религиозного образования, считая его предпосылкой образования философского (см. напр. «О преподавании философии в гимназиях», ThW 11, 34), так и с его постоянными сомнениями в целесообразности «просвещенного разделения церкви и государства» («Glauben und Wissen», GW 4, 386; Grundlinien der Philosophie des Rechts § 270 Anm.). В йенской философии духа, где Гегель, с одной стороны, указывает на то, что необходимо относиться с осторожностью к проявлениям «церковного фанатизма», определяющегося

той исторической реальности, которая и в самом деле несет в себе свободу.

Рассмотрим теперь детально, какие же выводы вытекают из понимания религии, развиваемого Гегелем. При этом его понятие религии мы прежде всего будем рассматривать в его широком смысле, т. е. в том смысле, в котором оно относится ко *всякой* религии, к религии вообще, в какой бы форме она ни выступала. Здесь во всяком случае необходимо зафиксировать три следующих аспекта.

1. Коль скоро религия – во всяком случае религия аутентичная, свободная от ярма внешних целей, – есть именно *знание* духа о себе самом, то ее когнитивные притязания должны быть приняты всерьез: именно поэтому и она также выступает в ФД как предмет анализа существующих форм знания. Религия, по Гегелю, не есть, таким образом, ни некое чувствование, ни предчувствие; она также не есть и незнание, открыто провозглашающее себя в качестве такового; она, напротив, вполне определенно претендует на познание, причем в конечном счете самое главное здесь для Гегеля всегда заключается в том, чтобы раскрыть ту конкретную функцию, которую эта претензия выполняет в развертывании космоса являющегося знания. Явно бескомпромиссная оппозиция Гегеля по отношению к Якоби, Шлейермахеру и другим «религиозным романтикам», будь то за письменным столом или на церковной либо светской кафедре, основывается именно на этой строго «когнитивистской» стороне его понятия религии¹. В этой связи стоит напомнить, что уже в главе о духе, а точнее – там, где вводится понятие *веры* как первой и непосредственной формы преодоления того отчуждения, которое характерно для мира образованности, Гегель настаивает на том, что вера, под знаком которой теперь – в историческом отношении здесь имеется в виду реформация – внутренняя

стремлением «установить на земле царство вечности, царство небесное как такое», противопоставляющего его тем самым «действительности государства», что равносильно желанию «сохранить огонь в воде», все же, с другой стороны, говорится: «Церковь есть дух, знающий себя самого в качестве всеобщего, – внутренняя, абсолютная гарантия государства» (GW 8, 284).

¹ См. напр. *Lange D. Die Kontroverse Hegels und Schleiermachers um das Verständnis der Religion // Hegel-Studien 18 (1983). S. 201–224.* Что касается противоположности этих двух протагонистов религиозного мышления, то особо пикантный момент состоит здесь в следующем: если профессиональный теолог Шлейермахер в конечном счете стремится осмыслить феномен церкви и веры на основе религиозного психологизма, то философ Гегель подходит к проблеме религии «объективно», а именно – на основе анализа центральных содержательных моментов христианской веры (учение о триединстве, вочеловечении, примирении).

глубина субъективности собирает себя из разорванности мира, погрязшего и растворившегося в бесконечных отсылках к чужому бытию, – что эта вера уже есть «мышление», а ее предмет – «сущность, т. е. чистая мысль», и это, по Гегелю, есть «основной момент» этой веры, который, однако, «обычно игнорируется»¹. При этом ясно, что «вера», которая, как достигаемое посредством мышления достоверное знание смысла, дает непосредственный ответ на сигнификативно-герменевтически обусловленную ситуацию (в данном случае имеющую место в царстве образованности) его временной устранимости, – что такая вера есть нечто принципиально большее, чем всего лишь обладание какими-либо случайными, произвольными, лишенными основания представлениями, а это на самом деле значит, что ей не может приписываться гносеологический статус, более низкий, чем тот, которым обладает знание (опять-таки в сфере образованности). И если реформаторы ставили *спасительную веру (fides salvatrix)* выше, чем какое бы то ни было возможное для человека знание, то в гегелевской перспективе такая установка находит свое оправдание в следующем: имея дело с ситуацией, когда верующее мышление может противопоставить мышлению знающему *знание духа о себе самом*, в то время как в мыслящем знании действует лишь дух, «забывший о себе», мы и в самом деле должны будем согласиться с тем, что здесь верующее мышление всегда будет знать больше, чем мышление знающее. В этом смысле вера не в последнюю очередь есть сила, *конституирующая субъект*, она *творит «Я»*, она созидает то интеллигибельное единство, которое не могло возникнуть в условиях отчужденного знания и которое теперь, именно в силу подлинно религиозного знания о наличном бытии духа и благодаря способности к чистому начинанию с себя самого, может подвергнуть отрицанию весь окружающий его мир и, более того, стать началом нового мира. В йенской *философии духа* Гегель в форме, которая на самом деле только кажется парадоксальной, говорит о том, что «мышление как таковое» именно тогда «поднимается столь высоко», когда «ради веры с радостью принимается смерть»². Это утверждение можно понять адекватно лишь в том случае, если – вместе с Гегелем – допустить, что вера и знание на самом деле не образуют альтернативы, а в определенном смысле *тождественны*, а именно – поскольку под верой подразумевается некий акт чисто интеллигибельного достижения духом достоверного *знания о себе*

¹ GW 9, 289.

² GW 9, 260.

самом, акт такого «самоуверования» духа, который опирается не на какие-либо внешние инстанции и основания, а исключительно на непосредственное самосознание духа. Именно это совпадение веры и знания, впрочем, является тем основанием, на котором только и стал возможным тот острый конфликт между верой и чистым «усмотрением» {«Einsicht», в пер. Г. Шпета – «здравомыслие». – *пер.*}, который исторически проявился, например, в развившейся в начале Нового времени конкуренции между теологическими догматическими системами с одной стороны, и рационализмом, в особенности картезианского толка, – с другой и который нашел свое завершение в борьбе просвещения с суеверием, к рассмотрению которой вскоре и переходит Гегель в ФД. Ведь если бы здесь речь шла не о конкуренции между двумя различными формами духа, каждая из которых претендует на познание и истину (конкуренция «истинностных претензий»), а, например (в соответствии с моделью, представленной в послешлейермахеровской теологии), всего лишь о параллельности, непересекаемости объективного и символического, понимающего и объясняющего, то весь конфликт утрачивал бы свою почву и обе стороны могли бы полюбовно разделить на сферу верующего незнания, которое зато тем полнее могло бы отдаваться чувству и насыщаться им, и сферу трезвого просвещенного знания – хотя бы о конечном. С верой же, которая сама понимается как мышление, как определенная форма знания, которая к тому же, будучи формой достоверного знания духа о себе, в этом смысле *превосходит* остающееся лишь формальным знание, характерное для «образованности», дело, однако, обстоит иначе. «Просвещенное усмотрение» обращается теперь против некоторого определенного знания, обладающего в отношении себя наивной достоверностью, причем «здравомыслие» просвещения хотя и может указать на формальную конечность этого религиозного знания (состоящую в том, что это последнее есть *всего лишь* мышление, но еще не понятие духа), но неспособно хотя бы даже прикоснуться к его содержанию (состоящему в том, что оно есть мышление *духа*), не говоря уже о том, чтобы заменить его каким-то другим содержанием. Только смещение религиозной позиции в целом в сферу абсолютного знания может, согласно Гегелю, определенным образом обеспечить такую «замену», которая уже не будет сопровождаться постоянно возобновляемым отчуждением, ибо именно абсолютное знание оказывается способным со своей стороны вобрать в себя то, о чем знает религия.

2. Религия, однако, это не просто некое определенное знание вообще, а – уже конкретнее – именно первое знание *духа* о себе,

его существующее *самосознание*. Это прежде всего означает, что непосредственный дух как таковой еще не обладает сознанием самого себя, а только еще должен породить его из себя самого. Это также означает, что здесь речь не идет о некоем лишь *субъективном* знании: здесь сразу же вступают в действие более глубокие измерения, ибо религия по своей сущности есть, разумеется, нечто большее, нежели «субъективное мнение». «Дух» у Гегеля, как мы знаем, ближайшим образом означает надындивидуальную структуру отношений, господствующий мир, в который сознание – «в себе», хотя и не «для себя» – всегда уже погружено, в горизонте которого оно себя конституирует, в котором оно находит существенные содержания своего теоретического знания и который также диктует ему содержание его практических обязанностей. «Дух» – это некий контекст знания и мотиваций, который, выступая для единичного сознания как некая анонимная самостоятельная обязывающая сила, выходит за рамки последнего, распространяясь, подобно пламени, на другие единичные сознания и делаая их своими собственными моментами. Являющееся знание, в соответствии с его описанием, представленным в ФД, выступает на уровне духа ближайшим образом лишь как принципиально *обращенная вовне*, порождаемая чем-то чуждым, имеющая гетерономную конституцию форма знания и ориентации сознания, которая имеет свой центр вне себя, а именно – в том общем содержании духа, которое еще не обрело индивидуального характера. В контексте простых духовных отношений, от истинного духа непосредственной нравственности и вплоть до ступеней непосредственной одухотворенности революционным импульсом свободы, сознание ближайшим образом выступает – причем также и тогда, когда оно уже уловило себя в качестве такового – как *функция* субстанции и формируемых ею отношений, однако {наступает момент, когда} если не сами эти {субстанциальные} отношения, то во всяком случае внешний мир все же, наоборот, низводится до уровня *предиката* некоего субъекта, который, соответственно, становится способным свободно двигаться в нем¹. В контексте более поздней гегелевской систематики мы здесь могли бы сказать, что непосредственный дух в том виде, в каком он описывается в ФД в главе о духе, определенно есть ближайшим образом дух «объективный», который, выступая как внешняя сила и необходимость, владеет индивидуумами, пока из него не вырастает моральное мирозерцание, а в ко-

¹ В рамках еще отчужденного духа последнее является, в частности, определяющим моментом программы просветительского «утилитаризма».

нечном счете – как завершающая форма этого мирозерцания – совесть, представляющая собой место радикального перехода к самосознанию духа. В принципе дело здесь обстоит так же, как в языке, который, пожалуй, и без того является наиболее благодарным примером объективного духа. В языке изначальная ситуация такова, что говорящие на самом деле еще не сразу выступают в качестве «субъектов»: они только еще должны *стать* субъектами, и причем именно посредством речи. В стихии языка говорящие как таковые еще не представляют собой, по Гегелю, сущностей, которые изначальны имели бы некое самостоятельное наличное бытие и которые, исходя из некоей имеющейся до всякого языка свободы, каковую в таком случае необходимо было бы предположить, были бы способны «автономно» «пользоваться» языком. Напротив, они еще только как бы «выговаривают» {= через речь «выкристаллизовывают» в наличное бытие свою субъективность, т. е. впервые приобретают посредством речи} свое наличное бытие в качестве субъектов. Здесь уместно напомнить о том, что именно Гегель в одной из наиболее выразительных частей раздела, посвященного «образованности», на примере конституирования суверенного «Я» из «языка служения» показал как раз это становление сознающей себя субъективности: Гегель отказывается от картезианской фикции некоей свободной от языка и при этом уже наличествующей для себя самой «духовной сущности» {«mens»}, вместо нее у него фигурирует «говорящий язык» {die «sprechende Sprache»}. В одном – имплицитно направленном против Канта – пассаже из раздела об «отчужденном от себя духе» совершенно определенно говорится о том, что именно язык, и притом «он один высказывает (spricht aus) ‘я’, его само»¹. В этом смысле о духе вообще необходимо сказать, что он поначалу выступает лишь как обладающее надындивидуальной обязывающей силой основание, порождающее субъект, который имеет знание лишь общеобязательного вообще. Поэтому такое основание воспринимается ближайшими образом как лишь непосредственно детерминирующее и потому гетерономно определяющее начало, а вовсе не выступает сразу как основание собственного самостоятельного бытия субъекта. Только в упомянутом выше разделе о совести, поверхностный смысловой слой которого со-

¹ GW 9, 276; рус. пер.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Там же. С. 273. Целесообразно здесь же проследить и за более широким контекстом. Что касается начала эксплицитного толкования этого контекста в русле философии языка, то прежде всего следует указать на работу Либрукса: (Liebrucks В. Sprache und Bewußtsein. Bd. 5 (Anm. 2) S. 206 ff.).

стоит в том, что он в своей отчетливой соотнесенности с Якоби описывает опять-таки определенную исторически идентифицируемую форму существования {духа}, Гегель, наконец, показывает нам, как в опыте коммуникативной взаимосотнесенности существующих {конечных} духов дух {как таковой} и в самом деле приходит к себе как к основанию явления. Он поднимается до уровня самосознания абсолютного духа, который в «примирающем 'да'», где «оба 'я' покидают свое противоположное *наличное бытие*», в качестве «*наличного бытия* расширившегося до двойственности 'я'» есть «являющийся Бог», присутствующий «среди них»¹. Решающий «скачок», совершаемый в этом месте перехода к теме религии, где тем самым осуществляется также и выход за пределы лишь непосредственной духовности сознания, состоит в том, что дух теперь осознается как *основание существования*, как собственного, так и всякого другого, а истина сознания усматривается в том, чтобы не просто {непосредственно} *быть* духом, но и жизнью своей *реализовывать* его в качестве такового.

3. И, наконец, последнее: религия во всех своих формах есть такое самосознание духа, которое представлено в *модусе явления*, т. е. она есть знание абсолютного, которое само вступает в явление, отпуская себя тем самым в сферу предметности и «материализуя» себя во всем богатстве различных инстанций, образующих конкретное содержание феноменологии исторически наблюдаемых религий. В этом аспекте глава о религии разворачивает панораму такого знания о бытии духа, которое имеет также и конкретно-историческое измерение, простирающееся от ступени пока что еще всего лишь укорененного в чувстве самосознания духа (естественная религия) – через рефлексию духа посредством создаваемых человеком произведений (религия искусства) – вплоть до той ступени религиозности, которая сама уже локализуется во внутренней глубине самосознания как такового: это – религия *откровения*, в которой абсолютное познается как дух. Только на этой последней ступени религиозной непосредственности меняется сам *модус* религиозного знания, а именно: от *формально* неабсолютного знания об абсолюте совершается переход к его *абсолютному* знанию. Здесь, собственно, также имеет место ситуация, когда «самосознание» есть «для самосознания». Разница состоит лишь в том, что речь теперь идет о самосознании *духа*, и именно это означает для Гегеля, что религия откровения, в которой прозрачность знания об

¹ GW 9, 362; ср. рус. пер. в: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Там же. С. 361.

абсолюте уже не замутняется какой бы то ни было предметностью, есть также и религия *абсолютная*. Это означает помимо прочего, что на этой ступени противоположность между религиозным самосознанием духа и, так сказать, «светским» сознанием внешней действительности, во всех остальных случаях имеющая для религии конститутивный характер, остается позади¹; здесь становится мыслимой такая тотальность, которая дифференцирует себя в себе самой и в которой религиозное и нерелигиозное знание могут быть постигнуты как моменты одного и того же *живого целого*². Это знание, правда, *эксплицитно* обосновывается в философии, а не в религии, ибо последняя не обладает для него адекватным понятием. Что же касается того движения по ступеням явления, которое у Гегеля проделывает религия, то нам прежде всего надо иметь в виду, что речь здесь идет о движении «обеспредмечивания» {*Entgegenständlichung*} религиозного знания, т. е. о таком движении, в котором это знание освобождается от своей предметной направленности, причем здесь опять-таки подвергается рефлексии путь развития являющегося знания как такового, только уже транспонированный на тот уровень, где постепенно раскрывается именно знание духа о себе самом. В этом отношении можно сказать, что история религии представляет собой также своеобразную модель истории самого являющегося знания как такового, или – и это уже

¹ Что касается указанной структурной противоположности, то прежде всего см. GW 9, 364; в этой связи важно также следующее указание Гегеля: «завершение религии», которое нам следует искать в религии абсолютной», состоит в том, что здесь оба момента «становятся равными друг другу» (365). Гюнтер Фигаль применительно к (абстрактной) вере в гегелевском смысле говорит о некоем соответствующем этой противоположности «двойном хозяйстве», герменевтику которого и предлагает нам гегелевская философия религии (*Figal G. Die Doppelte Haushaltung. Religionsphilosophie im Anschluß an Hegel // Hegel-Studien 24 (1989). S. 107 – 132, особенно S. 112 ff.*).

² В отличие от установки теократии и религиозного фанатизма здесь речь идет не о том, чтобы подвергнуть абстрактному отрицанию «мирской характер мира», а о том, чтобы «высвободить» его, исходя как раз из религиозного сознания, и, соответственно, средствами философии познать его в качестве свободного «визави» {*Gegenüber*} этого самого сознания. Сильную сторону протестантизма Гегель усматривал как раз в этом высвобождении (тогда как его слабой стороной он, впрочем, считал то, что протестантизм ставит под угрозу собственно спекулятивный момент религии; см., напр., хотя бы „*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*“ [Anm. 8], S. 48). При этом, однако, совершенно очевидна и не нуждается в специальном доказательстве несостоятельность утверждений о том, что Гегель якобы пытался «снять философию в христианской религии», причем так, чтобы человеческий разум утратил принадлежащее ему место (см. *Planty-Bonjour G. Religion et philosophie selon Hegel // Bulletin de la Société française de Philosophie 84 (1990). P. 17.*).

чуть ли не решающий момент – она погружает саму эту историю в стихию явления, перенося ее с абстрактного уровня чистой истории познания в центр самой жизни, придавая тем самым наглядность абстрактной структуре сознания. Отличие религии от *абсолютного* знания состоит, как мы знаем, в том, что она есть именно *являющееся* знание об абсолюте, тогда как абсолютное знание в строгом смысле слова по самому своему *определению* уже не «является», а, будучи чистым актом {Vollzug} познания, сохраняющим себя в качестве такового акта, остается свободным от какого бы то ни было преломления в объективно-конечный результат. Даже философия, предназначение которой, по Гегелю, состоит в реализации абсолютного знания, т. е. чистого опосредствования как такового, еще не может – коль скоро она вообще себя объективирует – безоговорочно отождествляться с абсолютным знанием; она ближайшим образом есть лишь определенное явление истории, а именно – истории философии, которое в своей предметности опять-таки может быть воспринято на различных уровнях являющегося знания, хотя, правда {коль скоро это есть явление именно философии}, эта форма знания *в качестве* философии всегда будет преодолевать конечность рецепции, прорываясь к чистой свободе понятия. Религия же не совершает этого перехода к понятию, к чистому, свободного от какого бы то ни было предмета акту мышления, но *в качестве* религии остается на уровне феномена, где, она, однако, все же тематизирует для себя именно знающий себя дух, а в нем – абсолют. Особое значение религии состоит с этой точки зрения в том, что она способна определенным образом удерживать в явлении сам абсолют, тем самым придавая ему наглядность и делая возможным формирование определенных традиций его представления. Проблема здесь, однако, состоит в том, что религия именно как *являющееся* знание абсолюта всякий раз оказывается под влиянием определенной логики соответствующей формы являющегося знания, что создает непосредственную возможность ее ложного истолкования. Примеры тому Гегель приводит в уже упомянутом разделе о борьбе просвещения с суеверием, где описывается то, как притязания религиозного сознания оказываются превратно понятыми в рамках такого смыслового горизонта, который с самого начала мешает видеть всю его глубину. И все же история религии есть не только история подобного рода недоумений: она, по Гегелю, есть прежде всего история являющегося знания духа о себе самом, по отношению к которой история являющегося знания как таковая всегда выполняла функцию ката-

лизатора. В заключительном разделе, в частности, будет рассмотрена подробнее и эта функция.

III

Итак, обратимся еще раз к рассмотрению того особого методологического статуса, которым обладает в ФД глава о религии и о котором мы уже говорили, пытаясь проанализировать используемый Гегелем образ «узловой» линии. Эта глава, как мы помним, знаменует собой поворотный пункт в ходе всего изложения, состоящий в том, что здесь уже не делаются какие-либо дальнейшие шаги в рамках все той же самой прогрессии являющегося знания, а достигается такая ступень, на которой пройденные позиции приводятся в соотношение с обосновывающим их единством тотальности и рассматриваются заново, исходя уже именно из этой тотальности как таковой. И если опять-таки вспомнить в этой связи учение о методе, которое Гегель разрабатывал в йенский период, то можно было бы сказать, что речь здесь идет о переходе от «конструктивной» к «дедуктивной» части научной демонстрации, а тем самым – от внешней рефлексии к рефлексии абсолютной, в результате чего то, что до сих пор могло выступать лишь как гипотеза, теперь становится дизъюнктивным моментом некоторого объемлющего целого. Если до сих пор мы имели дело лишь с «аддитивной», «сложной», диалектически-синтетической тотальностью, то теперь религия, понимаемая в этом смысле как интегративное знание о единстве форм явления духа, приводит нас, по Гегелю, к усмотрению некой «простой тотальности»¹, по отношению к которой все предшествующие в изложении формы знания в своей совокупности выступают уже не как некая ведущая к ней лестница, а как ее собственные внутренние моменты. Как же, однако, более конкретно понять это утверждение, во-первых, в контексте гегелевской методологии философского рассмотрения являющегося знания и, во-вторых, в связи с самим же понятием религии?

Что касается первого вопроса, то решающий момент здесь состоит следующем: на уровне религии миры и формы являющегося – и выступающего как предмет феноменологического описания – знания, группируются по-новому. Новизна этой группировки состоит в том, что она уже и в самом деле не носит «аддитивного», «паратактического» характера: здесь мы явно имеем дело не с «частями» целого, а с собственными «моментами» тотальности

¹ GW 9, 365.

духа¹, которые – и это уже есть один из аспектов, определяющих саму суть гегелевской философии религии – также и выступают именно как таковые в проявлениях жизни религии, существенным образом состоящих в интеграции дифференцированного посредством жизни тотальности, или бесконечной жизни². Гегель говорит о том, что «в себе, или для нас... все формы вообще содержатся в духе и в каждом духе»³; в религии же дух теперь явно выступает в этом своем качестве, а именно – как то последнее единство, с которым соотносятся все формы определения сущности сознания. То обстоятельство, что дело доходит теперь до соответствующего усмотрения единства основания всех форм являющегося знания, до выступления {наружу} их «глубинной» основы, весьма немало важно для теории являющегося знания также и независимо от темы религии: ведь эта теория до сих пор еще не дала ответа на вопрос о том, как и в какой мере оказывается возможным, что предшествующие в изложении формы являющегося знания не исключают друг друга в принципе, а представляют собой различные формы, в которых единое сознание, сохраняя в них свою *самотождественность*, соотносится с миром и самим собой.

Попробуем пояснить на примере, о чем же здесь может идти речь. Дело в том, что некоторое сознание, понимающее себя как *самосознание* и практически устанавливающее свое отношение к объекту так, чтобы утвердить себя качестве «истины» последнего, не может в этом же самом отношении занимать собственно теоретическую, т. е. чисто сознательную, рассудочную или же разумно-наблюдательную позицию по отношению к этому объекту. Отношение к объекту, находящее свою кульминацию в действии, в котором субъект осознает сам себя, скорее напротив, как раз исключает в своей реализации собственно теоретическое отношение к миру в рамках той же самой общей субъектно-объектной констелляции. Такие формы знания, как сознание, самосознание, разум и дух, а также, как выясняется позднее, религия и абсолютное знание, поначалу образуют, как уже было упомянуто, определенные «экспоненты», под знаком которых устанавливаются конкрет-

¹ О методологическом различии между «частями» и моментами см. еще раз йенскую «Логику и метафизику», особенно GW 7, 114 ff.

² Одним из важных результатов философии религии, развиваемой в *юношеских работах* Гегеля, является утверждение, что предназначение религии состоит в том, чтобы возвысить человека не просто «от конечного к бесконечному», а от «конечной жизни к жизни бесконечной» (см. напр. «Systemfragment» (1800) ThW I, 421). Ср. также: Lugarini L. Prospettive hegeliane. Rom 1986. P. 165 ff.

³ GW 9, 367; рус. пер.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Там же. С. 366.

ные отношения к миру; при этом и в самом деле получается так, что какое-то одно конкретно актуализированное отношение не может определяться одновременно несколькими экспонентами, а всегда получает свою последнюю определенность только от какого-то *одного* экспонента. Однако этим еще отнюдь не сказано, что одно и то же сознание может вообще строить свое отношение к миру только в соответствии с каким-то одним единственным экспонентом, что оно, образно говоря, сначала должно сделать некий «трансцендентальный выбор», в какой именно форме ему идти по жизни: в качестве сознания, самосознания разума или духа, – причем оно тогда было бы связанным этим выбором и вытекающей из него определенной диалектикой своего движения. Если бы мы захотели принципиально привязать субъекта являющегося знания к тому или иному возможному экспоненту его когнитивных миров, то проявили бы неспособность воспользоваться одним из самых решающих достижений гегелевской ФД. Последнее состоит в демонстрации того факта, что модели, в которой было бы представлено единство познания {Kognition} и являющегося знания, как раз не существует и что поэтому – в соответствии с множественной структурой явления – следует исходить из определенного плюрализма форм знания и соотносящихся с ними «истин». И в самом деле, тот факт, что представленное в ФД изображение «циклов» не подчинено строгой исторической хронологии, т. е. что рассматриваемые Гегелем в ФД исторические сценарии разворачиваются отнюдь не однозначно исторически-линейным образом, указывает на то, что формы, которые проходит дух в своем проявлении, вовсе не находятся, по Гегелю, в соотношении строгого *взаимного исключения*, а, напротив, могут явным образом сосуществовать.¹ Ограничиваясь лишь немногими примерами, обратим внимание на то, что, скажем, с античностью мы имеем дело не только в разделе о самосознании, но также в главе о духе и главе о религии, а с Кантом встречаемся как на ступени «разума», так и ступени «духа». Уже одно это достаточно четко указывает на следующее: для Гегеля сознание, проявляющееся под знаком того или иного экспонента, обладает такой *самотождественностью*, которая всегда – по крайней мере потенциально – несет в себе *многообразие*. Сформулируем проще, о чем здесь в конечном счете идет речь: нет такого – в принципе способного соотноситься с миром – сознания, которому мы могли бы «с порога» отказать в способности занимать

¹ Этот вопрос снова и более основательно рассмотрен в: *Forster M. Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit* (прим. 1, особенно с. 296 ff., 447ff.).

различные позиции в своем отношении к миру. Напротив, нам всегда надлежит исходить из сознания, по своему положению относящегося к миру чисто теоретически (например, сознания естествоиспытателя), которое может проявлять себя в жизни также и практическим образом; что субъект, сохраняющий в своих поступках свое самосознание, может при этом подчиняться долгу, диктуемому духом его времени; что образованный субъект при этом может быть религиозным и т. д. С систематической точки зрения надо отметить, что отличительный признак являющегося знания состоит в том, что здесь как объект, так и субъект когнитивного соотношения должны рассматриваться в этой по своей сущности плюралистичной определенности, а не в определенности некоего однозначного единства, равно как и наоборот, в делах познания всякое мировоззренчески обусловленное принуждение к единству всегда связано с отрицанием феноменального характера всякого нашего конечного знания.

Как бы то ни было: рассматривая проблему *методологического* статуса главы о религии, мы неизбежно сталкиваемся также и с вопросом о том, что же представляет собой внутреннее единство сознания во множественности (также и когнитивной) его отношений к миру; что же представляет собой тот, так сказать, *континуум*, в который всегда уже встроены те многочисленные позиции отношения к миру, на которые этот континуум в принципе способен. На вопрос о таком континууме, а тем самым также и на вопрос о более чем только формальном (или даже только трансцендентальном) единстве сознания, Гегель дает свой ответ как раз в главе о религии, где, как уже было сказано, выходит на сцену сознание простой тотальности познания, сознание глубинной основы всех феноменальных отношений к миру, проявляющихся под знаком различных экспонентов. Как мы уже знаем, это сознание выступает как первая форма *самосознания* духа, который теперь, подготовленный опытом взаимного прощения различных субъектов совести, имеющего конститутивный характер для их самостного бытия, знает себя в качестве свободного центра всякого познания: познания как *одного*, так и *другого*, а также как одного, так и *другого познания*, которое я нахожу в себе по ту сторону всякого принуждения к единству и, соответственно, к какой бы то ни было однородности. Каково бы ни было содержание и какова бы ни была форма той или иной исторически данной религии, Гегель всегда исходит из того, что в любой религии во всяком случае присутствует сознание некой великой силы, которая организует *жизнь* духа в самых разнообразных его формах. Иначе говоря: в религии тема-

тизируется некоторая – сама вступающая в явление – интегральная перспектива всех форм являющегося знания, которую она при этом преломляет в духе как в *не вступающем в явление* основании конечного знания. Поэтому нам надо прежде всего – и, скорее, в виде краткой формулы – запомнить следующее: в *методологическом отношении* глава о религии ставит нас перед необходимостью мыслить единство – *по определению своему* многообразного – явления, т. е. явления, которое уже преломило себя в некотором положенном многообразии своих форм. Эта глава ставит нас перед вопросом о том, что же представляет собой континуум, несущий и на самом деле полагающий само это многообразие. В качестве такого континуума – за пределами всякой явленности {Erscheinendheit} – выступает у Гегеля именно дух, который как основание и внутреннее единство познания, распадающегося в своем преломлении на многообразие своих форм, есть дух *абсолютный*.

Как же, однако, соотносится это методологическое определение места и функции главы о религии с ее конкретным содержанием и что оно дает для раскрытия гегелевского понятия религии? Первым и самым простым следствием, вытекающим из того, что глава о религии занимает в ФД рассмотренное только что особое положение, является тот факт, что описывая определенные формы религии, Гегель и в самом деле воспроизводит различные установки сознания и, соответственно, различные экспоненты его отношения к миру вообще, так что в движении, описываемом историей религии – если опять использовать уже обсуждавшийся выше образ, – «эпициклически» повторяется то, что мы уже знаем из абстрактной исторической последовательности форм являющегося знания. Наиболее отчетливо это проявляется на ступени естественной религии, где «религия света» явно соответствует чувственной достоверности, «религия растений и животных» – восприятию, а «религия мастера» – рассудку¹. В «художественной религии» мы можем, хотя, возможно, и не в столь четко выраженном соответствии, сно-

¹ При этом Гегель подчеркивает, что знание духа о себе в том или ином «отдельном определении» на самом деле не исчерпывает «целостного содержания действительной религии» (GW 9, 369). Каждая религия именно в качестве религии также представляет собой тотальность, и только соотношение с «действительным духом» показывает, в чем именно состоит конкретная «истина» той или иной религии (307). Всякая религия содержит в себе, например, момент чувственной достоверности; однако для «действительного духа» развитого сознания свободы естественная религиозность в собственном смысле слова уже не обладает истиной. Здесь проявляется момент «корректировки» абсолютного духа – и, соответственно, знания о нем – духом объективным, составляющим особую тему ФД.

ва увидеть ступени развития самосознания,¹ причем – и это новый эпицикл – движение в целом здесь опять-таки начинается с чувственности; первые артефакты, посредством которых религия обретает достоверное знание о наличном бытии духа, представляют собой простые чувственные предметы: будь это выступающий в качестве идола камень или несущий в себе предсказание звук, – и лишь постепенно отсюда вырастают артефакты, которые, наконец, а именно – в комедии, напрямую ведут к просвещенному сознанию как одной из форм художественной религии. Религия откровения, далее, хотя она и должна прежде всего пониматься в контексте главы о духе, также со своей стороны определенным образом вбирает в себя все прежние ступени, которые, в соответствии с гегелевским образом, теперь уже окончательно увязываются в «единый узел».²

Основной тезис Гегеля состоит здесь в том, что на всех названных ступенях сознание религии выполняет функцию организации жизни под знаком осознающего себя духа, такой организации следовательно, в которой уже преодолевается только лишь непосредственное господство {объективного} духа и постольку создается определенная дистанция по отношению к любой непосредственной истинностной претензии. При этом можно наблюдать определенное обращение отношения: религия в отдельных случаях давала о себе знать уже в контексте предшествующих ступеней; она, как отмечает Гегель, уже присутствовала для сознания в сфере сверхчувственного мира, для самосознания – в его кризисе в качестве несчастного сознания, а для духа – в нравственном пиетете и религии морали. Религия, по Гегелю, давала о себе знать во всех тех случаях, когда определенная ступень развития сознания достигала в своем формировании некоего критического момента, где заново вставал вопрос о несущем ее основании и тем самым также вставала проблема самого самосознания этой ступени. Это служит подтверждением тому, что религия и в самом деле ориентирует на внутренний континуум и внешний целостный горизонт познания, причем функция, в которой теперь выступают оба эти измерения, состоит в том, чтобы быть опосредствованием тотальности. Но если религия, как это хочет показать Гегель в посвященной ей главе

¹ Ср. *Schmidt J.* 'Geist', 'Religion' und 'absolutes Wissen' (Anm. 5, 35).

² Весьма примечательный тезис Гегеля о том, что «непосредственное наличное бытие разума... и свойственные ему формы не имеют религии» (GW 9, 363), означает помимо прочего и то, что в истории религии мы напрасно будем искать эпоху «религии разума».

ФД, действительно способна принимать участие во *всех* формах сознания (даже когда речь идет о разуме как об особой форме духовности, то оказывается, что она скрыто присутствует в его в-себе-бытии и становлении). Если она далее, проявляя себя в качестве горизонта всякого являющегося знания, которое она вместе с тем – опять-таки являющимся образом – подвергает отрицанию, то тогда, как говорит Гегель в авторской аннотации к ФД, все «богатство явлений духа», представляющееся поначалу как «хаос», и в самом деле оказывается благодаря ей «приведенным к некому порядку», собственная и последняя истина которого теперь, однако, должна стать темой специального обсуждения. Религия, коль скоро ее медиумом не является понятие, в конечном счете ведет это обсуждение не сама. Однако она выступает как такая историческая реальность, которая своими образами, где выступает знание о наличном бытии духа, провоцирует это обсуждение, причем образы эти в своей последней инстанции, а именно – как чистые формы самосознания, уже достигают того порога, непосредственно за которым лежит пространство самого *философского* знания, здесь поэтому определенным образом уже *присутствующего*. Здесь имеет место не что иное, как *парусия* этого особого рода знания, чьей провозвестницей на самом деле всегда была религия при правильном ее понимании. Гегель в своем первом главном произведении сделал для осмысления этой функции религии гораздо больше, чем можно было ожидать на первый взгляд.

Перевод с немецкого А. Кричевского.

**ДОЛГ ПРАВДИВОСТИ
КАК ПРЕДМЕТ ПОЛЕМИКИ
С КАНТОМ НА СТРАНИЦАХ
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»**

«Честное сознание» и «сама суть дела»

Кантовское требование «во всех показаниях быть правдивым (честным)» становится предметом тщательного исследования в гегелевской «Феноменологии духа»¹. В трактовке Гегеля оно является необходимым моментом развития морального самосознания человека и первоначально предстает в качестве «честного сознания» или той конкретной индивидуальности, которая стремится подчинить своей воле собственное бытие в мире. В своей практической деятельности индивидуальность пытается соединить в одно целое – обстоятельства, цель, средства и претворение в действительность, но так как она замкнута на себе и не хочет принимать инаковость другого бытия, то не достигает желаемого единства, и как следствие, намеченные цели остаются *благими пожеланиями*.

Гегель видит в этой безрезультатности явную ограниченность «честного сознания», которая обнаруживает лишь *формальную всеобщность* «суть дела». «Честное сознание» как сознание самостоятельное, деятельно-практическое нацелено на реализацию собственных идей, намерений ради самого дела. Эта реализация предполагает выход из собственной единичности в сферу всеобщего бытия, поэтому «суть дела» будет зависеть не только от желаний и случайных действий морального индивида, но и от содействия других людей и многих обстоятельств дела. Замкнутое в-себе-бытие морального индивида обречено на пустое своеволие и мно-

¹ Kant I. Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen // Rechtslehre: Schriften zur Rechtsphilosophie. Hrsg. H.Klenner. – Berlin. 1988. S. 343. («Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Convenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein»).

жество разочарований. Так что мы имеем дело с «чистым действием, которое ничего не делает», и которое может «утешаться тем, что все же всегда что-то делалось и приводилось в действие»¹.

Гегель обращает внимание на то, что действительностью «честного» сознания «может быть только то, что в его *силах*», «... в голом “хотел” или же “был не в силах”, сама суть дела имеет значение пустой цели и мысленного единства хотения и осуществления»². Он обнаруживает противоречие в самом моральном сознании или подтасовку «суги дела», а потому он объявляет «моральную» честность *не подлинной*, так как она «не так честна, как выглядит». Индивиду лишь кажется, «будто главное для него в самой сути дела как *абстрактной действительности*, имеет место и то, что для него главное в ней как в *его действовании*»³. Моральный индивид зачарован тем, что делает «свое дело» «по-своему», по собственному решению и тем самым впадает в иллюзию (самообман) самодостаточности самого процесса воления, теряя из виду всеобщее «содержание» своего воления, подлинную «саму суть дела», – говорит философ.

Мнимая «суть дела» проявляется в «его рефлексии в себя», во взаимном вытеснении различных «моментов», целей и средств долженствования, остающихся для него некоторым «иным»⁴. Такой мнимой сутью дела, по Гегелю, «... считаются *собственные поступки*, игра *своих сил*, то, что кажется, будто сознание занято своей сущностью *для себя*, а не для других, и заботится о действовании лишь как своем действовании, а не действовании *других*, представляя, стало быть, то же самое другим *в их деле*»⁵.

Личное дело каждого, признающее важность дела другого человека, конечно, может быть случайным, произвольным, но оно предполагает правовую гарантию автономности собственной воли и признает ее за другими лицами. Гегель видит в этой автономности морального сознания *внутреннее заблуждение*, которое проявляется в том, что для этого сознания «... важно не дело как “это” *его единичное* дело, а оно как *дело*, как всеобщее, которое есть для всех»⁶. Например, человек, проявивший честность, надеется на всеобщее одобрение и признание его морального достоинства, его

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука. 2000. С. 210.

² Там же.

³ Там же. С. 211.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 212.

⁶ Там же.

разум не может самоудовлетвориться собственным исполнением долга, и он будет искать поддержки и оценки среди других людей, т. е. в существующих «нравах». Найдет ли он такую поддержку? Может, да, а может, и нет. Судьба правдолюбцев и честных людей чаще всего не празднична. Это судьба стоического мудреца, противостоящего безумному миру человеческих страстей. Такая героическая судьба не представляется Гегелю способом достижения истинного блага, ибо в нем полагается только своя, т. е. отдельная сущность, исключая «публичность, всеобщее сознание и участие всех», включая неразумных, одержимых, преступных, слабохарактерных, малодушных индивидов.

Он настаивает на том, чтобы личное дело морального лица стало «делом всех». Но моральное поведение отдельного человека не всегда получает одобрение со стороны других людей. Так кто же заставит этих «других» быть моральными, если они не хотят или не готовы? Ведь их «нравы» могут быть далеко не идеальными, соответствующими конкретному этапу исторического развития. Значит ли это, что честный человек должен отказаться от своей моральной автономии в пользу существующих «нравов»? Гегеля интересует «примирение» с действительностью, ибо достижение практического результата или «дела» будет очень затруднительным без признания и содействия других людей, и особенно властей. Здесь же провозглашается индивидуальный «бунт», своеволие, вызов существующим «нравственным» порядкам.

Это частное (произвольное) самоутверждение должно быть «снято» в некоторой «всеобщей сути дела», которая окажется «действованием всех и каждого»². Такое допущение вполне задано гегелевской перспективой движения мысли к абсолютной целостности и должно соотноситься с субстанциональностью существующих «нравов».

«Разум, предписывающий законы» и опасность абсолютной свободы

«Честное сознание» получает свое дальнейшее развитие в «разуме, предписывающем законы». В соответствующем разделе «Феноменологии духа» Гегель выступает с критикой кантовских принципов морального долженствования, имея перед собой нрав-

¹ Там же. С. 213.

² Там же.

ственно-религиозную перспективу¹. Кантовский самозаконотворительствующий чистый практический разум охарактеризован у Гегеля в качестве всеобщности, которая «есть простое равенство бытия самому себе», в качестве такого сознания, которое «... *есть и имеет значение в себе самом и для себя самого; оно есть абсолютное дело...*»². Философ признает, что самозаконотворительствующий разум становится «нравственной субстанцией», достигающей единства самосознания и бытия с помощью самопорождения «определенных законов» для себя, которые в то же время претендуют на всеобщность. Одним из таких «определенных» нравственных законов является заповедь *«Всякий должен говорить правду»*³.

Он уточняет эту формулировку с помощью дополнительного условия: «если он знает правду», и получает новую заповедь-закон: *«Всякий должен говорить правду, всякий раз согласно своему знанию ее и убежденности в ней»*⁴. В этой обновленной формулировке он обнаруживает скрытое внутреннее противоречие: *«Он говорил: всякий должен говорить правду; имел же в виду, что всякий должен говорить правду согласно своему знанию ее и убежденности в ней; он говорил не то, что имел в виду; а говорить не то, что имею в виду, значит не говорить правды»*⁵.

Гегель полагает, что в данной формулировке нравственного закона понятие «правда» означает знание истинного положения вещей, поэтому чтобы «говорить правду», нужно сначала «знать» ее, т. е. быть осведомленным, информированным о каких-либо обстоятельствах или событиях. Таким образом, он отождествляет «правдивость» с «истиной» (обладанием истинным знанием), т. е. субъективную убежденность в своей правоте (которая может быть и ошибочной) со знанием объективного положения вещей, остающегося для людей недостижимым идеалом.

Если, с одной стороны, он видит неполноту и ограниченность субъективной убежденности человека, а с другой – постулирует предметную целостность истины в перспективе самореализации абсолютной идеи, то для него различие «правдивого» и «истин-

¹ Как отмечает М.Ф. Быкова в комментариях к тексту «Феноменологии духа», эта нравственно-религиозная перспектива была задана философско-религиозным мистицизмом Ф.Г. Якоби и И.Г. Гамана.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 214.

³ Там же. С. 215.

⁴ Там же. Следует добавить, что Гегель, по всей вероятности, использует фихтеанское определение нравственности, которое гласит: *«Действуй постоянно согласно наилучшему убеждению о твоём долге; или: действуй согласно твоей совести»*. См.: Фихте И.Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения. СПб.: Изд-во С-Петербургского ун-та, 2006. С. 173.

⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 215.

ного» высказывания не существенно, случайно, а следовательно, должно быть подчинено более высокому понятию – «правде» как возможному тождеству внутренней субъективной убежденности с истинным положением вещей. Отсюда вытекает нравственный закон с очень существенной оговоркой: если знаешь правду, говори ее, а если не знаешь всей правды, то молчи (или подумай, что сделать, чтобы это было принято другими). Такой закон перестает быть безусловным требованием и становится предметом для логических манипуляций и возможной морально-правовой казуистики. Насколько прав сам Гегель?

Во-первых, возникает вопрос может ли человек, находящийся в разных жизненных обстоятельствах, именно «знать», т. е. иметь полную и объективную информацию о предмете своих высказываний? Получается, что человеку непозволительно заблуждаться; каждое слово, каждая мысль должны быть подкреплены достоверным обоснованием, иначе может закрасться сомнение; тогда ни я сам, ни другие не будут верить моим словам. Отсюда недалеко до полного скептицизма, тихо нашептывающего моему рассудку: «а что ты вообще можешь знать, червь земной?». При этом ни Гегель, ни Кант не были сторонниками теории тотального заблуждения.

Во-вторых, введенное Гегелем дополнительное условие («знать правду») прямо не связано с моральным качеством человека – быть честным перед самим собой и другими, так как в данном нравственном законе предписывается запрет на умышленный обман, запрет на лживость, что уже предполагает некоторое «знание» обстоятельств дела, о котором пойдет речь. Если же мы не имеем никаких представлений, понятий о предмете, то, конечно, должны воздержаться говорить о нем. Обязанность «говорить правду», таким образом, зависит не от случайных обстоятельств нашего «знания» или «не-знания» о предмете высказываний, а от нас самих, от нашей субъективной настроенности быть «правдивыми». Поэтому дальнейшее рассуждение Гегеля о противоречивости нравственной заповеди будет не столь основательным: *«Всякий должен говорить правду согласно своему имеющемуся всякий раз знанию ее или убежденности в ней»*¹.

Из чего он делает вывод: «То обстоятельство, что говорится правда, представлено случаю: знаю ли я правду и могу ли я убедиться в ней; а этим сказано только то, что истинное и ложное будет высказываться без разбора, как кому придется их знать, иметь в виду и понимать»².

¹ Там же.

² Там же.

Философ хочет показать, что при случайном содержании «знания», высказываемая «правда» лишается своей предметной всеобщности, т. е. отрицает сам закон как всеобщую обязанность. Тем более что случайно высказанная правда может привести к негативным последствиям и для самого «честного» человека и для других, о ком он рассказал всю правду.

Но в том-то и суть нравственного предписания (в кантовском самозаконодательстве разума), что речь не идет о конкретном (случайном или необдуманном) содержании самого высказывания, а о форме самого долженствования, выражающейся во внутренней убежденности в своей правоте, в искреннем отношении говорящего к предмету мысли и своим слушателям. Достоверность высказывания, конечно, нуждается в подтверждении, не претендуя на абсолютную истинность, кроме отдельных случаев очевидного для всех опыта (например, «на улице светит солнце» или «идет дождь»). Содержание высказывания, действительно, остается зависящим от частного волеизъявления человека или его собственных намерений. Гегель не хочет доверять отдельному лицу право на обладание «правдой», так как это грозит превратиться в реальную автономию духа и отречение от субстанциональности бытия, а потому эта нравственная заповедь должна быть низведена до уровня самопротиворечивого абстрактного требования «здорового разума», блуждающего среди множества случайных самоопределений своей воли.

Из приведенных рассуждений Гегеля следует, что всегда говорить правду, т. е. быть правдивым не обязательно, например, не следует говорить беспощадному тирану о том, что на него готовится покушение некоторыми лицами. Гегель отказывается и от безусловного запрета на ложь, ссылаясь на его логически противоречивый характер: *возможный внутренний конфликт между произвольным содержанием высказывания и его формой всеобщего обязательства*.

Критическому анализу подвергается и другая нравственная заповедь «*Возлюби ближнего своего как себя самого*», непосредственно связанная с ситуацией «лжи ради человеколюбия»¹. Согласно Гегелю, данная заповедь требует от конкретного человека «деятельной любви», которая должна «отвратить от человека зло и принести ему добро»². Для этого, говорит философ, «необходимо уметь различать, что для него зло, что есть целесообразное добро в противоположность этому злу и что вообще есть благо; это зна-

¹ Там же. С. 216.

² Там же.

чит, что я должен любить его, обращаясь к *рассудку*»; иначе «безрассудная любовь повредит ему, может быть, больше, чем ненависть»¹. Требуется колоссальное усилие рассудка, чтобы распознать присущее данной ситуации добро и зло. Более того, философ говорит, что «...деятельность на благо других, провозглашенная *необходимой*, такова, что она может, пожалуй, существовать, а может и не существовать; если вдруг представится случай, она, может быть, и есть некоторое деяние, может быть, и есть благо, а может быть и нет»².

В данном случае Гегель апеллирует к рассудочной деятельности тех в государстве, кто призван защищать каждого и общность в целом от произвольных действий. Указывая на случайность содержания этой заповеди, относящейся к единичному лицу, ограниченному узкими рамками пространственно-временного существования, он приходит к необходимости отказаться от абсолютного содержания заповеди, которой может принадлежать лишь «формальная всеобщность или отсутствие противоречия с собой»³. Иначе автономный моральный индивид может найти свой долг в деятельности против государства или неморального (с его точки зрения) общества.

Поэтому он называет «формальную всеобщность» заповедей «бессодержательной», даже если они определяются, как он говорит, «случайными» знаниями, т. е. опять же некоторым субъективным содержанием. Отказаться от частного самоопределения воли, значит вернуть моральных индивидов, отдельных субъектов должностования к субстанциональности всеобщего. Гегелевское подчинение частного «всеобщему» вполне объяснимо страхом перед «тираническим своеволием», «которое возводит в закон произвол, а нравственность – в повиновение произволу, т. е. законам, которые суть только законы, но не заповеди в то же время»⁴. Он постоянно держит перед глазами ужасы насилия и произвола периода Французской революции, которые оправдывались логикой революционной законности и высшей справедливости, когда свобода уничтожалась ради свободы.

Таким образом, Гегель объединяет моральное и правовое сознание в понятии «нравственное» (Sitte) – «нравы», подчиняя их единой логике саморазвития духа. Правовое состояние, разделяющее индивидов на самодовлеющие сущности, оценивается философом

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 217.

⁴ Там же. С. 220.

как «формализм права», утверждающий абстрактную всеобщность самосознания. Из чего мы можем вывести, что право на ложь допустимо в силу неопределенности (случайности) его содержания так же, как недопустимо моральное требование «всякий раз говорить правду». Автономное моральное и правовое сознание оказались в полной зависимости от существующего государства, являющегося носителем субстанциальной «нравственности». Об этом гегелевском парадоксе очень точно пишет О. Г. Дробницкий: «Нравственность представляется Гегелю единством стихийно-народного и сознательно-государственного начал, высшей разумности и в себе сущей действительности, принципов непосредственно-бытийственной подлинности и институциональной организованности общественной и личной жизни. Однако, как это явствует из анализа гегелевских замечаний об этой высшей нравственности, она во многом является простым возвращением к состоянию доморальных, архаических нравов»¹.

Если же индивидуальное сознание отождествляет себя с существующими в государстве законами, с нравами, обычаями, предубеждениями, то возникает реальная опасность исчезновения личной совести, способной противопоставлять себя обычаям и законам, опасность лишения личной убежденности человека в своей правоте, без которых подлинной нравственности быть не может. Понимая эту опасность, Гегель рассматривает понятие «совести» (*Gewissen*) в нравственно-религиозной перспективе, выходящей за границы исторического бытия.

«Совесть» как мощь трансцендирующей самости

Понятие «совести» должно преодолеть незавершенность морального (кантовского) самосознания, состоящую в том, что оно не может «желать счастья как *такового* в себе самом и для себя самого и ожидать его не на том абсолютном основании, а в зависимости от случая и произвола»². Незавершенная моральность не чиста, она нуждается в «свободной милости» священного морального законодателя и вседержителя, способного воплотить «чистый долг» в действительность и даровать высшее благо.

Кроме того, моральное самосознание сталкивается с мнением о том, что «никакого морального сознания не существует». В кон-

¹ Дробницкий О. Г. «Мораль» и «нравственность» как формы общественной воли у Гегеля // Моральная философия: Избр. труды. М.: Гардарики, 2002. С. 483.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 318.

тексте этой антитетики совесть утверждает себя в качестве *духа*, «непосредственно достоверно знающего себя как абсолютную истину и бытие»¹. Она преодолевает абсолютную свободу морального самосознания, дает ему конкретное и вместе с тем всеобщее содержание, освобождает его от игры подтасовок и случайных блужданий. Совесть, по словам Гегеля, «знает и совершает конкретное правое дело»². В ней уже нет «колеблющейся неуверенности сознания», в ней снимается противоречие между *долгом* и *действительностью*.

Каким образом? Полемизируя с Кантом, Гегель говорит: «Долг более не есть всеобщее, которое противостоит самости, а о нем знают, что в этой разделенности он не обладает значимостью; теперь закон существует для самости, а не самость для закона»³. Совесть наделяется реальной «мощью», силой осуществлять свои цели с помощью содействия других самостей, которые признают ее цели и законы своими собственными. Совесть дает ту «убежденность в долге», которая, с одной стороны, находит поддержку в сообществе, а с другой – верит в милость и благодать вседержителя, высшего морального законодателя, которому наиболее угодна эта убежденность.

Автономное моральное сознание не взывает к высшей милости, оно «безмолвно, замкнуто в своем “внутреннем”»⁴; совесть или нравственный дух открыты всеобщему, трансцендентному, сверхъестественному, ожидая оттуда деятельной поддержки и осуществления своей воли как всеобщего закона. В этом противопоставлении отчетливо просматриваются различия между стоическим и христианским мировоззрениями.

По свидетельствам многих исследователей, например, современного отечественного кантоведа Э. Ю. Соловьева, моральная философия Канта основана на этической доктрине стоиков, согласно которой добродетельно жить означало для стоиков, не обращая внимания на жизненные обстоятельства, соответствовать абстрактной сущности человека, которая открывается через спекуляцию⁵. Культивируемая стоиками «автаркия» предполагает, прежде всего, мужество человека перед лицом безвыходных обстоятельств и достоинство личности, обладающей разумной волей. Взятые вместе, эти качества утверждают автономию морального сознания. Согласно стоикам, безвыходность жизненной ситуации

¹ Там же. С. 323.

² Там же. С. 324.

³ Там же. С. 325–326.

⁴ Там же. С. 332.

⁵ См.: Solowjow E. J. Religiöser Glaube und Sittlichkeit in der Philosophie Kants // Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants. – Berlin. – Akadm. – Verlag. – 1976. S. 130.

уже задана природой вещей и человеку остается только надеяться на то, что его моральный поступок сам по себе прав, т. е. самоценен. Стоики, по словам Э. Соловьева, подчеркивают также, что «мир является безнадежным для того, кто на него рассчитывает, надеется на что-то и настойчиво стремится к чему-то»¹. Практические намерения и расчеты на будущее напрасны, их последствия невозможно предсказать, а потому нужно быть готовым к самым разным поворотам судьбы. Говоря кантовским языком, во власти человека – заботиться не о следствиях благих намерений, а об их формальной правильности, чистоте и безусловности.

Позиция Гегеля имеет явный христианской характер, представляя собою философию сострадания по отношению к слабости и немогущности индивидуальной человеческой природы, которая способна к практическому преображению самой себя и мира при условии отказа от своей самодостаточности. Гегель говорит о совести как о «богослужении внутри себя самой», как наделенной божественной творческой силой: она знает себя как религию, которая есть то, что «говорит община о своем духе»². Совесть отдельной самости находит признание и одобрение в религиозной общине, подчиняет себя всеобщему, становится *совестью* – общим знанием, и в этом находит успокоение, удовлетворение и благодать. Вера в бессмертие и преображение души способна, по Гегелю, творить чудеса.

Как же относится «совесть» к долгу правдивости? Будет ли всегда ему следовать? От чего будет зависеть решение? Пожалуй, от признания и одобрения большинства граждан или членов общины. Эта нравственная субстанциональность снимает с конкретного лица ответственность за выполнение этого долга, если всеобщее благо разумие сулит большее благо или требует солгать ради самосохранения. Целесообразное нарушение долга будет *прощено* сообществом, и человек найдет *примирение* с ним. Возможные внутренние сомнения «совести» будут иметь значение только в отношениях самости с Богом.

Таким образом, на страницах «Феноменологии духа» Гегель показывает внутреннюю противоречивость кантовского безусловного долженствования как замкнутого в себе и не способного к осуществлению всеобщих законов. Попытка преодолеть эту противоречивость оказывается, во-первых, разновидностью прагматического толкования морального долженствования, а во-вторых, предполагает религиозную веру в трансцендирующую «мощь» коллективного (общинного) сознания.

¹ Ibid.

² Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 335.

Рашковский Е.Б. (Москва)

**ИЗ ИСТОРИИ БУДУЩЕГО:
ОПЫТ ВОСТОКОВЕДНОГО ЧТЕНИЯ
«ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»¹**

*Однажды Гегель ненароком
И, вероятно, наугад
Назвал историка пророком,
Предсказывающим назад.*

**Борис Пастернак,
«Высокая болезнь»,
первая редакция.**

Парадоксы чтения

Гегель – если судить по общему объему его наследия – хотя и был человеком весьма образованным в востоковедных материях и идеях своего времени, востоковедением занимался сравнительно немного. Но, как отмечали исследователи, мало кто другой в истории европейской философской традиции так обогатил общетеоретическую базу востоковедного знания².

И не только в строгом смысле востоковедного. По крайней мере, в «Феноменологии духа» – одном из ранних и самых блистательных произведений философа, да к тому же и написанном ранее

¹ При работе над статьей пользуюсь текстом «Феноменологии духа» (далее в сносках – индекс ФД) в переводе Г.Г. Шпета под ред. Б.Ю. Сливкера (Г.В.Ф. Гегель. Соч. Т. 4. М.: ИФ АН СССР, 1959), справляясь с немецким оригиналом по изданию: G.W.F. Hegel. *Sämtliche Werke. Jubiläumausg. in zwanzig Bänden.* Bd. 2. – St.: Fr. Frommen, 1964.

² См.: *Лифшиц М.А.* Предисловие // Г.В.Ф. Гегель. Эстетика в четырех томах. Т. 1. – М.: Искусство, 1968, с. VII.

С.И. Лапшин акцентировал внимание на гегелевской трактовке исторического Востока как «детства» человечества; но, по мысли Лапшина, эта акцентировка – при всей ее жесткости и условности – всё же заставляет нас задуматься о том, что согласно современной, уже послегегелевской, психологии и историографии, человек во многих отношениях формируется и живет опытом именно детства (см.: С.И. Лапшин. «Восточный мир» в системе Гегеля // *Ориентация – поиск. Восток в теориях и гипотезах.* М.: Наука – ВЛ, 1992).

последующих углубленных востоковедных его занятий – уже во всем своеобразии этого «проникнутого историзмом»¹ труда предвосхищается востоковедная проблематика будущего. Это – макро-историческая проблематика второй половины XIX – начала XXI века. Да и не только она. В тексте «Феноменологии духа» предвосхищается – или, как точнее говорят англоязычные исследователи, *prefigured* – стержневая проблематика развивающихся обществ не только собственно Востока, но и периферийной Европы и Латинской Америки².

Прежде чем переходить непосредственно к Гегелю и его востоковедным и – шире – к его макроисторическим *prefigurations*, следовало бы сказать два слова о латиноамериканистике.

Востоковедно-теоретические моменты в нынешнем подходе к Латинской Америке – вопрос особый и непреложный. И связан он не только с наследием доколумбовых цивилизаций в социокультурном опыте стран к югу от Рио Гранде, и не только с финикийским, арабо-магрибинским и еврейским наследием иберийских народов, но и с теми элементами частичной спонтанной ориентализации, которая коснулась народов «Латинского» континента благодаря геополитическим, цивилизационным и идеологическим тенденциям уже приказавшего долго жить XX столетия: периферийной экономике, «триконтинентализму», социалистической индоктринации и т.д.³ И – боее того – всё это начинает приобретать некую особую актуальность в связи с сегодняшними тенденциями этно-демографической, религиозной и культурной ориентализации самого Запада...

В подходе к афро-азиатским, океанийским странам, даже отчасти к народам посткоммунистических пространств и Латинской

¹ Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. М.: Соцэкгиз, 1959. С. 49.

² Проблема дисциплинарных границ между востоковедением и «третьемироведением» (как знанием о социоисторическом и социокультурном опыте нынешних развивающихся стран) – во всей непреложности и, одновременно, условности этих границ – наиболее подробно и квалифицированно описана в трудах М.А. Чешкова.

Исследования не восточных, но специфических евро-североамериканских корней объективной третьемировской проблематики даются прежде всего в трудах Им. Валлерстайна.

Европейские корни третьемироведения / «девелопменталистики» (от «development» – развитие) как особой формы организации социогуманитарной научной мысли и научной речи рассматриваются в статье: Е.Б. Рашковский. Третий мир: судьба макроисторического понятия // Восточный мир: опыты общественной трансформации. – М.: Муравей, 2001.

³ См. труды Им. Валлерстайна, Леопольдо Сеа (Zea), М.А. Чешкова, Я.Г. Шемякина и др.

Америки – старые наработки востоковедного знания не «снимаются», но, скорее, контекстуализуются в новых глобальных и цивилизационных представлениях. В том новом социальном знании, в той, по словам М.А. Чешкова, новой социогуманитарной науке, которая проливает и некоторый новый свет и на историю самого Запада...

Сердцевина этого нового знания – в сложной и взрывчатой *диалектике модернизации и постмодернизации*, т.е. противоречивого движения от патриархально-архаических основ человеческой социокультурной организации и самого человеческого существования. Движения – куда? Или – чего ради?

Эти вопросы остаются открытыми. И гегелевская книга, ничего не в силах предрешить, вольно или невольно акцентирует именно открытость истории.

Так что прочтение «Феноменологии духа» как специфического памятника исторической, точнее, историко-теоретической, мысли нам предстоит особое. Ибо это – книга о самой специфике человеческого духа, постоянно погружающегося в стихии природы и социальности, в стихии истории, но – в конечном счете – ищущего самого себя¹. Я попытаюсь говорить об этой книге с профессиональных позиций исследователя, занимающегося теми разнообразными «Востоками», которые обнаружили свою особую – и притом связанную с западными (европейскими, североамериканскими и отчасти даже российскими) влияниями – внутреннюю динамику. Эта динамика начала исподволь обнаруживаться уже после смерти Гегеля, хотя при его жизни уже долетали до европейского интеллектуального круга первые публикации книг индуистского и буддийского канона, первые фундаментальные знания по арабистике и по зороастризму, первые вести о попытках соотнесения духовных традиций и модернизаторских устремлений в «бенгальском ренессансе». И уж вне всякого сомнения, Гегель знал о государственных и культурных, а вслед за ними и правовых и гуманитарных преобразованиях в послепетровской России; вполне возможно, он мог знать нечто о турецком Танзимате, а также о тогдашних идейных исканиях среди греков Балкан, Островов, Анатолии и Леванта.

Разумеется, все эти сведения, доходившие до Гегеля, были отрывочны и едва ли могли слагаться в какой-то существенный внутренний порядок, – особенно к относительно ранним временам написания и публикации «Феноменологии духа» (1805–1807).

¹ См.: Овсянников М.Ф. Указ. соч. С. 50–85.

Остается лишь удивляться богатству некоей глобальной интуиции философа, которая шла не только и даже не столько вслед за историей, сколько – *навстречу истории*. Отчасти даже – опережая историю. Ибо сама идея сопряженности будущего с прошлым и прошлого с будущим, сопряженности, опосредуемой интеллектуальным и духовным опытом человека, – оказалась одним из важнейших жизненных нервов всего мыслительного комплекса Гегеля¹.

Спорная идея тождества исторического и логического, когда «логическим» чаще всего именовались теоретическая экстраполяция нестойкого злободневного опыта, сыграла немало злых шуток с наследием Гегеля. А уж с его эпигонами – и подавно. Но содержательное богатство первой великой книги Гегеля как было, так и остается в силе.

Предвижу возражение: а не собирается ли автор, как говорят на нынешнем постмодернистском жаргоне, «вчитывать», «вписывать», «врисовывать» в ткань гегелевских идей собственные домыслы? Или – говоря человеческим языком – пользуясь сложностью гегелевского текста, подверстывать под дискурс немецкого философа собственную интерпретацию тех явлений и событий, о коих тот знать не знал и ведать не ведал?

Однако я полагаю, что такой вопрос о «вчитывании» может быть следствием лишь философского недоразумения. Ибо *великому тексту свойственно не покоиться в истории, но жить в истории*. Ему свойственна та открытость, та способность наращивать исторический опыт, ассоциации и смыслы, которые перерастают субъективные понятия и личный опыт автора. Сколь строги и учтивы ни были бы наши подходы к великому тексту, последний – именно в силу содержательного, как бы бьющего через край, смыслового богатства – обрекает нас на собственный отклик, на собственные интерпретации². Только бы уберечь свои интерпретации от соблазнов своеволия и произвола...

Тысячи исследователей, не зная тонкостей устройства афинской государственности и афинских традиций, изучают элементы циклической динамики политических форм по «Политейям» Платона и Аристотеля. Тысячи исследователей, профессионально не зная ни поздней античности, ни истории первых веков христианства, тем не менее, осмысливают проблематику многозначного

¹ См.: Шаймухамбетова Г.Б. Гегель и Восток. Принципы подхода. – М.: ВЛ, 1995. С. 137.

² См.: Винчигуэрра Л. Спинозистский ренессанс во Франции (1950–2000) // Логос. М. 2007. № 2(59). С. 17–18.

и подчас трагического взаимодействия форм мирского и духовного опыта в истории благодаря «Граду Божию» Святого Августина. Тысячи исследователей, профессионально не знакомых с арабским средневековьем, обращаются в своих работах над востоковедными сюжетами к «Мукаддиме» Ибн Халдуна.

Да и кроме того, мы погрешим против истины, недооценивая силу и объем исторических и интеллектуальных наблюдений самого Гегеля.

Итак, книга написана два с лишним столетия назад, в 1807 году. Гегелю 37 лет. А за душой – не только опыт грандиозных исторических наблюдений (крушение полупатриархального «старого порядка» в континентальной Европе, а также и крушение скороспелых иллюзий по поводу тождества Революции и Разума), но и опыт грандиозных преобразований в тогдашней философской культуре. Прежде всего это интеллектуальная революция Канта, обосновавшего внутренний антиномизм и несамодостаточность и, стало быть, потребность постоянной самокоррекции и самообновления нашего мыслительного процесса.

Та же тема внутреннего антиномизма и диалектического самопреобразования ищущей самое себя человеческой мысли, – разумеется, в иных системах творческих координат – разворачивается в трудах еще двух гигантов немецкой культуры тех времен – Гёте и Бетховена¹.

И вот в этот самый период Гегель свершает акт прочтения европейской истории, которая разворачивалась на его глазах как динамика важнейших структур человеческого духа: от погружения в эмпирические связи природного и социального порядков – до освобожденного и открытого Божеству самосознания.

Как отмечает один из современных исследователей гегелевской философии, само использование мыслителем библейского понятия Духа (Geist), – но в его особом, человеческом (стало быть, историческом и самого себя мыслящем, т.е. в конечном счете диалектическом) преломлении – противопоставляет понятие духа понятию «субстанциальности»². Последнее же означает у Гегеля погруженность человеческого существования в первичное, полу-природное бытие³.

¹ Nota bene: в то же самое время, когда Гегель пишет «Феноменологию духа», Гёте завершает I часть «Фауста», а Бетховен пишет 5 Симфонию.

² Более подробное обсуждение этого понятия предстоит нам ниже.

³ См.: А. Кожев. Идея смерти в философии Гегеля / Пер. с франц. и предисл. И. Фомина. – М.: Логос / Прогресс-Традиция, 1998. с. 142–143.

В этой связи вспоминаю слова, которые часто слышал от М.К. Мамардашвили: коль скоро человек *мыслит себя*, – он уже тем самым принадлежит «сверхъестественному» порядку Бытия. Однако, входя в общую ткань Бытия и внося в Бы-

Духовно-историческая триада

Итак, философ разворачивает перед нами триадическую схему, где история-судьба в некоторой степени подпадает закономерностям истории-духа. Это – и периоды собственно истории, и диалектические стадии духовной эволюции любого развитого в своем самосознании человека. Схема, разумеется, наводящая, эвристическая. Но – рожденная в пламени тогдашних европейских событий. Однако – событий экзистенциально пережитых и теоретически переосмысленных. И эта духовно-историческая триада примерно такова.

1. «Субстанциальная», или, точнее, «неопосредованная» жизнь, связанная с «утробностью», с невыделенностью личности из ее первичного коллектива, из мира автоматических привычек, автоматически принимаемых на веру коллективных суеверий и т.д.¹

2. «Образованность», «просвещение» (Bildung) – индивидуализирующая, критическая, протестная, исторически и духовно необходимая, но в существе своем отрицательная работа мысли, сознания и общества².

3. Новый, чаемый уровень народособирания и внутренней солидарности народа. И вместе с тем – новый чаемый уровень внутреннего собирания личности. Тот уровень, который, собирая народ и личность в новых уровнях свободы, правоупорядоченности, солидарности и самосознания, обеспечивал бы предпосылки дальнейшего внутреннего роста самой личности.

Последнее, если угодно, одна из самых соблазняющих гегелевских утопий. Тем более соблазняющих, что за ней стоит, по сути дела, недостижимая, но непреложная в истории – и тем паче нынешней истории любой из стран – проблема культурного общества и правового государства. Но об этом – опять-таки – чуть позже.

тие момент своей «сверхъестественности», человек и самые процессы сознания заставляет «бытийствовать». Тем самым ставится под вопрос школярский дуализм Бытия и сознания.

¹ Это – как раз то самое, что русский философ конца XIX столетия назвал культурой «хтонически-замкнутого горизонта» (Г.С. Батищев. Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М.: ИФ АН СССР, 1987. С. 32).

² Судя по относительно ранней работе Гегеля «Дух христианства и его судьба» (1798-1800), опыт противостояния и противления индивида нерасчлененному «духу целого» (Г.В.Ф. Гегель. Философия религии в двух томах. Т. 1 / Общ. ред. и вступ. ст. А.В. Гулыги. Пер. М.И. Левиной. М.: Мысль, 1975, с. 167) был экзистенциально пережит философом в юности и сохранен в себе и в собственном творчестве до конца дней.

А сейчас остановимся последовательно на этих стадиях очерченной Гегелем триаде истории-духа.

* * *

Итак, *стадия первая*. «Субстанциальность», «субстанциальная жизнь» (Unmittelbarkeit)¹. Речь, разумеется, о традиционном или полутрадиционно-этикетном обществе. Обществе, отчасти сокрушенном в Европе французской революцией и наполеоновской экспансией – и на столь любезной сердцу Гегеля шкале универсальной, всеобщей (Allgemeine) – принципиально поставленном под вопрос.

Напрямую востоковедные материи на страницах «Феноменологии духа», по сути дела, не обсуждаются. Но проблематика этой первой стадии имеет для востоковедной мысли значение принципиальное. Для одних востоковедов, движимых универсально-прогрессистскими видениями истории, эта историческая погруженность человеческого существования в полуприродную «субстанциальность», «неопосредованность» кровно-родственно-территориальных коллективов, – «субстанциальность», венчаемую системой абсолютной иерархической власти, – выглядит не более, чем стадийно-историческим фактором. Для других, исходящих из посылок непреложного цивилизационного своеобразия восточных обществ, она остается фактором вечным и неупразднимым. А есть среди востоковедов группа ученых и мыслителей, которые, уходя от прямого решения этой дилеммы, настаивают на длительной «периферийности» или же «синтезности» восточных обществ последних двух-трех-четырех веков. И, возможно, в плане конкретных востоковедных исследований, эта позиция является одной из самых реалистичных.

Но вот в одном отношении поставленная Гегелем проблема исторически преодолимой «субстанциальности», проблема безжущих в каком-то проблематическом далеке горизонтов свободы, – остается философски неупразднимой. Каковы бы ни были реакции незападных обществ на европейские векторы индивидуализации и свободы – векторы, подчас навязываемые насильно, – каковы бы ни были сюрпризы «периферийного» или «синтезного» развития, – сами элементы социо-исторического и отчасти даже духовного традиционализма в нашу, пост-гегелевскую эпоху – под вопросом. И чем сильнее их ярость и конвульсии, тем

¹ ФД, с. 3.

очевиднее их нахождение под вопросом. А сам драматический контекст нынешней постгегелевской истории, нынешней постгегелевской «всеобщности» – не традиционен, не «субстанциален». И – более того – проникнут глубокими, хотя и многозначными векторами индивидуализации¹.

К этим явлениям можно относиться по-разному. Можно интерпретировать их в категориях проблематического прогресса, можно разоблачать их в духе квазирелигиозного или квазиреволюционного кликушества. А можно просто признать, что они *есть*, что они *бытийствуют в истории* и что они обуславливают собою многое во многотрудной специфике нынешней исторической жизни. Такова была, скажем, позиция одного из самых преданных, честных и критичных исследователей и последователей Гегеля – Бенедетто Кроче². Но о Кроче поговорим чуть ниже...

Стадия вторая – «образованность», «просвещение» (Bildung). Описание и анализ этой стадии несет в себе не только опыт наблюдения объективных исторических и социокультурных процессов того времени, но и рефлексии самого Гегеля, пережившего в юности глубокие просветительские и революционные увлечения.

На этой стадии индивидуализирующийся человеческий дух, протестуя против традиционной подавленности, традиционных стеснений, выступает от имени самого себя, оспаривает действительность от имени самого себя, пытается обосновать самого себя³. Скептически относясь ко всем традиционным формам социальности и мышления, делая эти формы не более, чем объектом революционных «бурь и натисков», философ характеризует эту стадию как плодотворную в плане внешнего хода истории и – как тупиковую в плане внутренней работы человеческого духа. Ибо, согласно Гегелю, слишком уж велика мера негативной зависимости этой прямолинейно-революционной, индивидуалистичной, протестующей «образованности» от обезличивающих, коллективистских посылок традиционной социальности, традиционного существо-

¹ См.: З. Бауман. Индивидуализированное общество. Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Логос, 2002.

² Погруженный в европейскую и – в особенности – в свою родную, итальянскую культурно-историческую специфику, Кроче был еще дальше от востоковедных сюжетов, чем Гегель. Но эта дистанция – чисто внешняя, не философская и потому обманчивая.

³ Позднее, детально изучая историю философии, Гегель типологически уподобил досократовскую софистику современному ему Просвещению. В обоих случаях действовала, по его мнению, связанная с процессами индивидуализации и «ворвавшаяся» в историю рефлексия (Г.В.Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Книга вторая. Соч. Т. 10. М.: ИМЭЛ при ЦК ВКП/б/, 1932. С. 9).

вания¹. В этом плане, по словам Гегеля, протестующее «просвещение», ставя под вопрос обветшавшие формы человеческого опыта, всё же – подобно этим формам – несет в себе черты не нашедшего себя и, стало быть, отчужденного от себя духа².

Завороженное гнетом прошлого, протестно-«просветительское» сознание – в конечном счете – делает ставку на сугубо индивидуальное, самоцентрическое существование. И, стало быть, – на потребительское, присвоительное отношение к миру. Здесь нет понимания, что человеческая деятельность, человеческий труд, непосредственно движимые задачами личного выживания и благополучия, в существе своем универсальны, хотя и не самоценны, ибо составляют необходимую, но недостаточную предпосылку универсальной жизни духа. А последняя, собственно, и образует истинный смысл истории.

Так что революционно-протестное сознание есть, по Гегелю, сознание «несчастное». Оно – как бы подневольное орудие истории³, где «своенравие» протестующего человека не есть собственно свобода, но лишь «свобода внутри рабства»⁴. Спокойная эволюция и притом – на разных витках истории – здесь едва ли возможна. Разумеется, в один прекрасный день должен рухнуть тот или иной из обветшалых кумиров традиционализма, но едва ли такой «прекрасный день» не окрашивается густым цветом человеческой крови⁵...

...Интересно, что этот антииндивидуалистический, анти-«своенравный» гегелевский пафос на страницах «Феноменологии духа», со временем, когда бывшие революционные настроения тогдашней немецкой интеллигенции переместились в сферу национал-религиозной и мистической романтики, лишь усилился. И более того – приобрел антивождистские, антихаризматические, антиэс-

¹ Nota bene для востоковеда, слависта или латиноамериканиста. Во западных контекстах подобного рода революционно-просветительские течения могут принимать сколь угодно ностальгические, почвеннические, народнические обертоны. Здесь заместителем устоявшегося, прочного, авторитарно-традиционного может иной раз выступать мощное инокультурное, чуждое. Но суть дела от этого не меняется. Ибо в данном случае мысль опирается не на глубокий философский и исторический анализ, но прежде всего – на силу своих протестных притязаний.

² См.: ФД, с. 260–263. Едва ли не самые блистательные художественные открытия этой протестующей отчужденности в литературе Востока – романы Рабиндраната Тагора «Гора» и «Дом и мир».

³ См.: ФД, с. 200–202.

⁴ Там же. С. 108.

⁵ См. там же. С. 293. Здесь – полускрытая ироническая полемика с повестью Д. Дидро «Племянник Рамо».

тетские обертоны. Так, в курсе лекций по эстетике, читанных на протяжении 1828–29 академического года и опубликованных посмертно, философ говорил о том, что жесткий самоцентризм, выпячивание индивидуальной талантливости, индивидуального вдохновения – подчас и может породить отдельные правильные наблюдения и идеи. Но в конечном счете ведет ко внутреннему опустошению, к выпадению из контекста человеческой всеобщности¹. А ведь говорилось это всё тогда, когда немецкая романтическая культура лишь приближалась ко временам Вагнера и Маркса, ко временам воинствующего национального и социального партикуляризма.

Собственно, здесь мы сталкиваемся с одной из сквозных и поныне толком не понятых и не востребованных тем гегелевского творчества, столь болезненно подтверждаемых и опытом нашей отечественной истории: освободительные стремления, не поддержанные глубокими и разносторонними духовными исканиями (в частности, исканиями философскими, религиозными, научными), легко выхолащиваются и неизбежно – хотя подчас и не в полном объеме – сдают свои завоевания возвратным тенденциям авторитаризма и гнета².

Столь актуальная для нынешнего востоковедения, да и – шире – для нынешнего мира тема взаимообратимости безбрежной свободы и безбрежного авторитаризма преследовала Гегеля буквально до конца его дней. В последнем, предсмертном своем произведении «Английский билль о реформе 1831 г.» философ свидетельствовал об этом на ирландском аграрном материале. Совмещение традиционной «органики» с принципами законоогражденной и общественно признанной личной свободы может ложиться на плечи населения (прежде всего беднейших и необразованных его слоев) особо тяжелым бременем. Властные, информированные, изворотливые умеют манипулировать любыми комбинациями патернализма и свободы³...

Один из текстовых памятников той эмансипационной эпохи, которую переживал (в частности, в самом себе переживал!) Гегель – парадоксальная и многозначная философская притча о Господине и Рабе, изложенная на страницах «Феноменологии духа»⁴.

¹ См.: Г.В.Ф. Гегель. Эстетика в четырех томах. Т. I. – М.: Искусство, 1968. С. 32–33.

² См.: K. Bal. Historiozofia Hegla między dialektyką i metafizyką. Próba interpretacji pojęć «Reformacja» i «Rewolucja». – «Studia filozoficzne», W-wa, 1975, № 1. На материале же российского, это – одна из центральных и самых глубоких тем трудов покойного А.С. Ахиезера.

³ См.: Г.В.Ф. Гегель. Политические произведения. М.: Наука, 1978. С. 387.

⁴ См.: ФД, с. 103–104.

При всей эмпирической приниженности и обездоленности Раба перед лицом Господина, положение Раба – в более глубокой и жизненной перспективе – более динамично и открыто, нежели положение Господина. Ибо на долю последнего выпадает лишь реактивная защита своей власти и прерогатив; на стороне же Раба – потенциальная возможность давить на Господина исподволь – день за днем, год за годом, из поколения в поколение – распахивая и пядь за пядью и раздвигая поле своей свободы.

По словам английского историка философии, этот крохотный текст о Господине и Рабе – одна из любимейших «философских сказок» левого дискурса XX столетия (марксистского, национал-освободительного, феминистического)¹. Господин будет сжит со свету, а рабу уготовано господство неведомо над чем (или над кем?). Надобно, правда, заметить, что эта сказка не была бы столь утешительной для профессионального свободолюбца, обладай он долей гегелевской рефлексии и гегелевской иронии. Ибо господство и рабство – состояния далеко не линейные (бесконечное убывание самодурства и власти, с одной стороны, и бесконечное расширение горизонтов свободы – с другой), но как бы дурная бесконечность циклических процессов порабощений, постепенных эмансипаций, переворотов и новых порабощений. Гегель не был бы Гегелем, опиши он историю как историю дуализма традиционного гнета и освободительных чаяний и страстей. Не был бы он Гегелем, не ищи он выхода из дурных бесконечностей – то бишь дуализма – мысли и социальности, господства и подчинения. И не был бы Гегель Гегелем, если бы не понимал, что изредка проявляемая в истории мудрость правителей и глубокие упреждающие реформы – результат не столько филантропических предрасположений, сколько явного или скрытого натиска протестных стихий. И сама внутренняя логика гегелевского диалектического дискурса подсказывает: проходя через горнило длительной институционализации и диалога, эти отношения Господина и Раба могут привести к тому, что Господин станет уже не вполне господином (т.е. хозяином далеко не бесчинным и не безотчетным), а Раб – совсем уж не рабом. Но уж тогда на философа могут посыпаться камнепады упреков в оппортунизме и реформизме.

И всё же не случайно – до самой своей смерти – философ откупоривал бутылку шампанского в день взятия Бастилии. Индиви-

¹ См.: Л. Спенсер. Гегель для начинающих. Пер. Л.В. Харламовой. – Ростов н.Д.: Феникс, 1998. С. 60–61.

дуализированная стихия протеста в сочетании с озабоченностью сохранения жизни действовала в нем самом.

Стадия третья – взаимообретение личности и народа, или – ?

Тоталитарный соблазн

Гегель жил мечтой о творческом, или диалектическом преодолении (*Aufhebung*) дуализма природно-традиционалистского Рабства и рвущегося к Господству эмансипированного «своенравия» в государстве будущего, которое смогло бы воссоединить в себе требования человеческой солидарности, правоогражденной свободы и просвещенности. Эта мечта остается и путеводной звездой и соблазном для общественной и философской мысли Запада, Славянского мира, Латинской Америки, Востока. И всяк толкует эту мечту сообразно своим склонностям. Одни восхваляют Гегеля за уступки этатизму, другие – проклинаят за тоталитарные обертоны (самое лучшее, что написано в этом ключе – «Открытое общество и его враги» Карла Раймунда Поппера), третьи пытаются обосновать Гегелем свои бреды о «новом человеке».

Но – если исходить из текстов и смыслов «Феноменологии духа», – так ли всеобъемлющ и на себе замкнут содержащийся в этой книге тоталитарный соблазн? Едва ли.

По крайней мере, возблагодарим Гегеля за постановку вопроса о нерасторжимости сокровенно личного, коммуникативного и общественного в человеке, а также прислушаемся к его опасениям по части дальнейшей (для его времени дальнейшей!) исторической эволюции Европы. Да только ли Европы?

Гегель настаивает на объективной потребности взаимной гармонизации мысли и внутреннего мира человека, с одной стороны, и исторических судеб народа – с другой. Только вот не абсолютно такое настояние. Ибо, согласно Гегелю, культ «народного духа» – коррелят всего того, что лишено подлинной личной духовной концентрации, коррелят смертно-естественного, «рассеянного», ослабленного в человеке и в Бытии¹. Не состоявшиеся в самих себе и торопящиеся слиться с массами личности едва ли способны состояться как народ. Так что из глубины наполеоновских времен философ как бы предупреждает нас об униженности и бесперспективности всех этих разгоряченных националистических и народнических чаяний. Они могут быть функционально важным эмпирическим моментом истории, но в философской сути своей ос-

¹ См.: ФД. С. 370.

таются лишь проявлениями всё той же «свободы внутри рабства»¹. Тем паче, что идеал патерналистской власти, ориентирующий себя на образы пасторального прошлого, – противоречив по определению. Нельзя присваивать и воспроизводить былые и, стало быть, изжитые формы «народного духа». Ибо само содержание человеческого духа – не статично. И, следовательно, в иную эпоху – уже иное².

Гегелю, с его отвержением духовного имитаторства и расслабленности, свойственно превозносить деятельность, труд, мастерство, кооперацию в мастерстве и труде. И человека, достойно владеющего навыками труда (*Werkmeister*). Казалось бы – почтительный реверанс перед исторически близящимся марксизмом. Ан нет! Гегель пишет, что утратившее критическую рефлексию и теряющее чувство меры превознесение мастерства, труда, умелого труженика – это лишь не более чем культ человеческого духа, – но духа частичного, расколотого, наспех анализирующего, еще не доросшего до серьезного миропознания и самопознания³.

Так что, судя по тексту «Феноменологии духа», Гегель, принявший в себя и на себя тройственный вызов традиционализма, либерал-прогрессизма и уже замаячивших в его время тоталитарных соблазнов, совершает как бы невольный акт *тройного преодоления* (разумеется, в мысли, в духе) основных вызовов последующей истории на разных континентах. Вызовов традиционалистских, индивидуалистических, тоталитарных. Эти вызовы – как бы судьба, постоянно стучащая в дверь (если вспомнить бетховенское объяснение первых тактов его Пятой симфонии)...

* * *

Чем же преодолеваются вызовы истории? Как преодолеваются? Да и преодолеваются ли вообще?

Попытаемся поискать (не отыскать, а именно по-искать!) ответы на эти вопросы, обращаясь к тем религиозно-философским сторонам гегелевского творчества, которые не вполне изучены не только что в отечественной, но и в мировой литературе.

¹ Там же. С. 108.

² См.: Г.Б. Шаймухамбетова. Указ. соч. С. 155.

³ Позднее, эту гегелевскую тему подхватил наш Н.А. Бердяев. Творчество – это не столько создание объективированных «продуктов» деятельности, сколько процесс достойного переживания человеком Бога, Мира и другого человека в самом себе. Следствием этого процесса и могут становиться некоторые достойные внешние результаты.

Впрочем, к литературе не может быть претензий. Гегеля – «много» (не только в объемах, но и в концентрированности смыслов), его философское честолюбие было непомерно, а своим едким, а подчас и сварливым критицизмом он успел «насолить» чуть ли не каждому из направлений мысли.

Апология свободы

Для дальнейшего нашего разговора важно уяснить значение одной из категорий, ставшей в трудах позднего, зрелого, систематизирующего Гегеля категорией основополагающей. Это – категория «Абсолютного духа». В «Феноменологии духа» она формально отсутствует. Но она – как бы вызревает на страницах этой книги. Вызревает, как и всё остальное содержание последующего гегелевского творчества.

Эта категория нелегка для толкования. Одни торопятся отождествить ее с Богом, другие – с историческим взрослением мира. Я был бы склонен – именно исходя из материалов «Феноменологии духа» – определять ее как вершащийся в глубинах человеческого сознания открытый процесс диалектического взаимодействия между Богом и миром.

Философ пишет, что человеческий дух только тогда и в состоянии переступить партикулярные границы несхожих форм общежития и стилей мышления, когда он приобретает способность универсально мыслить себя, удостоверяя себя в своей свободе¹.

Стало быть, можно определить гегелевский Абсолютный дух как божественный контекст разворачивающегося во времени мира. Контекст, неотрывный от мира и вбирающий в себя следы творческой динамики мира.

Сейчас многие исследователи – каждый во что горазд – пишут о важности применяемой в «Феноменологии духа» категории *Aufhebung*: снятие, или, точнее, диалектическое преодоление. Действительно, история прошлого, настоящего или будущего может выглядеть как бы музеем исчерпавших себя и преодоленных форм индивидуального или коллективного опыта людей. Но подход музейный предполагает некоторую внешнюю дистанцию, некоторую отрешенность коллекционера. Однако гегелевская *Aufhebung* – знак тех реалий, которые, выйдя из внешнего круга существования, продолжают действовать в памяти и – отчасти даже – в актуальном опыте духа.

¹ См.: ФД, с. 321–322.

Можно сколько угодно рассуждать об исторической исчерпанности традиционных форм общежития, – но проблематика связи человека с природными основами его бытования (биосоматическими, экономическими, микро- и макроэкологическими) и с опытом его становления в лоне первичных групп, – как была, так и остается непреложной. Как непреложны и связанные с анализом всего этого круга явлений научные наработки востоковедного знания на протяжении последних трех столетий.

Можно как угодно глумиться над либерал-прогрессистским способом понимания истории, – но, отбрасывая проблему внутреннего самоопределения и правоогражденной свободы человека, мы тем самым вольно или невольно обесмысливаем историю, превращая ее в подобие кладбища или концлагеря.

Отбрасывая проблему взаимообусловленности государственности и свободы, мы тем самым накликаем дурной круговорот терроризма и псевдоорганической авторитарной власти, самих себя ввергая в темные области ирреального, тенеподобного существования¹.

В посмертно изданных «Лекциях по философии религии» философ косвенно отвечает на вопрос о сути своей трактовки понятия «Абсолютного духа», определяя свободу как сознание человеком «своей бесконечности в себе». Такое сознание ставит его над прозрачностью чисто эмпирического существования, вводя его в область высших смыслов и высших порядков развивающегося во времени Бытия. И, стало быть, истории².

Или – если вернуться к гегелевскому языку – строящий и познающий себя в человеке и в истории Абсолютный Дух связан с тем «одушевлением», или одухотворением (*Begeisterung*), «в силу которого субстанция становится субъектом»³.

Или – можно было бы сказать еще и так. Гегелевское понятие Абсолютного Духа означает нашу живую, осмысленную (о-смысленную!) и потому внутренне свободную связь с Божественным и человеческим универсумом (*Allgemeine*).

* * *

Из сказанного становится понятным, что человек для Гегеля – не печальный объект природных или социальных инерций, ведущих лишь к надрыву, надлому, распаду, исчезновению и смерти,

¹ См. там же. С. 239.

² См.: Г.В.Ф. Гегель. Философия религии в двух томах, т. 1. С. 396.

³ ФД, с. 419.

но – по призванию – именно «субъект», творческое существо. Искусство, вера, глубина научного исследования, философствование, умение соотносить себя с опытом жизни, познания и веры других людей, т.е. то самое, что обозначается строгим и требовательным понятием культуры, – всё это превращает историю из дурной бесконечности явлений и внешних событий в нечто исполненное человеческого смысла.

Процесс этот не идилличен. Человеческий дух – как это дано в христианских переживаниях Страстной Седмицы – проходит через идею «смерти Бога»¹. Через комплекс чувств, связанных с сиротством, собственной виной, подавленностью, сокрушенностью...

«Смерть Бога» – это вырванное из контекста «Феноменологии духа» словосочетание стало со времен Ницше как бы козырной картой множества нигилистических учений.

Но ведь за «смертью Бога» – если уж рассуждать о Страстной Седмице – катарсис Воскресения². И как всё это созвучно поздним стихам Гёте: «Stirb und werde!» – «Умри и будь!»:

*... Чтобы вырваться за грань
Вечной круговерти, –
Через смерть пройди и стань
За чертою смерти.*

*Коль душе не удалось
Смысл объять огромный –
Знай: ты просто скорбный гость
На планете темной.³*

Вызревающее в книге Гегеля эксплицитное понятие о смысле истории, противостоящее идее «смерти Бога» и нашему соответственному статусу «скорбного гостя» (ein trüber Gast) я определил бы как *достоинство-в-свободе*, или, *vice versa*, – *свободу-в-достоинстве*. Такое взаимное соотнесение достоинства и свободы, по мысли Гегеля, возможно лишь при понимании самоценности духовной природы (или, точнее, сверхприроды) человека⁴. Но тогда открывается и новый взгляд на смысл столь популярной в нынешней фи-

¹ Там же. С. 400.

² Можно припомнить в этой связи эпизод из начала Первой части «Фауста»: потрясенный ангельским пением Пасхальной ночи, герой отбрасывает самому же себе изготовленный кубок с ядом. Впереди – новые встречи с людьми, жизнью и мыслью. И вместе с тем – новые срывы и страдания.

³ Перевод мой. – Е.Р.

⁴ См.: ФД. С. 234–235.

лософии гегелевской категории *Aufhebung*, т.е. диалектического преодоления на высших уровнях культуры противоречий мысли, социальности и собственно истории¹. Такое вбирающее в себя преодоление, такое самообретение человеческого духа в противоречивых потоках времен и есть «действительная история»².

Здесь хотелось бы остановить внимание читателя на отличии гегелевской идеи «действительной истории» от того, как трактовалась она в левом дискурсе позапрошлого и прошлого столетий, в частности, в сочинениях «классиков марксизма-ленинизма». «Действительная история» не отождествляется с претензиями авангардных джентльменов и мобилизуемых ими масс на гипотетическое будущее. «Действительная история» *есть*. Она в том или ином виде, зачастую полускрытом или дискретном, присутствует в прошлом, настоящем и будущем. И человеческий дух должен ее искать. В частности, и в самом себе. И не последнюю помощь в этом искании должны оказать духу свершения по части работы над словом и образом, над интроспекцией и познанием, которые достигнуты на протяжении веков и веков культуротворчества Запада и Востока. И Гегель был не так уж неправ, когда видел в собственном философском труде момент такого рода исканий, противостоящих силам изничтожения и смерти³.

* * *

Владимир Соловьев – величайший из философов России – говорил в своих трудах, что вопрос о самосознающей и самосозидающей человеческой свободе есть вопрос, поставленный в истории именно Западом. И притом – при активном участии Гегеля.

Вопрос этот – всечеловеческий, универсальный, перекрывающий рамки Западной цивилизации. Последняя поставила этот вопрос, – но с такой силой и с таким размахом, что сама по себе решать его уже не может. Но всё же, именно за Западом в этом смысле – некоторое духовно-историческое первородство⁴.

И гегелевская книга «Феноменология духа» – опять-таки – одно из удостоверений этого первородства. Первородства, которому противопоказаны всякая надменность и самодовольство.

¹ См. там же. С. 150–152.

² Там же. с. 430.

³ См.: А. Кожев. Указ. соч., с. 208.

⁴ Реконструкцию этого круга идей Соловьева см.: Е.Б. Рашковский. Профессия – историограф. Материалы к истории российской мысли и культуры XX столетия. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 2001. С. 22–41.

Возможен и еще один связанный с «Феноменологией духа» экскурс в историю последующей европейской философии.

Гегелевская триада чередующихся стадий духовно-исторического развития («неопосредованность» – «образованность» – чаемая, но проблематичная свобода) была позднее – вследствие многоплачевного опыта первой половины прошлого века – переосмыслена Бенедетто Кроче как триада «сервизизма» (т.е. отношений в традиционном обществе, равно как и в авторитарно-деградировавших обществах современного типа) – «либеризма» (т.е. отношений в право- или леворадикальном «освободительном» негативе традиционного общества) – «либерализма» (т.е. чаемых отношений в обществе, принявшем в себя вектор осознанной свободы). Свободы как основного объяснительного принципа истории. Свободы как искусства соотнесения моих ценностей, интересов и чаяний с ценностями, интересами и чаяниями других людей¹.

...Так что история едина. Контекст ее един. А богатство ее круговых – ситуационных, психологических, типологических, стилевых – закономерностей лишь подкрепляет это единство, сообщая ему особую драматическую гармонию и сложность. Ту гармонию и контрастную сложность, которой запечатлила себя великая немецкая музыкальная культура гегелевских времен – от Гайдна и Моцарта до Шуберта и Мендельсона². А если мы – на шпенглеровский манер – торопимся оспорить это неповторимое единство дурной бесконечностью повторяющихся фактов, то воистину прав Гегель: «тем хуже для фактов». Или – тем хуже для нас.

* * *

А чтобы как-то, в духе самого же Гегеля, сбить накал нашего гегелевского дискурса некоторой долей иронии, предложу великодушному вниманию читателя свой собственный стишок о «Феноменологии духа», озаглавленный –

¹ Подробную реконструкцию этой восходящей к «Феноменологии духа» кроччанской триады см.: *Рашковский Е.Б.* Дон Бенедетто и иже с ним: итальянская философская мысль XX столетия глазами российского историка // IX Социологические чтения... – Пенза: Пензенский ГПУ им. В.Г. Белинского, 2007. С. 13–26.

² См.: *Арнонкур Н.* Мои современники: Бах, Моцарт, Монтеверди. (Пер. с нем.) М.: Классика-XXI, 2005. С. 114–123.

Сонет им. Гегеля

*Кто просветил бы эти бельма?
Нивесть какая благодать –
Георга Фридриха Вильгельма
на даче летом почитать,*

*узнав, что бедное сознание,
пройдя субстанций мнимый рай,
в развоплощенном состоянии
себя находит невзначай,*

*что горизонты – не бескрайни,
что в мире – только рассвело
и что, как птица или лайнер,
душа ложится на крыло.*

*Понять, простить и вновь понять,
чтобы запутаться опять.*

Пасха 2008.

**ЖЕНЩИНЫ МЕЖДУ САМООПРЕДЕЛЕНИЕМ
И ЗАВИСИМОСТЬЮ ОТ ДРУГОГО.
РОЛЬ ЖЕНЩИНЫ
В СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ ГЕГЕЛЯ**

Согласно Гегелю, женщины действуют по божественному, а мужчины – по человеческому закону; женщины отвечают за семью, а мужчины – за общество¹. Разве на женщинах не лежат никакие общественные обязанности? Разве они как свободные индивиды никогда не бывают самостоятельными? Некоторые гегелеведы констатировали, что молодой Гегель был воодушевлен идеями Руссо. В своей статье я поясняю назначение женщины в философии Руссо и Гегеля и буду исследовать вопрос о том, в какой мере представление Руссо о различии между полами повлияло на социальную теорию Гегеля.

Марко де Анджелис в своем исследовании констатирует, что философия Руссо является основным источником ранних взглядов Гегеля на мир и человека². Молодой Гегель, прежде всего с 1789 по 1792 год, читал в Тюбингене «Исповедь», «Общественный договор» и «Эмиля» Руссо. Гегель, по мнению историка, испытал влияние Руссо и намеревался воспитать идеальный народ, подобно тому как Руссо хотел воспитать идеального индивида³. Поскольку Руссо полагал, что человек от природы добр, задачу воспитания он видел в том, чтобы образовать человека, как естественного (не ди-

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа (в дальнейшем обозначается сокращением ФД). S. 328–354. (р.п. с. 223–248). (Перевод цитат из «Феноменологии духа» дан по изданию: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000; указываются страницы этого издания с пометкой «р.п.» (русский перевод) (*примечание переводчика*)).

² Согласно Лейтвайну, Руссо был в тюбингенские годы «героем» Гегеля; Marco de Angelis. Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789–1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen (Diss. Bochum 1994), Frankfurt am Main: Peter Lang 1995, de Angelis. S. 205.

³ de Angelis. S. 220.

кого) человека. Естественный идеальный человек морально добр также и в своем качестве гражданина в обществе. Таким образом, человек должен жить в гармонии с природой, и воспитание не должно этому препятствовать. Гегель принимает эти идеи Руссо и делает некоторые замечания, которые были сделаны им под влиянием Руссо.

Различие между взглядами Руссо и молодого Гегеля относительно обоснования морали, согласно де Анджелису, становится заметным с конца лета и осени 1792 года. По Руссо, мораль в принципе не зависит ни от какой религии. Человек не нуждается ни в какой религии, которая должна была бы морализировать его, поскольку он от природы добр. Он нуждается только в том, чтобы прислушиваться к естественному голосу своей совести, своего сердца. Совесть у Руссо понимается как врожденная. Гегель же думает, что основание новой религии может способствовать проявлению естественной нравственности в человеке¹. Главной причиной возникновения этого различия де Анджелис считает влияние Фихте (примерно начиная с августа 1792 года) и Канта (начиная с зимы/весны 1793 года). Гегель, согласно де Анджелису, был убежден, что естественной моральности более недостаточно и что ее должна поддержать религия разума².

Однако де Анджелис совершенно не обращает внимания на специфическое разделение ролей между полами в антропологии и теории воспитания у Руссо и Гегеля. И так применительно к социальной теории возникает пробел в исследованиях отношения между этими двумя мыслителями. В своей статье я не собираюсь останавливаться на деталях этого контекста, но пытаюсь дать интерпретацию пассажа об Антигоне из «Феноменологии духа» и обсудить причину того, почему Гегель вспомнил об этой греческой трагедии.

В разделе «(ВВ) Дух» Гегель определяет дух так: «*сущая в себе и для себя сущность, которая вместе с тем представляет себя в качестве сознания действительной и самой собой*» (ФД, S. 325; р.п. с. 223). Дух – это абсолютное реальное существо, он, «*поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа*» (там же, S. 326; р.п. с. 224). Креон, дядя Антигоны, воплощает в себе нравственный мир, общежитие. Он желает, чтобы все граждане следовали закону государства. Он налагает запрет на погребение брата Антигоны Полиника, который сражался с собственным братом Этеоклом за фиванский полис и погиб³. Антигона – не

¹ de Angelis. S. 250.

² de Angelis. S. 253.

³ Этеокл также пал в бою, но он был погребен с почестями. Ибо Креон считал только Полиника изменником государства.

свободно действующая женщина, которая вопреки воле государственной власти, своего дяди Креона, желает предать земле своего брата Полиника. Она следует в этом, скорее, закону богов, закону подземного мира. Итак, Антигона воплощает волю богов. Она обязана делать то, чего требует честь и защита ее семьи. Ее решимость и настойчивость основана не на любви и склонности к брату, а более на чувстве долга¹. То, что Гегель хочет показать в разделе «(ВВ) Дух» (S. 324 ff., р.п. с. 223 и след.), – это не конфликт между всеобщим законом и индивидуальной свободой, а конфликт между всеобщностью государственного закона (*nomos*) и всеобщностью закона богов (*physis*). Антигону приговаривают к смерти, заживо хоронят в темнице. Она изолирована и отрезана от мира людей. Она жалуется на то, что уже не сможет выйти замуж за любимого ею Гемона, сына Креона, и иметь детей. Это означает: она утратила всякую связь с человеческой жизнью. Даже боги оставляют ее. Затем она избрала добровольную смерть и повесилась в своей подземной темнице. Это означает, что она умирает по собственному побуждению. Как отмечает Петер Ример, здесь любопытно то, что прорицатель Тиресий не предсказал ее смерти, тогда как Креону, который оставил мертвого Полиника лежать бесчестно непогребенным, он пророчит несчастье и плач мужчин и женщин в его доме². А именно, Тиресий у Софокла говорит:

«Запомни же. Немного вех ристальных/
Минуют в горних Солнца бегуны – / И будет отдан отпрыск царской крови / Ответной данью мертвецам – мертвец./ Ты провинился дважды перед ними: / Живую душу, дочь дневного света, / В гробницу ты безбожно заключил, / А тьмы подземной должника под солнцем / Удерживаешь, не предав могиле / Нагой, несчастный, полный скверны труп³». «(...) Дай срок – ответят из твоих покоев / Мужчин и женщин стоны за меня»⁴. Он имеет в виду смерть его сына Гемона, который после смерти своей невесты Антигоны кончает жизнь самоубийством. Тем самым он предвещает и несчастье Евридики, матери Гемона, которая после смерти своего сына в отчаянии налагает на себя руки. Можно сказать, что добровольная смерть была единственной свободой, которая еще оставалась у Антигоны.

¹ Ср. Terry Pinkard. *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (paperback), first edition 1994. P. 144–146.

² Peter Riemer. *Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1991, Nr. 12, Stuttgart: Steiner, 1991, Riemer, S.11 f.

³ Софокл. «Антигона», стихи 1065–1071, S. 85 (Софокл. Драмы. В переводе Ф.Ф.Зелинского. М.: Наука, 1990. С. 159).

⁴ Софокл. «Антигона», стихи 1078–1079. S. 87 (там же).

Антигона как женщина не следовала закону народа, из государственного целого она исключена. Креон – и Гегель – требуют, чтобы мужчина действовал как гражданин. Он – это дух. «Как *действительная субстанция* он есть *народ*, как *действительное сознание* – *гражданин* народа» (ФД, S. 329; р.п. с. 226). Гражданин действителен и реален в духе, который существует и имеет силу. «Этот дух может быть назван человеческим законом, потому что по существу он есть в форме *действительности, сознающей себя самое*» (там же). Этот дух «в форме всеобщности» есть «*общеизвестный закон и имеющиеся налицо нравы*; в форме единичности он есть *действительная достоверность себя самого в индивидуе вообще*». Достоверность «себя как *простой индивидуальности* он есть в качестве правительства» (там же; р.п. с. 227). Его истина есть открытая, действующая вовне значимость. Но этой нравственной государственной власти противостоит другая власть, божественный закон, господствующий в семейной жизни. По Гегелю, юноша, остающийся только в семье, не знает нравственности, он есть «*только лишенная действительности бесплотная тень*» (там же. S. 332; р.п. с. 228). Он может и должен стать «*только в качестве гражданина действительно и субстанциально*» (там же).

В общежитии, которому он должен принадлежать как гражданин, господствует «*высший и явно при свете солнца действующий закон*» (там же. S. 334; р.п. с. 230), противостоящий закону мрака. Этот контраст между открытостью (светлым) и мраком, верхом и низом в «Феноменологии духа» Гегеля соответствует контрасту между государством и Гадесом (или темницей) в «Антигоне» Софокла. Если мужчины следуют закону государства, а женщины – закону богов, спор между ними кажется неизбежным. Однако отношение между мужчиной и женщиной есть непосредственное самопознание одного сознания в другом и отношение взаимного признания. Но это самопознание не нравственно, а естественно, потому что оно обозначает «*лишь представление и образ духа, а не сам действительный дух*» (ФД, S. 336; р.п. с. 231), причем третье звено – ребенок – воплощает в себе действительность отношения между ними. Взаимное уважение этой пары смешано с естественным отношением и ощущением. Так же точно и взаимное уважение между родителями и детьми смешано с ощущением и склонностью. Согласно Гегелю, только отношение между братом и сестрой чисто и свободно от потребностей, вожделения и чувства для-себя-бытия. Они – одна кровь, взаимно равноправные свободные индивиды.

Гегель рассматривает «женщину» по ее роли в семье. Среди женщин «женщина» как сестра имеет «*высшее предчувствие нрав-*

ственной сущности» (там же. S. 336; р.п. с. 232), поскольку как сестра, как сказано выше, она свободна от семейной связи. Она имеет лишь предчувствие нравственной сущности, но не достигает сознания и действительности таковой. Ибо закон семьи есть «в-себе-сущая внутренняя сущность», которая не предлежит свету дня сознания, но остается внутренним чувством, т.е. освобожденным от действительности божественным началом (S. 336 f.; р.п. с. 232). «Женщина» как дочь с естественным движением и нравственным спокойствием видит исчезновение своих родителей. Это значит, что дочь должна покинуть родителей и вступает в отношение для-себя-бытия, бытия для других. Женщинам как матерям и супругам присуще в семейной жизни нечто естественное, принадлежащее к области удовольствия. Они принимают нечто случайное, что допускает себе замену. Их обстоятельства коренятся не в особенном, а во всеобщем. Для них важны не этот муж, не этот ребенок, но муж и дети вообще.

В трагедии Софокла закон человека одерживает верх над законом богов. Как уже говорилось, Антигона повесилась в темнице. Ее жених Гемон, сын Креона, лишил себя жизни, когда узнал о ее смерти. Его мать, жена Креона, покончила с собою, услышав о смерти своего сына. Все умирают из-за своих любимых людей. Все следуют темному закону, закону любви. А Креон? Он в отчаянии и жалуется на смерть своего сына и своей жены. Но он не кончает самоубийством, он как государственная власть переживает всех прочих, потому что он следует нравственному «закону дня». В этом смысле он отнюдь не тиран. Закон богов должен быть отменен, чтобы мог получить дальнейшее развитие закон общественной жизни. Любовь Антигоны принесла государству разрушение и несчастье. Любовь должна погибнуть и исчезнуть. Действительная нравственность побеждает и поглощает любовь и любящих. Правитель жалуется на потерю и боль, они – «смертных безотрадный труд» (πονοί βροτῶν δούλοιοι)¹. Тем не менее правитель не лишает себя жизни. Только он один может сделать новый шаг от отчаяния и жалоб. Это необходимый процесс для развития нравственного действительного государства на земле.

Гегель пишет об опасности «женщины» для государства: «Собобщая себе устойчивое существование лишь посредством нарушения счастья семьи и путем растворения самосознания во всеобщее сознание, общественность создает себе внутреннего врага в том,

¹ Софокл, «Антигона», 1276. S.100. (Там же. С. 165).

что она подавляет и что для нее в то же время существенно – в женственности вообще» (ФД, S. 352; р.п. с. 243).

Женщины – внутренние враги для государства. Такова «вечная ирония общественности» (там же). О чем говорит это положение Гегеля? Женщины, как материнская плоть, укрепляют основание общежития, рождая на свет детей и воспитывая их в семье. Но в какой-то момент матери, сестры и дочери, действия которых закон должен направлять на пользу общества, противятся государству и разрушают общественный порядок, если они не могут примириться с тем, что их собственные сыновья или братья суть «общая собственность государства» (S. 352 f.; р.п. с. 243). Они не желают понимать, что сыновья – не «достояние» и не «украшение» семьи (S. 353; р.п. с. 243). Женщины, заботящиеся о семье, естественно и одновременно связаны законом богов. Они не могут поступать иначе, потому что они именно – женщины. Они защищают своих братьев, сыновей и мужей от государственной власти, они будут участвовать в демонстрациях за немедленный вывод солдат из Ирака, за возвращение своих сыновей. Но государственная власть не обращает на них внимания, потому что они – женщины. Я не хочу утверждать, что подобные действия женщин лишены смысла. Более того, они необходимы для дальнейшего развития государства. Ибо из этого конфликта между естественной любовью и нравственностью диалектически возникает нечто третье, что неизменно приводит в движение историю.

По-видимому, трактовка Гегелем различия между полами также и в 1807 году еще находилась под влиянием Руссо: государственная власть ограничивает место женщин, стремящихся к семейному счастью, сферой частной жизни, и определяет их задачи. София, подруга Эмиля, воспитывается для того, чтобы быть послушной, скромной и самоотверженной. Она предназначена следовать за своим мужем и утешать его. Она должна нравиться ему и всегда быть поблизости от него («Эмиль», книга 5). Но это предназначение женщины радикально меняется в гегелевском образе женщины. Если София довольна своей ролью, Антигона больше не может некритически соглашаться с господствующими мужчинами. Антигона – одиноко действующая и борющаяся женщина. Она не позволяет подавлять себя и сознательно идет на смерть. Она жертвует собою ради прогресса человечества. С Антигоной гибнет греческий мир. После распада полиса история осуществления духа в «Феноменологии духа» переходит в управляющий правовым состоянием римский мир (S.355 ff.; р.п. с.244–248). Нам нет необходимости следовать за дальнейшим ходом мысли в «Феноменоло-

гии»: теперь мы хотим только обратить свое внимание на философию права Гегеля.

В своих «Очерках философии права» (1820) Гегель описывает идеальный образ семьи. Семья – это «непосредственный, или *природный* нравственный дух»¹. Семья имеет своим определением любовь, но эта любовь определяет сознание индивидуальности духа в единстве семьи. Дух – это не лицо для себя, но член, который есть как в-себе-и-для-себя-сущий (§ 158, S. 307; Гегель Г.В.Ф. Философия права. С.208). В Прибавлении к § 158 говорится: «Любовь означает вообще сознание моего единства с другим, то, что я не изолирован для себя, а обретаю мое самосознание только как отказ от своего для-себя-бытия и посредством знания себя как своего единства с другим и другого со мной. Но любовь есть чувство, другими словами, нравственность природного в форме; в государстве любви уже нет, в нем единство сознается как закон, в нем содержание должно быть разумным, и я должен его знать». (S. 307–8; подчеркнуто мною. – М. Т.; р.п. с. 208–209).

Здесь отчетливо обозначена граница между сферой природы (семья) и сферой разума (государство). Любовь есть наличная в семье естественная нравственность, она есть лишь ощущение. Через посредство любви к другому мы можем лучше знать самих себя. Но в государстве ее более нет, потому что мы должны признавать закон. Мы соединены с законом, а не с любимым человеком. Мы должны знать содержание закона, вместо того чтобы ощущать любовь. Здесь любовь тоже поглощается и снимается, как и в «Феноменологии духа». Дети укрепляют единство брачного союза и усовершенствуют семью (§§ 173–176; Гегель. Философия права. С. 219–222). Однако семья распадается, когда воспитание делает детей правовыми личностями, и они покидают семью. Они вступают в общество, в общежитие, и следуют закону государства, как того требовал от всех граждан Креон. Здесь, в философии права, тоже ясно представлен примат общежития. Женщины остаются дома, в семье, и поддерживают патриархальную систему.

Несомненно, образ женщины Руссо и его теория отношения полов была воспринята и реализована в идеальном образе семьи у Гегеля, как и Кант учитывал идеи Руссо о «характере пола» в своей «Антропологии с прагматической точки зрения» 1798 года и рас-

¹ Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd.7, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986. S. 306. (Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. С. 208 (§ 157)).

сма­тривал роль жен­щин как «цель природы»¹. Но в гегелевской концепции истории женщинам отводятся различные роли: роди­льниц, деятельниц и разрушительниц. Тем самым женщины на самом деле принимают участие в жизни общества. Если женщины хотят жить как женщины, этот образ женщины изменить невозможно. Историей философии нейтральное в половом отношении существо или сверх-женщина, обладающая как мужскими, так и женскими качествами, не предусмотрены. Напротив: энергия и способность добиваться поставленных целей, присущая женщинам, колеблющимся между самоопределением и зависимостью от определений другого и борющимся за право на собственную инициативу, – могут содействовать медленному, но верному изменению общества и динамическому развитию обоих полов.

(Перевод выполнен А.К. Судаковым)

ЛИТЕРАТУРА

Marco de Angelis. Die Rolle des Einflusses von J.J. Rousseau auf die Herausbildung von Hegels Jugendideal. Ein Versuch, die «dunklen Jahre» (1789–1792) der Jugendentwicklung Hegels zu erhellen (Diss. Bochum 1994), Frankfurt am Main: Peter Lang 1995.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 21989.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke Bd.7, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.

Immanuel Kant. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Berlin: Georg Reimer, 1907.

Terry Pinkard. Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason, Cambridge: Cambridge University Press, 1996 (paperback), first edition 1994.

Peter Riemer. Sophokles, Antigone – Götterwille und menschliche Freiheit. Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1991, Nr. 12, Stuttgart: Steiner, 1991.

Jean-Jaques Rousseau. Emil oder Über die Erziehung, hrsg von Martin Rang, übersetzt von Eleonore Schkommodau, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2004.

Sophokles. Antigone, Griechisch/Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Norbert Zink, Stuttgart: Philipp Reclam jun., 2005.

¹ Kant, Anthropologie, S. 303–311. (См. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Сочинения. Москва: Мысль, 1966. Т.6. С. 553–562; цитата – с. 556).

РАЗДЕЛ V

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Руткевич А.М. (Москва)

ВВЕДЕНИЕ В ЧТЕНИЕ А. КОЖЕВА

Александр Кожев не был нашим коллегой. На переданное через Л. Штрауса приглашение Гадамера выступить на конгрессе гегелеведов он отвечал, что его давно не интересует, что думают профессора философии. Он никогда не был университетским преподавателем. Конечно, на протяжении 5 лет он обучал в Высшей школе практических исследований, но это преподавание ничуть не походит на практику профессоров и доцентов. У этой школы с момента ее создания был особый статус: в нее приходили учиться взрослые люди, самостоятельно стремившиеся стать учеными. Кожева слушали в ту пору молодые Р. Арон, М. Мерло-Понти, Ж. Лакан, Ж. Батай и еще с десяток будущих знаменитостей, вроде писателя Р. Кено. Если уместно такое сравнение, Кожев был готов вести занятия с молодыми полковниками Генштаба, но никак не заниматься обучением солдат и унтер-офицеров. В письме Л. Штраусу (29.03.1962) он с сарказмом пишет о том, как его пригласили прочитать публичную лекцию для студентов Сорбонны по приглашению Ж. Валя: «Это было ужасно. Пришло более 300 молодых людей, пришлось поменять аудиторию, но и там многие сидели на полу.... В те времена, когда я начинал преподавать в Школе, ко мне ходила едва ли дюжина слушателей! Хуже всего было то, что все эти молодые люди записывали каждое мое слово. Я попытался

говорить самым парадоксальным и провоцирующим образом. Но никто не возмутился, никто даже не попытался протестовать. Они спокойно все записывали. У меня возникло впечатление, что я стал каким-то Риккертом.... У меня также появилось ощущение, что я – какой-то заслуженный профессор твиста. Пишу Вам все это, чтобы сказать, что я становлюсь все более «платоником». Следует обращаться к совсем узкому кругу, а не к большому числу. Да и вообще следует поменьше писать и болтать»¹. Занимая не слишком заметный административный пост, Кожев был значимой фигурой во французской и европейской экономической политике. Он писал Штраусу в 1956 г., что Венгрия и Суэц для него намного интереснее Сорбонны. Хорошо понимавший его Штраус отвечал: «Но какое отношение Сорбонна имеет к философии?». Сорбонна для них была местом работы мелких чиновников от образования.

Еще хуже было отношение Кожева к тем философам, которые через голову коллег обращаются к средствам массовой информации, становятся «звездами» телевидения, подписывают всякого рода петиции по политическим вопросам и вообще изображают из себя «ангажированных интеллектуалов». В отличие от скучных и скромных тружеников школы, литераторы от философии, вроде Сартра, являются дешевыми балаганными клоунами, овладевшими несколькими трюками для привлечения доверчивой публики. Если профессора массового университета хотя бы приносят пользу обществу, обучая элементарным вещам невежд, то «свободные интеллектуалы», словами Гомера, представляют собой «земли бесполезное бремя» – эти наследники софистов в лучшем случае обслуживают партийных демагогов, но чаще всего их заботит только собственное благосостояние (да еще раздутое эго). Комментируя Гегеля, он писал, что Интеллектуала интересует не суть дела (*Sache selbst*), но он сам в своей обособленной партикулярности, «успех» его произведений, «ранг» среди ему подобных, местечко в общественном мнении, которое он называет «славой». Жертвовать собой ради Истины, Добра и Красоты он явно не собирается. «Идеальная вселенная, которую он противопоставляет миру, есть лишь фикция. То, что Интеллектуал предлагает другим, не имеет действительной ценности, он их обманывает. А эти другие, восхищаясь произведением и автором либо осуждая его, в свою очередь обманывают его, поскольку не принимают его «всерьез». Они обманывают и самих себя, поскольку верят в значимость своих заня-

¹ *L. Strauss. De la tyrannie. Correspondance Leo Strauss – Alexandre Kojève (1932–1965). P., Gallimard, 1997. P. 364–365.*

тий (интеллектуальной «элиты»). «Республика письмен» представляет собой мир обворованных воров»¹. В общественной жизни Интеллектуал способствует либо худшей разновидности тирании (когда ему силой удается навязать свои измышления), либо анархии (когда нет никаких общезначимых законов, и каждый волен нести свой собственный вздор). Интеллектуал – это буржуа, только буржуа бедный и желающий стать богатым. Когда он объявляет себя «революционером», то это ведет от скептицизма к нигилизму, проявляющемуся прежде всего в историческом беспамятстве, в отрицании всего прошлого. «Общество, которое прислушивается к радикально “нон-конформитскому” Интеллектуалу, которое развлекается (словесным!) отрицанием чего бы то ни было просто потому, что речь идет о чем-то фактически данном, неизбежно угасает в бездеятельной анархии и исчезает»². Непрестанные насмешки у него вызывали интеллектуалы, желавшие послужить «делу революции». Характерны его крайне резкие высказывания незадолго до смерти по поводу «мая 68 года»: подобного рода праздники безделья отпрысков буржуа и интеллектуалов он просто называл «свинством» (в разговоре с Р. Ароном). Чуть раньше, отвечая в Берлине на вопрос «что делать?» со стороны немецких ультра-левых, он посоветовал им подучиться (почитать Платона и Аристотеля) перед тем, как вообще приниматься за политику. В уже тогда политкорректной Германии он говорил, что для того, чтобы пообщаться с действительно умным человеком, требуется ехать в Плеттенберг (там жил Карл Шмитт). Из современников он ценил разве что Хайдеггера, но считал, что тот ударился в мифотворчество.

Такое отношение к цеху университетских философов еще ничего не говорит нам о качестве работ мыслителя. В конце концов, виднейшие философы Нового времени в университете чаще всего не преподавали, равно как и большинство русских мыслителей Серебряного века, а Кант, Гегель и Хайдеггер были профессорами. В сегодняшней России имеется около 40 тыс. преподающих философию лиц, из коих лишь четверть способна написать грамотную статью (это – оптимистическая оценка). Цену всякого рода модным поделкам любителей выступать в talk shows, нашедшим себе удобное местечко в Öffentlichkeit, мы знаем не хуже Кожева.

Из всего написанного Кожевом значимость сохраняют как раз материалы курса, читанного в École pratique, тогда как написанные

¹ А. Кожева. Introduction à la lecture de Hegel, P., 1947. P. 93–94.

² Ibid. P. 501.

«в стол» и вышедшие посмертно сочинения чаще всего имеют характер набросков – преподавание помогло ему самому сделаться признанным другими мыслителем. По принимаемым им самим (вполне гегелевским) критериям, только реализованные возможности имеют характер действительности и должны приниматься во внимание, тогда как оставшиеся субъективными впечатлениями и проектами мечтания можно просто игнорировать. Свой философский проект Кожев осуществил, комментируя «Феноменологию духа». Не предложи ему А. Койре преподавать в *École pratique*, не согласись он тогда по материальным соображениям¹, скорее всего, как философ Кожев и не состоялся бы. То, что он преподавал «немногим избранным», конечно, сыграло свою роль в том, что к 35 годам Кожев уже сформулировал основные свои идеи – после лекции он шел в кафе с Ароном, Батаем, Лаканом и некоторыми другими слушателями, чтобы продолжить обсуждение; если бы ему пришлось преподавать малограмотной студенческой массе (как это приходится делать большинству из нас), это произошло бы на десяток лет позже. Суть концепции вряд ли поменялась бы, поскольку основные идеи Кожева содержатся уже в его рукописи 1931 г. «Атеизм», а некоторые присутствуют даже в юношеских дневниках 1916–1920 гг. «Феноменологию духа» он стал перечитывать за пару лет до начала курса (возможно, под влиянием курса лекций Койре, у которого он заимствовал одно из центральных положений собственного комментария). Однако именно то, что собственные воззрения он изложил, интерпретируя текст «Феноменологии духа», привело к непростой проблеме: собственные взгляды Кожева оказались слиты с учением Гегеля.

Русские эмигранты – Койре и Кожев – начали интерпретировать Гегеля во Франции в то время, когда немецкого мыслителя там почти никто не знал и даже не читал². Правда, уже появилось

¹ В отличие от подавляющего большинства русских эмигрантов, Кожев был материально обеспечен в 20-е гг. Написав *Promotinsarbeit* под руководством Ясперса, он жил в Париже, занимаясь самообразованием (прежде всего – математикой и физикой). Утрата состояния в 1930 г. (обесценились акции, в которые он вложил свои средства) побудила его защитить докторскую диссертацию во Франции и заняться преподаванием.

² Учившиеся в Германии русские эмигранты были своего рода посредниками: известна роль Койре в распространении феноменологии во Франции, первый курс о современной немецкой философии прочитал Ж. Гурвич. Гуссерль приехал в Париж, чтобы прочитать курс лекций о Декарте («Картезианские размышления») по приглашению Койре, который переводил их для аудитории. Ориентация на немецкую философию начиналась не с совета молодого Арона своему однокурснику Сартру поехать в Германию и подучиться – сам Арон был другом Койре и Кожева, слушателем их курсов в *École pratique*.

сочинение Жана Валя, в котором «несчастное сознание» получило истолкование в духе Кьеркегора (опираясь на известный труд Дильтея о молодом Гегеле). Подобные интерпретации отвечали духу времени. Например, со сходной интерпретации Гегеля – в духе «философии жизни» и экзистенциализма – начинал в те же годы свою деятельность докторант Хайдеггера по имени Герберт Маркузе. Однако в Германии, в которой Гегель был позабыт во второй половине XIX в., к нему стали все чаще обращаться мыслители самых разных школ, причем не обязательно неогегельянцы или марксисты (скажем, «Философия символических форм» Кассирера несет на себе след чтения «Феноменологии духа»). Любой немецкий студент мог читать Гегеля в оригинале, а потому всякая модернизация сталкивалась с неизбежным сопротивлением философского сообщества. Во Франции Гегеля переводили мало и плохо, а французские философы чаще всего просто не знали немецкого языка¹. Именно по той причине, что французское философское сообщество имело довольно смутные представления о Гегеле, интерпретация Кожева была принята за саму гегелевскую философию².

Можно сказать, что поворот к немецкой философии во Франции (к тому, что Декомб назвал «Три “Н” – Hegel, Husserl, Heidegger») начался в те годы, чтобы через четверть века смениться тремя другими германоязычными авторитетами (Фрейд, Маркс, Ницше). Роль курса Кожева в этом повороте неоспорима, в том числе и потому, что «Феноменология духа» была им интерпретирована с помощью ряда тезисов Гуссерля, Хайдеггера, Ницше и Маркса. Действительно, уже в начале курса он утверждает, что «Феноменологию духа» необходимо понимать как «феноменологическое описание (в гуссерлевском смысле слова)», а затем поясняет, что предметом ее выступает «человек как “экзистенциальный феномен”; таким, каким человек явлен (erscheint) в своей экзистенции и через нее»³. Хотя сам Хайдеггер в последнем параграфе «Бытия и времени» отличает собственную трактовку времени от «Феноменологии духа», Кожев отождествляет эти концепции и приписывает Гегелю именно хайдеггеровский взгляд на время (эту идею он позаимствовал у Койре). При этом Кожев не единожды оговаривается в том смысле, что Гегель в «Логике» и в «Энциклопедии фи-

¹ В отличие от историков, которые создавали «школу Анналов» – Л. Февр начинал как германист, опиравшийся на труды М. Вебера и В. Зомбарта.

² В качестве примера такого смешения можно привести изложение гегелевского учения Камю в его «Бунтующем человеке», где он конспективно излагает «Введение в чтение Гегеля».

³ *A. Kojève. Introduction à la lecture... P. 38.*

лософских наук» отходит от «Феноменологии духа», искажает изложенную в ней концепцию в силу своих «монистических предрассудков», восходящим к античной онтологии. Он прекрасно понимал, что его интерпретация расходится с тем, что подразумевал сам Гегель. Как верно заметил хорошо знавший Кожева переводчик его труда на немецкий, И. Фетчер: «Кожев никогда не имел намерения дать взвешенное истолкование, отвечающее самопониманию Гегеля (в особенности позднего Гегеля-систематика)»¹.

Для Кожева «Феноменология духа» содержит две тенденции. Он согласен с тем, что доминирует именно логический монизм, восходящий к Пармениду, Платону, Спинозе: в «Энциклопедии философских наук» эта тенденция целиком заслонит другую, которую он связывает то с иудео-христианством (в противоположность античности)², то с антропологизмом, противостоящим поздней гегелевской философии природы. Он прямо пишет, что феноменология у Гегеля столь же «экзистенциальна», сколь и у Хайдеггера. «Независимо от того, как думал сам Гегель, Феноменология есть философская антропология»³; Гегель искажил собственную экзистенциальную феноменологию панлогизмом и философией природы; единственная истинная онтология есть онтология человека, а не единой природы⁴. Человек историчен, и вся «Феноменология духа» есть дескрипция опыта сознания, приходящего к самосознанию через постижение своего прошлого; это путь «интериоризирующего воспоминания» (так он переводит *Erinnerung*) всего того, что происходило в истории. А так как каждая фигура (*Gestalt*) есть результат свободного отрицания и снятия предшествующих, то антропология тождественна временности и историчности индивида и рода. То, что Гегель, по признанию Кожева, далеко не всегда хранит верность этому экзистенциальному видению, ничуть не мешает ему считать себя последователем Гегеля – ведь такое видение обнаруживается и в других текстах молодого Гегеля, да и впоследствии он не отрекся от историзма.

¹ *Ir. Fetscher. Vorwort zur Neuaufgabe // A. Kojeve. Hegel. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes, F.a.M., Suhrkamp. 1975. S. 16.*

² «Иудео-христианской» он считает идею негации, соответствующую христианским идеям свободы, индивидуальности, смерти». (*A. Kojeve. Introduction à la lecture. P. 39.*)

³ *Ibid. P. 39.*

⁴ Правда, иной раз Кожев уточняет свою позицию следующим образом: возможны два прочтения «Феноменологии духа» – антропологическое (осуществленное в его курсе) и метафизическое, каковым он не занимался. (*Introduction à la lecture. P. 308–309.*)

В ответ на критику французского марксиста (вьетнамского происхождения) Тран Дук Тхао после выхода его курса лекций в свет в 1947 г. Кожев признал, что его собственная онтология отличается от гегелевской. Он отвергает логический и онтологический монизм, всю «Философию природы» Гегеля. Свою позицию он определяет как особого рода дуализм – человеческое бытие столь же реально и объективно, как и природное бытие. Правда, это не картезианский дуализм, поскольку человек не есть некая субстанция, существующая наряду с природной субстанцией. Человек есть отрицание природы, он является негативностью, ничто. Сартр просто взял эту идею из конспекта курса Кожева, переданного ему Мерло-Понти, причем позаимствовал даже основную метафору. «Если Вселенная есть кольцо, а Природа в нем есть металл, из которого сделано это кольцо, то Человек существует лишь как пустота, как дырка в этом кольце. Чтобы Вселенная могла стать кольцом, а не чем-нибудь иным, нужно, чтобы в нем было это отверстие, помимо окружающего его металла. Но металл может существовать и помимо отверстия, и вселенная могла бы быть чем-то иным, чем кольцо. Отверстие же не было бы ничем без металла, и не существует Вселенной, которая могла бы быть такой дырой... Чтобы актуализироваться, чтобы существовать, чтобы удерживать тождество с самим собой, т.е. чтобы быть человеком, он должен быть отрицанием Природы, он должен ее реально и активно отрицать. Тем самым он может существовать только за счет Природы...»¹. «Диалектика природы» отвергается, диалектично, т.е. временно, только бытие человека; появление человеческого сознания ничем не детерминировано. В природе нет такой цели – породить разумное существо (это – тезисы теизма или пантеизма). Природа вневременна (как и у Гегеля), человеческое бытие есть время («временность»), а тем самым становление, отрицание, свобода. Философия Кожева представляет собой радикальный атеизм и историзм, поскольку свободная экзистенция не соотносится с каким бы то ни было трансцендентным началом; человек творит самого себя в истории.

Основные идеи этой дуалистической онтологии содержатся уже в юношеских дневниках Кожева: под влиянием буддизма он развивал тогда «философию не-существования»; в рукописи «Атеизм» (1931 г.) он уже создал учение, которое вполне можно было бы назвать «атеистическим экзистенциализмом». Гегелевская «Феноменология духа» дала ему только язык для изложения собственной

¹ Кожев А. «Атеизм» и другие работы, М., 2007. С. 305–306.

доктрины. Конечно, ее можно поместить в ряд младогегельянских и неогегельянских учений, но с той оговоркой, что общее с этими учениями сведение абсолютного духа к человеческой истории (= антропологии) проводится им в терминах Ницше и Хайдеггера. Человека создает отрицание природы в самом себе, т.е. инстинкта самосохранения: «только Риск поистине актуализирует человеческое в человеке»¹. Гегелевское «вожделение» (*Begierde*) переводится им как *désir*; это «желание» или «желание желания» отсылает не столько к «Феноменологии духа», сколько к «воле к власти» Ницше, которую тот определял как «самопреодоление» (*Selbstüberwindung*). Антропогенным он именуется то «яростное начало души», о котором писал еще Платон: человек творит себя сам, отрицая самосохранение и вступая в борьбу с другими за «признание». Борьба изначальна, и первое отношение между людьми есть «борьба всех против всех». Слова Геркалита о войне («отец всего, царь всего») можно было бы сделать эпиграфом к сочинениям Кожева, тем более, что война «делает одних свободными, других – рабами».

Вряд ли есть смысл подробно пересказывать здесь гегелевскую «диалектику господина и раба» в истолковании Кожева. Это – центральный тезис всей его философии истории. Господина очеловечил риск, готовность умереть в борьбе; раба очеловечил ужас перед небытием. Раб знает о своей конечности и смертности, и уже в этом он – не животное, поскольку наделен стремлением к бессмертию (религия «трансцендентного» появляется у раба – в этом Кожев следует за Ницше). Господин поставил между собою и природой раба; раб трудится, целесообразность труда лежит за пределами биологически целесообразного: раб отрицает свою животную природу трудом, создает искусственный мир техники, формирует ею природу, а тем самым формирует и самого себя. Труд есть «проклятие» именно потому, что он порожден страхом смерти – без страха и принуждения человек не обратился бы к труду. Политическая организация общества предшествует экономической: государство есть итог борьбы, это – политическая организация господ. Вступая во взаимоотношения в труде, рабы постепенно образуют экономическое сообщество. Человеческая история есть история борьбы и труда, диалектика ведет к синтезу, который получил у Кожева имя Гражданина. Это имя выбрано не случайно, поскольку первый набросок такого завершающего историю синтеза связан с французской революцией («aux armes citoyens») и с На-

¹ *Kojève A. Esquisse d'une phénoménologie du droit*, P., Gallimard, 1981. P. 488.

полеоном, в котором Гегель узрел «абсолютную идею на коне». Гражданин у Кожева – рабочий и воин в одно и то же время. Этот человеческий тип рожден революцией и отличен от буржуа, принадлежащего еще *ancien régime* (это – «раб без господина», «раб капитала»). Кажется, Камю в «Бунтующем человеке» первым заметил сходство этого Гражданина с «Рабочим» Э. Юнгера; получивший образование в Веймарской Германии Кожев был хорошо знаком с произведениями не только Хайдеггера и Шмитта. Еще во время Первой мировой войны появились труды немецких мыслителей, в которых речь шла о такого рода синтезе солдата и рабочего, только именовался он Героем и противопоставлялся буржуа («торгашу» у Зомбарта). И у правого гегельянца Х. Фрайера, и у левого гегельянца Э. Никиша где-нибудь на 1930 г. человеком будущего был объявлен штурмующий небо и завершающий историю воин-труженик. Наступила эпоха «европейской гражданской войны», и философию Кожева следует рассматривать именно в этом контексте. То, что после войны Кожев называл единственным серьезным собеседником в Германии Карла Шмитта, не было сказано *pour ériger le bourgeois*. Во время войны, когда Кожев был активным участником Сопротивления, он писал «Очерк феноменологии права», используя децизионистскую теорию права Шмитта и его учение о политическом как отношении друга и врага¹.

Иначе говоря, интерпретация текста Кожева требует четкого понимания контекста – он писал для своих современников в эпоху революций, контрреволюций и мировых войн, в то время, когда идеологи одного режима провозгласили всех немцев *Herrenvolk*, а политическая религия другого определялась словами: «вставай проклятьем клейменный весь мир голодных и рабов!». Уже поэтому бессмысленно обсуждать вопрос о том, насколько верно Кожев передал мысль Гегеля, переводя *Knecht* словом *esclave* (раб) – этот упрек раз за разом повторяют французские гегелеведы, не исключая и таких известных, как Ж. Лабарьер и Гв. Ярчик. Немецкий язык Кожев знал, скорее всего, лучше сегодняшних французских философов, да и Гегеля знал не хуже. Немецкое *Knecht* исторически обозначает именно раба; значение «слуга» появляется довольно поздно. Рабство донныне по-немецки будет *Knechtschaft*, глагол *knechten* означает «порабощать», *Knechtung* – «порабоще-

¹ Можно сказать, что исходный пункт их правовых концепций был одним и тем же («борьба» и «решение»). Отличие философии права Кожева от гегелевской в немалой мере определяется именно тем, что органицистской теории Гегеля противопоставляется близкая Шмитту «децизионистская» доктрина.

ние», knechtisch – «раболепный, холопский», Knechtsseligkeit – «раболепие» и т.д. Как известно, в русском переводе Г. Шпета мы также обнаруживаем «раба», а не «слугу»¹. Учитывая контекст, это решение верно. То, что сам Гегель перешел от слова Sklave в *Jenenser Realphilosophie* к Knecht в «Феноменологии духа» еще не означает, что в описываемой им борьбе не на жизнь, а насмерть один становится господином, а другой «службой», т.е. наемным работником. Гегель воспользовался двусмысленностью немецкого слова Knecht, чтобы показать исторический процесс, ведущий от раба, холопа, крепостного к лично свободному представителю «третьего сословия». Кожев здесь следует и духу, и букве первоисточника: для него «рабами» остаются и те буржуа, которые не доросли до правосознания гражданина. Однако он далеко отходит от Гегеля, когда делает «диалектику Господина и Раба» альфой и омегой всей «Феноменологии духа». Один из гештальтов истории становится ключом ко всей истории мирового духа. Как известно, Гегель ничуть не отрекался от этих идей «Феноменологии» – они повторены в «Философии духа» (§432), но он ясным образом поясняет, что борьба не на жизнь, а насмерть за признание «может иметь место только в *естественном состоянии*, когда люди существуют только как *единичные существа*, и, напротив, совершенно чужда гражданскому обществу и государству»². Он специально оговаривает и то, что борьбу за признание в естественном состоянии никак не следует смешивать с поединком, тогда как Кожев это сознательно делает и во «Введении в чтение Гегеля», и в «Очерке феноменологии права». По существу, его антропология отлична от гегелевской ничуть не менее, чем его онтология – темы риска, борьбы, решимости, страха смерти господствуют у Кожева в 30–40-е гг.

Правда, в отличие от ницшеанцев и экзистенциалистов той эпохи, он видит конец этой борьбы, совпадающий с «концом истории» (французское *fin de l'histoire* означает и «конец», и «цель»). Во время войны его позиции в какой-то степени приблизились к марксистским: «универсальное и гомогенное государство» Кожева в «Очерке феноменологии права» является бесклассовым социалистическим обществом (правда, с сохранением частной собственности). После войны его воззрения на ход истории стали пессими-

¹ Кстати, сходным образом передавали мысль Гегеля и другие русские философы. В то самое время, когда Кожев читал свой курс, писал свою книгу «О рабстве и свободе человека» Н.А. Бердяев, который, излагая Гегеля, без всяких колебаний переводит Knecht словом «раб».

² Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. III. М., 1956. С. 232.

стичными: «конец истории» означает достижение той точки, когда прекращается борьба индивидов и групп, наций и империй. Но то существо, которому уже нет нужды воевать, конкурировать, стремиться к признанию других, перестает быть человеком. Свобода рождается из нехватки и стремления, отрицания наличного бытия, а Землю станут населять как колония паразитов «последние люди», которым уже нечего отрицать, их желания почти автоматически удовлетворяются. Избавившееся от нужды, но разленившееся человечество является идеалом и капиталистов и социалистов, и итогом всего шума и ярости истории будет вернувшееся к животному состоянию существо. «Конец истории» означает поэтому и «конец человека», так как это самодостаточное существо будет принципиально отличаться от тех, кто жаждал, страдал и умирал в борьбе.

Этот пессимизм не мешал Кожеву заниматься практическим приближением «конца истории» – он был одним из конструкторов единой Европы и даже умер прямо во время заседания в Брюсселе, на котором страстно доказывал необходимость отмены каких-то пошлин в рамках «Общего рынка». Р. Арону запомнился краткий аргумент Кожева по поводу неизбежности исчезновения границ и государств: «Ведь люди когда-нибудь перестанут убивать друг друга». Ему самому не слишком нравился довольно скучный и прозаичный мир, в котором уже не требуются воины-труженики. Переписка с К. Шмиттом свидетельствует о том, что оба эти сторонника «борьбы» и «решимости» смотрели на послевоенную Европу как на уже пост-исторический мир, в котором люди быстро успели забыть значение слов, вроде *raison d'État*. Кстати, Гегель уже предвидел нечто подобное, когда он в письме к фон Икскюлю, приведенном Розенкранцем, весьма пессимистично говорил о Европе, представляющей собой своего рода клетку, в которой свободно передвигаться могут только два сорта людей: те, которые принадлежат к тюремщикам, и те, кто нашли в этой клетке место, где они могут не выступать ни «за», ни «против» решеток. Но это – клетка для тех участников «европейской гражданской войны», которые сумели ее пережить. Любопытно, что у целого ряда мыслителей, развивавших в 1920–30-е гг. «активистские» теории, мы обнаруживаем «поворот» к квиетизму и аристократической снисходительной дистанции по отношению к современности – такой «поворот» характерен не только для Хайдеггера или Шмитта, но также для Э. Юнгера, А. Гелена, Х. Фрайера, Э. Никиша и еще ряда лиц, принадлежавших к немецкой «консервативной революции». Недавно опубликованная рукопись Кожева «Понятие власти» (1941–42 гг.) позволяет причислить его к тем мыслите-

лям, которые пытались сочетать немецкий идеализм начала XIX в. с ницшеанством. Изъяв «вечное возвращение», все они перенесли «сверхчеловека» к концу истории, но затем обнаружили, что все битвы и революции неумолимо ведут к царству «последнего человека».

Очевидно, что в сравнении с немецкими мыслителями ницшеанство у Кожева максимально скрыто за гегелевской терминологией. Более того, зачастую он мыслил в духе «левого гегельянства», воодушевленно писал о научном познании и техническом прогрессе, сопровождающем освобождающий раба труд. В отличие от большинства континентальных европейских философов того времени, Кожев превосходно знал математику и физику, а потому язвительно писал о моде на «экзистенциализм». Однако исходные идеи его учения лежат за пределами и «Феноменологии духа», и гегельянства как такового. Буддизм Хинаяны («шуньята»), атеистическое истолкование философии истории Соловьева, Ницше и Хайдеггер – таковы основные источники. А для понимания контекста нужно иметь в виду и его личный опыт революции в России (включая трое суток в подвале ЧК – в ожидании расстрела), несколько месяцев тюрьмы в Варшаве, где он едва не умер от тифа (арестован как «большевистский шпион»), опыт Германии начала 20-х гг. (Капповский путч, подавление восстания в Саксонии, попытка путча в Мюнхене, инфляция и т.д.), участие в Сопротивлении (едва не был расстрелян немцами). Сходный опыт был и у некоторых его ближайших друзей (скажем, А. Койре, воевавший на разных фронтах Первой мировой войны, а затем поучаствовавший и в гражданской войне), и у развивавших сходные идеи немецких мыслителей, о которых речь шла выше. Это – опыт миллионов фронтовиков двух мировых войн, революционеров и контрреволюционеров. Когда эта эпоха миновала, философия «риска» и «борьбы» утратила свою самоочевидность.

ЭРНСТ БЛОХ И ЕГО ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

Философские взгляды Эрнста Блоха начиная с 1950-х годов стали предметом анализа и критики как в Германии, так и за ее пределами. Такой интерес, разумеется, не случаен. Блоху удалось совместить в своих работах опыт авангардного искусства, творческий марксизм и мистический гнозис. Уже в «Духе утопии», книге, возникшей в той же духовной атмосфере, что и «История и классовое сознание» Г. Лукача¹, и тесно связанной с зарождающимся неомарксизмом, Блох обозначил область своих философских исканий. Речь идет об особой духовной установке (отождествляемой с некоторыми живыми формами сознания, «гештальтами»), которая характеризуется *диалектически осмысленной устремленностью в будущее*. Эту установку «философ Октябрьской революции»² связывает с конкретной, становящейся утопией, то есть не с чем-то неосуществимым, а с реальной возможностью, ждущей своего воплощения³. В последующих сочинениях Блох не только составляет компендиум утопических мотивов в музыке, литературе, религии и политике, но и создает особую, «добытийную» онтологию, онтологию «еще-не-бытия», пытаясь придать диалектическому материализму тот натурфилософский оттенок, который был характерен, например, для Бруно, Гёте и немецких романтиков.

¹ Говоря о молодом Блохе, мы не можем, подобно большинству исследователей, не упомянуть и Г. Лукача. Действительно, их идейное и жизненное влияние друг на друга было огромным. Возник даже проект совместного построения философской системы, который, однако, так и не осуществился.

² Именно так назвал Блоха О. Негт. См.: *Negt O. Nachwort zu: E. Bloch. Vom Hasard zur Katastrophe*. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1971. Для Ю. Хабермаса Блох был «марксистским Шеллингом» (См.: *Ernst Bloch, ein marxistischer Schelling // Habermas J. Philosophisch-politische Profile*. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1971. S. 141–167).

³ Блох задействует в этой связи известную критику Марксом утопии как совершенного состояния общества, как некоторой идеальной, статичной и самодовлеющей конструкции, однажды соорудив которую, мы доводим историю до конца. Такая утопия обречена на абстрактность.

Важнейшими факторами его интеллектуальной эволюции оказались марксизм и экспрессионизм, во многом предопределивший как эстетические взгляды Блоха, так и его литературный стиль. Поэтика мимолетного, исполненного мгновения (*der erfüllte Augenblick*) становится одной из основных тем его работ. (Именно поэтому Ф. Джеймисон, например, считает, что всю философию Блоха можно считать развернутым комментарием к «Фаусту» Гёте¹.) Кроме того, на творчество Блоха значительное влияние оказали Аристотель и средневековый аристотелизм, неоплатонизм, иудейская и католическая мистика Средневековья, а также гегелевская диалектика. Блох стремится сделать предметом философского исследования полностью открытый и подвижный мир, то есть мировой процесс нереализованных и реализующихся возможностей. Философия становится не просто рефлексией по поводу этого мира, а деятельным освобождением человечества; медиумом между теорией и практикой оказывается профетический дискурс философа, пользующегося «точной фантазией» (термин Гёте) для выявления скрытых форм («латенций») космоса. Блох даже утверждает, что марксистская антропология невозможна без марксистской космологии. Марксизм как движение к социализму, к гуманизации природы, и диалектика как «алгебра революции» являлись для Блоха неотъемлемыми частями грандиозного, эсхатологически окрашенного проекта, целью которого было создание коммунистического «Царства свободы». В грядущем мире, как он полагает, ликвидируется отчуждение, устраняется дистанция между субъектом и объектом, происходит реальное духовное освобождение человека. Этому движению способствует надежда, которая, как и утопия, в главной работе Блоха зрелого периода «Принцип надежды» (1954–1959) онтологизируется и становится основным стержнем в развитии человечества и мировой культуры.

Историко-философские исследования Блоха посвящены развитию материалистических представлений, христианской религии, которую он подвергает последовательной антропологизации, теологии, философии Гегеля. Из обширного наследия Блоха нам хотелось бы выделить и проанализировать один весьма важный аспект: его отношение к гегелевской «Феноменологии духа». Речь идет о специфике предложенной Блохом интерпретации. Кроме того, философию Гегеля можно считать фундаментом утопического мышления Блоха, работы которого проникнуты традицией диалек-

¹ См.: *Jameson F. Marxism and Form: 20th Century Dialectical Theories of Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1974. P. 140.

тического мышления. Систематическое рассмотрение философии Гегеля представлено у Блоха в его труде «Субъект-Объект. Комментарии к Гегелю» (1949 г.)

Три исторических источника «Феноменологии духа»

Согласно Блоху, «Феноменология духа» возникла под влиянием трех важнейших событий в истории европейской культуры. Первое из них – это Великая французская революция, которая вывела на историческую сцену нового субъекта, деятельное Я, свободно полагающее самое себя и сотворяющее свою собственную свободу. Революционный субъект французской революции, по Блоху, «делает себя мерой всех вещей»¹. Его сомнения во всем изначально данным и заведомо известном – это во многом сомнения буржуа, которому неуютно в феодальном обществе. Мысли Блоха здесь можно сопоставить с идеями еще одного близкого ему интерпретатора гегелевской философии – Г. Маркузе, – который усматривал влияние эпохи Просвещения² и французской революции на Гегеля в формировании у последнего идеи активного субъекта, обладающего имманентной силой самоосуществления и рефлексии, способного подвергнуть отрицанию и критике данные ему извне социальные устои. Этот новый политический субъект, несомненно, имел свои корни в идеях предшественников. Блох указывает и на принцип радикального сомнения Декарта, и на трансцендентализм Канта, однако апофеозом прославления деятельного «Я» он по праву считает философию Фихте. Для Блоха важно, что в «Феноменологии» содержится критика устоявшихся социальных и культурных форм, таких, как «несчастное сознание» (имеется в виду критика раннего христианства) или «духовное животное царство и обман» (здесь имеется в виду критика индивидуального интереса, скрывающегося за духовной демагогией). Подобная критика во многом ослабляет различимую в «Феноменологии» тен-

¹ Bloch E. *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel* // Gesamtausgabe. Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1962. S. 60.

² Блох обращает внимание на упреки Гегеля по отношению к просвещенческой идеологии (которая «со свойственной ей пошлостью вообще не достигла глубинных корней народной религии, не говоря уже о том, чтобы их коснуться») (*Subjekt-Objekt*. S. 90) – так Блох перелагает мысли Гегеля), но в то же время показывает и позитивные стороны отношения Гегеля к просвещенческому мировоззрению, как имеющему критическую направленность.

денцию к примирению с действительностью. Таким образом, Блох и Маркузе (вслед за Марксом) интересуются *критической направленностью* «Феноменологии», ее революционным потенциалом.

Еще одним обстоятельством, повлиявшим на «Феноменологию», Блох считает возникновение концепции математического конструирования, *порождения* предмета и содержания познания. Речь идет об особом творящем субъекте, *homo faber*, для которого суждение восприятия трансформируется в суждение опыта по математическим законам. От представлений о природе как о книге, написанной языком математики (Галилей), и о философии как о математическом учении, описывающем движения тел (Гоббс), новоевропейское мышление перешло к физико-математическому естествознанию, в котором природа описывалась на языке рациональных формул. Однако уже у Канта математический рационализм был ограничен, а математика стала пониматься лишь как учение о возможных связях между содержаниями представлений. Блох указывает, что поколение Гегеля, воспитанное в атмосфере «юношеской преисполненности и пестроты буржуазно-революционного наличного бытия»¹, не могло подчиниться рациональной закономерности математического естествознания, воплощенной – как считает Блох – в отсталом немецком полуфеодальном государстве с его рационально организованной бюрократией и деспотическими порядками². В «Феноменологии духа», как считает Блох, также присутствует конструирование, однако Гегелю нужны не абстрактные и формально-рассудочные закономерности, а имманентные миру связи между конкретными его элементами. Математика для такого конструирования становится непригодной, ее место занимает история, а порождение объекта становится, как пишет Блох, «*историческим генезисом*»³. Единственным, кого, по его мнению, объективно можно было бы в этом вопросе считать предшественником Гегеля, был Дж. Вико, но Гегель его не знал. Идея Вико о том, что лишь созданное (то есть *порожденное*) человеком познаваемо и что, следовательно, лишь исторический и социальный мир может быть подвергнут исчерпывающему исследованию, созвучна «Феноменологии духа». Это исследование Блох сопоставляет с дифференциальным исчислением, созданным исхо-

¹ Subjekt-Objekt. S. 63.

² В этом же ключе Блох интерпретирует распространенное в немецкой литературной критике эпохи Гегеля противопоставление Шекспира (как не подлежащего упорядочению «бурного гения») и драматургов французского классицизма (как стесненных узкими рамками канона).

³ Subjekt-Objekt. S. 64.

дя из уже упоминавшихся выше принципов¹. Однако даже математика, описывающая динамические системы, с философской точки зрения оказывается статичной. В рамках математического познания нет места историческому развитию и качественному изменению². Концепция математического времени не отвечает на вопрос о том, как возникает новое³. В «Феноменологии духа» впервые рассматриваются необратимые процессы, протекающие внутри исторического времени. Блох показывает, что Гегель попытался создать новую математику, вполне отвечавшую его замыслам построения научной системы. Заметим, что такая интерпретация философии Гегеля (особенно в свете его критики) вряд ли до конца правомерна, тем более что и сам Блох не настаивал на ней, а лишь указал на коренное отличие научной системы Гегеля от трудов философов XVII в. и описал, в чем состояла эта новая «научность». Блох показывает специфику *науки* феноменологии духа, некоторые ее методологические предпосылки. В целом его позиция по этому вопросу носит декларативный характер. Однако, на наш взгляд, с исторической точки зрения Блох прав: Гегель действительно предпринял беспрецедентное для своей эпохи историко-диалектическое исследование форм культуры, стараясь обосновать научный статус такого исследования.

Третьим источником «Феноменологии» является, по Блоху, возникновение исторической школы и влияние немецкого романтизма. Во многом романтическая трактовка природы и идеализа-

¹ И диалектика, и дифференциальное исчисление – это теории движения, в обеих теоретических программах начальным принципом считается минимальная и самая простая единица – дифференциалы у Ньютона и Лейбница, чувственная достоверность – у Гегеля.

² Гегель пишет о математике в этой связи: «...мертвое, так как оно само не приводит себя в движение, не доходит до различения сущности, ... не достигает поэтому и перехода противоположного в противоположное, не доходит до качественного, имманентного движения, до самодвижения. Ибо именно одну лишь величину, [т.е.] различие несущественное, и рассматривает математика. Она абстрагируется от того, что именно понятие разлагает пространство на его измерения и определяет связи между ними и в них. ... Она заимствует из опыта синтетические положения, т.е. положения об отношениях действительных вещей, которые определены понятием последних, и только к этим предпосылкам она применяет свои формулы. ... Принцип величины – различия, лишённого понятия, – и принцип равенства – абстрактного безжизненного единства – не способны заниматься с тем чистым беспокойством жизни и абсолютным различием». (Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 28–29.)

³ Категория нового (*Novum*) чрезвычайно важна для философии самого Блоха, поэтому открытие Гегелем диалектического движения субстанции-субъекта имело для него особое значение.

ция прошлого противостояла абстрактному просвещенческому рационализму, и поэтому, как считает Блох, категории, рассматриваемые Гегелем в «Феноменологии духа», насыщены конкретно-историческим содержанием, в противоположность изучению неизменной «человеческой природы», которым занимались мыслители XVIII в. И хотя в рамках прежнего рационализма метод и его предмет были идентичны, а предмет познания становился тождествен самому познанию, этим единственным предметом была математизированная природа, лишенная уникальных качеств, особенностей, прерывностей, которые были столь важны для философии Блоха. Столь жесткое противопоставление Блохом «Феноменологии» и трактатов XVIII в. может показаться неоправданным. Известно, какую роль играло конкретно-историческое содержание, скажем, в работах Юма, Монтескье или Смита, которые были знакомы Гегелю. Однако Блох, по-видимому, имеет в виду скорее особую организацию материала, подчиненную у Гегеля конкретности понятия. Именно такой смысл имеют конкретные формы – «гештальты» – «Феноменологии», историческая и логическая смена которых действительно мало с чем сравнима, если рассматривать научную литературу XVIII в.

Структура и содержание «Феноменологии» в трактовке Блоха

Ссылаясь на работу Г. Лукача «Молодой Гегель»¹, Блох принимает его трактовку *общей структуры* «Феноменологии». Речь идет об ее трехчастном делении, на которое, как пишет Блох, задолго до «буржуазных» филологов-гегелеведов (Хадлиха, Лассона, Херинга) обратил внимание Маркс². Первая, – «субъективная» – часть «Феноменологии» состоит из разделов «Сознание», «Самосознание», «Разум» (главы I-V). Вторая («объективная») часть охватывает VI главу («Дух»)³, и, наконец, третья, «абсолютная» – завершающие разделы: «Религия» и «Абсолютное знание». Если в пер-

¹ Лукач Г. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества. М.: Наука, 1987.

² В «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» эта структура была описана, но не раскрыта и не обоснована.

³ По Гегелю, дух – это «индивид, который есть некоторый мир». Формообразования духа «отличаются от прежних тем, что они суть реальные духи, действительности в собственном смысле, формообразования некоторого мира, а не формообразования одного лишь сознания» (Феноменология духа. С. 224).

вой части история является для субъекта чем-то внешним, случайным, во второй части он осознает (социальную) историю как пространство собственного становления, в последней же части история полностью им присваивается и еще раз осознается. Конечно, такая трактовка весьма спорна. С одной стороны, структура гегелевской «Философии духа» неоправданно экстраполируется на «Феноменологию духа», которая, по Гегелю, не являясь частью философии (в ее «энциклопедическом» варианте), служит введением в философскую проблематику. С другой стороны, мы сталкиваемся здесь с типично марксистским подходом к философскому наследию Гегеля: при анализе «Феноменологии духа» акцент сделан на усвоении индивидом (сознанием) *социально-исторического* опыта, и все движение форм сознания подчиняется лишь такой логике; диалектика оказывается только логикой истории.

Предметом пристального внимания становятся для Блоха (причем в более поздних произведениях¹ – все чаще) ступени эволюции сознания. Саму «ступенчатость» он возводит к мистическим культам архаических времен с их ступенями посвящения. В культах поздней античности, равно как и в школе йоги, на каждой ступени сознанию открывался особый мир². Блох сопоставляет построение «Феноменологии» и с некоторыми средневековыми философскими конструкциями, в частности с концепцией Гуго Сен-Викторского, в которой три ступени интеллектуальной деятельности – «Cogitatio», «Meditatio» и «Contemplatio» – это три «глаза», с помощью которых познаются три мира – плотский мир тел, внутренний мир человеческого разума и мистический духовный мир. Блох вспоминает и о Николае Кузанском, различавшем «Sensus», доставляющее нам лишь спутанные картины мира, «Ratio», подчиненный закону непротиворечия и разводящий противоположности, «Intellectus», с помощью которого мы видим примирение противоречий, и «Visio», видение бесконечного единства этих противоречий (то есть Бога). Впрочем, Блоху были важны не историко-философские сопоставления, а особая концепция образования, в рамках которой субъект развивается во взаимодействии с объектом и вместе с последним.

¹ Прежде всего – в «Тюбингенском введении в философию» (1963). См.: Bloch E. *Tübinger Einleitung in die Philosophie // Gesamtausgabe. Bd. 13. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1970. S. 49–90* (русский перевод: Блох Э. *Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1997. С. 85–122*).

² Мы можем вспомнить в этой связи и неоплатоников с их экстатическим движением к Абсолюту.

При анализе содержания «Феноменологии» Блох говорит о *пробеле*, который он видит между разделами «Дух» и «Религия». В духе, обладающем достоверностью себя самого, или моральности, должно было, по его мнению, остаться место для буржуазной свободы. Ссылаясь на письма Гегеля времен работы над «Феноменологией», а также на работы Лукача и Розенкранца, Блох утверждает, что Гегель задумывал проект нового немецкого общества, «Рейнского союза», мир, лежащий не только «по ту сторону прогнившей дворянской аристократии»¹, но и по ту сторону духовного животного мира буржуазии, мир, у которого не было доселе никаких аналогов в реальной истории человечества². «Другая страна», по мнению Блоха, – это Германия, причем изображенная в нетипичной для Гегеля форме постулата, идеала, который, кажется, вот-вот воплотится в действительность. Такой идеал, как считает Блох, остался бессодержательной утопией³, поскольку Гегелю была незнакома «моральность» социалистического общества.

Конец «Феноменологии духа» Блох именует «мистическим». Солидаризуясь с молодым Марксом, он пишет: «Предметы сознания целиком снимаются, ибо предметность, к сожалению, является для Гегеля тождественной отчуждению»⁴. Такое снятие объективности Блох характеризует как «обвал, (вы)падение» объекта в субъект⁵. Философские проблемы (в том числе ключевые для Блоха-марксиста проблемы свободы и отчуждения) должны решаться не только в голове философа или в духовном мире. Человек, субъект, должен прийти к себе, однако не один, а вместе с однородным ему миром. Субъективное томление (как факт опыта) переплетается со всемирно-историческим принципом надежды на

¹ Subjekt-Objekt. S. 94.

² Блох цитирует окончание предшествующей «Моральности» главы: «Подобно тому как царство действительного мира переходит в царство веры и здравого смысла, так абсолютная свобода переходит из своей себя самое разрушающей действительности в другую страну обладающего самосознанием духа, где она в этой недействительности считается тем истинным, в мысли о котором дух находит наслаждение, поскольку *он есть мысль* и остается мыслью, и знает это замкнутое в самосознание бытие как совершенную и полную сущность» (Феноменология духа. С. 305).

³ Интересно, что при разборе гегелевского сочинения в этом месте Блох вообще не привлекает понятий своей «утопической философии» (которую он начал разрабатывать еще в «Духе утопии»), а затем систематизировал в работах 1950-1970-х годов), видимо, считая, что утопия Гегеля была «абстрактной», то есть присущей индивидуальному сознанию и не укорененной в объективной действительности.

⁴ Subjekt-Objekt. S. 75.

⁵ Ibid. S. 99.

неотчужденное, гуманное общественное существование деятельных индивидов, обретающих свободу.

По вопросу о том, как виделось самому Блоху такое «финальное» состояние, существуют различные точки зрения. Ключевое противоречие здесь – в самом наличии противоречий. Некоторые интерпретаторы¹ считают, что в этом состоянии нет никакой успокоенности и нирваны, что, напротив, цель утопического движения – в предельной интенсивности такого движения. Однако, например, Х.-Э. Шиллер² приводит слова самого Блоха: «Присутствие (Präsenz) есть столь совершенное опосредование между субъектом и объектом, между долженствованием и бытием, что ни одно, ни другое не могут находиться в противоречии друг с другом. Это чудесный, лучистый аккорд, называемый высшим благом»³.

Фаустовский мотив в «Феноменологии духа»

«Феноменология духа» получает в трактовке Блоха еще одно интересное – литературное – измерение. В работе «Субъект-Объект» Блох впервые⁴ упоминает о том, что сколь бы своеобразным ни было строение гегелевского сочинения, у него есть книга-«побратим», а именно «Фауст» Гёте, в свете которого можно разъяснить движение «Феноменологии» и ее цель. Оба произведения возникли в одной и той же духовной ситуации, оба суть-де выражение буржуазного сознания в эпоху высвобождения его продуктивных сил. В обеих книгах человек показан как творец своего собственного мира и как тот, кто, сливаясь с этим миром, шагает в будущее. Фауст – это неудовлетворенный, мятущийся субъект, желающий изведать то, что выпало на долю *всего человечества*. Чтобы достичь бесконечного, Фауст, согласно одной из максим Гёте, целиком исследует конечное, стремясь удовлетворить свое ненасытное, безотчетное любопытство. Неудовлетворенность Фауста полнее и точнее определяется во время пари, которое заключает с ним Мефистофель. С негативной точки зрения суть этого важного для Блоха события состоит в отрицании самоуспокоенности

¹ См.: Holz H.-H. Logos spermatikos. Ernst Blochs Philosophie der unfertigen Welt. Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 1975. S. 24.

² Schiller H.-E. Metaphysik und Gesellschaftskritik. Zur Konkretisierung der Utopie im Werk Ernst Blochs. Königstein/Ts.: Forum Academicum in d. Verl.-Gruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1982.

³ Subjekt-Objekt. S. 453.

⁴ См. также: Bloch E. Das Faustmotiv der Phänomenologie des Geistes // Hegel-Studien. Bd. 1. 1961. S. 155–171.

и лени Фауста (или субъекта «Феноменологии»), с позитивной – касается «исполненного мгновения», которое также играет в философии Блоха ключевую роль. Блох пишет, что направленность на это мгновение полностью родственна направленности «для-себя-бытия» гегелевской «Феноменологии», хотя «содержание пари Фауста значительно меньше задерживается в мире чистого духа, значительно больше находится в мире, среди людей»¹. При этом для-себя-бытие духа на высшей ступени его становления, по Блоху, также во многом оказывается не просто знанием, но и погружением в наличную непосредственность. Неудовлетворенность – это проявление субъективного, а несовершенство какой-либо ситуации – объективного противоречия, и всякое относительное решение отвергается, субъект увлекается все дальше по пути своего развития. «Феноменологию» и «Фауста» объединяет мотив путешествия, сочетание воспитания и осознания ограниченности каждой из достигнутых форм, основанное на обогащении субъекта миром, по которому он путешествует. «Фауст» для Блоха – это драма опыта (*Erfahrungsdrama*).

Предложенное Лукачем² и Блохом (скорее всего, независимо друг от друга) сближение «Фауста» и «Феноменологии» представляется нам весьма плодотворным. Во-первых, на примере сравнительного анализа этих двух сочинений можно выявить сходства и различия между мировоззрениями Гёте и Гегеля³. Во-вторых, опираясь на выявленные Блохом различия между «Фаустом» и «Феноменологией духа», мы можем значительно точнее описать суть «претензий» Блоха к Гегелю, особый антропологизм Блоха (не чуждый, особенно в ранней версии, Кьеркегору), рассмотреть его оригинальную философию как своеобразное дополнение гегелевской диалектики. Наконец, в-третьих, сравнение «Фауста» и «Феноменологии» дает возможность более широких обобщений. На этом примере хорошо видны различия между философской и литературной формами воплощения родственных замыслов: ведь, согласно Блоху, задачей и Гёте, и Гегеля было создание истории тру-

¹ *Subjekt-Objekt*. S. 76.

² См.: *Lukács G. Faust-Studien // Faust und Faustus. Vom Drama der Menschengattung zur Tragödie der modernen Kunst*. Berlin: Rowohlt, 1968.

³ Мы не касаемся здесь историко-биографических подробностей их отношений, а также того, что в самой «Феноменологии» имеется цитата из «Фауста» (речь идет, разумеется, о сочинении «Фауст. Фрагмент»). Это предмет отдельного исследования. Наиболее общие сведения имеются, например, в работе К. Левита (Левит К. *От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX в.* СПб.: «Владимир Даль», 2002. С. 93–127).

да и воспитания человека и человечества, но решалась эта задача по-разному.

Своеобразие метода «Феноменологии»

Блох пишет, что на «Феноменологию» следует обратить внимание более, чем на какое-либо иное сочинение Гегеля, поскольку в ней его метод представлен в наиболее живой, утонченной и «эластичной» форме. Здесь «нет ни следа схематизма», – отмечает он¹. Это замечание Блоха представляется нам чрезвычайно важным для понимания специфики его отношения к «Феноменологии духа». Сколь бы абстрактным и умозрительным ни было сочинение Гегеля, Блох все же считает, что за субъектом «различим реальный человек со своей волей, со своим преобразующим реальность трудом»², и путь «Феноменологии» предстает как путь порождения и возникновения человека через труд, а не только как история проявлений становящегося знания³. Блох добавляет к позиции молодого Маркса свою концепцию «исполненного мгновения», царства человеческого для-себя-бытия (и адекватного ему мира). Без этого конечного пункта «Феноменология», по Блоху, представляла бы собой то, что Гегель более всего ненавидел: «бесконечный прогресс, предысторию без результата»⁴. В негативном характере труда Блох пытается отыскать особый динамизм материального мира, противостоящий спиритуалистическому панлогизму⁵. В рамках материалистической диалектики, по Блоху, акцент делается на материальном, а не логическом характере явлений. Именно это обстоятельство делает философию Блоха более «реалистичной», связывает ее со множественностью, прерывностью, незавершенностью. Блох пишет: «Действительность – это номинализм, а не поня-

¹ Subjekt-Objekt. S. 75

² Ibid. S. 77.

³ Блох цитирует знаменитое положение Маркса из «Экономическо-философских рукописей» о том, что в «Феноменологии» Гегель «нашел лишь абстрактное, логическое, спекулятивное выражение для движения такой истории, которая не есть еще действительная история человека как уже предположенного субъекта, а есть только акт порождения, история возникновения человека». (Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 155).

⁴ Subjekt-Objekt. S. 78.

⁵ Подробнее см.: Caysa V. Hegel im Bann des anamnestischen Materialismus; contra Ernst Blochs materialistische Anamnesis der Hegelschen Philosophie // Hoffnung kann enttäuscht werden. Ernst Bloch in Leipzig. / Dokumentiert und kommentiert von V. Caysa, P. Caysa, K. D. Eichler, E. Uhl. Fr. a. M.: Hain, 1992. S. 301–339.

тийный реализм, однако такой номинализм, все моменты и детали которого собраны вместе *единством объективно-реальной интенции*, а в основании ее лежит *утопическое единство цели*¹. В ходе развития отношений человека и природы в процессе «негативно-диалектически» понятого труда человеческая самость встречается не только со своим самоотрицанием в природе, но и со своей внутренней, иной самостью (что весьма близко «Феноменологии духа»), которая показывает, кем он может стать, кто он «еще-не-есть». В этом становлении для Блоха оказывается важной особая, иная рациональность труда, его сопряженность с волеием, со спонтанными актами, которые сопровождают рациональную деятельность субъекта. Блох настаивает на обосновании онтологии труда при помощи учения об аффектах, а рациональность призывает секуляризовать и гуманизировать, пытаясь таким образом снять угрожающую разуму иррациональность и утвердить разумное начало в философии, придав ему большую теоретическую полноту.

Блох пишет о субъективном факторе в диалектике: «... в до- и внечеловеческом мире (природе), в менее развитом и осознанном виде – это то, что мыслилось как *Natura naturans*. Диалектика существует лишь на основе этой субъективной движущей силы, этого доминантного движения со всеми его превращениями; она выглядит единственно в виде субъект-объектного отношения в мире, с субъектом как объектом, с объектом как субъектом в конце, ставшем предметом утопических чаяний. Сильнейший субъект и ключ ко всей *Natura naturans* – это человек. Диалектика, хотя и действенная во всем происходящем, нарастает в ходе человеческой истории»².

Блох уделяет много внимания субъект-объектному опосредованию в «Феноменологии», особо подчеркивая приоритет Гегеля в понимании того, что движение диалектического опосредования является особой *субъективной деятельностью*³. Эта субъективная деятельность объективна в смысле преодоления непосредственно-

¹ *Subjekt-Objekt*. S. 508.

² См.: Тюбингенское введение в философию. С. 271. (перевод изменен по: *Tübingen Einleitung in die Philosophie*. S. 266).

³ Наиболее отчетливо это выражено в §22 «Энциклопедии философских наук»: «Чтобы узнать, что в вещах истинно, одного лишь внимания недостаточно – для этого необходима наша субъективная деятельность, преобразующая непосредственно существующее. ... Можно ... сказать, что во все эпохи люди были убеждены в том, что лишь посредством произведенной размышлением переработки (*Umarbeitung*) непосредственного достигается познание субстанциального» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 118–119).

сти субъект-объектной раздвоенности и дуализма. Происхождение противоречий также объясняется Блохом исходя из субъекта. Он пользуется понятиями своей утопической философии, в частности, категорией «Не» (Nicht), которая представляет собой утопическую негативность, беспокойное отрицание, ищущее для данного субъекта все новые предикаты. Исходящее из субъекта «еще-не» объективно укоренено в вещах. Возникновение «ничто» (Nichts) из «Не» соответствует у Блоха возникновению объективного противоречия из субъективной неудовлетворенности. Лишь вмешательство субъекта способно придать объективным противоречиям исторически прогрессивный характер. Именно *субъект* придает им ту *направленность в будущее*, которая, согласно Блоху, и может считаться подлинным могуществом диалектики – могуществом преодолеть простую (абстрактную, внутренне порочную) отрицательность и подчинить ее прогрессивной негативности. Такие соображения выражаются у Блоха и в социально-философских терминах, когда философ претендует на обоснование социалистической революции: «Фактор субъективного противоречия лишь вместе с объективно возникшим противоречием, внутри истории классовой борьбы, дополняет материальную диалектику. Это субъективно отрицательное насилие ведет революционным путем прочь от простой катастрофы, которую представляло бы собой обычное отрицание: как усиление продуктивного взрывного характера объективных противоречий»¹.

Позитивные достижения «Феноменологии» видятся Блоху в свете *«реального самопознания как познания порождения человека через его труд и историю»*². Именно активный субъект способен вмешаться в мир, выявить имманентные миру противоречия и критически преодолеть их. Примат субъективности, по Блоху, – это не только примат духа, но и «инстинкта (Trieb) ... фактора человеческой воли»³. «Подлинно диалектическим мотивом является потребность (нужда)...», – пишет Блох⁴. Негативная активность сознания исключает как спиритуалистический туман пустого субъективизма⁵, так и автоматизм бессодержательной предметности.

¹ Subjekt-Objekt. S. 150.

² Subjekt-Objekt. S. 103. Мы видим здесь явное родство прочтения Блоха с интерпретацией «Феноменологии» А. Кожевом, который антропологизировал гегелевскую диалектику.

³ Ibid.

⁴ Subjekt-Objekt. S. 137–138.

⁵ Который ведет, по Блоху, к «анархизму... чистого действия» (Subjekt-Objekt. S. 104). Видимо, он намекает здесь в том числе и на философию Фихте.

Вторая из указанных крайностей оценивается еще ниже, чем первая – в силу ее механицизма, вульгарного материализма и полного выхолащивания субъективности¹. Для него основная проблема в том, каким образом субъект может преодолеть чуждую ему предметность, тем не менее, погрузившись в нее². Итак, характерным для понятия диалектики у Блоха является ее *субъективная направленность*.

Какова специфика такой субъективности, в чем особенности антропологизма в концепции Блоха? На этот вопрос можно ответить, описав некоторые черты разработанной в «Духе утопии» метафизики мгновения. Опыт мгновения, согласно Блоху – это, прежде всего, опыт отсутствия опыта, поскольку мгновение темно, мимолетно и не переживается нами непосредственно. Однако это отсутствие переживания является элементом опыта. Переживаемое мгновение двойственно – оно состоит из абстрактного повторения будничных, повседневных моментов жизни, сопровождаемого смутным ощущением чуждости самому себе, и из мгновения как события, то есть разрыва непрерывности. Такому «разрывному» характеру события соответствует индивидуация предметов, ибо любой опыт предметен. Темнота мгновения постигается в обычно незаметной, близкой предметности, мгновение имеет аффективный смысл. Поскольку человек удивляется мимолетности мгновения, в последнем конституируется философская субъективность; с мгновения начинается философствование. Метафизическая интерпретация мгновения начинается с того, что в нем ищется субстанциальное ядро идентичности, самости, которому приписывается воля к свидетельствованию, к присутствию³. Обстоятельства и предмет-

¹ Однако субъективизм Гегеля, реалистическая борьба за признание, как подчеркивает Блох, не имеют ничего общего с психологизмом, с экзистенциально ориентированной беспомощностью, направленной внутрь субъекта. Боязнь и забота суть лишь проявления кризиса, рефлексия декадентствующего буржуазного мира, ищущего себе прибежище в экзистенциализме. В этом смысле Блох, конечно, отрешивается от «экзистенциального» прочтения «Феноменологии духа».

² В подтверждение он приводит слова Гегеля из предисловия к «Феноменологии»: «Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии» (Феноменология духа. С. 12). Блох обращает внимание на то, что и инвективы Гегеля против «прекрасной души» направлены на самом деле именно против этой «пустой глубины» субъективности.

³ Здесь просматриваются параллели с работами М. Хайдеггера. Однако Блох всегда критически относился к своему младшему современнику; к тому же «Дух утопии» – книга, о которой прежде всего идет речь при обсуждении метафизики мгновения, – была издана в 1918 году, когда философское творчество Хайдеггера не приобрело широкой известности. Существуют и глубокие содержательные

ность мгновения становятся символами, указующими путь к его разгадке. Символы мгновения проявляются вначале лишь на индивидуальном уровне, в повседневности, а затем уже обретают коллективное значение. Историческое мгновение невозможно распознать до тех пор, пока отношение к истории остается исключительно созерцательным, оно связано с осознанной революционной практикой и лишь через нее может быть постигнуто. В этом смысле прояснение внутренней темноты и непрозрачности субъективности осуществляется через диалектику субъект-объектного взаимодействия и опосредования. Однако феноменология темного мгновения все же подчинена, прежде всего, индивидуальному переживанию. В «Духе утопии» вопрос о субъекте, который стоит за каждым переживанием мгновения, является не вопросом о ядре субъективности единичного индивида, а проблемой грядущей общности, «мы-проблемой» (Wirproblem).

Поскольку для Блоха основным аффективным «фоном» мгновения является счастье, то встает проблема фиксации мгновения, его остановки и вечной длительности (в этой связи и возникает тема «Фауста»). Ключевой характеристикой мгновения является также его конкретность; речь идет о неповторимости индивидуальных обстоятельств счастливого мгновения, которые для Блоха становятся островками свободы в утилитарном мире повседневности. Мгновение в данной связи – это неповторимая констелляция событий, делающая возможным утопический опыт. Следуя Х.-Э. Шиллеру, мы можем сравнить метафизику мгновения у Блоха и анализ чувственного «теперь» в начале «Феноменологии духа», ведь мимолетность и темнота мгновения вполне соответствуют указанному Гегелем свойству «теперь», бытие которого «состоит в том, чтобы больше уже не быть»¹. Мгновение для Блоха разрывает непрерывность однородного времени, ускользая из этого времени, *не являясь методически конструируемым началом философии*, будучи столь же темным, сколь и указующее в будущее значение его содержания. Особая «событийность» и исторически-конкретный характер мгновения не позволяют рассматривать его наравне с гегелевским абстрактным элементом «теперь», который должен перейти на новую ступень (то есть на уровень восприятия).

расхождения Блоха с Хайдеггером: например, таинственное бытие, описываемое автором «фундаментальной онтологии», Блох считал статичным и лишенным исторического изменения, динамики «еще-не-бытия».

¹ Феноменология духа. С. 58. В «Духе утопии» нет прямых отсылок к Гегелю по этому вопросу.

Началом философии, по Блоху, всегда является (нефилософский) опыт; «Феноменология духа» также начинается с некоторой «естественной установки», однако в ней телеологически заложено окончание, целостная философская наука, где односторонность чувственного познания будет снята. Гегель показывает, что «здесь» и «теперь» всеобщи, более того, что всеобщим оказывается эмпирическое Я. Всеобщее становится у Гегеля истиной чувственного познания, причем в силу движения самого этого познания, направляемого диалектикой чистых понятий. У Блоха же мгновение есть живой опыт, а не объективированное «теперь» из «Феноменологии». Главную роль в нем играет конкретно-индивидуальное начало, постичь которое в понятии невозможно, поскольку мгновение темно. Только произвольное мгновение абсолютно. Более того, утопичность как основная черта философии Блоха просто не позволяет говорить о конкретном и осуществленном бытии, к которому устремлена философия Гегеля и с которым эта философия хотела бы примириться.

Итак, Блох постоянно пытается выйти за пределы понятийного мышления. Он провозглашает «неконструируемость абсолютно-го вопроса». «...Вопрос о том, как представляют себе высшее счастье ... легкомысленно устремляется, рассеивая сумрак, к названному, произнесенному, связывает нас с бессильным, ограниченным словом»¹. Поставить вопрос, не конструируя его, означает, по Блоху, высказать его во всей его чистоте, изобразить его. «...Лишь это подлежит точному онтическому обсуждению: постичь вопрос о нас как чистый вопрос, а не как сконструированный намек на уже имеющуюся в нашем распоряжении разгадку, *высказанный, но не сконструированный, существующий сам по себе вопрос*, дабы постичь его высказывание само по себе как первый ответ на него самого, как самую верную, неукоснительную фиксацию мы-проблемы»². Мы видим, что Блох не принимает понятийного мышления, которое Гегель выдвигает на первый план в «Феноменологии духа». И хотя впоследствии Блох постоянно стремился сблизиться с диалектикой, все же для него гегелевская философия всегда оставалась припоминанием, содержание которого логически задано и лишено принципиальной неопределенности утопической мысли.

¹ Bloch E. Geist der Utopie. // Gesamtausgabe. Bd. 3. Fr. a. M.: Suhrkamp, 1964. S. 247.

² Ibid. S. 249.

Следует отметить, что позицию Блоха нельзя считать бесспорной. Субъект у него – это скорее эстетический образ, нежели точное понятие, ведь различий между всеобщим и эмпирическим субъектом мы у него не найдем. Точно так же, Блох не анализирует реальных связей между отвлеченно представленным субъективным импульсом и объективными тенденциями; эти связи остаются темными и загадочными, а попытка Гегеля их прояснить вызывает у Блоха неизбежную критику, несмотря на все его «реверансы» в сторону диалектического метода. Однако интересно, что Блох отстаивает этот метод, прежде всего, как анализ конкретных форм сознания, как исследование конечного *человеческого* бытия в его диалектической связи с миром. Здесь антропологизация диалектического метода у Блоха созвучна позиции А. Кожева. Более того, особая «конкретность» диалектических категорий в «Феноменологии духа», отсутствие в них свойственного поздней гегелевской онтологии схематизма (которое, впрочем, может быть обусловлено функцией «Феноменологии» как «предваряющего» сочинения в системе гегелевской философии) оказываются для Блоха своеобразным исходным пунктом не только для историко-философского анализа, но и для построения собственной философии, некоторого возможного *pendant* к гегелевской диалектике. Впрочем, вопрос о том, насколько это удалось Блоху, пока остается открытым.

«ОПЫТ САМОСОЗНАНИЯ»: ГЕГЕЛЬ И ЛАКАН

Данное эссе не претендует на полноту характеристики системы Лакана, которая к тому же на протяжении его творчества претерпела существенные изменения. Задача заключалась в том, чтобы показать, что основные положения его теории субъекта предполагают «Феноменологию духа» Гегеля (часто в интерпретации Кожева) в качестве своеобразного «метанарратива». При этом замысел Лакана нельзя воспринимать как простое «трансцендирование» гегелевской теории. Скорее он стремится прояснить ее термины путем приведения их в соответствие с дискурсом современной психологии и лингвистики, и наполнить их новой семантикой. То, что термины гегелевской «Феноменологии» до сих пор не теряют своего значения, свидетельствует, в свою очередь, о содержащемся в ней неисчерпаемом теоретическом потенциале.

* * *

«Феноменология духа» – одно из фундаментальных и самых трудных произведений Гегеля. Сочетание этих двух признаков вызывает непреходящий интерес к этой работе. История философии знает марксистское (Г. Лукач), экзистенциалистское (М. Хайдеггер, Ж. Ипполит), герменевическое, «онтологическое» (Н. Гартман) и иные прочтения данного труда. В настоящей работе я хочу показать на примере четырех понятий, какое влияние «Феноменология духа» оказала на современный психоанализ в лице Жака Лакана (1901–81). В центре внимания в данном случае будет тема самосознания и тема субъекта.

Предварительно замечу, что Лакан – теоретик и практик так называемого *структурного психоанализа*. В своих работах он выставил такие методические требования: возвратиться к Фрейду и усилить внимание к роли языка для характеристики *бессознательного* и его продуктов, уточнить и расширить эту мысль в связи с новым опытом структурной лингвистики (прежде всего к работам Ф. де Соссюра и Р. Якобсона) и структурной антропологии (К. Леви-

Стросс), а также практикой литературного авангарда (Р. Барт и др.). При этом он, по словам Рудинеску, совершил переход «от фрейдистской интерпретации психиатрии к философской интерпретации Фрейда»¹. Как представляется, возможность этого, помимо перечисленных теорий, в немалой степени обеспечило знакомство с гегелевской «Феноменологией». Как известно, Лакан даже собирался написать работу о противоречиях между интерпретациями Гегеля и Фрейда. Правда, этот замысел остался неосуществленным, за исключением небольшого текста «Фрейд, Гегель и машина».

Понятие 1 (исторический аспект): «Я»: «Истина достоверности себя самого» (*Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst*)². «Я» или человек, согласно Гегелю, есть самосознание. Причем самосознание можно интерпретировать как полное овладение своим «Я», как диалектический процесс выработки *понятия* о «Я».

На языке Лакана это означает: «Я» человека включает только то, что он может сказать о себе, то, что образовано словесным ядром и охватывает поле речи субъекта: «под бытием субъекта мы подразумеваем не его психологические свойства, а то, что внедряется в опыт речи»³. Следовательно, Я – это артикулированное знание о самом себе.

Обретение такого знания у Лакана можно представить в виде диалектического процесса снятия противоречия между «Я», проявляющимся как событийная «жизнь» субъекта, и «Я», проявляющимся как его «самосознание». Тождество между жизнью и самосознанием устанавливается в ходе «реинтеграции субъектом собственной истории вплоть до ее последних осязаемых границ»⁴.

Здесь следует заметить, что психоанализ понимается Лаканом как историческая наука, которая в качестве предмета исследования обретает отдельную судьбу. Как и традиционная история, психоанализ имеет своей задачей фиксацию, описание фактов и поиска *смысла* в пережитом (как известно, последнее в качестве задачи истории было сформулировано уже Гегелем). В отличие от традиционной истории, поиски смысла в психоанализе приобретают ха-

¹ Roudinesco, E. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems. – Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1996. S. 831. Библиогр: С. 137 и далее.

² Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. – Санкт-Петербург: Наука, 1992. С. 439. Библиогр: С. 93.

³ Лакан, Ж. Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Москва: Гнозис, 1998. С. 432. Библиогр: С. 303. Ср.: Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. Москва: Гнозис, 1995. С. 192. Библиогр: С. 73.

⁴ Лакан, Ж. Семинары. С. 20.

ракти экзистенциальной проблемы на грани жизни и смерти, поскольку *смысл* понимается здесь как *условие бытия субъекта*. Лакан пишет: «Характеризуя психоанализ и историю как науки, посвященные изучению особенного, мы вовсе не утверждаем, что факты, с которыми они имеют дело, совершенно случайны или произвольны, а все значение их сводится в конце концов к травме в ее первоначальном виде»¹. Расширяя психологические горизонты психоанализа до философских, Лакан полагает, что именно утрата смысла действует на субъекта разрушительно и приводит к различного рода психическим расстройствам.

Только полная реконструкция истории личности помогает вновь найти потерянный смысл. Данный процесс Лакан описывает в терминах первичной и вторичной историзации событий. К первичным событиям он относит действительные факты жизни человека, оказавшие влияние на его судьбу. Однако эти факты в силу различных причин могут быть либо забыты, либо не приниматься в расчет, либо быть вытеснены в бессознательное. Они превращаются в «белое пятно» в истории личности, в провал в его памяти, в бессознательное. Для того чтобы их восстановить и правильно оценить их роль, требуется вторичная их историзация, т.е. реконструкция истории с учетом ценностей сегодняшнего дня субъекта. «То, что мы приучаем субъекта рассматривать как бессознательное – это его история. Другими словами, мы помогаем ему осуществить сегодняшнюю историзацию фактов, уже обусловивших какое-то количество исторических «поворотов» в его существовании. Но роль эту они смогли сыграть в качестве фактов уже исторических, т.е. в определенном порядке подвергшихся цензуре»².

Смысл воссоздается за счет переоткрытия и реинтерпретации фактов, приведения прошлого в соответствие с настоящим таким образом, чтобы прошлое объясняло настоящее. Лакан ставит эту задачу парадоксальным образом: «В моей истории реализуется не прошедшее время, выражающее то, что было, ибо его уже нет, и даже не перфект, выражающий присутствие того, что было, в том, что я есть сейчас, а скорее предшествующее будущее: то, чем я буду в прошлом для того, чем я теперь становлюсь»³.

Итак, смысл подразумевает обретение субъектом полного *самосознания*, понимаемого как господство над своей историей, как ее актуализация (превращение ее в действенную историю), как

¹ Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 31.

² Там же.

³ Там же. С. 69.

адаптация истории к «Я» и наоборот «Я» к собственной истории. Говоря гегелевским языком, речь здесь идет об установлении тождества между бытием и сознанием. Смысл поэтому также связан с *истиной*, ибо любая история имеет ценность только тогда, когда она предстает в свете истины. Истина, следовательно, есть предпосылка смысла.

А истина, однако, понимается Лаканом не как соответствие описания реальным фактам, а как *непротиворечивость* в системе дискурса, которой является полная история субъекта. Выбор непротиворечивости системы в качестве критерия истины основан на его вере в то, что «все реальное рационально»¹. В основе этой непротиворечивости лежит причинно-следственная согласованность речевого дискурса и бытия субъекта «по ту сторону дискурса». Следовательно, истина существует не только в поле языка, она охватывает также невербализированную часть бытия субъекта, его истории, которая проявляется в особенностях поведения (бреши, умолчания, жестикуляция и мимика). Истина, помысленная как непротиворечивость системы, которая есть человек, возможна лишь тогда, когда она объединяет уровни: вербальный – уровень осознанной реальности – и невербальный – уровень бессознательной реальности – в одной системе дискурса субъекта. О соединении этих уровней свидетельствует феномен *полной речи*, о котором будет сказано позже.

Итак, реконструкция истории есть способ для отыскания истины бытия, где истина трактуется как *абсолютное знание* в гегелевском смысле, а абсолютное знание как «тот момент, где совокупность дискурса замыкается на себе самой совершенно непротиворечиво, вплоть до того, что она полагает, объясняет и обосновывает саму себя»². Полное самосознание есть условие возможности обретения смысла жизни.

Понятие 2 (онтологический аспект): «Конституирование Я»: «Самосознание есть вообще вожделение» (es ist Begierde überhaupt)³. Это высказывание Гегеля А. Кожев интерпретирует следующим образом: «Желание и есть то, что трансформирует бытие, открывшееся себе посредством себя в (истинном) знании объекта, «открытого» «субъекту» отличным от него субъектом, настойчиво ему противостоящим. Именно через желание и в нем, а точнее, как «свое» желание, конституирует себя человек и открывается – себе

¹ Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 62.

² Лакан, Ж. Семинары. С. 345.

³ Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 94.

и другим – как Эго, или как Эго, сущностным образом отличное от и радикально противостоящее не-Эго. Эго (человеческое) есть Эго желания»¹. Среди всех возможных вождений в качестве конститутивного элемента человеческой субъективности Кожев выделяет «желание желания другого», которое он определяет как желание признания. Желать того, чего желают другие, означает признание ценности таких желаний. Благодаря своей ценности эти желания и выполняют конституирующую роль как по отношению к отдельному индивидууму, так и по отношению к социуму: «Действительно, человеческое существо конституируется только как зависимая функция желания, направленного на другое желание, это означает, в конечном счете функцию желания признания»².

Курс о Гегеле, читавшийся Кожевным в Практической школе высших исследований с 1933 по 1939 г. и основанный на «Феноменологии духа», явился важной вехой для целого поколения философов: Жоржа Батая, Раймона Кено, Андре Бретона, Мишеля Лери, Пьера Клоссовски и др. Можно сказать, что он во многом способствовал становлению французского неогегельянства. В частности, от Кожева это поколение интеллектуалов научилось говорить о хитрости разума, о борьбе за признание, о несчастном сознании, о желании желания и о смерти как важнейшем конститутиве человеческого бытия.

Отголоски идей, высказанных на семинаре Кожева, который Лакан прилежно посещал с 1933 по 1937 гг., легко обнаруживаются в работах последнего (об этом пишет также, например, Дэвид Макей³). Одним из них является утверждение, что в основе формирования Я лежит *желание*. Однако в отличие от Гегеля и Кожева Лакан считает, что рождение человека начинается с того момента, когда это желание получает свое символическое опосредование: «Момент, когда желание становится человеческим, совпадает с моментом, когда ребенок рождается в сфере языка»⁴. Слово, с самого начала заявив о себе «убийством вещи», замещает ее и тем самым рождает новую символическую реальность, в сфере которой отныне будет существовать человек. Причем «речь представляет собой своего рода мельничное колесо, при помощи которого человеческое желание беспрестанно опосредуется, возвращаясь в систему языка»⁵.

¹ *Kojeve, A. Hegel: Eine Vergegenwärtigung seines Denkens.* – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 339. Библиогр: S. 20–21.

² *Kojeve, A. Hegel: Eine Vergegenwärtigung seines Denkens.* S. 25.

³ *Macey, D. On the subject of Lacan // A. Elliott, S. Frosh (eds.), Psychoanalysis in contexts: paths between theory and culture.* – London: Routledge, 1995. P. 254. P. 72–86.

⁴ *Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе.* С. 88.

⁵ *Лакан, Ж. Семинары.* С. 237.

При этом происходит то, что Лакан назвал *двойным движением символа*, характеризующим *диалектику действия и познания*: сначала символ образуется, а затем выступает в качестве определяющего фактора по отношению к индивидууму. Важно при этом, что усваивая язык, субъект не только способствует признанию своих желаний, но формируется и получает представление о себе самом. Причем все это происходит благодаря механизму опосредования желаний Другим. Таким образом, одновременно с символической трансформацией желаний происходит *признание* субъекта со стороны Другого, причем тем самым создаются *условия его конституирования*: «Речь, по сути своей, является средством получения признания»¹. Так же, как в концепции Гегеля, желание и признание связаны друг с другом, но у Лакана желание изначально «легитимировано» и символизировано за счет посредничества Другого, т.к. оно желает быть признанным как желание. В этом заключается смысл человеческого желания, в отличие от желаний других живых существ.

Кроме того, Другой не есть чужое и чуждое сознание, с которым Я сталкивается на определенной стадии своего развития как с конкурентом (как это описывает Гегель). Напротив, возникновение Я, по мнению Лакана, немислимо без существования Другого, персонафицированного в языке: «Собственное Я устанавливается в отнесенности к другому. Оно является его коррелятом. Уровень, на котором происходит переживание другого, в точности определяет уровень, на котором, буквально, для субъекта существует собственное Я»². Заметим, что уже Ж. Ипполит высказывал идею, что знаменитую Лакановскую теорию о «стадии зеркала» в филогенезе следует возводить к Гегелю, а не к экспериментам по детской психологии или к этологии, на основании которых, как утверждают, она была выдвинута³. Текстологический анализ работ Кожева и Лакана позволяет подтвердить эту мысль. Предпосылкой формирования субъекта является наличие Другого в форме языка: «До речи нет ни бытия, ни небытия»⁴. Используя терминологию де Соссюра, к которой часто прибегает Лакан, можно сказать, что Я благодаря Другому конституировано как *речь* в системе языка. Формирование субъективности возможно, следовательно, благодаря диалогичной природе языка.

¹ Лакан, Ж. Семинары. С. 313.

² Лакан, Ж. Семинары. С. 69.

³ Huppolite, J. Figures de la pensée philosophique. – Paris: PUF, 1971. P. 512. Библиогр: P. 218 и далее.

⁴ Лакан, Ж. Семинары. С. 301.

Понятие 3 (эпистемологический аспект): «человеческое *Dasein*»: «Это несчастное, раздвоенное внутри себя сознание...» (*Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewusstsein...*)¹. Одной из проблем Гегеля было примирение самосознания с самим собой, достижение им самотождественности. Согласно Лакану, такой способ бытия в принципе невозможен для человека. Гегелевской «прозрачности Я» он противопоставляет «непрозрачность означающего, которым это Я определяется», гегелевскому *Bewußtsein* – «невнятицу *Selbst*». Открытие *децентрированного* или *распределенного* субъекта Лакан относит к важным достижениям психоанализа. Согласно ему, «субъект вводит разделение как в индивидуум, так и в коллектив, являющийся эквивалентом индивидуума»². Основные измерения, составляющие личность, представляет триада: *реальное, воображаемое, символическое*, посредством которой Лакан переосмыслил фрейдовскую топикку: сознательное, бессознательное, сверхсознательное.

Реальное характеризуется Лаканом как Ничто или небытие, как область неведомого для субъекта и неконтролируемого им, как его бессознательное, которое невозможно ухватить, если не прибегнуть для этого к средствам языка. *Воображаемое* представляет собой фантазмы, способ существования желаний спроецированными и отчужденными в Другом, что позволяет говорить о нем как о неподлинном и отчужденном бытии субъекта. *Символическое* берет свое начало в «имени отца», оно неразрывно связано с понятием рационального: оно «буквально творит в человеческих отношениях порядок нового бытия»³, поскольку благодаря ему «другие порядки, воображаемое и реальное, занимают свое место и упорядочиваются»⁴.

Все три составляющие личности – *Я, Оно, Сверх-Я*, модифицированные как реальное, воображаемое, символическое – можно представить в терминах языка, а саму личность – в качестве специфической коммуникативной системы. Так, функционирование языка в качестве универсальной символической системы, обладающей нормативными функциями в некотором социуме, формирует структуру *Сверх-Я* в системе личности. Язык выполняет здесь функцию «символического пакта, связующего между собой субъектов в некотором действии. Человеческое действие укоренено в существовании мира символа, то есть основано на законах и контрактах»⁵. Порядок дискурса, государственной власти, экономики,

¹ Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 112.

² Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 62.

³ Лакан, Ж. Семинары. С. 311.

⁴ Там же. С. 312.

⁵ Там же. С. 302.

а также правила поведения, представления о морали, усваиваемые посредством языка, Лакан характеризует как речь Другого, обращенную к субъекту. Оно Лакан представляет в виде речи, которая не прошла цензуру Я, в виде *гонимой речи*, которая проявляется в иносказаниях, оговорках и т.д.¹ По его мнению, «бессознательное имеет отношение к функциям представления и даже мышления»², а следовательно оно также структурировано как язык. «Бессознательное субъекта есть дискурс Другого»³, который конфронтирует с представлениями Я о самом себе. Я, как уже говорилось выше, формируется как речь, выбирая свою тропу в языке, включающую особый лексикон, особую стилистику речи, которая связана с личной историей субъекта, особую коннотацию слов, особую пунктуацию. В своей индивидуальной речи субъект *сказывается*, т.е. формирует свой образ или, говоря лакановским языком, создает из себя «означающее»⁴. Позиция Я детерминируется в терминах репрезентации и признания.

Все эти измерения – реальное, воображаемое, символическое – Лакан относит к способам бытия человека. Они суть направления, по которым бытие может реализоваться⁵. Отношения между этими тремя составляющими бытия намечают возможные пути жизни: «на стыке символического и воображаемого – излом, ребро, если хотите, называемое любовью; на стыке воображаемого и реального – ненависть; на стыке реального и символического – неведение»⁶. Любовь, ненависть и неведение суть, таким образом, формы существования людей и одновременно зоны кризисов. Для воображаемого кризисы возможны по линии «идентификация» и «нарциссизм» (проблемные зоны: невротические, психотические структуры личности), для реального – по линии «ужас» и «травма» (проблемные зоны: сексуальность, смерть, насилие).

Важнейшей структурой в системе личности, по Лакану, является символическое, поскольку оно впервые позволяет говорить о бытии вообще: «Ведь бытие, даже сам глагол, существует лишь в регистре речи. Речь внедряет зазор бытия в текстуру реального, одно и другое поддерживают друг друга как противовесы, и представляют точное соответствие друг другу»⁷. Символическое пре-

¹ Лакан, Ж. Семинары. С. 340.

² Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 29.

³ Там же. С. 35.

⁴ Lacan, J. *Ecrits: a selection*. – New York, London: W.W. Norton & Co., 2002. P. 372. Библиогр: P. 204 и далее.

⁵ Лакан, Ж. Семинары. С. 363.

⁶ Там же. С. 354.

⁷ Там же. С. 301.

доставляет критерии для разговора о небытии или о неподлинном бытии. Оно осуществляет логический перевод «ничто», т.е. реального, в бытие. Оно позволяет рассоединить реальное и воображаемое. В противном случае, в условиях воображаемого «желание субъекта может утвердиться лишь в конкуренции, абсолютном соперничестве с другим в отношении объекта, к которому тяготеет желание»¹, что сопровождалось бы беспредельным стремлением к уничтожению Другого.

Символическое у Лакана есть, таким образом, сфера гармонизации сознания, которой можно достичь переводом информации из регистра реального в регистр символического, а также уменьшением регистра воображаемого до нормального уровня, соответствующего представлениям о душевном здоровье человека, путем *схождения* его с символическим регистром. Способом таких трансформаций является речь: «Симптом целиком разрешается в анализе языка, потому что и сам он структурирован как язык; что он, другими словами, и есть язык, речь которого должна быть освобождена»².

Понятие 4 (экзистенциальный аспект): «Раб» и «Господин»— Самостоятельность и несамостоятельность самосознания: господство и рабство («Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft»)³. Как известно, у Гегеля эти два типа сознания взаимно необходимы друг для друга, поскольку они конституируют друг друга. Значение этих типов сознания для логики становления абсолютного духа можно видеть, например, в том, что в диалектическом процессе взаимного отрицания «Раб» и «Господин» приводят в действие историю (такова, например, марксистская — по моему мнению — точка зрения Кожева).

Лакан полностью переосмысливает как гегелевскую, так и кожевскую модель в духе психоанализа и использует ее для осмысления различных феноменов. Я остановлюсь только на одном существенном, экзистенциальном, моменте: «Раб» и «Господин» символизируют для него два возможных способа бытия человека — «бегство от жизни» и ангажированность или вовлеченность в жизнь. Раб — символ отчужденного существования, господин — истинного и действительного. Модель поведения господина предполагает полное самосознание и принятие ответственности как за свою жизнь, так и за свою смерть. Модель поведения раба основа-

¹ Лакан, Ж. Семинары. С. 226.

² Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 39.

³ Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 99.

на трансформации гегелевского страха перед смертью в страх перед жизнью в ее подлинном виде, на «бегство» от себя и неприятия самого себя. Как правило, в лакановской структуре каждой личности содержатся обе эти модели – при доминировании одной из них (в отличие от гегелевской концепции, где схема «раб и господин» подразумевает наличие двух сознаний, а не одного). Негация одного состояния другим осуществляется в пределах одного сознания.

Сфера действия господина – это сфера символического, сфера действия раба – воображаемое и неведомое. Можно также сказать, что господин олицетворяет рациональное, а раб – иррациональное. Поскольку для обеих сфер в концепции Лакана характерно специфическое языковое поведение субъекта, то критерии для распознавания раба или господина также предоставляет язык. Ими являются феномены *пустой* и *полной речи*. Позиция раба, для которой свойственно отчуждение личности от самой себя, характеризуется пустой речью. В пустой речи «субъект производит впечатление говорящего о ком-то другом, кто похож на него до неузнаваемости, но решительно неспособен усвоить себе его желание»¹. Одним из примеров пустой речи является нарциссическое самолюбование, связанное с превращением субъектом самого себя в объект восхищения. Поскольку стратегия сопротивления раба господину предполагает либо убийство господина, либо его обман, то раб затрачивает огромное количество энергии на производство пустой речи. Последнее ведет к двойному *самоотчуждению* раба: с одной стороны, от плодов своей работы по выстраиванию пустой речи, с другой – от самого себя. Следовательно, чем больше работы производится в этом случае, тем недоступнее становится собственное Я.

Полная речь связана с присутствием говорящего в ней, что обусловливается подключением к ней желаний: «Действие полной речи состоит в том, что она упорядочивает случайности прошлого, давая им смысл грядущей неизбежности, предстоящей в том виде, в котором конституирует ее та толика свободы, посредством которой сам субъект полагает ее в настоящем»². Полная речь свидетельствует о высокой степени самосознания субъекта. Однако Лакан отмечает, что не каждый человек стремится достичь полного самосознания, поскольку такое состояние требует признания ответственности за свои действия. Таким образом, тема свободы получает у него развитие как тема выбора жизненной стратегии.

¹ Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. С. 24.

² Там же. С. 26.

ЛИТЕРАТУРА

Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. – Санкт-Петербург: Наука, 1992. С. 439.

Hegel, G.W.F. Phänomenologie des Geistes. – Hamburg: Meiner, 1988. S. 631.

Hyppolite, J. Figures de la pensée philisophique. – Paris: PUF, 1971. P. 512.

Kojeve, A. Hegel: Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. S. 339.

Лакан, Ж. Семинары. Книга 1: Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54). Москва: Гнозис, 1998. С. 432.

Лакан, Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – Москва: Гнозис, 1995. 192 с.

Lacan, J. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. – Olten und Freiburg im Breisgau: Walter, 1980. S. 419.

Lacan, J. Ecrits: a selection. – New York, London: W.W. Norton & Co., 2002. P. 372.

Macey, D. On the subject of Lacan //A. Elliott, S. Frosh (eds.), Psychoanalysis in contexts: paths between theory and culture. – London: Routledge, 1995. P. 254. P. 72–86.

Roudinesco, E. Bericht über ein Leben, Geschichte eines Denksystems. – Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1996. S. 831.

МАКДАУЭЛ, ГЕГЕЛЬ И ПРОЕКТ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

I

В одной из недавних статей Джон Макдауэл выдвинул спорный тезис о том, что отношение между господином и рабом в гегелевской «Феноменологии» – это не отношение, как многие полагают, между двумя отдельными индивидуумами. «Настоящий предмет обсуждения – два аспекта сознания одного индивидуума»¹.

Макдауэл предпринимает эту интерпретацию, потому что думает: это – единственный способ объяснить, как отношение господина и раба формирует этап «движения по направлению к абсолютному знанию»². Чтобы полностью понять, почему Макдауэл таким образом интерпретирует «Феноменологию» Гегеля, мы должны обратиться непосредственно к его концепции «абсолютного знания», что, в свою очередь, требует от нас краткого рассмотрения того, как Макдауэл толкует Канта.

II

Главная кантовская догадка, с точки зрения Макдауэла, состоит в том, что созерцания могут быть поняты как предметы лишь постольку, поскольку они понимаются как то, что выражает «логическое единство»³. Такое единство – это продуманные до конца категории и эмпирические понятия. Важно отметить, что понятия, по Канту, – это не просто условия, к которым привязано наше познание; понятия – это условия, только в соответствии с которыми *предметы* могут быть даны в созерцании⁴.

¹ McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self. Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's *Phenomenology* // Hegel: New Directions. Ed. by K. Deligiorgi. – Chesham: Acumen, 2006. P. 45.

² Ibid. P. 41.

³ Ibid. P. 34.

⁴ См.: Ibid. P. 35. Ср.: Кант И. Критика чистого разума, В 138.

Такие понятия служат, однако, не только для «синтезирования» созерцаний в созерцания предметов, но также и для составления суждений¹. Любое подобное суждение для Канта (по словам Макдауэла) – это «свободная познавательная активность». Это что-то, за что мы несем и, как мы знаем, должны нести ответственность. Суждение, таким образом, есть упражнение в самосознании или «апперцептивная» спонтанность в отношении нас самих².

Поскольку считается, что созерцания представляют предметы, только когда они мыслимы в *понятиях*, и поскольку в *суждениях* понятия служат самим себе, постольку созерцания предметов доступны только «субъектам, которые способны на свободную интеллектуальную деятельность, судя по всему, существующую»³. То есть мы способны к освоению предметов в опыте (*experiencing objects*) только потому, что мы способны к «апперцептивной спонтанности» в суждениях⁴.

Тем самым не говорится, что все переживание предметов сопровождается *эксплицитной* апперцепцией или самосознанием. Кант требует только, чтобы «было возможно, чтобы я мыслю сопровождало все мои представления», а не того, чтобы так оно и было в действительности⁵. Любое созерцание предметов на самом деле включает использование понятий и применение суждений, но такое суждение – и сопровождающая его апперцепция – изначально и по большей части *бессознательны* и *имплицитны*. Обычно мы явно сконцентрированы на предметах, которые мы созерцаем, а не на собственной деятельности нашего рассудка.

Макдауэл подтверждает многое из того, что хотел сказать Кант, но он находит «неуклюжей» идею о том, что наше переживание предметов обусловлено «бессознательным осуществлением спонтанности»⁶. Он полагает, однако, что избежать этой неуклюжести, сохранив суть кантовской догадки, можно, если мы примем позицию, изложенную в его книге «Разум и мир». Эта позиция Макдауэ-

¹ См.: Кант И. Критика чистого разума, В 94.

² McDowell J. Hegel and the Myth of the Given // *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. Hrsg. von W. Welsch und K. Vieweg. – München: Wilhelm Fink Verlag, 2003. P. 80, а также: McDowell J. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant // *Hegel Contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*. Ed. L. Riuggiu e I. Testa. – Milan: Guerini, 2003. P. 454.

³ McDowell J. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant. P. 455.

⁴ McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self. P. 34.

⁵ Кант И. Критика чистого разума, В 131. Цит. по: Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. II. Ч. 1. М.: Наука, 2006. С. 203.

⁶ McDowell J. Hegel and the Myth of the Given. P. 80, а также McDowell J. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant. P. 455.

эла состоит в том, что «опытные впечатления (experiences) в целом представляют собой состояния или случаи, в которых понятийные способности втянуты в работу *пассивно*» (а не служат в подсознании *актами* суждения), но что субъекты, которые имеют подобные впечатления, должны быть *способны* к суждению и апперцептивной спонтанности¹.

Макдауэл выдвинул на первый план две центральные кантовские идеи. Во-первых, «требования, предъявляемые к рассудку, равным образом являются условиями самих предметов»². Во-вторых, эти понятийные (conceptual) условия принадлежат субъективности, которая способна к «апперцептивной спонтанности». Эти две идеи, утверждает Макдауэл, – главные вдохновители идеализма Гегеля и его концепции «понятия» (*Begriff*)³. Для Макдауэла гегелевское «понятие» – просто «понятийность (conceptuality) как таковая», по сути истолкованная как принадлежащая «апперцептивной спонтанности»⁴. «Понятие» у Гегеля, однако, не установлено раз и навсегда, а развивается или «развертывается». Это, таким образом, свободно детерминирующий самого себя разум, понятый как свободно детерминирующее себя *самосознание*, в пределах которого находятся понятийные условия субъективного понимания и объективности⁵.

Важное различие между Гегелем и Кантом, с точки зрения Макдауэла, состоит в том, что Гегель отвергает кантовский трансцендентальный идеализм – идею о том, что пространство и время суть только субъективные формы созерцания⁶. Пространственно-временное созерцание, по Гегелю, следовательно, не преподносит нам всего лишь *явления* (как противоположные вещам самим по себе), но раскрывает *способ, каким вещи действительно существуют*. Это (в терминах Макдауэла) – «*открытость* тому, как вещи существуют»⁷.

Несмотря на это, Гегель продолжает мыслить понятия и возможность обладающей самосознанием интеллектуальной деятель-

¹ McDowell J. *Mind and World. With a New Introduction* (1994). – Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996. P. 30 (курсив мой. – С.Х.).

² McDowell J. *The Apperceptive I and the Empirical Self*. P. 35.

³ McDowell J. *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*. P. 456, 459.

⁴ *Ibid.* P. 473.

⁵ McDowell J. *Hegel and the Myth of the Given*. P. 85, а также: McDowell J. *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*. P. 475.

⁶ McDowell J. *The Apperceptive I and the Empirical Self*. P. 36, а также: McDowell J. *L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant*. P. 466–467.

⁷ McDowell J. *Responses // Reading McDowell. On Mind and World*. Ed. by N.H. Smith. – London: Routledge, 2002. P. 291 (курсив мой. – С.Х.).

ности, конституируя условия восприятия (experience) предметов: понятия дают нам возможность быть открытыми миру, и такая открытость в свою очередь всегда понятийно наполнена¹. Понятия делают такую открытость возможной при условии *восприимчивости* чувственности. Они делают это (говоря языком книги «Разум и мир» Макдауэла), предоставляя нам возможность воспринять (take in) посредством чувственности не только чувственные данные, но и «понятийное содержание»². Такое содержание включает в себе (с точки зрения Макдауэла) воспринимаемые *факты*, как, например, факт, что вещи таковы, каковы есть³. Понятия, таким образом, открывают нас миру, потому что они дают нам возможность посредством чувственности воспринять эмпирические факты о вещах, как они есть. Для Гегеля, согласно Макдауэлу, восприимчивость не есть, поэтому, что-то совсем иное, чем понятийность (conceptuality) и самосознание, которой самосознание принадлежит. Но она – момент *в пределах* свободно развивающегося самосознания⁴.

III

Согласно Макдауэлу, гегельянское «абсолютное знание» есть понимание того, что развитие самосознающего разума делает возможным эмпирический опыт (experience) относительно мира. С точки зрения абсолютного знания, свободно развивающееся самосознание в то же время представляет собой поэтому развивающуюся *открытость* миру. Нужно заметить, что только включение (incorporation) эмпирического сознания внутрь свободного развертывания самосознания и его понятийности есть то, что дает нам возможность иметь поистине открытый, *объективный* эмпирический опыт⁵. Проект «Феноменологии», с точки зрения Макдауэла, должен продемонстрировать необходимость этой концепции объективности благодаря работе над рядом других концепций и обнаружению того, что каждая из них «в своем собственном свете оказывается неприемлемой»⁶.

¹ McDowell J. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant. P. 467.

² McDowell J. Mind and World. P. 67.

³ Ibid. P. 26. См. также: Houlgate S. Thought and Experience in Hegel and McDowell // European Journal of Philosophy. – Oxford: Blackwell, 2006. Vol. 14, № 2. P. 252.

⁴ McDowell J. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant. P. 474–475.

⁵ McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self. P. 42.

⁶ McDowell J. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant. P. 476.

В начале книги Гегеля предмет для сознания – «просто то, что отлично от него»¹. Затем, уже с самосознанием, мы попадаем на «родину истины», ибо, как полагает Макдауэл, мы начинаем осознавать, «как нужно понимать знание, выраженное в объединяющих силах апперцептивной спонтанности»². Допуская, что «Феноменология» прослеживает «движение по направлению к абсолютному знанию», нам следует продолжить в подробностях изучать, как и почему эмпирический мир и наше собственное эмпирическое сознание этого мира должны быть интегрированы в самосознание³. Макдауэл утверждает, однако: то, что Гегель в действительности сделал в главе о самосознании, поначалу выглядит «таинственно», так как не сразу ясно, как сводят счеты жизнь и смерть и как отношение господина/раба приводит нас к абсолютному знанию: «Как чей-то отказ от смертельной борьбы и повиновение порабощению кем-то другим связано с балансом между субъективным и объективным, к чему Кант стремился, но чего он не достиг?»⁴. Решение Макдауэла можно дифференцировать, имея в виду то, что действительно имеет место в гегелевском тексте, и затем то, «как вещи представляются сознанию на стадии его образования (education, Bildung)»⁵.

Что *действительно* происходит в начале четвертой главы? Самосознание делает две неудачные попытки сохранить чистую апперцепцию отдельно от эмпирического сознания. В борьбе не на жизнь, а на смерть, утверждает Макдауэл, Гегель анализирует «попытку, предпринятую единичным самосознанием, подтвердить свою независимость, дезавуируя какую бы то ни было зависимость от своего “объективного состояния”»⁶. После провала этой попытки Гегель обращается далее к самому отношению господина и раба. Здесь мы видим «попытку, предпринятую самосознанием, [...] подтвердить обязательность» жизни, а также «отказаться от отождествления себя с жизнью, [...] обусловленной “всем простором чувственного мира”»⁷. В этих двух случаях, которые анализирует Гегель, имеет место неудачная попытка самосознания сохранить – полностью или частично – свою независимость от эмпирической самости (self), которая в действительности – его собственная [са-

¹ McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self. P. 38.

² Ibid. P. 37.

³ Ibid. P. 38.

⁴ Ibid. P. 37.

⁵ Ibid. P. 42.

⁶ Ibid. P. 43.

⁷ Ibid. P. 44.

мость]¹. Провал этих двух попыток влечет далее – через массу других форм самосознания, разума и духа – к абсолютному знанию и должному пониманию единства апперцептивного Я и эмпирической самости.

Хотя Гегель в действительности исследует отношение между апперцептивным Я и эмпирической самостью в «одном биологическом индивидууме»², самому самосознанию кажется, будто эмпирическая самость – это *другой* отдельный индивид. Сознание действительно стремится освободиться от того или иного аспекта себя, но [на самом деле] оно втягивается в смертельную борьбу с другой самостью (self) или оказывается в позиции господства над ней. Таким образом, «когда Гегель здесь говорит о “другом самосознании”, он говорит о том, как существуют вещи: не для нас или сами по себе, а по-прежнему для сознания посреди движения самосознания»³.

Отношение, в котором самосознание берется со ссылкой на *другое* самосознание, служит, таким образом, по мнению Макдауэла, *аллегорическим* представлением отношения между двумя сторонами одной самости (self). «Смертельная борьба, – пишет он, – аллегорически выражает необходимость признать, что самосознание не может не зависеть от того, что хотелось бы мыслить как просто жизнь»⁴; и отношение господин/раб продолжает эту аллерию.

Многие комментаторы, замечает Макдауэл, считали, что Гегель в анализе диалектики господина и раба приводит довод, согласно которому «индивиды, наделенные самосознанием, могут быть только в обоюдно признаваемых общностях»⁵. Однако, с точки зрения Макдауэла, гегелевский текст не дает оснований для такой интерпретации. Что еще важнее, такое прочтение не сходится с общим проектом «Феноменологии», как его понимает Макдауэл. «Феноменология» должна вести нас к пониманию интеграции эмпирического сознания в свободное самосознание. Следовательно, единственный способ добиться согласованности в главе о самосознании – толковать ее как анализ отношения между аспектами *одного* самосознания, а не как отношение между *двумя* отдельными самостями.

¹ Ibid.

² Ibid. P. 43.

³ Ibid. P. 41.

⁴ Ibid. P. 44.

⁵ Ibid. P. 37.

Нельзя отрицать, кстати, что позднее в «Феноменологии» самосознание будет утверждено как общинно-объединенное (*communal*) и социальное¹. Чтобы остаться последовательным, Макдауэл, однако, должен будет осмысливать Гегеля, постоянно имея в виду отношение между аспектами одной самости. Данная самость должна просто превратиться из единичного биологического индивида в социальную или *духовную* самость (или, скорее, непрерывный ряд таких самостей).

IV

Интерпретация Макдауэлом гегелевской «Феноменологии» проницательна, но заслуживает серьезной критики. Наиболее очевидное – незаконное разграничение между тем, «какими вещи кажутся сознанию», и тем, «каковы они на самом деле»². В «Феноменологии» цель Гегеля состоит не в выдвигании своего собственного тезиса о том, каковы вещи на самом деле – в мире или в самом сознании, – но в артикулировании *опыта*, который требуется естественному сознанию для того, чтобы создать свою собственную концепцию объективности. Естественное сознание, как его представляет Гегель, притязает на знание того, что существует. Гегель не ставит под вопрос это требование естественного сознания, сравнивая его с тем, что известно философам. Он просто прослеживает опыт, который порожден этим самым «естественным» требованием. В этом смысле гегелевское рассмотрение развития сознания всецело *имманентно* (или, по крайней мере, должно быть таким)³.

По мере развертывания феноменологии для «нас», феноменологов, действительно становятся очевидными некоторые вещи, которые не очевидны для сознания в процессе рассуждения. В оценке чувственной достоверности, например, мы полагаем, что ни субъект, ни предмет не непосредственны, но что «каждый в одно и то же время *опосредован*». Чувственная достоверность, напротив, получает свое собственное знание, будучи опосредована предметом,

¹ См.: Ibid. P. 42.

² Ibid. P. 42, 45.

³ См.: *Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit*. Trans. A.V. Miller. – Oxford: Oxford University Press, 1977. P. 36; *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes*. Hg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. – Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970. S. 57; *Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа*. Репринтное воспроизведение издания 1959 г. СПб.: «Наука», 1999. С. 32. См. также: *Houlgate S. An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History* (1991). Oxford: Blackwell, 2005. P. 48–66.

но рассматривает сам предмет как непосредственно данный¹. Гегель, однако, не придает большего значения *нашей* точке зрения в сравнении с точкой зрения чувственной достоверности: он не настаивает на том, что *мы* можем видеть, «каковы вещи на самом деле», тогда как сама чувственная достоверность видит только то, что *кажется* ей имеющим место. Гегель только обозначает различие в этих точках зрения. Более того, он продолжает отдавать предпочтение точке зрения *чувственной достоверности*: нам следует сосредоточиться единственно только на способе, подобном тому, как сама достоверность переживает (experiences) свой предмет, и следовать диалектике, которая присуща только этому опыту². Мы, следовательно, ни в коем случае не должны считать, что опыт чувственной достоверности в «аллегорической» форме представляет нечто такое, что только *мы* понимаем должным образом.

Если мы обратим наше внимание на опыт, производимый *самосознанием*, станет ясно, что оно должно удвоиться, поставив себя в отношении к другому самосознанию. Это не значит, что самосознание просто *кажется* относящимся к другой самости, а в действительности относится к пренебрегаемому аспекту самого себя. В соответствии с логикой своего собственного опыта самосознание обязано находиться в отношении к *другому* самосознанию. Давайте кратко рассмотрим эту логику³.

Самосознание возникает – логически – вне сознания; сознание предметов, таким образом, остается моментом внутри самосознания. Последнее осознает *себя*, следовательно, в отношении к тому, что представляет собой *другое*, чем оно само. Самосознание изначально «этим сообщает себе достоверность себя самого», разрушая другое в вожделении (*Begierde*)⁴. Делая так, оно рассматривает предметы только как возможности для самосознания утвердить самого себя. В то же самое время, однако, самосознание приходит к осознанию того, что оно нуждается в предметах, *здесь* изначально *имеющихся* как условие появления вожделения. Это меняет

¹ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 59; Phänomenologie des Geistes. S. 83–84; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 52.

² Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 59; Phänomenologie des Geistes. S. 83–84; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 52.

³ Более детальный анализ этой логики см: Houlgate S. G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit // The Blackwell Guide to Continental Philosophy. Ed by R. Solomon. – Oxford: Blackwell, 2003. P. 8–29.

⁴ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 109; Phänomenologie des Geistes. S. 143; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 97.

способ, каким оно смотрит на предметы, так как оно учится видеть их как нечто, принадлежащее им самим. Как считает Гегель, «[самосознание] узнает на опыте самостоятельность своего предмета»¹. Самосознание, таким образом, теперь оказывается перед новой задачей (что уже больше не связано с вожделением): определить и утвердить отношение к *себе* – и только к себе, – одновременно признавая за предметом его самостоятельность.

Если самопознание должно находиться в отношении к себе самому, предмет не следует рассматривать как нечто другое, чем самосознание, или как нечто, обособленное от него. Даже если предмет должен сохранить свою самостоятельность по отношению к самосознанию, он должен быть таким, «который в себе самом устанавливает свое инобытие или различие как ничтожное различие». Самосознание может, таким образом, находиться в отношении к себе самому, одновременно находясь в отношении к самостоятельному другому, только если это другое самостоятельно *осуществляет свою негацию* и представляет себя самосознанию исключительно как *негация самого себя (nothing of its own)*². Единственный «предмет», который может осуществлять свою негацию таким способом и все же сохранять свою самостоятельность, – это другое самосознание. Как считает Гадамер, «только сознание способно [...] отрицать себя таким образом, что это не кладет конец его существованию»³; неодушевленные предметы не способны на это, и живые тоже. Самосознание достигает своего удовлетворения, следовательно, «только в некотором другом самосознании»⁴.

Как утверждает Гадамер, «удвоение самосознания», поэтому, есть «необходимое следствие: самосознание возможно только как удвоенное»⁵. Борьба не на жизнь, а на смерть – это, таким образом, отношение между *двумя* самосознаниями – так же, как и отношение господина и раба. Невозможно отрицать, что господин и раб воплощают два аспекта самосознания – чистую апперцепцию и эмпирическое сознание, – которые в подлинно свободном самосоз-

¹ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 109; Phänomenologie des Geistes. S. 143; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 97.

² Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 109–110; Phänomenologie des Geistes. S. 144; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 98.

³ Gadamer H.-G. Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies. Trans. by P.C. Smith. – New Haven, CT: Yale University Press, 1976. P. 61.

⁴ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 110; Phänomenologie des Geistes. S. 144; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 98.

⁵ Gadamer H.-G. Hegel's Dialectic. P. 62. См. также: Houlgate S. G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit. P. 14–15.

нании принадлежат друг другу. В этом смысле есть некоторая правда в интерпретации Макдауэла. Однако, в отличие от несчастного сознания, разделенного внутри самого себя, господин и раб – это два *отдельных* самосознания, чье различие сделал необходимым опыт самого самосознания.

Сам Макдауэл довольно хорошо раскрывает диалектику, которую мы только что набросали эскизно¹. Вывод, который Гадамер находит несокрушимым, он отбрасывает потому, однако, что он просто не вписывается в его общую интерпретацию «Феноменологии». Для Макдауэла, если «Феноменология» должна привести к абсолютному знанию, в котором апперцептивная спонтанность и эмпирическое сознание поняти в необходимом единстве (*to be united*), то в главе о самосознании следует говорить об отношении между теми двумя аспектами *одного* сознания. Проблема состоит в том, что концепция абсолютного знания, на которую в своем прочтении «Феноменологии» ориентируется Макдауэл, сама открыта для дискуссии.

V

Гегелевскому признанию важности эмпирического опыта для человеческого рассудка Макдауэл справедливо придает особое значение². Правда, не ясно то, [почему] Гегель рассматривал сам *эмпирический опыт* в качестве принципиальной гарантии объективности нашего познания. Для Гегеля эмпирический опыт опосредован воображением и не создает простой открытости к миру³. Объективность гарантирована, однако, логическими категориями, изложенными в «Науке логики». Это те *априорные* категории и понятия, которые удостоверяют, что наше понимание – это [понимание] *мира*, и поэтому оно объективно. Как это может быть? А так, что эти категории – фундаментальные определения бытия, равно как и фундаментальные определения мышления. Категории мышления, таким образом, с необходимостью обнаруживают структуру самого бытия и поэтому устанавливают нашу *открытость* к бытию.

Абсолютное знание, как я его понимаю, есть признание того, что структура априорного мышления и структура бытия тождественны. Известно, что «бытие – [...] чистое понятие в самом себе,

¹ McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self. P. 40.

² Houlgate S. An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History. P. 106–121.

³ См.: Houlgate S. Thought and Experience in Hegel and McDowell. P. 253–255.

а чистое понятие – [...] истинное бытие»¹. Абсолютное знание – это, следовательно, особое понимание того, что апперцептивная спонтанность обуславливает и делает возможной нашу эмпирическую открытость по отношению к вещам. Абсолютное знание, как это отчетливо сказано в «Науке логики», совершенно не затрагивает эмпирический опыт мира. Это – априорное понимание бытия только в [чистых категориях] и через чистые категории мышления.

Абсолютное знание, в моей интерпретации, объединяет квазикантианский и квази-спинозистский момент. Известно, что, согласно Канту, наше понимание мира становится возможным посредством чистых категорий мышления. В то же время известно, что, согласно Спинозе, чистое мышление вскрывает настоящую природу самого бытия. Как я объяснял в другой работе, гегелевская спекулятивная логика может быть понята как посткантианский спинозизм². Схожесть Гегеля со Спинозой – это, однако, то, на что Макдауэл (подобно Роберту Пиппину) не обращает внимания.

«Феноменология» показывает развитие сознания к абсолютному знанию, как справедливо утверждает Макдауэл. Если абсолютное знание понимать так, как я предлагаю, то нет никаких причин отвергать точку зрения, согласно которой в начале четвертой главы описывается отношение между двумя отдельными самосознаниями. Давайте посмотрим, почему это так.

В предисловии к «Феноменологии» Гегель, как известно, провозглашает, что «основание (der Grund und Boden) науки» (или спекулятивной философии) – это «чистое самопознавание в абсолютном инобытии»³. Такое самопознавание создает абсолютное знание. Важно отметить, что существует два подхода к такому самопознаванию.

С одной стороны, оно включает такое видение [субъектом] предмета, в котором не остается ничего, кроме *самого* [субъекта] и его *собственных* категорий. Это и есть квазикантианский момент, который я определил выше. Предмет понимается как введен-

¹ Hegel G.W.F. Science of Logic. Trans. by A.V. Miller. – Amherst, NY: Humanity Books, 1999. P. 60; Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. 2 Bde. Frankfurt a.M., 1969. Bd. 1. S. 57; Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1970. С. 114.

² Houlgate S. The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity. – West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2006. P. 136, 143.

³ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 14; Phänomenologie des Geistes. S. 29; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 13.

ный в поле зрения нашего мышления: в таком смысле он представляет собой [результат] работы нашего собственного самосознающего разума. Такое познание *самого себя* в предмете обнаруживается в самой абстрактной форме в стоицизме и понимается Гегелем как признак, отличающий спекулятивную философию (или «абсолютное знание») от религии. Как полагает Гегель, «таким образом, то, что в религии было *содержанием* или формой процесса представления некоторого “*иного*”, здесь есть *действие самости*; благодаря понятию *содержание* есть собственное *действие самости*»¹.

С другой стороны, абсолютное знание включает в себя не только нахождение *самого себя* в ином, но и обнаружение того, что *иное* тождественно самому себе. Это не означает, что иной понимается просто как «обусловленный» нашим разумом (reason). Это означает, что иной понимается как воплощающий – *в себе и для себя* – подлинную причину (reason) того, что мы тоже существуем. Этот иной появляется в конце «Феноменологии» как субстанция или «наличное бытие» (existence, *Dasein*)², а в начале «Науки логики» мыслится как «чистое бытие»³. Оно понимается, однако, не только как простое (sheer) наличное бытие (existence, *Dasein*) или бытие (being), но как имеющее «самостную форму» «понятия» или «мысли»⁴. Более того, оно понимается как имеющее эту «самостную форму» благодаря самому себе, в соответствии с самим собой: «бытие, [которое] знают как чистое понятие в самом себе»⁵.

Этот аспект абсолютного знания – квазиспинозистский, потому что он является признанием того, что *само бытие* рационально и интеллигибельно. Он, однако, не изолирован от квазикантианского аспекта, указанного выше. Вернее, два аспекта формируют одно единство, представляющее собой абсолютное знание. В абсолютном знании, следовательно, мы через движение нашего *собственного* самосознающего разума приходим к знанию того, что *само бытие* по сути рационально. Более того, позднее мы открываем

¹ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 485; Phänomenologie des Geistes. S. 582; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 427.

² Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 490–491; Phänomenologie des Geistes. S. 589; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 432.

³ Hegel G.W.F. Science of Logic. P. 82; Wissenschaft der Logik. S. 82; Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 140.

⁴ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 491; Phänomenologie des Geistes. S. 589; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 432.

⁵ Hegel G.W.F. Science of Logic. P. 60; Wissenschaft der Logik. S. 57; Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 114.

в гегелевской системе, что бытие есть сам процесс становления самого сознания в нас и благодаря нам и, таким образом, процесс становления духа (*Geist*). Бытие, другими словами, начинает пониматься «не как *субстанция* только, но равным образом и как *субъект*»¹. Абсолютное знание, следовательно, не просто идентично с философской точкой зрения Спинозы, но представляет собой особую перспективу, которая «соединяет в непосредственном единстве предметную форму истины и знающей самости»².

Чтобы полностью прояснить гегелевское понятие «абсолютного знания», следует говорить о нем подробнее³. Сказанного, однако, достаточно для того, чтобы показать ограниченность прочтения «Феноменологии» Макдауэлом. «Макдауэловский» Гегель признает, что мы открыты тому способу, каким существуют вещи. Он понимает это так, что мы открыты «детальной схеме эмпирического мира» – и мы ограничены ее пределами. Такая *эмпирическая* открытость становится возможной из-за того, что наша восприимчивость (или чувственность) наполнена понятиями. Это в свою очередь означает, что наша открытость становится возможной благодаря включению нашей восприимчивости в пределы «свободного саморазвития разума»⁴. «Феноменология» приводит нас к такому пониманию познания, показывая: то, что в начале появилось как «иное», чем самость – эмпирический мир и наше эмпирическое сознание его, – в действительности есть «момент» в *пределах* движения самого самосознания⁵. Феноменология, с точки зрения Макдауэла, есть, таким образом, процесс *преодоления* инаковости⁶. Это не такой процесс – или по крайней мере он не кажется таковым, – в котором феноменолог или само сознание эксплицитно *утверждает* инаковость (в форме, например, *другого* самосознания).

* * *

Согласно моей интерпретации, Гегель в своей «Логике» и «Реальной философии» также принимает тезис о нашей открытости

¹ Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 10; Phänomenologie des Geistes. S. 23; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 9.

² Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. P. 491; Phänomenologie des Geistes. S. 589; Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. С. 432.

³ См., напр.: Houlgate S. Absolute Knowing Revisited // The Owl of Minerva. 1998. Vol. 30, № 1. P. 51–67, и другие статьи в том же томе.

⁴ McDowell J. Hegel and the Myth of the Given. P. 87.

⁵ McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self. P. 33.

⁶ Ibid. P. 48.

тому способу, каким существуют вещи. Такая открытость, однако, представляет собой нашу *априорную понятийную* открытость бытию. Она становится возможной благодаря развитию нашего собственного самосознающего разума. Это также возможно благодаря тому, что бытие есть – и [его] знают – как «чистое понятие в самом себе»¹. «Феноменология» приводит нас к такому пониманию чистого познания, показывая две вещи: что предмет принимается [is known] таким, какой есть, благодаря активности самосознания, разума и духа; и что предмет (или иное) в опыте этих форм оказывается рациональным и «самостным» *в себе и для себя*. Феноменология, таким образом, не просто процесс «преодоления» иного, но также процесс, в котором сознание *утверждает* иное (хотя и в разной степени) и в конечном счете вскрывает внутреннюю природу последнего. Сознание утверждает иное в форме разума, духа и (в четвертой главе) *иного* самосознания.

Особая причина того, почему самосознание удваивается, была изложена (несколько схематично) выше. Теперь мы можем видеть, что удвоение сознания прекрасно вписывается, *с позволения* Макдауэла, в движение сознания по направлению к абсолютному знанию. Это происходит потому, что удвоение сознания есть важный этап в этом процессе, посредством которого *иное оказывается «самостным» в себе и для себя*. Иное, утверждает Гегель, должно пройти через стадию бытия – для сознания, – где оно существует в качестве внутреннего и независимого *самосознания*, прежде чем обнаружить свой внутренне рациональный или «понятийный» [характер]. Макдауэл не видит этого, потому что его интерпретация «Феноменологии» управляется идеей, согласно которой иное должно быть «преодолено», будучи включенным в движение самосознающего разума. Эта интерпретация, в свою очередь, зависит от слишком кантианского понимания Макдауэлом абсолютного знания. Так Макдауэл в конце концов приходит к своей спорной – по крайней мере отчасти – интерпретации самосознания потому, что не смог увидеть: в ходе изложения «Феноменологии» Гегель предстает не просто как посткантиец, а как посткантианский *спинозист*.

¹ Hegel G.W.F. Science of Logik. P. 60; Wissenschaft der Logik. S. 57. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 114.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Репринтное воспроизведение издания 1959 г. СПб.: «Наука», 1999.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1970.
3. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1. М.: Наука, 2006.
4. Gadamer H.-G. Hegel's Dialectic. Five Hermeneutical Studies. Trans. by P.C. Smith. – New Haven, CT: Yale University Press, 1976.
5. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1970.
6. Hegel G.W.F. Phenomenology of Spirit. Trans. by A.V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.
7. Hegel G.W.F. Science of Logic. Trans. by A.V. Miller. Amherst, NY: Humanity Books, 1999.
8. Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Hrsg. von E. Moldenhauer und K.M. Michel. In 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1969.
9. Houlgate S. The Opening of Hegel's Logic. From Being to Infinity. – West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2006.
10. Houlgate S. Thought and Experience in Hegel and McDowell // European Journal of Philosophy. Oxford: Blackwell, 2006. Vol. 14, № 2. P. 242–261.
11. Houlgate S. An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History (1991). Oxford: Blackwell, 2005.
12. Houlgate S. G.W.F. Hegel: The Phenomenology of Spirit // The Blackwell Guide to Continental Philosophy. Ed. by R. Solomon. Oxford: Blackwell, 2003. P. 8–29.
13. Houlgate S. Absolute Knowing Revisited // The Owl of Minerva. – 1998. Vol. 30, № 1. P. 51–67.
14. Kant I. Critique of Pure Reason. Trans. by P. Guyer and A.W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
15. McDowell J. The Apperceptive I and the Empirical Self. Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's Phenomenology // Hegel: New Directions. Ed. by K. Deligiorgi. Chesham: Acumen, 2006. P. 33–48.
16. McDowell J. Selbstbestimmende Subjektivität und externer Zwang // Hegels Erbe. Hrsg. von C. Halbig, M. Quante und L. Siep. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 2004. S. 184–207.
17. McDowell J. Hegel and the Myth of the Given // Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht. Hrsg. von W. Welsch und K. Vieweg. – München: Wilhelm Fink Verlag, 2003. S. 75–88.
18. McDowell J. L'idealismo di Hegel come radicalizzazione di Kant // Hegel Contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea. Ed. L. Riuggiu e I. Testa. Milan: Guerini, 2003. P. 451–477.
19. McDowell J. Responses // Reading McDowell. On Mind and World. Ed. by N.H. Smith. – London: Routledge, 2002. P. 269–305.
20. McDowell J. Mind and World. With a New Introduction (1994). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.
21. Pippin R.B. Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-consciousness. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Перевод с английского Н.А. Дмитриевой

ГЕГЕЛЬ, КОНЕЦ МОДЕРНА И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Введение: постмодернизм, модернизм и феноменология

Какое отношение Гегель имеет к концу модернизма, да и что предполагает постмодернизм? Можно ли вообще соотносить постмодернизм с философией Гегеля? Разъяснение этого вопроса требует, с одной стороны, анализа терминов – «модерн», «постмодерн» уже с учетом отношения к философии Гегеля, как и наоборот – анализа философии Гегеля в отношении многообразных концепций (пост)модернизма. С другой стороны возникает вопрос об отношении между философией Гегеля и феноменологией XX века, частным случаем которой является экзистенциальная феноменология. Правда Гегель избегал термина «феномен»¹, а термин «феноменология» употребил лишь в последней редакции названия книги. Поэтому требуется специфическая реконструкция. Я буду руководствоваться реконструкцией, которую провела Н. Мотрошилова (Motrošilova 2007). Я также исхожу из того, что Хайдеггер как представитель экзистенциальной феноменологии является интерпретатором Гегеля, а одновременно пророком постмодерна. Поэтому фигура Хайдеггера – ключевая в нашем контексте. Но целью этой статьи является не сравнение воззрений Гегеля и Хайдеггера, соответственно, выбран не метод сравнительного, а скорее герменевтического исследования. По мнению Гадамера, который оппонировал Дильтею, в процессе понимания невозможно избежать влияния нашей герменевтической среды. В случае творчества Гегеля это означает, что невозможно претендовать на реконструирование гегелевского мышления сколько-нибудь аутентичным образом.

¹ Вместо него употребляется термин «*Gestalt*» (Motrošilova 2007). (См. *Литературу* в конце статьи).

Итак, данный контекст исследования Гегеля требует разъяснения того, что такое постмодерн. Надо признать, что это – одна из самых больших трудностей. Под «крышу» постмодерна попадают самые разные мыслители, которых объединяет разве только критическая установка, отнесенная к модерну. Лиотар, как известно, связывает постмодерн с кризисом великих рассказов, к которым он причисляет и «диалектику Духа», т.е. «Феноменологию духа» Гегеля. Это с одной стороны. С другой стороны, Лиотар выделяет такие характеристики постмодерна, как социальные игры (перефразируя Виттгенштейна), перформативность, «поиск нестабильности», «поиск через паралогию». Их можно – если отбросить экстравагантность терминологии – сравнивать с характеристиками гегелевского Духа, который реализуется через перипетии в развитии самосознания параллельно развитию общества. Тут возникает еще одна – хронологическая – трудность. Ибо начало модерна подчас связывают с «новыми» христианскими идеями, появившимися полторы тысячи лет тому назад. И ведь это незавершенный проект. Надо учитывать то, что «Феноменология духа» опубликована даже не в эпоху модерна, не говоря уже о постмодерне. На каком основании гегелевские идеи могут быть сравниваемы с идеями постмодерна или даже конца модерна? Тут нам поможет размышление Хабермаса, который говорил о модерне как о незавершенном проекте, указывая на то, что «начало модерна» иногда возводят к V в., когда в Римской империи упрочилось такое новшество как христианство. Сам Хабермас модерн связывает с эпохой Просвещения. Если так, появляется еще одно сцепление гегелевских идей с модерном, вернее, с концом модерна – в виде гегелевской критики (негации) Просвещения.

Имея в виду упомянутые трудности, я буду двигаться по герменевтическому кругу «Феноменология духа» – конец модерна – экзистенциальная феноменология». Хотя выбранные мною контексты не имеют прямого отношения к мыслителям постмодерна, некоторых из них (Фуко, Бодрийяр, Деррида) я буду иметь в виду, так как их мысли повлияли на современный интеллектуальный контекст. Таким образом, гегелевская «Феноменология духа» станет поводом для размышления насчет современной философии, в частности, феноменологии культуры, как ни парадоксально это звучит. Для этого надо рассмотреть, как негативные (в отношении Просвещения), так и позитивные (феноменология гештальтов) взгляды Гегеля. Так как эти взгляды я буду рассматривать в связи с экзистенциальной феноменологией, тут важна также хайдеггеров-

ская интерпретация Гегеля. Но прежде всего надо разобраться с термином «модерн». Тут я буду руководствоваться не столько взглядами Хабермаса, сколько альтернативными теориями модерна. Это соответствует плюрализму языковых игр в современном философском дискурсе.

Понятие «модерн» и гегелевское отрицание Просвещения

Т. Валиш определяет модернизм (*modernism*) как период с конца XIX века (1880 г.) до конца Первой мировой войны (в отдельных случаях до 1930 г.). Этот теоретик связывает модернизм с культурным шоком, происшедшим вследствие «отказа от традиционных конвенций социального поведения», а также отказа от «постулата о когерентной, эмпирически доступной внешней реальности» (Valish 1998). Валиш говорит об «эпистемной травме» – об отсутствии в познании универсальных временных, пространственных и этических координат. Соответственно постмодернизм связывают с отрицанием предписанных норм и ценностей, с чувствительностью по отношению к сюрреальному, странному и метанатуральному, с языковыми играми по отношению к ценностям, с господством термина «модель» вместо термина «порядок». Это понятие близко Лиотару, для которого постмодернизм ассоциируется с «маленьким рассказом» для «творческого и <...> научного воображения» (Лиотар 1998: 144), рассогласованием «разумного» порядка, дестабилизацией мыслительных норм и правил, непрогнозируемостью «открытий», передвижкой момента «консенсуса на более позднее время» (Лиотар 1998: 146).

Если попытаться реконструировать понятие модерна у Лиотара, применяя метод инверсии, получается следующее: «большой рассказ» истолковывается как препятствие для творческих интенций как в науке, так и в искусстве; «разумный» порядок выступает как познавательный ориентир, стабильные мыслительные и этические нормы понимаются как научные; предполагается консенсус в отношении научных (и философских) истин. Очевидно, что это понятие модерна не совпадает с понятием модернизма у Валиша, который уже говорит об «эпистемной травме», расстройстве универсального порядка как в познавательном, так и нормативном плане. Сам Валиш обращает внимание на то, что модернизм в узком смысле не надо путать с модерном в смысле широком. Как раз модерн в широком смысле обсуждает Хабермас.

По словам Хабермаса, Просвещение связано с эпохой объективирующих наук, универсалистской морали и права, автономного искусства и с практикой, придающей отношениям жизни рациональные формы, что свойственно и в целом эпохе модерна. Другими словами, это – век разума, истины и рационального порядка, что пронизывает все жизненные формы. Как мы видели в случае Лиотара, критика со стороны мыслителей постмодерна направлена именно против этих принципов. В случае Валиша речь идет как раз о раскогласовании этого порядка и «эпистемной травме» в эпоху модерна, что является контрастом по отношению к разумному порядку эпохи Просвещения. Валиш, как сказано, связывает постмодернизм с открытостью и незавершенностью. Хабермас, который предпочитает сначала разобраться с модерном, именно последний связывает с незавершенным проектом, открытым для наших творческих устремлений.

Отношения между Просвещением, модерном и постмодерном еще больше усугубляет позиция Канта, который приписывает уму Просвещения зрелость, выход из состояния несовершеннолетия, смелость (*Mut*) и свободу (*Freiheit*), т.е. готовность перешагнуть схемы схоластического мышления. Итак, в глазах Канта мышление Просвещения является новым, открытым и свободным стремлением сломать веками доминирующие нормы, но никак ни апологией застывшего порядка. Можно сделать вывод, что *каждый новый проект (Просвещения, модерна, постмодерна,) является ломающим порядок мышления предыдущей эпохи, открытым, незавершенным и требующим творческих усилий*. Если применить инверсию по отношению к высказыванию Хабермаса, то постмодернизм тоже в определенном отношении является проектом модерна, т.е. новым, открытым и незавершенным проектом. Конец модерна (я возвращаюсь к моей теме) приходит благодаря не постмодерну, а модернизму, т.е. «-изму» модерна, вместе с его застывшим мышлением, что и создает условия для нового начала. К этой мысли я вернусь после экскурса в философию Гегеля.

Каково отношение Гегеля к Просвещению? Гегель, в отличие от Канта, по этому поводу настроен критически. Просвещение критикуется за редукцию мира к скоплению материи, хотя бы и динамичной. Божественная сущность своим чередом редуцируется к бытию без содержания. Другими словами, Гегель критикует «смысловые потери» упрощающего подхода Просвещения. В отличие от этой редукции, Гегель трактует веру как гештальт сознания (*Gestalt des Bewusstseins*), в интерпретации Мотрошило-

вой – как феномен, «являвание»¹. Феномен «является» в перспективе духа, стремящегося к самопознанию. Ареной этого самопознания является человеческая история, на сцене которой даже Просвещение приобретает смысл, т.е. становится феноменом. Само Просвещение приобретает смысл (феноменальность, усмотримость) только в свете новых стремлений новой науки, в данном случае – феноменологии духа. Итак, феноменология духа соотносится с концом модерна не потому, что некоторые мыслители (имплицитно или эксплицитно) связывают Просвещение, критикуемое Гегелем, с модерном. *Феноменология духа как новое начало имеет дело с концом, так как смысл любого явления появляется в более или менее завершенном виде. Явление приобретает завершение как раз в свете новых устремлений, которые свойственны феноменологии духа. Итак, мы имеем дело с диалектикой конца и начала, что придает феноменологии обновляющий импульс.* В свете этой диалектики можно говорить о модерне как о незавершенном, открытом для творческих стремлений, проекте. Парадоксальным образом модерн все время жив потому, что он каждый раз умирает². Позже я попытаюсь провести аналогию между этой интерпретацией феноменологии духа и бытию к смерти как завершающим, но тем самым открывающим принципом в экзистенциальной феноменологии.

Прежде чем обратиться к экзистенциальной феноменологии, проанализируем гегелевский дух как фактор и принцип действительности. По словам Гегеля, Дух есть *самость* действительного сознания <...>, которое противостоит себе как предметный действительный мир <...>. Как *субстанция* и всеобщая, себе самой равная постоянная сущность дух есть неизменная и незыблемая *основа* и *исходный пункт* действия всех и их конечная *цель* (*Zweck und Ziel*) как мысленное «в себе» всех самосознаний. – Эта субстанция есть точно так же всеобщее *произведение*, которое создается действием всех и каждого как их единство и равенство, ибо она есть *для-себя-бытие*, самость, действие. В качестве *субстанции* дух есть непоколебимое справедливое *равенство самому себе*; <...> сущность, в которой каждый осуществляет свое собственное произведение, разрывает всеобщее бытие и берет от

¹ Мотрошилова интерпретирует гештальты как «единицы» «являвания» сознания, «которые при их «изображении» в новой дисциплине предстают как некоторые «выступающие», «являющиеся», т.е. доступные <...> духовному «видению» <...> «образы», т.е. именно как (зримые духом) гештальты» (Motrošilova 2007: 43).

² Этого нельзя сказать о постмодернизме.

него свою долю себе. Это растворение и разъединение сущности есть именно *момент* действия и самости всех; в этом – движение и душа субстанции и приведенная в действие всеобщая сущность. Именно тем, что она есть бытие, растворенное в самости, она не есть мертвая сущность, а *действительна и полна жизни*. (Гегель 2000: 240)

Этот пассаж из «Феноменологии духа» можно назвать квинтэссенцией всей книги, так как в нем пересекаются такие темы, как действительность, дух, творчество, самость, сознание, бытие, сущность, жизнь. Какое отношение эти темы гегелевской «Феноменологии» имеют к экзистенциальной феноменологии? Из данного пассажа видно, что дух является не только перспективой познания действительности, но и исходным пунктом любого действия. Другими словами, *любой гештальт приобретает действительность только в свете движения духа, который делает его участником творимого всеобщего бытия*. Творческое напряжение между отдельным гештальтом как феноменом в сфере духа и творимой духовной субстанцией наполняет жизнью действительность. Иначе говоря, *принадлежность духу (феноменальность), который стремится к своей самости, придает конечному гештальту жизненность, способность движения, в том числе к своему концу*. Итак, мы имеем дело с творческой диалектикой жизни и смерти, с одной стороны, а также части (гештальта) и целого (духа) – с другой. *Жизненность действительности придает не столько динамичный дух, ищущий своей самости, сколько творческое напряжение между частью (гештальтом, который становится действительным) и целым (всеобщей субстанцией, в свете которой части придается феноменальность), так и между жизнью (стремлению к концу) и смертью (концом как новым началом)*. С помощью этой интерпретации я перейду к вопросу о соотношении между гегелевской и экзистенциальной феноменологии.

Гегелевская феноменология и экзистенциальное мышление

Экзистенциальную феноменологию обычно связывают с именем Хайдеггера, который в свою очередь опирается на Кьеркегора. С одной стороны, феноменология как бы обязана Гегелю особым этаблированием термина, фигурировавшим ранее¹, хотя мы виде-

¹ Как известно, термин «феноменология» в *Феноменологии духа* нигде, кроме названия, не употребляется. В названии он внесен только в последней редакции. Коренной термин «феномен», вероятно, Гегелем «одолен» у Канта, который

ли, что под этим термином подразумевается разное содержание. С другой стороны, Кьеркегор очень критически настроен по отношению к Гегелю. Не преувеличивая можно сказать, что вся философия Кьеркегора, который заботится об экзистенции индивида, является антитезой философии Гегеля, который уделяет главное внимание духу как всеобщему принципу. По словам Мицкунаса и Стюарта, «гегелевская философская система не оставила места для индивида как единственного существа со своей волей, выбором и сознанием» (Mickūnas, Stewart 1994: 32). Итак, перед нами снова предстает проблема: на каком основании можно сравнивать гегелевскую феноменологию духа и экзистенциальную феноменологию, если их связывает только лишь термин, содержание которого имеет различный смысл в обоих случаях?

Прежде чем вникнуть в этот вопрос, проанализируем хайдеггеровскую интерпретацию гегелевской феноменологии. Воспользуюсь тем же самым пассажем (в сокращенном виде), который цитировала Мотрошилова в своей статье о термине «феномен» у Гегеля и Канта (Motrošilova 2007). По словам Хайдеггера, «являть себя» означает: наличествовать, сбываться (*vorkommen*) и в этом наличествовании одновременно указывать на нечто другое, что еще не выступает [на передний план]. «Являть себя» значит: быть предварительным проявлением (*Vorschein*) чего-то, что само не явило себя (Heidegger 1980: 136).

Эта хайдеггеровская интерпретация Гегеля важна потому, что в ней речь идет о «явливании себя», т.е. о ключевом термине в феноменологии. От исхода этой интерпретации зависит отношение гегелевской философии и экзистенциальной феноменологии, главным представителем которой является Хайдеггер. Последний, как видно из цитаты, гегелевское «явливание себя» связывает с «предварительным проявлением (*Vorschein*)», т.е. с чем-то, что еще «не явило себя», но что присутствует в бытии, которое являет себя с «нашей» помощью. Местоимение «наша» с его коннотациями тут играет важнейшую роль. Забегая вперед, можно сказать, что именно эти разные коннотации составляют различие между гегелевской и хайдеггеровской феноменологиями. Как Гегель, так и Хайдеггер говорят о социальных отношениях, об общей с другими участниками сцене действия. Для Гегеля эта сцена прежде всего предназначена для «выступления человеческого духа» (Motrošilova 2007: 37), отношения с которым и придает феноменальность (так-

его перенял у Ламберта. Во время каждой такой передачи термина происходила «утечка» содержания или изменение смысла (см. Motrošilova 2007).

же историчность) любым явлениям в человеческом мире. Для Хайдеггера это – сцена со-бытия, ко-экзистенции, во время которой мы проектируем себя на некую возможность (*auf eine Möglichkeit*). Итак, в экзистенциальной феноменологии говорится о большом и малом герменевтическом круге. В случае малого круга мы имеем дело с проектированием индивидуальной экзистенции в среде, обусловленной исторически. В случае большого круга речь идет о бытии как со-бытия (*Mitsein*) в человеческом мире, где и проектируется наша конечная экзистенция.

Моя гипотеза состоит в следующем: *тезис о творимости действительности связывает воедино гегелевскую феноменологию и экзистенциальное мышление, а также позволяет экзистенциально интерпретировать Гегеля. Что подразумевается под «тезисом о творимости действительности»? По словам Хайдеггера, во время экзистенциального проекта «мы должны выйти за пределы понятия» (1989: 55) в сторону действительности (*Wirklichkeit*). Хайдеггер связывает действительность с «формирующим преобразованием» (*bildenden Umbilden*), т.е. творческим содействием большого и малого герменевтического кругов во время экзистенциального проецирования в историческом мире, история которого тем самым все время меняется. Как говорилось выше, в гегелевской феноменологии мы тоже имеем дело с творческим взаимодействием между частью (отдельным гештальтом) как фактором духа и творимым целым (духовной субстанцией) как средой для являвания гештальта во время становления действительности. Очевидно, что акценты становления действительности (которое тоже понимается по-разному) в обоих случаях – разные, но они не являются противоположными. Ведь Хайдеггер утверждает: «бытие есть подлинная и единственная тема философии» (1989: 15), хотя оно неотделимо от проецируемой индивидуальной экзистенции (*Dasein*)¹. Речь идет не столько о реабилитации в экзистенциальной феноменологии гегелевского мышления после Кьеркегора, сколько о развитии толкования термина «феномен» и понятия действительности. При различии в плане понимания действительности в обеих феноменологиях мы имеем дело с феноменальностью как принадлежностью творимой нами живой действительности.*

Творимость действительности также указывает на историчность. По словам Хайдеггера, действительное бытие тварного (*Wirklichksein des Geschaffenen*) само не есть нечто действительное.

¹ Тема *Dasein* варьируется в «Бытии и времени». То, что здесь я опираюсь на «Основные проблемы феноменологии», обусловлено темой статьи.

<...> [Действительность] есть скорее *quid concreatum*, нечто сотворенное совместно (*mitgeschaffen*) или наряду с творением тварного (1989: 146).

Воспользуюсь терминами предложенной мною выше интерпретации: большой и малый герменевтические круги при творческом взаимодействии создают все новые феномены во все обновляющейся экзистенциальной среде. В случае Гегеля с помощью гештальта, который являет себя в определенной духовной субстанции, создается все новая историческая сцена для последующих явлений. Итак, историчность как духовной (экзистенциальной) среды, так и феномена (который в свою очередь все время меняет исторический облик этой среды внутри ее) – еще один общий разрез гегелевского мышления и экзистенциальной феноменологии. Тезис об историчности не является самостоятельным тезисом, так как он выводится из тезиса о творимости. С другой стороны, оба эти тезисы – творимости и историчности – понимаются только во взаимодействии друг с другом.

В связи с диалектикой творимости и историчности следует учесть хайдеггеровскую деструкцию. По словам Хайдеггера, «поскольку конструкции принадлежит деструкция, философское познание по своей сути есть одновременно в определенном смысле историческое познание» (1989: 31). Деструкция допускает исторический конец (в нашем случае – конец модерна) определенного мышления, который дает начало новому подходу по отношению к творимой действительности. Это соответствует «живому» духовному развитию как человеческого мышления, так и его исторической среды. В отношении гегелевского духа деструкция обозначает все новое стремление духа, в свете которого новый феномен становится фактором ухода (деструкции) определенного мышления (например, модерна) с исторической сцены. В случае экзистенциальной феноменологии деструкция отмечает еще один конец – человеческого бытия. Эта экзистенциальная деструкция занимает место в мышлении перспективно, т.е. как завершающая перспектива, которая никогда не дана в совершенном виде. Другими словами, в перспективе деструктивного «бытия к смерти» любой феномен становится творческим фактором нашего мышления, которое является живым в двух смыслах: 1) поскольку он постоянно меняется под воздействием «освященных» экзистенциальной перспективой феноменов и 2) взаимодействует с нашим бытием, которое является живым, только развиваясь, т.е. стремясь к смерти.

Выводы

Термин «феноменология» в гегелевском мышлении и в экзистенциальной философии имеют разные содержания. В гегелевской системе это означает являвание на исторической сцене духа. В экзистенциальном мышлении феноменология помечает перспективу бытия к смерти. Также вырисовываются разные подходы к вопросу о действительности. Гегель понимает действительность как среду для развития духа, Хайдеггер – как нами творимую среду для со-бытия, конечной ко-экзистенции. Несмотря на эти различия, можно говорить о таких общих разреза, как историчность и творимость и в гегелевской, и в экзистенциальной феноменологии. Эти общности выявляются в анализируемой перспективе «конца модерна». Осмысление конца исторической эпохи требует нового творческого подхода, который свойствен как Гегелю, так и Хайдеггеру.

Редакция Н. Мотрошиловой

ЛИТЕРАТУРА

Baudrillard, J. 1990. *Fatal Strategies*. New York/ London: Semiotext(e)/ Pluto.

Foucault, M. 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.

Habermas, J. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Heidegger, M. 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, // Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. 1980. *Holzwege*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann Verlag.

Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Kant, I. 1975. «Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?» // *Was ist Aufklärung? Aufsätze zur Geschichte und Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, S. 55–61.

Mickūnas, A.; Stewart, D. 1994. *Fenomenologinė filosofija*. Vilnius: Baltos lankos.

Motrošilova, N. V. 2007. «Phänomen», «Erscheinung», «Gestalt»: terminologische und inhaltliche Probleme von Hegels, *Phänomenologie des Geistes*‘ in ihrem Bezug zur Philosophie Kants», *Santalka* 15 (3): 22-44.

Quine, W. V. O. 1953. «Two Dogmas of Empiricism» in *From a Logical Point of View*. Cambridge: Harvard University Press.

Valish, T. 1998. «Modernism» // *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge.

Бахтин, М. 2000. *Автор и герой*. СПб.: Азбука.

Гегель, Г.В.Ф. *Феноменология духа*. Москва, 2000.

Лиотар, Ж.-Ф. 1998. *Состояние постмодерна*. С.-Петербург: Алетейя.

РАЗДЕЛ VI

РЕЦЕПЦИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» В ПОСЛЕГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Майданский А.Д. (Таганрог)

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ МИРОВОЙ ИСТОРИИ: ОТ ГЕГЕЛЯ К МАРКСУ

Первое представление о методе гегелевской «Феноменологии» дает известный образ «органического единства» внешних форм растения. Непосредственно эти слова отнесены к истории философии, «как поступательному разворачиванию истины», однако имеют универсальный смысл. Таков метод познания любой конкретной, исторически развивающейся реальности.

С внешней своей стороны история представляется чередой сменяющихся форм, вытесняющих одна другую, как несовместимые. Понять их как формообразования (*Gestaltungen*) единой субстанции и логически вывести их из простого понятия субстанции – вот в чем задача научного познания.

Всякая «органическая вещь» стремится как можно полнее запечатлеть свою субстанцию в материале внешней природы, развить все формы, которые только способна принять ее субстанция, – в этом Гегелю видится смысл истории. Разуму надлежит открыть «подлинный закон, выражающий истинное *внешнее* как отпечаток *внутреннего*»¹.

Для начала субстанция должна быть обнажена и исследована «в себе» – в логически чистом виде, вне всяких ее исторических

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Сочинения. Т. 4. М., 1959. С. 148. «Das eigentliche Gesetz, welches das wahre *Außere* als Abdruck des *Innern* ausspräche».

особенностей, – как «целое, которое возвратилось в себя из временной последовательности, как и из своего пространственного протяжения». Тем самым образуется «простое понятие»¹ субстанции, в котором мы обретаем критерий для различения существенных форм бытия данной вещи от форм поверхностных и для нее случайных, а также выясняется, почему и в какой последовательности вещь принимает ту или иную форму наличного бытия.

Усмотрев в *духе* субстанцию и субъект мировой истории, Гегель формирует его простое понятие, в котором различаются четыре абстрактных «момента»: сознание, самосознание, разум и дух. Все они вместе встречаются во всяком «конкретном духе», однако, в отличие от конкретных феноменов духа, эти моменты не обладают ни собственным предметным содержанием, ни внешним отдельным существованием в пространстве и времени всемирной истории:

«Лишь дух в целом есть во времени, и формы, которые суть формы *духа* в целом² как такового, проявляются во [временной] последовательности... *Моменты* же целого, сознание, самосознание, разум и дух, так как они – моменты, не имеют разного друг с другом наличного бытия»³.

Для того чтобы все же разделить эти моменты, требуется сила абстракции – та «изумительнейшая и величайшая мощь», какой обладает рассудок. Гегель настаивает, что «эти различия по существу надо понимать лишь как моменты становления, а не как части; в действительном духе они суть атрибуты его субстанции»⁴.

Здесь мы не станем вдаваться в характер взаимных отношений этих четырех моментов духа. Важно лишь отметить, что, помимо того простого всеобщего отношения, которым они связаны в стихии субстанции и которое сохраняется в неизменном виде «от века», между ними складываются еще и иные, *исторически конкретные* отношения.

¹ Там же. С. 6. «Er ist das aus der Sukzession wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordne *einfache Begriff* desselben».

² «Дух в целом» (der ganze Geist) Гегель отличает от одного из его моментов – «непосредственного духа, который еще не есть сознание духа». То есть в разных контекстах слово «дух» может относиться как к духу в целом, так и к одному (последнему) из его абстрактных моментов.

Подобные случаи нередки в «Феноменологии духа», как отмечала, например, Абилай Розенталь: «Один и тот же термин может быть использован в различных смыслах. соответственно ступени, на которой выступает познающее сознание» (Rosenthal A. A Hegelian key to Hegel's method / Journal of the history of philosophy, 1971. Vol. 9. P. 206).

³ Феноменология духа. С. 364.

⁴ Там же. С. 366.

Один за другим, в строгой очередности (*Aufeinanderfolge*), моменты субстанции духа отрешают себя вовне (*sich entäußern*), выступая на поверхность мировой истории и обрастая живой плотью «феноменов». Доминирующий в ту или иную историческую эпоху момент делается полномочным представителем субстанции *как целого*. Он овладевает тут бытием «в себе и для себя» и подчиняет себе три остальных «атрибута» субстанции – те на время скрываются в его тени.

«Каждый из этих атрибутов был представлен так, как он не только определяется в общем, но как он есть *в себе и для себя*, т.е. как он для самого себя протекает внутри себя как целое... В рассмотренной последовательности¹ каждый момент, углубляясь в себя, складывался в некоторое целое по свойственному ему принципу»².

Дух вручает одному из своих моментов полномочия *целого* и в течение долгих столетий развивается в этой абстрактной, односторонней форме. Вокруг данного момента трудами поколений выстраивается целая духовная формация – «галерея образов» (*eine Galerie von Bildern*), в которые дух отливает свою субстанцию. Сначала дух «инстинктивно» мастерит и шлифует зеркала «беззвучных форм», а затем внимательно и неспешно разглядывает в них себя с разных сторон глазами господина и раба, верующего и скептика, моралиста и реалиста, просветителя и романтика...

Наконец, достигая своего понятия в «эфире» *науки*, дух заканчивает свою историю и «завершает себя как Мировой дух» (*als Weltgeist sich vollendet*). Последний, четвертый момент субстанции обретает бытие в себе и для себя, и форма неравенства его моментов снимается: «Теперь эта субстанция выступила; она... не позволяет отдельному принципу изолироваться и сделаться целым внутри себя самого, а собирая и удерживая вместе внутри себя все эти моменты, она продвигается в этом совокупном богатстве своего действительного духа, и все его отдельные моменты сообща принимают и получают одинаковую определенность целого внутри себя»³.

Новое применение феноменологического метода мы находим в разделе о всемирной истории в «Философии права». Здесь описывается акт формообразования духа, осуществляемый на этот раз не в чистой стихии знания, а в области политико-правовых отно-

¹ Речь идет об очередности прохождения феноменов духа: от чувственной достоверности – к абсолютному знанию.

² Там же. С. 365–366.

³ Там же. С. 366.

шений. В § 353 Гегель опять находит *четыре* простых «начала» самосознания духа, которые образуют его костную ткань и одно за другим конституируются «в себе и для себя» в четыре «всемирно-исторических царства»: восточное – греческое – римское – германское.

Алгоритм исторической метаморфозы духа Гегель раскрывает в первом разделе книги второй части «Науки логики», там, где идет речь о четырех «рефлексивных определениях», или *Wesenheiten*: тождество – различие – противоречие – основание.

В трудах Маркса метод «Феноменологии» – под именем «метода восхождения от абстрактного к конкретному» – получит вторую жизнь. Давайте взглянем под этим углом на его анализ товара в первой главе «Капитала».

Следуя Гегелю, Маркс первым делом определяет *субстанцию* товара – человеческий труд; затем различает простые всеобщие *моменты* этой субстанции – конкретный и абстрактный труд, потребительную и меновую стоимость; после чего переходит к анализу формы стоимости (*Wertform*). В простой форме стоимости он опять-таки различает два «неразлучных момента» (*unzertrennliche Momente*) – относительную форму выражения стоимости и эквивалентную форму.

Ниже мы встречаем четыре «гештальта», в порядке логической очередности вырастающих из субстанции стоимости: единичная, развернутая, всеобщая и денежная форма стоимости. Те отличаются, в сущности, только особенным соотношением всеобщих моментов своей субстанции.

Так, «простая форма стоимости товара есть простая форма проявления заключающейся в нем противоположности потребительной стоимости и стоимости»¹. В дальнейшем это *простое тождество* – «эквивалентность», как предпочитает выражаться Маркс, – товаров последовательно превращается в *различие* (развернутая форма стоимости) и *противоречие* (всеобщая форма стоимости), которое затем снимается в *основании*, принимающем форму универсального товара-эквивалента – денег. Тут перед нами словно оживают гегелевские *Wesenheiten*.

Между делом заметим, что истинность так (чисто логически – из субстанции стоимости, с последующей дедукцией ее органических форм) понятой истории обмена не зависит от наличия или отсутствия подтверждающих ее исторических свидетельств, поэтому ее нельзя опровергнуть или хотя бы усовершенствовать, от-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 1–50. М., 1955–1981. Т. 23. С. 71.

крыв какие-либо новые, неизвестные Марксу факты. В этом смысле первая глава «Капитала» притязает на открытие *абсолютной истины* истории товарного обмена.

Несколькими годами ранее, в Grundrisse, Маркс набрасывал план исследования капиталистической экономики методом восхождения от абстрактного определения ее субстанции (товара) к конкретному многообразию явлений, представших как «положенная» в своих простых моментах субстанция.

Первый раздел предполагалось начать с «всеобщих абстрактных определений, которые поэтому более или менее присущи всем формам общества», – но которые только в буржуазном обществе становятся *атрибутами субстанции*. Таковы меновые стоимости, деньги, цены. – «Однако они *не положены* в этом определении». Все последующие категории: капитал, наемный труд, земельная собственность и прочие, – выступают как *полагание* тех первых абстракций, ну а в итоге (в разделе о мировом рынке) «производство, а также и каждый из его моментов, положено как совокупное целое»¹.

Этот метод логического «расчленения предмета» Маркс, несомненно, позаимствовал в «Феноменологии духа», равно как и термин «полагание» (das Setzen). «Положенные» (gesetzten), то есть осуществившиеся в действительной истории общества, моменты субстанции Маркс именует «практически истинными абстракциями».

Он, однако, специально оговаривается, что теоретический акт полагания категорий, с его мысленным восхождением от абстрактного к конкретному, «ни в коем случае не есть процесс возникновения самого конкретного», как представлял себе дело Гегель. Это «лишь тот способ, при помощи которого мышление усваивает себе конкретное»².

Иными словами, когда Гегель пишет, что конкретное возникает посредством «нисхождения» определений атрибутов субстанции (духа) в мир единичных и конечных вещей³, он ошибочно прини-

¹ Там же. Т. 46. Ч. I. С. 173.

² Там же. С. 37–38.

³ «Дух из своей *всеобщности* нисходит [steigt herab] до *единичности* через *определение*. Определение или средний термин есть *сознание, самосознание* и так далее. Но *единичность* составляют формы этих моментов. Последние... различаются во времени, однако так, что в последующем удерживаются предыдущие» (Феноменология духа. С. 365).

мает это *логическое* движение категорий за реальный *исторический*, протекающий «во времени» акт.

Необычайно интересно следить за тем, как в ходе развития темы капитала в Grundrisse Маркс исподволь готовит почву для исследования *всемирной истории* методом «от абстрактного».

Субстанция-субъект истории человечества к тому времени давно уже им найдена: это – *труд*¹. Теперь, исполняя завет гегелевской «Феноменологии», надлежит рассмотреть субстанцию *in abstracto*, дабы выявить ее простые моменты. Стоит ли говорить, что таковых нашлось *четыре*.

При своем первом появлении на свет труд выступает как потенция живого тела – *рабочая сила*, которой человек располагает от природы. Здесь труд еще «отделен от всех средств труда и предметов труда, от всей своей объективности» и «совпадает с непосредственной телесностью личности»².

Второй всеобщий момент процесса труда – *живая деятельность*. «Труд не как предмет, а как деятельность; ... как *живой источник* стоимости»³. Если в первой своей форме труд был лишь возможностью и оставался безразличным к предмету, тут он превращается в реальный акт и существует за счет поглощения наличного бытия всех предметов, которых касается, в том числе и человеческого тела, служившего жилищем труда в его первой форме. Такой «труд есть живой, преобразующий огонь; он *есть* бренность вещей, их временность, выступающая как их формирование живым временем»⁴.

Далее труд «переходит из формы деятельности в форму предмета, покоя, фиксируется в предмете, материализуется; совершая изменения в предмете, труд изменяет свой собственный вид и превращается из деятельности в бытие»⁵. Запечатлевший себя в предмете, *опредмеченный труд* образует третий всеобщий момент бытия субстанции.

Последний шаг, очевидно, заключается в том, что труд возвращается в свое «основание» (Grund), к субъекту, в качестве приобретенного тем в процессе труда *знания и умения*, возросшей «способности к труду» (Arbeitsvermögen).

¹ И это тоже был урок «Феноменологии», впервые осознавшей «*труд как сущность*, как подтверждающую себя сущность человека». Хотя Маркс и упрекал Гегеля за абстрактно-философское понимание труда. См.: Сочинения. Т. 42. С. 159.

² Там же. Т. 46. Ч. I. С. 246.

³ Там же. С. 247.

⁴ Там же. С. 324.

⁵ Там же. С. 252.

Теперь, когда эти четыре момента процесса труда найдены, стало возможным определить число, очередность и общие контуры «гештальтов» всемирной истории – «общественных экономических формаций». Последний термин в Grundrisse еще не фигурирует, тут говорится о двух «исторических состояниях», которые предшествовали буржуазной форме собственности: общинная собственность, «в ее азиатской, славянской, античной, германской формах», именуется «историческим состоянием № 1», а «рабство, крепостная зависимость и т.д. всегда являются вторичными формами», и потому представляют собой «историческое состояние № 2»¹.

Рассматривая первичные формы собственности, Маркс постоянно подчеркивает общий им всем акцент на первом, «непосредственно телесном» моменте процесса труда: отношение работника, владельца «рабочей силы», к условиям труда как к своему «неорганическому, удлинённому телу».

Вторичные формы собственности разрушают это *непосредственное тождество* труда и собственности. Все они основаны на присвоении *живого труда* работника (второй момент простого понятия труда). Труд и собственность связывают теперь отношения *различия и противоположности* – они сделались принадлежностью разных общественных классов.

Буржуазная форма собственности образует третье «историческое состояние», в котором «живой труд является лишь средством для того, чтобы увеличить стоимость овеществленного, мертвого труда, вдохнуть в него живую душу, но утратить при этом свою собственную душу»². Капитал и есть не что иное, как этот *опредмеченный труд* (третий простой момент субстанции), сделавшийся полноправным субъектом общественной жизни. Вместе с этим взаимные отношения труда и собственности смещаются в фазу *противоречия* – «окончательного, абсолютного разрыва»³.

Наконец, в четвертом, финальном «историческом состоянии» противоречие труда и собственности подвергнется снятию. Субъектом истории станут накопленные за тысячелетия *знания и умения* (четвертый момент труда). Условия общественной жизни тут «подчинятся контролю всеобщего интеллекта», ну а сам труд превратится в «экспериментальную науку, материально творческую и предметно воплощающуюся науку»⁴.

¹ Там же. С. 485.

² Там же. С. 450.

³ В оригинале: «völlige Trennung», «absolute Scheidung von Arbeit und Eigentum». См.: там же. С. 501, 507.

⁴ Сочинения. Т. 46. Ч. II. С. 221.

В итоге каждый из четырех простых моментов субстанции труда оставил в истории свой «оформленный отпечаток»¹. Исходная абстракция труда стала «практически истинной» уже не в отдельных своих моментах, а *в целом*. Сняты все исторические преграды для свободного течения труда от одной всеобщей его формы к другой, и выяснилось, что простой логический чертеж субстанции труда передает общие контуры высшей формации человеческой истории.

«Все определения робинзоновского труда² повторяются здесь, но в общественном, а не в индивидуальном масштабе»³.

Труд, завершивший цикл исторического возвращения в себя через полнейшее «самоотчуждение» и «овеществление», смело можно определить как *абсолютный труд*. Он выковал форму собственности, адекватную его «простому понятию», и, тем самым, сделался свободным. Ради этой высокой цели ему пришлось взобраться на Голгофу капитализма: принести себя, как живую деятельность, в жертву «мертвому труду» и «утратить свою душу», вдохнув ее в чуждую ему предметность.

В пассажах о преодоленном «отчуждении труда» в Grundrisse явственно слышится эхо завершающих строк «Феноменологии», где *абсолютный дух*, пройдя через «отрешение» (Entäußerung) от себя, через казнь предметностью ради познания субстанции, в «воспоминании» возвращается к месту своей казни⁴.

На этом *эмпирическая история* субстанции завершает свой круг. Вернувшись из своего исторического «инобытия», она приступает к свободному развитию на своем собственном основании. Как ранее в «Феноменологии», так и в «Капитале» этим основанием оказывается *наука*, понятая Марксом как «всеобщий труд» (allgemeine Arbeit).

Наука представляет собой наивысший из всех «феноменов» труда – конкретно-всеобщую форму его бытия. Освобожденный наукой, труд перестает быть господним проклятием и деятельностью по внешнему принуждению. Всеобщий труд превращается в *самоцель* и в способ «абсолютного выявления дарований человека».

¹ Термин «Феноменологии»: gestalteten Abdruck.

² То есть всеобщие определения труда, безразличные к его историческим формам.

³ Там же. Т. 23. С. 88.

⁴ «Die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes». Густав Шпет счел возможным перевести «Schädelstätte» (место казни, букв.: «лобное место») библейским эквивалентом «Голгофа» (нем. Golgatha).

Всемирно-исторический триумф науки, в известном смысле, равнозначен «концу истории». Не то чтоб история человечества прекратилась вовсе или же замерла в фазе «вечного настоящего» (А. Кожев¹). Развившись до формы конкретной всеобщности и обретя научный характер, труд исчерпает только возможности *политико-экономического* формообразования. Снятием коллизии труда и собственности завершится *материальный пролог* его истории «восхождения к конкретному».

Мировая история продолжится уже в ином – *идеальном* – плане, в «эфире» научного знания. Однако это уже совсем другая история...

* * *

При всей разнице в понимании субстанции всемирной истории в трудах Гегеля и Маркса, нельзя не заметить далеко идущего родства метода восхождения от абстрактного к конкретному с методом, применявшимся в «Феноменологии духа».

Остается сожалеть, что эта мощная методология исторического исследования оказалась надолго предана забвению. О диалектической дедукции исторических формообразований не имеют понятия даже приверженцы марксистской теории формаций. Историки предпочитают собирать и дистиллировать факты, раскладывая индуктивные «пасьянсы» (Р.Дж. Коллингвуд) с гордым сознанием своего превосходства над устаревшей, «спекулятивной» методой великих мыслителей-диалектиков.

Однако факты опыта говорят о *логике* всемирной истории не больше, чем колода карт – о правилах пасьянса. Поневоле приходишь к выводу, что история вообще не логична, либо ее логика навеки скрыта от человеческого разума облаком случайностей – привычное *asylum ignorantiae* для новейших историков.

Что ж, «по тому, чем довольствуется дух, можно судить о величине его потери».

¹ Речь у него идет о «постисторическом Человеке», упразднившем свою Историю по сотворении (*après avoir créé*) «Науки». См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа. Санкт-Петербург: Наука, 2003. С. 540-542.

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

Ерыгин А.Н.

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» ГЕГЕЛЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В РОССИИ (И.В. Киреевский и Б.Н. Чичерин)

Двойственное чувство возникает всякий раз, когда, читая «Феноменологию духа» (1; 2), снова и снова наталкиваешься на странное; но при этом, если быть внимательным, весьма любопытное обстоятельство: *Bildung* Гегеля передается в переводе Г.Г. Шпета то как «*образование*» (прежде всего, в предисловии, написанном, как известно, уже после завершения работы, хотя также и в основном тексте), то как «*образованность*» (в оглавлении и во втором пункте раздела «Дух», несущем указанный термин в заглавии, но также и в некоторых местах предисловия, как и основного текста).

Общеизвестно, что Гегель, акцентируя свое внимание на «образованности» (или «образовании») в их прямой соотнесенности с «культурой», предлагает (на это обычно и обращают внимание) особую программу *выведения индивида* из «необразованного состояния» в состояние «образованности». Общеизвестно и то, что именно Гегель считал идеалом культуры и образования: связь с античностью, ее непомерная идеализация в рамках гегелевской «современности» надолго сохранилась в сознании Гегеля – в том числе и тогда, когда его первоначальный социально-политический идеал существенно изменился. В силу этого, выдвигая в «Феноменологии духа» определенную «образовательную программу» (как своего род социально-культурную утопию), Гегель в самом «центре» своего идеала помещал «философию», полагая одновременно

при этом, что итоговое культурное состояние, финал «образованности» (и финал самой философии и философствования) – *состояние науки*: не любви к науке (мудрости), а самой науки (мудрости). Иными словами, Гегель считал, что *философия в ранге науки* – положение *новое*, но *итоговое* для мирового развития в целом и для развития духа в форме философского разума.

Однако, возникает вопрос: при чем здесь «образованность» не как образованность вообще, не как синоним культуры и процесса ее становления-образования и не гегелевский *Bildung* во всех его возможных значениях, но как **совершенно особое историческое явление**? Причем, явление, зафиксированное Гегелем (в составе «явлений» и «формообразований» сознания, взятых в целом), во-первых, *среди образований «духа»* как такового (как предмета шестой главы его произведения), а во-вторых, в чисто исторически-хронологическом плане, – только *на этапе «отчужденного от самого себя духа»*.

Итак, двойной перевод немецкого *Bildung*, двойная система координат, в рамках которых выстраиваются его основные значения, ставят и перед просто читателем, и перед исследователем целый ряд достаточно новых вопросов. Особенно в ситуации, когда к осмыслению этой двойственности привлекается общеизвестное концептуальное содержание гегелевской мысли, выраженной в «зрелых» произведениях (например, в «Философии права» и «Философии истории»).

Вопросов непосредственно к «образованности» (в ее втором, узком, *историческом* значении), как минимум, два:

1) Почему – в структурном отношении – именно *образованность* ставится Гегелем, буквально вмещается им, в его феноменологическом предприятии-построении, между *нравственностью* и *моральностью* в качестве основного опосредствующего звена? Ведь общеизвестно, что в «Философии права» это место в триадической схеме основных объективно-практических духовных образований (в соответствии с чем и сама работа разделяется на три основные части) занимает «формальное право». В «Философии истории» показано, как дух сумел «развиться до ... формы абстрактной всеобщности», что и произошло в Риме (с его «абстрактным государством, политикой и властью»), который, «в противоположность этой всеобщности, создает личность (вместо нравственной индивидуальности), являющуюся «основным определением права» (3,303). Наконец, и в самой «Феноменологии», по Гегелю, «нравственность» первоначально, на переходном отрезке от «истинного духа» к «отчужденному духу» (на этапе кризиса полиса

и формирования эллинистических монархий – греческо-македонских предшественниц имперского Рима – А.Е.) «пропадает в формальной всеобщности права» (4, 235), причем краткая гегелевская характеристика «правового состояния» (2, 256-260) вполне созвучна с его более поздними характеристиками.

Итак, почему не «право», а «образованность»? В чем здесь дело и какова вообще в «Феноменологии» логика категориальных соотношений в сфере объективного духа, в сфере истории?

2) Почему – в историческом плане – «образованности» отдана такая огромная, *более чем двухтысячелетняя временная дистанция* существования европейской цивилизации? И что в ней как в исторической форме существования содержится такого, что именно она максимально выражает у Гегеля идею «отчужденного духа» и борьбы противоречий в истории? И, наконец, почему приходится мириться с явным *противоречием* «Феноменологии духа», когда посредством *одного общего термина* (Bildung) в ней утверждается *тождественность* двух разных и при этом фундаментально важных и значимых явлений – «образования» *всякого «современного» Гегелю «индивида»* (всякого, разумеется, в потенциальном смысле), т.е. начинающего свой путь в культуру обычного, естественно-го человека, с одной стороны, а с другой – «образования», перевода из состояния «варварства» (язычества) в новое, культурное состояние, в состояние «образованности»; *человека, стоящего вне классической греко-римской культуры.*

Культура, образованность в которой, в свою очередь, представлена двумя слоями: 1) слоем *первоначальной образованности*, обеспечивающей для всякого в принципе индивида возможность быть «философом» и «юристом» в своем обществе (государстве), т.е. проявлять себя как *разумное и свободное* существо; 2) слоем той образованности, которая пришла в культуру вместе с *христианством*, обеспечив в религиозных и этических идеях, принципах, ценностях и отношениях нового образца и свободу, и разум для представителей распавшегося полиса с их «несчастливым сознанием».

Как бы то ни было, но «Феноменология» предстает перед нами (в обозначенном контексте структурно и исторически выделенной «образованности») как определенная *философия истории*. Причем, не как философия историй *государства и права* (хотя и эта сторона не оставлена в мысли Гегеля), но, прежде всего, как философия истории *культуры (образованности).*

В замечательном опыте анализа «Феноменологии духа», предпринятом Н.В. Мотрошиловой еще в 1984 г., при характеристике

«загадок, страданий и высот» духа, где «общество уже представляет собой не заднюю, а ближнюю кулису, причем такую, которая приобретает способность оживляться и включаться в ход действия», автор утверждает: «В начальной части помогают некоторые ассоциации с теми этапами истории человечества, когда оно переходит от преимущественной ориентации на семью к новым типам социального регулирования – государственно-правовым. Но это, надо подчеркнуть, лишь смутно проступающая историческая подпочва, потому что и тема Гегеля значительно шире и «дух нравственности» имеет множество особенностей, которые было бы неверно отождествлять с догосударственной стадией истории или с историей Греции» (с чем вполне можно согласиться, не отказываясь, правда, и от более традиционного описания и квалификации). И совсем другая ситуация, когда речь идет о «подразделах, названных «Отчужденный от себя дух», «Образованность» и «Просвещение»: «Не изменяя феноменолого-типологической манере и стремясь дать некоторые всеобщие характеристики поведения духовных гештальтов, Гегель наделяет их портретным сходством с реальными силами, определившими совсем еще недавнюю историю французской революции» (5, 198-199).

С другой стороны, А.В. Гулыга гораздо более жестко связывает характеристику объективного духа у Гегеля с историческим развитием общества: «Теперь перед нашими глазами проходят образы реальной истории» (6, 67). Но вот его утверждение в действии: «Борьба внутри нравственного мира древности приводит к гибели (выделено мною для последующих целей – А.Е.) этот целостный мир. Средние века как исторический период для молодого Гегеля не существует (выделено мною – А.Е.). Философ сразу переходит к генезису капиталистических отношений, точнее – к духовным формам, соответствующим этому процессу ... В качестве примера становления мира отчуждения Гегель берет абсолютистскую Францию перед буржуазной революцией» (6, 67-68).

Предельно жесткий историзм в характеристике гегелевского «духа» представлен у А. Кожева. Во введении в главы VI–VIII он утверждает, что в первых пяти главах «Феноменологии» «ничего не говорится об исторической эволюции человечества»; зато история «рассматривается в ее целостности (ибо, согласно Гегелю, история завершена) во второй части (главы VI–VIII)» (7, 119). Конкретизация этой общей оценки такова: 1) «Гегель начинает... с изучения Мира, в котором господствует Господин. Это Мир античной Греции»; 2) «Под конец своей истории античное Государство есть подавление, чему свидетельством – деспотизм римских Императо-

ров»; 3) Следующая ступень – «христианское Общество, христианское Государство. Господа стали христианами, они больше не признают верховенства воли императоров, у них больше нет рабов... и те и другие признали себя рабами Божьими»; 4) «Наконец, в подразделе С дан анализ современного (1807 год) мира, точнее немецкого Идеализма, который зарождается в лоне наполеоновской Империи» (7, 121–123).

Вместе с тем у Кожева не акцентирован сюжет возможного приведения в соответствие указанных выше «нестроений» «Феноменологии», которыми она оказывалась в противоречии с будущими классическими построениями в области всемирной истории (в «Философии права» и в «Философии истории»). В случае же соответствующей акцентации допустимо свести их, говоря коротко, к *возможности совмещения* (в мысли об истории) двух разных цивилизационных традиций в европейской истории – *классически-античной* (исходного европеизма в истории и культуре) и *варварски-средневековой* (германизма), а с другой стороны – *принципиального различия* в фактически совмещенной реальности *христианского* и *языческого* аспектов исторического процесса – как в античные, так и в новые времена.

Наложение этих двух плоскостей совмещения-различия друг на друга позволяет увидеть у Гегеля в «Феноменологии духа» **осевой участок истории**, впервые им, пожалуй, концептуально схваченный, причем одинаково важный и для европоцентристски понимаемой *мировой* истории, и непосредственно для характеристики *европейской* цивилизационно-исторической традиции.

В первом случае становление *империи*, выход на сцену истории *германских «варваров»* и начало *христианства* оказываются поворотным временем истории, ее своеобразной «серединой» в общем метафизическом смысле, что позднее и будет оформлено Гегелем (в «Философии истории») в концепцию «оси истории».

Во втором, локально-европейском осмыслении исторического процесса *классическая* образованность, *христианская* образованность и «невежество» *варваров* окажутся тремя явлениями решающего значения, которые в своем соединении каким-то образом позволяют упаковать в целостность два разных цивилизационных потока истории – язычески-варварский, ставший язычески-классическим у греков и римлян (благодаря, прежде всего, праву и философии) и язычески-варварский (у германцев), которому еще только представилась возможность обретения культурной формы – сначала через наполнение смыслом христианской формы образованности, а затем и приобщения к классике, а тем самым – возвращения

ей (вместе с правом и философией, свободой и разумом) наличного бытия как первичной формы образованности в культуре.

Перейдем теперь от философско-исторической проблематики в «Феноменологии духа» Гегеля, вырисовавшейся в контексте прояснения феномена «образованности», ко второму, «русскому» сюжету темы.

В рассмотрении русской философии в гегелевском контексте сформировались два основных подхода. Еще в 1940 г. Б.В. Яковенко утверждал, что гегелевскому мышлению никогда и нигде не удалось достичь такого решающего и определяющего влияния как в России и что историю русской философии в точном смысле слова можно писать как историю отражения гегелевской системы в русском мышлении (8, XIV). Д.И. Чижевский начинает свою книгу «Гегель в России» словами: «Влияние Гегеля можно смело назвать кульминационным пунктом немецкого влияния в России», растянувшегося «без перерыва с начала тридцатых годов 19 века вплоть до нашей современности. При этом можно без колебания говорить о постоянном росте и прежде всего об углублении этого влияния» (9, 7).

Вместе с тем в 1975 г. Л.А. Коган, представив тему «русского гегельянства» на понятийном уровне, обратил внимание на следующий парадокс в развитии русской мысли: 1) «трудно назвать другую страну, в которой идеи Гегеля обладали на протяжении десятков лет...такой магнетической притягательностью»; 2) «гегельянство, как особая философская система ... так и не смогло здесь надежно акклиматизироваться, закрепиться» (10, 109–110).

В моих первоначальных попытках определиться в этой теме (11; 12) руководящим стал замысел – проверить гипотезу Л.А. Когана на локальном, но предельно репрезентативном материале. Для этой цели я выбрал, во-первых, пласт *философии истории* в русской мысли, считающийся наиболее представительным для русской философии, а во-вторых, такие фигуры в ней («государственная школа» К.Д. Кавелина, С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина), *гегельянство* которых не вызывало сомнения (13; 14). Начиная новый виток в моих «кружениях» над «Феноменологией духа» Гегеля (15; 16; 17), я исходил из простого тезиса о решающей и фундаментальной – *критериальной* – роли этого гегелевского произведения – и для самой философии Гегеля, и для русской философии (при характеристике этой мысли как гегельянства). Согласно этому, гораздо более жесткому, чем у Когана, критерию: *только то можно считать гегельянством*, – у самого ли Гегеля или у его последователей, – *что прошло через феноменологическое осмыс-*

ление и предметностей философствования, и способов их понимания и описания.

Соответственно этому критерию гегельянство в философии истории вообще и в его оформлениях в составе русской мысли XIX века может быть распознано *при условии* хотя бы какой-то реакции на описание истории в «Феноменологии духа» Гегеля. Это сильно уменьшает шансы на соответствующее представительство в теориях истории, просто использующих триады или упоминание некоторых гегелевских терминов. С другой стороны, напротив, философско-историческая фактура «Феноменологии духа», даже детали ее, оказавшиеся воспринятыми мыслью для получения тех или иных результатов в области философии истории у русских мыслителей, начинают «сигнализировать» о состоявшемся гегелевском влиянии. Приведу простой пример.

О структуре «Феноменологии духа» существует множество разных мнений. Вот один их ходов мысли: «Гегель (в плане принимаемой им в «Феноменологии» критики обыденного сознания с его «логикой *позади* сознания» различает материальное (*matérielles*), формальное (*formales*) и спекулятивное (*spekulatives*) мышление, соответственно: чувственность, рассудок и разум» (18, 23). Память мгновенно подбрасывает аналогии из русского мышления. На чем из них можно остановиться? Критерий требует – только на том, где обнаруживается в действии «ключик» «Феноменологии духа». Например, на знаменитой таблице «форм общечеловеческого организма» Вл. Соловьева, представляющей сферы практической деятельности, знания и творчества на трех степенях – материальной, формальной и абсолютной (19, 153). Дополним наше наблюдение.

В тех же самых «Философских началах цельного знания» Соловьев, определяя «общий закон всякого развития», утверждал: «Этот закон, логически сформулированный Гегелем, был применен, с другой точки зрения, к биологии Гербертом Спенсером. Последовательного же и полного применения его к истории человечества, насколько мне известно, сделано не было» (19, 145). Неужели – спрашиваем себя – Соловьев не знал о «Философии истории» Гегеля? Разумеется, знал. Но, может быть, *что-то в ней мешало принять* именно это гегелевское произведение в качестве манифестации диалектической концепции развития в истории человечества? Например, *восточный мир* и *античность*, поставленные Гегелем как две последовательные ступени диалектически-исторического процесса развития, за которыми следовал завершающий синтез – *христианско-германский мир*? У самого же Соловьева *вся древ-*

ность (до выхода на цивилизационную сцену истории христианства), как и «нравственный мир» у Гегеля в «Феноменологии духа», мыслится в качестве первой исторической ступени, тогда как вторая связана уже со средневековьем.

Вообще – если сделать немного «веселое» отступление – мысль о «Феноменологии духа» (скажем, в России) не может не быть, в полном соответствии с логикой «Феноменологии», мыслью чисто *материальной, чувственной* (простое чтение Гегеля), мыслью чисто *формальной, рассудочной* (специальное изучение этого гегелевского произведения) и, наконец, мыслью чисто *спекулятивной, уразумевающей*. В этом же третьем качестве – уразумевающей существо: а) *чисто интуитивно схватываемого «духа»* гегелевского философствования, общих структур его мысли; б) *специально и осознанно воспринимаемых* определенных идей и моделей гегелевской «Феноменологии» – того, что чисто метафорически можно назвать «*религией*» гегелевской мысли; в) самой *абсолютной мысли* Гегеля, в произведении выраженной и теперь принимаемой новым ее адептом, что и делает его учеником Гегеля и гегельянцем в строгом смысле этого слова.

Если Вл. Соловьев – в нашей условной схематизации – подходит вполне под первую рубрику «духа», то вторая («религия») и третья («абсолютное знание») в русской философии истории наиболее точно удостоверяются именами И.В. Киреевского и Б.Н. Чичерина.

И.В. Киреевский стоит у истоков отечественной философии истории рядом с П.Я. Чаадаевым, как сам Чаадаев – с Гегелем. Имя Гегеля упомянуто неспроста: «Когда Киреевский в марте 1830 г. в Берлине слушает лекции Гегеля, их содержание кажется ему по большей части уже известным из гегелевских «Handbüchern». На званом вечере в доме Гегеля... он дискутирует с Михелетом», отвечая на вежливые замечания-повторы о неразличении им систем Гегеля и Шеллинга фразой о том, что его суждение «совершенно согласно с основными положениями гегелевской системы» (20, 108).

Для прояснения характера рождающейся в России философии истории и значения «Феноменологии духа» в этом процессе нужно иметь в виду, как подсказывает приведенный эпизод, не только то, что *сам Гегель непосредственно вложил* – в момент написания своего труда – в им же самим предложенные схемы, но также и то, *как эти схемы были восприняты его современниками, близкими ему людьми, теми, кто непосредственно общался с Гегелем* – и даже не только слушал его лекции, но и имел возможность беседовать с ним вместе и с его окружением.

Реакция на объективное содержание гегелевской терминологии и его схематизаций исторического процесса духовного развития в этом случае интересна и сама по себе, и как разъяснение-понимание, почерпнутое «из первых рук», как допустимая объективная характеристика реалий, о которой мы (исследователи, разделенные с Гегелем уже почти невообразимым временем) можем даже не подозревать. В этом случае, на ярком примере с русским слушателем и собеседником Гегеля (И.В. Киреевским) открывается возможность изучения не только гегелевского влияния, но и получение результатов совершенно иного характера и свойства. А именно: выхода на путь *своеобразного способа расшифровки гегелевских смыслов* – через призму осмысленного восприятия и использования гегелевских идей и терминов в обретающей философский статус русской мысли. Так, непрерывное использование терминов «просвещения», «образования», «образованности» в работах И.В. Киреевского, явно гегелевское и при этом «феноменологическое» их звучание (со стороны содержания и смысла), гегелевская же и «феноменологическая» их архитектоника в аспекте структурирования исторического процесса так и бросаются в глаза, хотя до сих пор не были обследованы в специальной научной литературе под этим углом зрения.

Уже в статье «Девятнадцатый век», прочитанной под указанным углом зрения, Гегель чувствуется очень отчетливо и, надо это особенно подчеркнуть, – по большей части это именно Гегель «Феноменологии духа». Возьмем общее высказывание: «Просвещение человечества, как мысль, как наука, развивается постепенно и последовательно. Каждая эпоха человеческого бытия имеет своих представителей в тех народах, где образованность процветает полнее других. Но эти народы до тех пор служат представителями своей эпохи, покуда ее господствующий характер совпадает с господствующим характером их просвещения. Когда же просвещение человечества, довершив известный период своего развития, идет далее и, следовательно, изменяет характер свой, тогда и народы, выражавшие сей характер своею образованностью, перестают быть представителями всемирной истории. Их место заступают другие...» (20, 77).

Нетрудно обратить внимание в этом высказывании на характерный для Гегеля взгляд на роль всемирно-исторических народов в поступательном развитии человечества, правда, получивший и множество иных выражений у крупных философов и историков конца XVIII – начала XIX вв. Но апелляция к «образованности» и «просвещению» выдает связь мыслей Киреевского с гегелевским

способом выражения, артикулированным как раз в «Феноменологии духа».

Вообще «просвещение» – важнейшее понятие христианского сознания и святоотеческого богословия, указывающее на Святое Крещение как способ выхода на «свет» для лежащего во «тьме» мира и соединяющее с *просвещением* такого рода возможность *преобразования* для человека, но никак не «образования» его: поскольку «образ Божий» уже однажды был дан человеку, но в значительной мере утрачен в результате грехопадения. Но у Киреевского «Просвещение» мыслится и берется, во-первых, как «мысль» и «наука», т.е. не в мистическом и духовном смысле, а как, скажем, гегелевские «вера» (мышление) и «здравомыслие» (понимание). С другой стороны, просвещение неразрывно связано у Киреевского, как и у Гегеля в «Феноменологии духа», с «образованностью» и, следовательно, «образованием», т.е. с формами культуры и цивилизации нецерковного характера. А это, в свою очередь, заставляет предположить и третье обстоятельство.

А именно: представление Киреевским «просвещения», «образования» и «образованности» – вслед за Гегелем (с его основной *парностью* этих понятий в «Феноменологии духа») – не только во всеобщегуманитарном и общекультурном смысле, но и совершенно локальном, исторически-особенном и выпадающем из этих общих рамок смысле. Мы его без труда найдем и в «Девятнадцатом веке», и в «Ответе Хомякову». Что же имеется в виду? Отвечу так. Опора у Киреевского не только на понятие *Bildung* из предисловия к «Феноменологии», но и на его вариант из раздела «отчужденный дух», представляющего, как уже показывалось, стыковку у Гегеля двух потоков исторического процесса (классического и варварского), с одной стороны, и, во-вторых, стыковку с ними обоими христианства. Этот *Bildung* отчетливо фигурирует в самых ярких и давным-давно знакомых нам всем схемах и формулах западноевропейской и русской истории, привлеченных для их сопоставительного анализа и объяснения.

Напомним кратко об этих схемах. Поставив вопрос: «...Какие элементы личной и гражданской образованности представляет нам прошедшая жизнь России и в каком отношении находились эти элементы к просвещению европейскому?» – Киреевский (в статье «Девятнадцатый век») дает следующий ответ: «От самого падения Римской империи и до наших времен просвещение Европы», находясь «в постепенном развитии», подчинялась трем основным «стихиям» или «началам»: 1-е – влияние христианской религии; 2-е – характер, образованность и дух варварских народов,

разрушивших Римскую империю; 3-е – остатки древнего мира» (21,72). Что же Россия? Или, иначе, вопрос о началах словами Киреевского: «Которого же из них не доставало нам, или что мы имели лишнего?» Вопрос, мало кем замеченный, но просто *поразительный, закладывающий основы* для будущего движения в славянофильство и все же, что почти невероятно, самим автором в этот момент до конца не понятый, не осмысленный, оставивший в тени самое главное – деталь о *лишней стихии*... А вот ответ Киреевского на этот вопрос (ответ – поразительно сокращенный, укороченный, неожиданный): «Еще прежде десятого века имели мы христианскую религию; были у нас и варвары, и, вероятно, те же, которые разрушили Римскую империю, но *классического древнего мира* не доставало нашему развитию» (21, 72). А затем – дифирамбы в адрес классической античной образованности, римских законов, римского устройства, которые, в первую очередь, «естественно должны были способствовать» *образованию* «варваров», а с другой стороны воздействовать «на внешнее образование римской церкви и на ее политическое влияние во времена средних веков» (21, 73) и воздыхания об отсутствии этих благ в нашей истории.

В статье «В ответ А.С.Хомякову» общая формула трех элементов-стихий (вместо «начал» теперь говорится об «элементах») сохраняется, но дается в редакции, еще более соответствующей терминологии Гегеля в «Феноменологии духа». Здесь говорится о (1) «римском христианстве» и (2) «классическом мире древнего язычества», что сразу позволяет увидеть начавшуюся славянофильскую корректировку прежней терминологии, в которой автор явно озабочен моментом церковно-религиозной точности. А разговор о них строится уже в сопоставлении этих элементов с (3) «миром необразованных варваров» (21,119). Киреевский здесь – в противопоставлении «образованности» и «необразованности» – до конца точно проговаривает гегелевскую ситуацию с «необразованными индивидами», перенесенную на целый народ или даже народы и племена, оказавшиеся победителями культурных (образованных) народов, но одновременно и завоеванными их культурой.

А теперь – о **Чичерине**. Традиционно считается, что он – крупнейший представитель гегельянства в русской философии, хотя и переработавший в консервативном и формалистическом направлении диалектику Гегеля. Несомненна и та связь, которая *объединяет* Гегеля и Чичерина как ярчайших представителей идеалистической *философии* истории в XIX в. Первый явился фактически ее

настоящим создателем¹. Русский мыслитель, как нам представляется, разработал уникальную версию исторической диалектики и идеализма сциентистского образца (11, 181-213; 23, 43-47).

Вместе с тем вопрос о влиянии философии истории Гегеля, представленной в «Феноменологии духа», и самого этого произведения на философско-исторические построения Б.Н.Чичерина, насколько мы можем судить сегодня на этот счет, не рассматривался. Что же мы можем сказать по этому вопросу?

Момент первый. В своих «Воспоминаниях» Чичерин, говоря о своих интеллектуальных поисках в студенческое время, и восхищается Гегелем, и критикует его: «Передо мною открылось совершенно новое мировоззрение, в котором верховное начало бытия представилось не в виде личного божества, извне управляющего созданным им миром, а в виде внутреннего бесконечного духа, присущего вселенной. И, хотя в своей философии истории Гегель признавал христианство высшею ступенью в развитии человечества, однако это меня не убеждало, и я отвергал подобное построение как непоследовательность» (24, 50). Между тем освоение гегелевского наследия продолжалось: вслед за философией истории Чичерин в течение нескольких месяцев изучает историю философии, а затем – логику; наконец, – заключает он, – «я точно также засел за феноменологию и энциклопедию» (24, 73–74).

Это воспоминание ценно прямым указанием на изучение Чичериным гегелевской «Феноменологии», как и тем, что показывает способ и характер работы формирующегося философа: многомесячное чтение с конспектированием, не могущее не оставить «следов» и остаться без всякого значения. Тем более, что сам Чичерин утверждал, что именно на рубеже сороковых и пятидесятых годов у него начало слагаться «то философско-историческое здание, которое образовало ... остов всех ... последующих трудов». Причем, возникло оно, по мысли Чичерина, «из сравнения философского и политического развития человечества». Построение этого здания сам Чичерин называет «главной задачей» своей жизни.

Спросим прямо: и что же это было за здание?

Ответ из «Воспоминаний» таков: «Чтение Гегеля убедило меня в истине основного исторического закона, состоящего в движении духа от единства к раздвоению и от раздвоения обратно к единству. Но я не мог примириться с построением Гегеля, который эпо-

¹ См., напр., оценку В.И. Герье: «То, на что не решился Кант, то, возможность чего отрицал Шеллинг, предпринял и исполнил... Гегель – творец первой, а может быть и последней философии истории человечества – на почве метафизики» (22, 166).

хою раздвоения считал Римскую империю и в христианстве видел начало высшего единства. Чтение Эйхгорна окончательно убедило меня в неправильности этого взгляда. Я увидел, что эпохою раздвоения следует признать не Римскую империю, а Средние века, где действительно являются два противоположных друг другу мира: с одной стороны, церковь, хранительница нравственного закона, с другой стороны светская область, в которой господствовало частное право» (24, 88–89). По вопросу о том, в какой мере сказанное соответствует действительности, т.е. действительно отражает процесс становления-складывания философско-исторических взглядов русского мыслителя, уже в самом начале 50-х годов выставивших альтернативу Гегелю, – у нас, к счастью, имеется обнаруженное мною свидетельство, сохранившееся в чичеринском «Дневнике» за 1851 г. Вот этот фрагмент.

21 октября 1851 г. (за 28 лет до написания «Науки и религии») Чичерин так изложил существо основного закона духовного исторического развития человечества: «Философия и религия одно и то же: религия есть воззрение на мир в форме постоянной и неизменной, философия в форме движущейся и изменяемой; религия есть человеческое мышление, установившееся в прочной системе, составляющей основу жизни целой эпохи, философия есть движение ума от одной религии к другой через ряд ступеней, составляющих особенную скоропреходящую систему» (25, л.2 об.).

Приостановим чтение фрагмента и спросим: не напоминает ли чичеринская характеристика *религии* и *философии*, взятых в их соотношении, чего-то знакомого? Ответ можно найти на страницах «Феноменологии духа», посвященных сопоставлению «Веры» и «Здравомыслия», где единое по содержанию явление духа (чистое сознание) различается-противопоставляется Гегелем по форме – как *мысль* и *понятие* (причем, «одно есть просто негативное другого»). А затем мы читаем: «В том виде, в каком оба выступают в отношении друг друга, на долю веры приходится все содержание, ибо в ее спокойной стихии мышления, каждый момент приобретает устойчивость; чистое же здравомыслие сначала не имеет содержания и, напротив, есть чистое исчезание его; но в силу негативно-го движения в противоположность тому, что негативно ему, он реализуется и сообщает себе некоторое содержание» (2, 291).

И по общему смыслу, и в повторах-совпадениях отдельных терминов и характеристик («постоянная» и «неизменная» форма «Религии» у Чичерина » в соотнесенности со «спокойным» и «устойчивым» мышлением гегелевской «Веры»; «движущаяся» и «изменяемая» форма «Философии» – в соотнесенности с «исчезани-

ем» и «негативным движением» того философствования, которое характерно для «Здравомыслия») перед нами два фрагмента, явно связанных и по форме, и по содержанию, допускающих прямое сближение ходов и способов мысли Гегеля и Чичерина. Эта «привязка» к «Феноменологии духа» философско-исторических размышлений Чичерина в его ученой молодости, правда, носит хотя и внешний, но вполне символический, знаковый характер. Она не только подтверждает факт осмысленного чтения Чичериным Гегеля, – в данном случае именно интересующей нас «Феноменологии духа», – но и его сознательную ориентацию на определенные содержательно-понятийные и при этом весьма важные гегелевские определения и характеристики.

Это особенно отчетливо проступает во второй части рассматриваемого фрагмента, представляющего *критическую* позицию Чичерина в отношении философии истории Гегеля, но базированную, как мы постараемся показать, опять же на гегелевской «Феноменологии». Продолжим чтение: «Поэтому (к этому «поэтому» мы еще вернемся – А.Е.) – записывает свою мысль-идею Чичерин – религий может быть только три, хотя каждая имеет множество видоизменений: язычество, начиная от восточного пантеизма до греко-римского национального антропоморфизма, Христианство, которое как религия человечества собственно одно, ибо многочисленные секты, возникшие в новое время, суть признаки извращения и упадка, наконец та религия, основанная на новой науке, которая установится в будущем, и составит предел человеческого развития» (25, л.2 об.).

Выделив триаду духовно-религиозного развития человечества: 1) язычество, 2) христианство, 3) новая, основанная на науке (читай: философии) религия будущего, поставленную в связь с утверждением о смене в истории эпох религии и философии, – получаем у Чичерина готовую и полную схему его будущих многократных формулировок основного закона развития человечества (общества) во всемирной истории, классически выраженную и проанализированную в «Науке и религии». Нетрудно догадаться, что под «наукой» в строгом смысле этого слова Чичерин вслед за Гегелем понимает философию.

Вместе с тем мы получаем и знаменитую пятичленную (по внешним контурам) и трехчленную (в ее ядровой части) периодизацию: **Восток – античность – Средние века – новое время – Новая эпоха**. Эта же формула в ее духовно-интеллектуальном выражении такова: **Религия древности – античная философия – Религия средневековья – новая философия – Религия будущего** (или

иначе: Язычество – Христианство – Религия, основанная на новой науке).

Такая периодизация явно противостоит гегелевской общей схеме всемирной истории. И главное состояло в том, что для Гегеля всемирная история *завершается* христианской эпохой. В отличие от Гегеля Чичерин решительно расстается с историческим христианством, помещенным в *середину* истории – причем, в качестве живого «единства и борьбы противоположностей», выражаясь на языке уже марксистской трактовки идеалистической диалектики Гегеля. В целом же Чичерин на гегелевское понимание триады (в «Философии истории») накладывает свое собственное ее понимание, требующее не простого следования за тезисом антитезиса, а за антитезисом (а скрыто – и за тезисом) – синтеза, но еще и такого понимания самого антитезиса, при котором он мыслится как принципиальное «раздвоение единого на противоположности». Именно поэтому он и в гегелевской философско-исторической периодизации ищет непременно долженствующую присутствовать «эпоху раздвоения», каковую и обнаруживает (у Гегеля) в мировой эпохе Римской империи, с чем затем активно начинает полемизировать.

Чтобы спорить с Гегелем и его «Философией истории» на равных, Чичерин мог, однако, опереться на самого Гегеля. Но – Гегеля «Феноменологии духа». Действительно, разве не христианство фигурирует у него сначала как участник исторической драмы, во-первых, овладевающий идейно двумя сменяющимися друг друга всемирно-историческими народами, и, во-вторых, придающий самому миру классической «образованности» тот предельно возможный вид, который приобретает субстанция, раздваиваясь на противоположности, превращаясь, наконец, в мир отчужденного от себя духа. Так разве не этот «феноменологический» образ раздвоенного и отчужденного мира молодой Чичерин обозначил в своей схеме словом «Христианство», добавив к нему – от Гегеля же – постхристианскую эпоху всемирно-исторического столкновения философии с религией (сначала «Здравомыслия» с «Верой», а затем и прямо – «Абсолютного знания» с «Религией»)? И разве не сохранением – в отличие от Гегеля – этой ранней «феноменологической идеи» и является полемическая и критичная в отношении Гегеля и его «Философии истории» собственная философия истории Чичерина, еще более решительно отправляющая на исторический покой христианский мир и его религию и ожидающая новой религии, основанной на новой науке, т.е. на философии?

Итак, подведем итоги.

Первое, что необходимо отметить, это идея *двойственности* «Образования» (Bildung) у Гегеля, не замеченная никем до Г.Г. Шпета – переводчика «Феноменологии духа» на русский язык, представившего его концепцию образования в Предисловии через термин «Образование», а мир Греко-Римской культуры и социальности (до и после завоевания Империи германцами-варварами) через термин «Образованность». Это сразу же *историзирует* Bildung, а с другой стороны – он оказывается в системе напряженного противоречия (диалектика «отчужденного духа») и, наконец, в-третьих, Bildung вместе с «правом» и «Революцией» – с двух исторических концов, его обрамляющих, – входит и в историческое, и в системное взаимоотношение и единство с «Нравственностью» и «Моралью».

Второе, имеющее и самостоятельное значение (и в целом, и в отдельных частях-идеях), и значение контекстуальное, для Гегеля и истолкования его великой «Феноменологии», – это *гегелевский «феноменологический» след* в русской мысли, а в особенности – в философии истории. Совершенно особое обстоятельство – *роль И.В. Киреевского* в ухватывании и переводе на русскую почву понятийных значений гегелевского Bildung – как в чистой вариации «Образования-образованности», так и в вариации смешанного типа, где Bildung как таковой соединяется с Просвещением (die Aufklärung), имеющим у Гегеля и вполне самостоятельное значение. Не менее интересно, однако, и второе обстоятельство – предпочтение гегельянцем Б.Н. Чичериным не той периодизации мировой истории, которая дана в «Философии истории» (с четырьмя известными историческими формами: Восток – Греция – Рим – Германский мир), но «феноменологической» – с «отчужденным духом» в центре европейской (и мировой) истории, периодизации, позволяющей ему построить непротиворечивое, как он полагает, понятие о Средневековье (христианском мире в его раздвоенности), причем с явной опорой уже в своей ранней (1851 г) схеме мировых эпох на текст «Феноменологии духа».

ЛИТЕРАТУРА

1. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. – Berlin: Akademie-Verlag, 1971. 598 s.
2. Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. – Изд. второе, стереотипное. СПб.: «Наука», 2006. 443 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философии права. – М.: Мысль, 1990. 524 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: «Наука», 1993. 479 с.
5. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики»: Формирование принципов системности и историзма. М.: Изд-во «Наука», 1984. 351 с.

6. *Гулыга А.В.* Гегель. – М.: «Молодая гвардия», 1970. 272 с. Библиогр.: с. 271.
7. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. – СПб.: «Наука», 2003. 792 с.
8. *Jakowenko В.* Geschichte des Hegelianismus in Rußland. Erster Band. – Prag: 1940.
9. *Чижевский Д. И.* Гегель в России. Париж: «Дом книги» и «Современные записки», 1939. 357 с.
10. *Коган Л.А.* О понятии «русское гегельянство» // Вопросы философии. 1975. № 6. – С.
11. *Ерыгин А.Н.* История и диалектика (Диалектика и исторические знания в России XIX века). – Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского ун-та, 1987. 224 с. Библиогр.: с. 214–220.
12. *Ерыгин А.Н.* Традиционная и модернизирующаяся России в философии истории русского либерализма (К.Д. Кавелин, С.М.Соловьев, Б.Н.Чичерин). – Ростов-на-Дону: изд-во Ростовского ун-та, 2004. 371 с. – Библиогр.: с. 357–371.
13. *Покровский М.Н.* Борьба классов и русская историческая литература // Избранные произведения. В 4 кн. Кн. 4. М.: Изд-во «Мысль», 1967. С. 277. 369 с.
14. *Медушевский А.Н.* Гегель и государственная школа русской историографии // Вопросы философии. 1988. № 3. С. 103–115.
15. *Ерыгин А.Н.* «Феноменология духа» Гегеля: диалектика и проблема общественной природы сознания. – Краснодар: Кубанское отд. РФО РАН, 2007. 156 с. – Библиогр.: с. 141–145.
16. *Ерыгин А.Н.* Социальная философия Гегеля: Проблема историзма сознания в «Феноменологии духа» // Философское и культурологическое россиеведение. Выпуск 13. – Ростов-на-Дону: Изд-во «ЦВВР», 2007. 112 с.
17. *Ерыгин А.Н.* «Феноменология духа» Гегеля как философия истории и русская мысль XIX века // Ильенков и Гегель. Материалы IX Международной научной конференции (26–27 апреля 2007 г.). – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ АПСН, 2007. С. 70–72.
18. *Погосян.* Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. – Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1973. 129 с.
19. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. // Соч. в 2 т. Т.2. – М.: Изд-во «Мысль», 1988. С. 139–288.
20. *Мюллер Э. И.В.* Киреевский и немецкая философия // Россия и Германия: Опыт философского диалога. М.: Медиум, 1993. С. 106–145.
21. *Киреевский И.В.* Деятнадцатый век. В ответ А.С.Хомякову // Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 61–80, 117–127.
22. *Герье В.И.* Философия истории от Августина до Гегеля. М.: 1915. 268 с.
23. *Ерыгин А.Н.* Историческая диалектика в философии права: Чичерин и Гегель // Философия права. 2007, № 2. С. 43–47.
24. *Чичерин Б.Н.* Воспоминания. Москва сороковых годов. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1929. 294 с.
25. *Чичерин Б.Н.* Дневник, 27 апреля – 21 октября 1851 г.; 14 апреля – лето 1856 г. / Автограф. РО РГБ. Ф. 334. К. 17. Ед. хр. 5.

ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ И НРАВСТВЕННОЕ ЕДИНСТВО В РУССКОЙ ИДЕЕ

На способе гегелевского философствования издавна поставлено клеймо: «панлогизм». Немецкого философа порицают за логизирование действительности («панлогист»), очень мало обращая внимание на то, что его *спекулятивное понятие* тем отличается от рассудочного, формальнологического понятия, что оно, как подметил И. А. Ильин, в корне своем значительно делогизировано и насыщено свойствами, присущими нелогическим сферам: живой природе, душе, нравственности. Оно оснащено творческой силой, «живет по закону своей внутренней целесообразности, оно есть организм»¹ и достаточно приспособлено к постижению органичного строя общинного бытия и его сознания. Проникновенный анализ Иваном Ильиным гегелевского учения наводит нас на мысль, что характер гегелевского *понятия* и способ мышления в такого рода понятиях крайне близки к понятиям, которыми оперирует и в которых движется и развивается общинное мышление, общинная нравственность и само устройство общины. В «Феноменологии духа» и более пространно в «Философии права» Гегель не только изображает общинное сознание, но, похоже, и наследует его, пользуется им как познавательной формой, – разумеется, в сфере умозрения, оперируя спекулятивными понятиями. Присмотреться, так именно в аспекте общинности и в духе общинного мышления, более свойственного русскому менталитету, Гегель представляет себе достоинства своего философского подхода.

И. Ильин показывает далее, что причина упомянутого сродства кроется в некоторых свойствах гегелевской философии, простирающихся, в частности, и на понятие. Под видом «панлогизма» («всё есть понятие») в трудах Гегеля кроется своеобразный «панконкретизм». Его философия живет в элементе органической кон-

¹ Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. В 2-х т. М., 1918. Т. 2. С. 324.

кретности, в сращении противостоящих элементов в органический синтез. Тайна его философии лежит глубже ее поверхностной и общеизвестной видимости: последнее слово ее есть не логическое «понятие», а духовный «организм» (И. А. Ильин). «Принцип организма», на наш взгляд, более адекватно характеризует способ гегелевского философствования по сравнению с распространенной оценкой его как «панлогизм» (когда в основу для оценки полагают лишь «Логику», а не всю его «Энциклопедию философских наук»).

Для научно-синтезирующего способа мышления, в понимании его Гегелем, общинный способ мышления служит первообразом, тогда как в других контекстах уразумения, для новоевропейского склада сознания более привычных, например, в естественнонаучном анализирующем мышлении (с его разделением, вырыванием из связей, обособлением от целого, «анатомированием»), как раз напротив, признается собственно научным способ, далеко отстоящий от общинного и даже противоположный ему.

Если общинное мышление (называемое «примитивным» и «архаичным») понимается как сращенное с предметностью, погруженное в многообразные связи, «синкретичное», если мысль в нем не отрешена от других и от богатства жизненного содержания как нечто самодовлеющее и сама является живой мыслью, то ведь нечто сходное, или лучше сказать возвращаемое к тому же самому имеет место в гегелевском типе мышления. Оно от «бедных», скудных по своему содержанию, абстрактных, «безжизненных», раздельных и обособленных понятий устремлено к обогащению содержанием, к конкретизации – не только в смысле диалектического метода «восхождения от абстрактного к конкретному», но и особенно в смысле преодоления разрозненности понятий, дискретности их и перехода к органической сращенности, к конкретности.

В русской философской традиции Аполлон Григорьев прямо называл свое видение органическим мировоззрением. Дальнейшее развитие оно получает у ряда русских мыслителей, среди которых в первую очередь надо упомянуть Владимира Соловьева. Он противопоставляет органическое мышление механическому, не способному постигать внутреннюю истину или смысл («логос») предметов. Отношение между этими способами мышления у него такое же, как у Гегеля между диалектикой и метафизикой, между разумным и рассудочным мышлением.

«...Мышление органическое рассматривает предмет в его все-сторонней целостности и, следовательно, в его внутренней связи со всеми другими, что позволяет изнутри каждого понятия выводить

все другие или развивать одно понятие в полноту всецелой истины. Поэтому органическое мышление может быть названо развивающим, или эволюционным, тогда как мышление механическое (рассудочное) есть только сопоставляющее и комбинирующее». – Нельзя не заметить, что Соловьев трактует здесь органическое мышление так же, как Гегель трактует мышление спекулятивно-философское. – Не удивительно, потому что это – один и тот же тип мышления, именуемый также диалектическим. Не менее примечательно у Соловьева и другое. Органическое мышление в первоначальном своем виде, не рефлексированном, непосредственном, еще до логической оформленности, есть в его понимании не что иное, как способ народного мышления, достояние родовой общности; «оно является тем живым мышлением, которое свойственно людям, еще не вышедшим из непосредственной жизни в общем родовом или народном единстве; такое мышление выражает то, что называется народным духом, проявляясь в народном творчестве, религиозном и художественном, – в живом развитии языка, в мифах и поверьях, в формах народного быта, в сказках, песнях и т. д.»¹.

Если органическое мышление, как подчеркивает Соловьев, принадлежит, «с одной стороны, истинным философам, с другой – народным массам», то чей же удел – механическое мышление? У Гегеля мы находим разные тому названия, обозначающие некую неопределенную середину. У Соловьева эта середина, в соответствии с характером расслоения в нашем обществе, имеет точный адресат: это – сонмище «так называемых образованных или просвещенных людей, отделившихся вследствие большого формального развития умственной деятельности от непосредственного народного мировоззрения, но не достигших цельного философского сознания»². Словом, это слой интеллигенции. Это ей, включающей в себя массу «беспочвенных отрицателей», свойственно довольствоваться «тем отвлеченным механическим мышлением, которое разбивает или разлагает (анализирует) непосредственную действительность... но не в состоянии дать ей нового высшего единства и связи»³.

Так-то и обнаруживается идейная почва необщинного склада сознания, нравственно подорванного, уединяющего, нигилистического, разрушительного. Дело даже не столько в *отрицательности*

¹ Соловьев В. С. Соч. в 2-х т. Т. 2. М.: «Правда», 1989. С. 91–92.

² Там же.

³ Там же.

(как ступени, которая сама по себе не креативна), сколько в неспособности и нежелании ее преодолеть, в стремлении утвердиться в ней и выдать ее за нечто превосходное, положительное и конструктивное.

Между тем на деле это означает: в политике – «разделяй и властвуй», в социальной жизни – «война всех против всех», в производстве – отчуждение личности, в праве – распадение между правами и обязанностями, в моральной жизни – отделение свободы от ответственности, и т. д. В науке, т. е. в более тесном «теоретическом» круге, анализ, разложение внешне выглядит безобиднее, воспринимается даже в определенных своих – на первый взгляд несомненных и бесспорных – достоинствах. Но послушаем соображения Соловьева на этот счет, и картина предстанет не столь уж радужной.

«...Эта способность анализа, необходимая как средство или как переход к цельному, но сознательному мировоззрению от инстинктивного народного разума, – но совершенно бесплодная и вредная, если ею ограничиваться, составляет именно в этой ограниченности настоящую гордость людей полуобразованных (к которым принадлежит и большинство ученых специалистов, в наше время мало что понимающих вне своей специальности) – гордость перед «непросвещенными массами, погруженными в суеверия», а также и перед настоящими философами»¹.

Известно, что философ тяготился своею принадлежностью к интеллигенции – «отчужденной от народа», «решительно неспособной к дружному и солидарному действию для общего дела». Наследник (потом и критик) славянофилов, Соловьев по мере сил решал, и во многом успешно, поставленную им перед собой задачу – вернуть русскому народу истинную, вполне его достойную интеллигенцию, служащую выражением не своих личных, хотя бы и глубочайших мыслей, а мыслей, понятий и верований самого народа. «Мы, – формулировал Соловьев условия для выполнения этой задачи, – мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, – мы должны же наконец увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить себе кумира изо всякой узкой ничтожной идейки»².

По ознакомлении с факторами разъединения и разрушения былой целостности становится легче понять внимательное отношение

¹ Там же.

² Там же. Т. 1. М., «Правда», 1989. С. 31.

Вл. Соловьева к возрождению и преобразению ее Гегелем. В посвященной ему статье в «Энциклопедическом словаре» Соловьев положительно оценивает преобразование Гегелем существующих метафизических понятий, организацию нового понятийного строя, соединение разобщенных друг от друга понятий в сплоченное и живое развивающееся целое: «Отвлеченные логические категории, утверждаемые рассудком в их обособленности, но поистине не существующие отдельно, а лишь как моменты абсолютной идеи... выводятся (Гегелем) из своей ограниченности и приводятся к все более и более тесной и многосторонней связи друг с другом». Поскольку дело касается выработки органичной формы знания, Вл. Соловьев не спешит встать в позу критика гегелевского представления об «истинном мышлении» или «абсолютном знании» как саморазвивающемся живом понятии (идее). Сквозь рационалистические покровы гегелевского синтезирующего построения он чутко улавливает и фиксирует нравственный дух, излучаемый этой системой: «Характерное для гегельянства требование от идеи, чтобы она оправдывала свою истинность осуществлением в действительности, чтобы она (действительность) была осмысленною, т. е. проникнутою идеальным содержанием – это двойное требование могло, конечно, оказывать лишь самое благотворное нравственное влияние на подчинявшееся ему сознание».

Поистине подобное познается подобным. Этический подход и в самом деле является непременным условием адекватного постижения глубины этой системы. Она – жилище души философа. Гегель возводил это величественное здание не с тем, чтобы самому уютиться где-то подле. Создаваемая им система была столь ему имманентна, что, по словам Маркса, «до самой ее отдаленной периферии пульсировала духовная кровь его собственного сердца».

В свое время меня дивил и наводил на размышления характер прочтения А. В. Гулыгой одного из ранних произведений Гегеля «Дух христианства и его судьба». Без сосредоточенного нравственного настроения вряд ли можно было прийти к заключению, сделанному исследователем по поводу гегелевской диалектики, – на первый взгляд, весьма отдаленной от непосредственного этического содержания. А заключение такое: «Корни диалектической логики – в этике».

Сама по себе эта система этически открыта нам, но чтобы знать и видеть это, нужна взаимность, нужно, чтобы и мы были открыты ей, пронцаемы для нее. Упоминания о «всемирной отзывчивости» душевной должно быть достаточно, чтобы понять, о чем идет речь. Широта, запахнутость – в этом, пожалуй, и заключается нравст-

венная свобода души – способность быть не границей для другой, для других, а гостеприимным домом, представлять им в себе просторное и уютное место. Тогда души становятся свойскими, родственными, в то время как при отсутствии нравственного отношения между ними нет искренности, доверия, взаимности, и относятся они не как друг к другу, не внутренним образом, а внешне, как чужак к чужаку, опасно и настороженно; они взаимно отгорожены, замкнуты и стеснены в себе, непроницаемы, черствы и непознаваемы одна для другой. Для не-общинного, индивидуалистического сознания чужая душа – потемки.

При открытости души гегелевскому учению мы замечаем, что этическим духом так или иначе пронизаны даже такие, казалось бы, отдаленные и неприютные для нравственного сознания абстрактные построения, как «Наука логики». Даже в этой, наиболее умозрительной, части гегелевской философии высшей степенью, следующей за *идеей познания*, или «идеей истинного», является *практическая идея*, т. е. идея нравственного добра, в которой теоретическая идея, или идея истины, находит необходимое дополнение. Сама абсолютная идея у Гегеля, или идея Бога, к которой устремлено все развитие, есть тождество теоретической и практической (этической) идеи.

Абстрактно-философские рассуждения Гегеля о Субстанции и Духе, об Абсолюте и тождестве в нем Субстанции и Субъекта обретают, точнее, раскрывают в его этическом учении достаточно простой и доступный для обыденного сознания смысл. Здесь, например, «нравственная субстанция» – это «действительный дух семьи и народа». И, встречно, вслед за И. Ильиным можно сказать, что у Гегеля «именно *нравственная жизнь народа* есть то субстанциальное *ens*, категории которого как богатейшего и конкретнейшего в мире состояния Божия раскрывает Логика»¹.

Субстанция, по Гегелю, не есть нечто вне и над множественностью, она есть тотальность своих обособлений. Она пребывает в них как живое единство, – это «нравственная жизнь народа», «живой нравственный мир». Более того. Жизнь нравственной субстанции есть жизнь человеческих душ. Достигшая самосознания в своих «самостных» обособлениях, она уже есть не только Субстанция, но и Дух, или «всеобщее самосознание общины», которое, как утверждается в «Феноменологии духа», «покоится в своей субстанции, подобно тому как эта последняя в нем есть всеобщий

¹ Ильин И. А. Указ. соч. Т. 1. С. 209.

субъект, – не единичный человек для себя, а совокупно с сознанием общины»).

Если вдуматься в этический контекст «Феноменологии духа», то сращение у Гегеля *Субстанции* Спинозы и *Субъекта* Фихте перестанет казаться «странным» и головоломным. Спиноза разрабатывал принцип субстанции именно в системе этики. А у Фихте Субъект, абсолютное Я, также есть категория не только «теоретической философии», но и возвышающейся над нею этики, или «практической философии». В его лекции «О назначении ученого» субъект – это соединение гносеологического субъекта – ученого, находящегося под властью нравственного закона, с воспитателем, занятым облагорожением и совершенствованием человеческого рода. Ученый, в понимании Фихте, должен сочетать в себе жреца истины с «нравственно лучшим человеком века». У Гегеля же обе категории, Субстанция и Субъект, соединены наиболее вразумительным образом опять-таки именно в этическом контексте. Нравственность в его «Феноменологии духа» есть не просто мир субстанциальный, но существенным образом мир Духа, «нравственный дух» (дух общины, он же – сам абсолютный дух), или само непосредственное единство субстанции с самосознанием: «Нравственное самосознание есть сознание субстанции». Отсюда же уясняется и «истина» гегелевского абсолютного духа: его суть не только в том, чтобы быть «субстанцией общины», но в том, чтобы стать «действительной самостью», рефлексировать себя в себя и быть субъектом, – в этом состоит «движение, которое он совершает в своей общине» как в своей стихии. Это и есть «его жизнь».

Абсолютный дух реализован в «действительной субстанции», общине – и как общественном единстве, и как множественности человеческих существ; реализован в общине и как в «нравственной субстанции» (*sittliche Substanz*), и как в «множественности наличного сознания». «Дух, поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа». Дух есть единство всеобщего и единичного. «Как действительная субстанция он есть народ, как действительное сознание – гражданин народа». Эти мысли «Феноменологии духа» настойчиво воспроизводятся в «Философии права».

Поразительным образом как критики гегелевского абсолютного духа, так и хулители общинного состояния, часто соединявшиеся в одном лице, пеняли Гегелю на его «головоломные абстракции», а в общинном состоянии неизменно видели слишком уж «примитивный» склад бытия и сознания, тогда как Гегель, по сути дела, дал интеллектуальное выражение именно этого «примитивного» состояния.

Не раз отмечалось, что используемая Гегелем в качестве логической категории *Allgemeine*, «Всеобщее», проистекает из очень древних поземельно-общинных отношений собственности и означает у германских и скандинавских народов не что иное, как общинную землю. Уровень размышлений и рассуждений немецкого философа, бесспорно, высокий, абстрактный (и это его достоинство). Предметное содержание в них совсем не заслуживает упреков в «абстрактности». «Всеобщая духовная субстанция» у него, строго говоря, не отвлеченность, не абстракция, а как раз *конкретность* (и в смысле *реальности*, и в буквальном первоначальном смысле конкретности – *сращенности*, в противоположность *дискретности* – разъединенности, разрозненности), – она есть тотальность единичных образований, она входит в них, как их живая сущность, а они входят в нее как ее живые члены. Тем и крепка общинная нравственность.

Субстанция имеет для Гегеля не столько естественно-природный, сколько нравственный смысл, а самосознание субстанции – это прежде всего нравственное самосознание, самосознание нравственной субстанции. Что касается *тождества субстанции и субъекта*, то в нравственной субстанции (собственно, в общине, как она изображена в «Философии права») это тождество теснее и прочнее, чем в предметах природы, чем (даже!) в доверии и вере.

Раскрытие немецким философом характера нравственного сознания и самосознания в общине снова наводит на мысль о глубинном родстве, больше того, об имманентности его диалектического метода, его способа философствования, духу общинности. Индивид познаёт свою всеобщую субстанцию в себе и себя в ней. А поскольку она предметно дана ему вместе с тем и в расчлененном виде, в развернутом множестве членов общины, он познает ее также в каждом из них, равно как и в себе. Души других открыты, просторны, свободны от внутренней и внешней ограниченности и отчужденности, они для меня столь же прозрачны, как и моя душа для меня и для них, как гласит об этом «Феноменология духа»: «Я созерцаю во всех, что для себя самих они суть лишь такие же самостоятельные сущности, как и я; я созерцаю в них свободное единство с другими так, что само это единство есть как благодаря мне, так и благодаря другим. Их я созерцаю в качестве себя, себя – как их»¹.

Учение Гегеля о нравственности может послужить не только исходным пунктом прояснения всей его «темной и абстрактной»

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. в 14 т. Т. 4. М., Соцэргиз, 1959. С. 189.

философии. В его этике обнаруживается та основа, на которой как на общей почве и отправном пункте взаимного понимания можно вести плодотворный диалог между немецкой и русской философией, имея в виду в традиции последней доминирующий этический пафос, идею соборности и учитывая таких ярких и характерных ее представителей как Н. Ф. Федоров, В. С. Соловьев, как упоминавшийся И. А. Ильин. Ибо гегелевская *абсолютная идея*, идея немецкая, будучи взята в этическом аспекте, очень близка к русской идее, являющейся прежде всего нравственной идеей.

Напрасно сетуют, что из гегелевской системы выйти еще труднее, чем войти в нее. При достаточной проработке приходится остро почувствовать, что она (система) сама собственными противоречиями и недостатками – если угодно, ограниченностью, при всей ее «абсолютности» – побуждает нас превозмочь ее. В тех самых моментах, которые составляют ее достоинства, сказывается и обратная сторона ее, что позволяет вести, как это делает Вл. Соловьев, имманентную критику этой философии.

В гегелевском построении всемирной истории не уместилась – ни много ни мало – Российская империя. Не нашлось ей места в этой «всеохватывающей системе», не нашлось места – ни необходимого, ни свободного, ни закономерного, ни случайного. Ее создателю пришлось высказаться об этом «колоссальном (государственном) здании» только за пределами «системных» рассуждений «Энциклопедии философских наук», частным образом. Он пишет своему бывшему ученику Борису Иксюлю (в письме от 28.11.1821 г.), уже не как системосозидатель: «Ваше счастье, что отечество ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения имея перед собой еще более высокое предназначение. Остальные современные государства, как может показаться, уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, у многих кульминационная точка уже оставлена позади и положение их стало статичным. Россия же, теперь, может быть, сильнейшая держава среди всех прочих, в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы».

Гегель, как видим, не скован рамками своей «всеобъемлющей» системы, он преодолевает ее ограниченность и выходит за ее пределы, его личность шире, чем его универсальная доктрина. Строгому мыслителю бывает нужно и полезно выбраться иногда из схем своего построения, дабы увидеть то, что сквозь них не обзревается. Но в рамках гегелевской конструкции всемирной истории, как констатировал Вл. Соловьев, России и славянству как исторической силе, к сожалению, «не оставлено никакого места».

Бердяев не без основания отказывал немецкой идее в названии «мировой идеи», противопоставляя ей русскую идею и вообще русский дух, заключающий в себе «большой христианский универсализм, большее признание всех и всего в мире»¹.

Не приметить во всемирной истории Россию – это достойное басенной насмешки упущение немецкого философа все же не случайная оплошность, он намеренно исключает «огромную славянскую нацию» из своего историсофского обзора, приводя в обоснование лукавое мудрствование: «Вся эта масса... до сих пор не выступала как самостоятельный момент в ряду обнаружений разума в мире»².

Согласно Гегелевой методологии, самое значительное место в его европоцентристской исторической конструкции принадлежит Германии, где всемирная история, если понимать дело на гегелевский лад, достигла своего последнего завершения. Конечно же, в действительности она продолжалась, вопреки гегелевской мировой схематике, за пределами которой мыслителю доводилось, как мы видели, высказываться правдивее, в частности о России, о ее будущем. Он верно очерчивает ее открытые возможности предстоящего развития, ее предназначение, но присмотреться, так им высказаны лишь общие места, во времена Гегеля хорошо известные, и нет надобности искать в этом ни оригинальности, ни особой проницательности. В таком же духе, т. е. абстрактно (в общем суждении, не простирающемся в систематическое рассуждение о предмете), высказывался Гегель и об Америке, а еще до того и Кант – о России.

Последний – по самому характеру своей системы – имел гораздо больше оснований вести разговор о будущем. У него общество с его правом, моралью, целями, отношениями с другими обществами, с его предназначением, устремлено – подобно отдельному индивиду, каким он представлен в кантовской же этической системе – в будущее, к бесконечно удаленной цели, все ориентировано на бесконечный прогресс, вперед, – и это есть история. Говоря коротко, у Канта все впереди, а что было, с тем покончено, тогда как в концепции Гегеля – все в прошлом и – никакого будущего.

Совсем не так в нашем отечественном философском сознании. У Вл. Соловьева не где как в «Русской идее» по этому вопросу полная определенность: «прошлое и будущее, традиция и идеал не только не исключают друг друга, но равно существенны и необхо-

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. – М., Изд-во МГУ, 1990. С. 174.

² Гегель Г.В.Ф. Соч. в 14 т. Т. 8. С. 330.

димы для создания истинного настоящего человечества, его благосостояния в данное время». Кстати, тут же для обоснования необходимой связи времен приводится нравственное основание, – потребность в целостном единстве. Связь времен в «Русской идее» носит ярко выраженный этический характер: «Благочестие, справедливость и милосердие, чуждые всякой зависти и всякому соперничеству, должны образовать устойчивую и нерасторжимую связь между тремя основными действующими силами социального и исторического человечества, между представителями его прошлого единства, его настоящей множественности и его будущей целостности». Прав В. Ф. Эрн: историческая конкретность мысли Вл. Соловьева много сильнее, чем историческая конкретность мысли Гегеля. В «Русской идее» прошлое, настоящее и будущее органично входят в составляющие элементы социально-исторической троицы (Православие, Самодержавие и Народность), устроенной, в свой черед, нераздельно и неслиянно, по образу Пресвятой Троицы.

И вот как сказала особенность понимания Гегелем исторической *конкретности* на изображении им общинного устройства. Он не располагал эмпирической моделью общины, у него нет убедительного реального коррелята ее понятию, она у него – как предвосхищаемый теоретически в своих свойствах, но еще не открытый химический элемент в незаполненной клеточке таблицы Менделеева. Черты мирской общины у немецкого философа – больше продукт умозрительного (и в пределах умозрения – вполне адекватного) конструирования, чем эмпирического наблюдения и изучения. Запад не дал классического образца мирского общинного бытия, славянская же община оставалась вне поля зрения Гегеля. Ему была известна германская община (марка), которая издревле была замешана на грубо-индивидуалистской закваске и отличалась внутренним разбродом.

Гегель осмыслял содержание общинной жизни исходя из более элементарных (семья) и более общих (сословие, народ) формообразований, умозрительно строя ее зачастую как промежуточное звено, по необходимости предполагаемое между теми и другими.

Не ведая подходящего эмпирического феномена, соответствующего *понятию* о мирской общине, Гегель не узнавал ее существования в реальной жизни славянских народов, не мог распознать ее в русской крестьянской жизни, представшей его взору в совершенно извращенном виде, так сказать, «не соответствующем понятию о ней». И он строит совершенно превратные заклю-

чения о земледельческой активности славянских народов¹. Можно сказать, что немецкий философ смотрел на мирскую общину (теоретически им осмысляемую) как на то, что должно *быть*. Он владел имманентным подходом к сущности славянской общины, еще не зная о ее существовании (открыта она была уже после смерти Гегеля). Наши западники, напротив, уже зная о существовании славянской общины, смотрели на нее совсем не имманентно, а как бы со стороны, отчужденно и враждебно. Сказывался и давал о себе знать не только идеологический, но и рационалистический подход.

Немецкая разновидность рационализма выразилась в притязании вывести из системы чистого разума все содержание знания, построить умозрительно все науки. В. Соловьев справедливо свидетельствовал, что притязание это составляло сущность германской философии, со все возрастающей решительностью проводившееся Лейбницем, Вольфом, Кантом, Фихте и, наконец, «с полной самоуверенностью и самосознанием и с таким же полным неуспехом проведенное Гегелем». Эту самоуверенность человеческого разума Соловьев расценивал как явление «ненормальное», как гордыню ума.

Гегель, надо сказать, стремился преодолеть пороки рационализма, справиться с ними посредством самого же разума. И очень важно, конечно, быть верным своему подходу, своей точке зрения, своему разумению, – еще важнее быть верным рассматриваемому предмету, искать не своей, а его истины, его собственного смысла. Можно возразить, что в данном случае разум и его предмет – одно. Но настаивание на этом не спасает, а ведет к обнаружению краха. Русские мыслители, начиная с А. С. Хомякова, не где как в самой системе Гегеля, уже в первоначальном наброске ее – в «Феноменологии духа», усмотрели изумительную вещь, не замеченную прежде ни сторонниками, ни противниками гегелевской рационалистической конструкции, именно, что это бессмертное творение есть решительный приговор над самим рационализмом.

Соответствующий раздел «Феноменологии духа» («Отчужденный от себя дух; образованность») и в самом деле трактует мир просветительского рационализма как мир раздвоения, распада, самоотчуждения и расстроенности сознания. Добро и зло принимают в нем субъективные определения хорошего и плохого: хорошее то, что мне мило, плохое или дурное – то, что мне неприемлемо. Хорошее и дурное легко меняются местами, противоположности доб-

¹ См.: там же. С. 392.

ра и зла под указанными зыбкими и изменчивыми определениями стираются, одно легко превращается в другое: величие оборачивается низменностью, низменность – величием; мало того, все становится двусмысленным и противоречивым, рассудок колеблет и релятивирует все бывшие прочными и устойчивыми определенности. Здесь *самосознание видит* (примирился с гегелевскими оборотами, порой они даже удобны), что оно лишено сущности, десубстанциировано, что «чистая личность есть абсолютная безликость». Само чистое я «абсолютно разложено» и исчезло в суетном и несущественном. «Так как само чистое “я” созерцает себя вне себя и разорванным, то в этой разорванности в то же время распалось и погибло все, что обладает непрерывностью и всеобщностью, что носит имя закона, добра и права»¹. Гегель прослеживает доведение просветительским рассудком собственного мира до «абсолютного и всеобщего извращения». В этом мире чистой образованности проделываются такие интеллектуальные опыты над «действительными сущностями» и такие эксперименты с их понятиями, в результате которых хорошее и дурное, благородство и низменность «не обладают истиной, а все эти моменты скорее извращаются друг в друге, и каждый есть противоположность самого себя»². Мысли о хорошем и дурном претерпевают в этом сознании парадоксальные превращения: «то, что определено как хорошее, есть дурное; то, что определено как дурное, есть хорошее... Благородное сознание в такой же мере низменно и отвержено, в какой отверженность превращается в благородство». Угодно – называйте это диалектикой. Сам Гегель относит это в лучшем случае к деструктивной, «отрицательной» диалектике. Он ясно показывает, как каждый момент, вовлекаемый в круг операций этого просвещенного рационализма, «вносит себя в противоположное себе и таким образом извращает его»³.

Соответственно содержание речей этого духа образованности о самом себе есть «извращение всех понятий и реальностей, всеобщий обман самого себя и других; и бесстыдство, с каким высказывается этот обман, именно поэтому есть величайшая истина»⁴.

В характеристику Гегелем этого изощренного рационалистического подхода вкрапливается рационалистический подход самого Гегеля к этическим вопросам. Ибо бесстыдство обмана нам как-то

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. в 14 т. Т. 4. С. 277.

² Там же. С. 279.

³ Там же. С. 280.

⁴ Там же. С. 280–281.

не пристало смешивать с мудростью, причислять к истине, тем более «величайшей» (шутки шутит Гегель!), – скорее к наглости и пошлости. Оттого, что этот рационализм, доходящий до «брета мудрости и безумия», смешивает внутри себя «совершенную мерзость» с «безусловной откровенностью» (обороты из «Племянника Рамо» Д. Дидро, на которого ссылается Гегель), это объединение, эта смесь тем самым еще не делается таким внутренним единством, которое (а не смесь) должно быть настоящим предметом и целью диалектического подхода. Но указанное смешение Гегель преподносит не как извращение нравственности, а как парадоксальный эпизод в приключениях интеллектуального сознания и самосознания.

Когда Гегель ведет речь о выдающихся исторических личностях, то он подчеркнуто отстраняет «морализирующие» – не отличая от нравственных – суждения о поступках и оценки, касающиеся применяемых средств. Его интересует в таких случаях величие, грандиозность деяний, а не нравственный их корень. Важно воплотить мировой дух, осуществить разумное всемирно-историческое деяние. Но разве разумное уже тем самым есть и доброе и не нуждается в нравственной (не говоря уж о религиозной) проверке и оценке?

В. Соловьев по этому поводу приводит пример с Римской церковью. Разве она не стремилась к распространению христианства в мире и торжеству мирового духа? Но, поддавшись искушению злого начала, средневековая церковь решилась покорить Христу и Его церкви весь вне лежащий враждебный мир, – а так как во зле лежащий мир добровольно не покорится сынам Божиим, то покорить его насильно (крестовые походы). Представляет ли, однако, грандиозность и величие этого намерения и деяния именно нравственное величие?

Сообразуясь с предметной областью данного рассмотрения, Соловьев вполне уместно обращается к нравственно-религиозному способу осмысления: предполагать, что истина Христова для своего осуществления нуждается «в чуждых и даже прямо противных ей средствах насилия и обмана, значит признавать эту истину бесильной, значит признавать, что зло сильнее добра, значит не верить в добро, не верить в Бога»¹.

Если мы видим, что нравственность подменяется, поглощается и, наконец, извращается разумностью, как у Гегеля, то это совсем не значит, что ради утверждения нравственной автономии (и авто-

¹ Соловьев В. С. Собр. соч. в 2-х т. Т. 2. М., «Правда», 1989. С. 163.

номии нравственности) следует бросаться в другую крайность: отвергать в нравственности всякую рациональность. Скорее между ними следует найти верное соотношение, оно состоит, по Соловьеву, в свободном подчинении *рационального* высшему, *Божественному* – не как силе, а как Благу. Автономия, самостоятельность, суверенность разума – это есть только необходимое предварительное условие, чтобы от него свободно прийти к признанию высшего начала как Блага.

Отношение В. Соловьева к гегелевской этике во многом определяется характером его собственной. Как в общей своей философии всеединства, так и в специальном приложении ее к обществу он страстный поборник универсализма, а сердцевину последнего составляет идея всемирного нравственного порядка. Соловьев изображает русский универсализм – и свой собственный – отнюдь не похожий, как он сам предупреждает, на космополитизм. Здесь опять-таки доминирует нравственный подход с мерилем добра. «Когда говорят о сближении народов, о международных соглашениях, дружбах и союзах, прежде чем радоваться или печалиться по этому поводу, нужно знать, *в чем* происходит сближение или соединение: в добре или зле. Самый факт соединения ничего не решает... Всякое соединение людей и народов может быть положительно одобрено, лишь поскольку оно содействует нравственной организации человечества, или организации в нем безусловного Добра»¹.

Каково должно быть нравственное отношение на межличностном уровне, таково же и между народами. Нравственный закон един и всеобщ. И та же самая «безусловная солидарность в Добре», которая связывает человека с его предками и потомками, образуя нормальную семью, связывает его и с народом, и с тем всемирным целым, которое сосредоточено в человечестве. Соловьев неутомим в детализации характеристик нравственного порядка. Вот одна из наиболее важных. «...Носитель действительного нравственного порядка (Царства Божия) есть человечество <...> каждая часть или каждый член великого собирательного человека причастен абсолютной полноте целого, так как он необходим для этой полноты не менее, чем она для него. Нравственная связь есть связь совершенно обоюдная»².

Соловьев не забывает добавить, что этот вселенский организм вместе с тем обладает духовностью и требует от своих органов,

¹ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., «Мысль», 1988. С. 506.

² Там же. С. 504.

т. е. отдельных народов, духовного служения, служения свободно-го, сознательного, самодеятельного. Каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения. И таким образом национальное чувство, патриотизм, направленные на развитие народной самостоятельности, оправданы с точки зрения всечеловеческой. Каждый народ, живой орган человечества, соотносится с ним и напрямую, и через другие народы, также и через сравнительно устойчивые группы народов.

По убеждению некоторых (не лишенному основания), вероисповедания не соединяют, а разъединяют народы. Соловьев так не думал и решал вопрос иначе. Вселенское дело есть вместе с тем наше народное русское дело, «вселенское дело Божие вполне согласно с лучшими особенностями русского народа, вполне соответствует русскому народному идеалу, русской народной правде»¹. Этому западная мысль не могла породить и едва ли могла уразуметь. Это – русская идея. В ней Соловьев смыкается со славянофилами, которые, в противоположность западникам, проповедовали не человекобожеский индивидуализм, завершавшийся обезбоженным космополитизмом, а православную соборность, ведущую к вселенской идее Богочеловечества.

Дмитрий Хомяков, сын А. С. Хомякова, дал верное, на мой взгляд, развитие этой мысли на русском направлении. Такая вера, как Православие, «по плечу только всечеловечеству». Народ же православный именуется так лишь в том смысле; что он близко стоит к Православию по своему пониманию жизненных идеалов и имеет решимость совершенствоваться в духе Православия. «Русский народ, как и все народы, имеет свои идиотизмы, свою односторонность и узость: иначе он не был бы народом. Но во сколько он себя отождествляет с Православием, во столько он <...> не желает возводить свои односторонности, идиотизмы, в знамя своей народности <...> на деле он все-таки часто принимает мякину за зерно. Но верно также, что он эту мякину при малейшем сомнении выбрасывает вон и не старается, как это часто практикуется другими народами, считать прекрасным все "свое"»².

Перечисляя и отстраняя один за другим предметы особого пристрастия других народов и их лучших стремлений Соловьев взялся выявить, в чем же специфически русский идеал. Француз говорит о прекрасной Франции и ее славе, англичанин с любовью называет

¹ Соловьев В. С. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., «Правда», 1989. С. 308.

² Хомяков Д. А. Православие, Самодержавие, Народность. – Монреаль, 1983. С. 36.

старую Англию, немец, придавая этический характер своему национальному идеалу, с гордостью говорит о «верности»: die deutsche Treue. Русский же народ выражает в подобных случаях свои лучшие чувства к родине в своем нравственно-религиозном идеале: «Святая Русь».

Этот идеал органичен русской идее и не включает в себе ни больного или извращенного, звериного национализма, ни самодовольства. Он совсем не означает отказ от развития и бегство в идеализируемое прошлое. В отрыве от идеи совершенствования выражение «Святая Русь», так же как «Русь Православная», может быть понято превратно. «Святая Русь» не значит «нравственно праведная» или «совершенная в своей добродетели», а значит «правоверная», признающая свою православную веру главным делом и отличительной особенностью своего земного естества. Народ, называющий себя «православным», а страну «святой», вовсе не думает почитать себя вполне осуществившим Православие и пребывающим в краю безгреховных и святых соплеменников. «Православие» означает, конечно, не достигнутый результат, а идеал, в соответствии с которым поставлена цель: сделать свою страну по возможности святою. Так и первые христиане называли себя святыми не потому, что достигли идеала святости, а потому, что искали лишь его.

При таком понимании с полной очевидностью обнаруживается, что «Святая Русь», «Православная Русь» никак не означает ретроградного стремления уйти от действительности в прошлое, хотя прошлое, как показано у Соловьева в «Тайне прогресса», совсем нет надобности отбрасывать и оставлять позади; напротив, без него не найти дороги в будущее. И остается одно: идти вперед, взяв на себя всю тяжесть старины, нести ее через историю. Труд не напрасный: прошлое, как в упомянутой философом сказке, из дряхлой старухи превратится в настоящую царь-девицу красоты неопишуемой. Не посприем, а спасением прошлого открывается нам чудесная тайна прогресса. Для обретения этой предвкушаемой или неожиданной награды нужны почтительность и любовная признательность к своим предкам, а не вытеснение их. Это не возврат к романтизируемой патриархальной старине, но скорее обращение к патриархальной новизне, в духе пророчества Иоанна Кронштадтского о грядущем возрождении России: «Поднимется Русь новая, но воссозданная по старому образцу».

Русская идея носит, наряду с историческим и традиционным, непреходящий характер, одновременно с национальным – сверхнациональный, всемирный характер. Это определенно заявлено

еще в тезисе «Москва – третий Рим», закрепившем вселенское предназначение Русского государства. Во время своего увлечения славянофильскими теориями В. Соловьев часто повторял известное изречение старца Филофея: «Два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти». От славянофилов В. Соловьев унаследовал убеждение, что историческая инициатива и решающее влияние перешли от Запада к России. С верой в великое предназначение своего отечества он никогда не расставался. Философ признает, принимает и верит в неколебимость внутреннего жизненного строя России, исторически сложившегося в церковной, государственной и социальной областях русской жизни и выражающихся в отчетливо очерченных им составляющих: «...Церковь, представляемая архиерейским *собором* и опирающаяся на *монастыри*, правительство, сосредоточенное в самодержавном *царе*, и народ, живущий земледелием в *сельских общинах*. Монастырь, дворец и село – вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия»¹.

Не докучая упоминаниями о триединой формуле Уварова (извращенной, опошленной и в таком виде отвергнутой интеллигенцией), Соловьев в статье «О духовной власти в России» указывает на ее нравственно единящую функцию в Московский период Русского государства: «Общественная жизнь России двоилась, но не распадалась на государство и земство, благодаря этому третьему высшему началу, освящавшему и волю народа, и деятельность правительства, ставя для них обоих единую вечную цель – водворение правды Божией на земле». Это и составляет истинное отношение церкви и народа, народа и государства, – отношение свободное, взаимное и положительное, – «не отрицательная свобода равнодушия, а положительная свобода согласного взаимодействия в сослужении одной общей цели – устройению истинной общности на земле»².

Такое видение не исключает сознавания (и критики) извращений и деформаций национальной идеи, религиозной идеи, государственной идеи. Соловьева трудно упрекнуть в подобных упущениях. Его критические выступления по этим вопросам часто следуют сразу же после позитивного изложения самой идеи, т. е. самой сути дела, которая куда труднее (если вообще) постигается при подходе, с самого начала настроенном исключительно на критический и нигилистический лад (т. е. с целью отвержения и уничтожения пред-

¹ Соловьев В. С. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., «Правда», 1989. С. 243.

² Там же. С. 56.

метности). Ибо кто судит о русской национальной идее по болезням нашего общества, а не по его здоровым силам, будет расценивать ее совершенно противоположным образом и вряд ли дойдет на этой стезе до чего-либо положительного.

По отношению к России какой бы показатель самосознания – религиозный, национальный или государственный – ни выдвигался на первый план в то или иное время, все они вместе составляют вполне определенную целостность, которая есть не что иное, как русская идея.

Внутренний строй русской идеи (триединство) совершенно определенно очерчивается В. Соловьевым как тяготеющий к Святой Троице, своему первообразу, носителем и хранителем которого является учение русской Православной Церкви, – факт для Соловьева многозначительный, определяющий характерные черты русской идеи. «Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где *каждое* из трех органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы – вот в чем русская идея. И в том, что эта идея не имеет в себе ничего исключительного и партикуляристического, что она представляет лишь новый аспект самой христианской идеи, что для осуществления этого национального призвания нам не нужно действовать *против* других наций, но с ними и для них, – в этом лежит великое доказательство, что эта идея есть идея истинная. Ибо истина есть лишь форма Добра, а Добру неведома зависть»¹.

Отстаивая свою национальную идею, Россия боролась и за свою религиозную идею. Духовный ее организм был неразделен и самоутверждение его служило свою службу, по словам Ильина, «не только всем православным народам и не только всем народам европо-азиатского территориального массива, но и всем народам мира». Православие наложило свою печать на разные ответвления христианства, мусульманства, иудейства и язычества в России. Религии народов в России – не те, что они вне ее, и не те, что они сами по себе. И. Ильин привлекает внимание к тому, что «лютеране в России и реформаторы в России, англикане в России и магометане

¹ Там же. Т. 2. М., 1989. С. 245–246.

в России разнятся от своих иностранных соисповедников по укладу души и религиозности, удаляясь от своих первообразцов и приближаясь незаметно для себя к Православию»¹. И это потому, что в религии, как и во всей культуре, русский организм творил и дарил, но не искоренял и не вменял.

Православие бережно сохранило в себе то, что поутратили другие западные исповедания. Православная Церковь не приобщала к себе иноверных мечом или устрашением, открыто осуждая это и запрещая уже в ранние века своего распространения. – В. Соловьев, правда, не был в подобных утверждениях столь же категоричен, как И. Ильин, но там, где он видел отклонения от этого идеала, он осуждал их с этой же самой позиции. Перед нами одно и то же направление мысли, одно и то же осмысление русской идеи.

В «Трех силах» В. Соловьев устанавливает «место» России во всемирно-историческом процессе, исходя из ее отношения к Востоку и Западу. Мусульманский Восток совершенно уничтожает человека и утверждает только бесчеловечного бога. Западная цивилизация, напротив, стремится прежде всего к исключительному утверждению безбожного человека, т. е. взятого в его кажущейся поверхностной отдельности, признанного в этом ложном его самоопределении ничтожным атомом, исчезающей в необъятном пространстве и преходящей во времени пылинкой во вселенной. Без внутреннего наполнения содержанием, без органичной внутренней связи с другими атомами, доведенные до крайней степени обособления и взаимного отталкивания, эти враждебные друг другу атомы лишены абсолютного единства и живого духа, – таков предел развития Западной цивилизации.

Если история не может остановиться на этом отрицательном результате, то должна выступить на ее арене новая историческая сила, задача которой – «оживить, одухотворить враждебные, мертвые в своей вражде элементы высшим примирительным началом, дать им общее безусловное содержание и тем освободить их от необходимости исключительного самоутверждения и взаимного отрицания»². Этой третьей силой может быть, по Соловьеву, только откровение высшего Божественного мира, а тот люд, тот народ, чрез который как чрез посредника она имеет проявиться в человечестве, должен быть свободным, сознательным орудием Божественного начала.

Выделяя другие свойства, необходимые для посредничества, В. Соловьев находит их несомненно присущими племенному ха-

¹ Ильин И. А. Наши задачи. Т. 1. М., 1992. С. 235.

² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., «Правда», 1989. С. 28.

рактору славянства, в особенности же русскому складу души. Исторические условия также не позволяют искать иного носителя третьей силы вне славянства и его главного представителя – народа русского. Отсюда и великое историческое призвание. Миссии Иисуса Христа среди людей Соловьев готов уподобить религиозную миссию русского народа – среди других народов и историческую миссию России – среди других государств. Осуществлять свою миссию в мире, как и каждому народу – свою, это не привилегия, а Божественное предназначение и обязанность перед Всевышним, от которой народ не может освободить себя, но от него самого зависит нести свое высшее призвание «в сердце своем и в судьбах своих как благословение или как проклятие».

Стоит напомнить, что мир, который представил в своей всемирной истории Гегель, оказался у него огромным осколком от мира, миром без России. Для русского мыслителя мир без России непредставим. Мир нуждается в России. Послушаем хотя бы Бердяева: «Человечество и мир ждут луча света от России, ее слова, ее неповторимого дела... Космополитическое отрицание России во имя человечества есть ограбление человечества»¹. Россия – бытийственный факт, который должен быть возведен до общечеловеческого значения.

Взгляд Соловьева на практику прочих исторических народов: среди них нет ни одного, который в своих притязаниях на высшую культурную миссию не считал бы себя вправе насиловать чужие народы во имя своего высшего призвания.

Для исполнения своей миссии у России есть и исторические предпосылки, и способности народа, и государственная мощь. Но все эти данные, все эти условия и предпосылки можно ведь направить на службу и добрым, и злым целям. Поэтому будущее России зависит решающим образом от того нравственного настроения и тех нравственных действий, которыми она будет направлять свою мощь. Соловьев далек от фатализма. Он говорит не о неизбежности исполнения русским народом своего предназначения, а об обязанности, он не прорицает будущее, а проповедует действия, которые надо совершить. «Речь у меня, – подчеркивает он, – не об избранном народе и не о привилегированном народе, но о народе, который силою своего определенного исторического положения имеет и определенные исторические обязанности»².

¹ Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1918. С. 100.

² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., «Правда», 1989. С. 269.

К ВОПРОСУ О ГЕГЕЛЬЯНСТВЕ... ГУСТАВА ШПЕТА*

«К вопросу о гегельянстве Белинского» – так называется работа Густава Шпета, которая должна была стать одной из глав второй части «Очерка развития русской философии». Название статьи уже указывает на ее содержание. В этом историко-философском исследовании Шпет раскрывает интеллектуальные и экзистенциальные истоки «гегельянства» Белинского, доказывая шаг за шагом, что знакомство Белинского с работами Гегеля было «опосредованным»¹, и его интерес к Гегелю был мотивирован практическими целями. На вопрос о гегельянстве Белинского Шпет в конечном счете ответил отрицательно. Но для выбора названия моей статьи важен не этот ответ. Важен сам метод историко-философской работы Шпета, предполагающий погружение опубликованных работ Белинского в контекст «архива эпохи», т.е. в контекст «идейного окружения», в котором выступал Белинский, «круг идей, который он поддерживал и который его поддерживал»².

«Идейное окружение», в котором формировались философские интересы молодого Шпета, было по преимуществу неокантианским. Призыв Отто Либмана «назад к Канту» «вызвал в России широкий интерес к различным школам западноевропейского неокантианства и ослаблению интереса к гегелевской философии»³. В психологической семинарии неокантианца Г.И. Челпанова Шпет штудировал «основные вопросы теории познания», основываясь на трудах Юма, Беркли, Канта, Спенсера, Маха, Авенариуса,

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (Проект № 07-03-00278а).

¹ Шпет писал: «С первых статей Белинского “периода гегельянства” и до самого конца этого периода мы везде встречаем у него повторение слов и мыслей Бакунина, с более или менее пространном к ним комментарием». См.: *Шпет Г.Г.* К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. 1991. № 7. С. 121.

² Там же. С. 117.

³ *Абрамов А.И.* Гегель в России // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 119.

Шуппе¹. Гегелевская проблематика в предложенных Челпановым темах не присутствовала. Ранние рецензии Шпета² и его первые самостоятельные работы³ также посвящены Канту и неокантианцам, что свидетельствует, скорее, не о его собственном интересе к кантовской философии, но о доминирующем «идейном окружении» того времени. Среди опубликованных работ Шпета нет ни одной, посвященной Гегелю. Даже в части первой «Истории как проблемы логики», где появление Гегеля среди персонажей представляется вполне закономерным, изложение обрывается на Шеллинге. Ожидание читателей, связанное с публикацией материалов второй части, также было напрасным: ее героями оказались Зигварт и Вундт, Риккерт и Дильтей, но не Гегель.

Тем не менее, когда читаешь Шпета, постоянно слышишь гегельянские мотивы: историзм, диалектика, разумная действительность и др. Может быть, поэтому исследователи Шпета до сих пор задаются вопросом о его гегельянстве⁴, и выдвигают гипотезы о том, какие гегелевские сюжеты Шпет мог принять, а какие нет; каково его отношение к гегелевскому абсолюту; что ему импони-

¹ Челпанов Г.И. Отчет о деятельности Психологической Семинарии при Университете св. Владимира за 1902 – 1906 годы // Труды Психологической Семинарии при Университете св. Владимира. Т. I. Вып. 4. Философские исследования. Киев, 1907. С. 7–11.

² См.: Шпет Г.Г. Обзор книг: Zu Kants Gedachtniss. Zwölf Festgaben zu seinen 100-jährigen Todestage. Berlin, 1904 // Вопросы философии и психологии. Кн. III (73). С. 406–418; Шпет Г.Г. Рецензия на книгу: Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.М. Соколова; 2-е изд. СПб., 1902 // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. IV (74). С. 550–564; Шпет Г.Г. Рецензия на книгу: Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики / Пер. с нем. Б.П. Бурдес. Под ред. А.Л. Волынского. СПб., 1904 // Вопросы философии и психологии. 1904. Кн. IV (74). С. 564–566; Шпет Г.Г. Рецензия на книгу: Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. СПб., 1907 // Критическое обозрение. Вып. II. М., 1907. С. 39–41.

³ Шпет Г.Г. Проблема причинности у Юма и Канта // Труды психологической Семинарии при Университете Св. Владимира. Т. I. Вып. 3, 4. Философские исследования. Киев, 1905, 1907.

⁴ См.: Чубаров И.М. Густав Шпет и Владимир Соловьев. Критическое наследование // Новое литературное обозрение. 2008. № 3 (91). <http://www.nlobooks.ru/rus/magazines/nlo/199/>; Стайнер П. Tropos logicos: философия истории Густава Шпета // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 161–162; Schmid U. Gustav Spet. Porträt // Schmid U. Russische Religionsphilosophen des 20. Jahrhunderts. Freiburg, Basel, Wien, 2003. S. 267; Митюшин А.А. О том, как «делается» история русской философии // Начала. 1992. № 1. С. 53; Калиниченко В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. № 3 (1). С. 46; Щедрина Т.Г. Развитие идеи истории в философии Густава Шпета // Философские исследования. 2000. № 4. С. 175–186.

рует в гегелевской диалектике и т.п. Я полагаю, что погружение идей Шпета в контекст его рукописного наследия¹ и в контекст «архива эпохи», поможет нам сегодня более глубоко и основательно осмыслить отношение Шпета к Гегелю. Более того, современное «передумывание» мыслей Шпета о Гегеле, анализ его критических аргументов в адрес гегелевской философии в целом и ее отдельных элементов в значительной степени расширяет контекст исследования русского гегельянства, и, возможно, позволит внести ряд интересных уточнений в традицию российских исследований по диалектике.

Сам Шпет, формулируя свои философские принципы в статье для словаря «Гранат», писал: «немецкая идеалистическая философия <...> в лице Гегеля достигла результатов, приемлемых для нас»². Это самосвидетельство, говорящее в пользу гегельянства как одного из источников философии Шпета, к сожалению, долгие годы пролежало в архиве, поскольку редакторы словаря «Гранат» изменили смысл фразы, переписав ее так: «Этот путь в свое время нашел свое завершение в философии Гегеля». И эта формулировка, как заметил Митюшин, «скрывает отношение Шпета к идеям Гегеля»³.

Что имеет в виду Шпет, говоря о «приемлемости для нас» результатов гегелевской философии? Приведенная фраза была написана сразу после формулирования Шпетом своего эпистемологического принципа⁴, смысл которого состоял в отыскании третьей

¹ Кроме встречающихся у Шпета обращений к идеям Гегеля в опубликованных произведениях (особенно во «Внутренней форме слова», в этюде «Скептик и его душа»), я буду также основываться на следующих архивных документах, позволяющих ставить вопрос о гегельянстве как об одном из источников философии Шпета: «Работа по философии» (около 1914–1915); «Опыт популяризации философии Гегеля» (1918); «К вопросу о гегельянстве Белинского» (1923); «Заметки к статье “Роман”» (1924); «Искусство как вид знания (этюды)» (1927); «Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат»)» (1929).

² Шпет Г.Г. Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала. 1992. № 1. С. 50.

³ Митюшин А.А. О том, как «делается» история русской философии // Начала. 1992. № 1. С. 53.

⁴ Замечу, что эпистемологические принципы Шпета обязательно необходимо рассматривать также в контексте феноменологической философии Гуссерля. И эти темы «Шпет и Гуссерль», «Шпет и феноменология» (с разными акцентами, контекстами и выводами) – долгое время были доминирующими в историко-философских исследованиях, посвященных Шпету, и достаточно основательно проработаны на сегодняшний день. См.: Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // Логос. 1991. № 2. С. 199–214; Калинин В.В. Густав Шпет: от феноменологии к гер-

возможности познания, существующей до разделения на чувственность и рассудок (как это представлено у Канта). Для Шпета важно, что Гегель, следуя традиции положительной философии¹, создает систему, в основе которой лежит платоновская «идея». В ней Гегель усматривал и истину и действительность, которая не могла подчиняться чувственной видимости. Шпет так характеризует гегелевскую положительную философию: «Сама чувственная видимость находила себе оправдание только в действительности выражаемой ею идеи. И то, что Гегель в чувственной видимости мира усмотрел сияние самой идеи, было не только великим приобретением для наук о социальном, но в новом виде представляло саму проблему мира»². Шпет полагал, что разумный рационализм Гегеля утверждал конкретное единство логического и чувственного мира, именно он «вновь объединял разодранные – логическое и чувственное – совершенства в конкретном и действительном единстве самого духа, и его философия духа, как абсолютная философия, вмещала в себя их как диалектические моменты саморазвития и планомерного самораскрытия абсолютного духа»³. Положительная оценка Шпетом гегелевского пути относилась именно к тому, что Гегель сумел обосновать существование «разумной действи-

меневтике // Логос. 1992. № 3 (1). С. 37–61; Мотрошилова Н.В. Книга Шпета «Явление и смысл» как веха в развитии феноменологии // Историко-философский ежегодник – 2006. М., 2006. С. 294–305. В то же время эпистемологический «треугольник» «Гегель – Шпет – Гуссерль» – это еще недостаточно проработанная тема, она требует отдельного историко-философского исследования. См. об этом: Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. (Гл. «Между диалектикой и феноменологией»). М., 2004. С. 97–105.

¹ Шпет определял традицию «положительной философии», как «единое, внутренне связанное, цельное и конкретное знание о действительности». Он писал: «Возьмем только *наше* и самое ближайшее: кто станет отрицать, что философские учения П. Юркевича, Вл. Соловьева, кн. С. Трубецкого, Л. Лопатина входят именно в традицию положительной философии, идущую, как я указывал, от Платона? И мы видим, что Юркевич понимал философию как *полное и целостное* знание, – философия для него, как целостное мировоззрение, – дело не человека, а человечества; Соловьев начинает с критики отвлеченной философии и уже в «Философских началах *цельного* знания» дает настоящую конкретно-историческую философию; кн. Трубецкой называет свое учение «*конкретным идеализмом*»; система Лопатина есть «система *конкретного* спиритуализма»...». См.: Шпет Г.Г. Философия и история // Шпет Г.Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 199.

² Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. 1991. № 7. С. 157.

³ Там же. С. 157.

тельности» как «“тождественного” момента», существующего до гносеологического деления, осуществленного Кантом, но никак не к гипостазированию этого момента, т.е. не к гегелевскому Абсолюту. Для Шпета важно, что «философия Гегеля есть не только последнее слово философии, но и всеобъемлющее, все предыдущее в себя включающее. Гегель – интуитивист плюс дискурсия»¹.

Интерес Шпета к Гегелю коренится в понимании языка как явления, в котором реально воплощается (объективируется) дух. Язык – это феномен, который, фактически, не получает особого развития у Гегеля – в отличие от Гумбольдта, на что и указывает Шпет. Это особенно ярко выражено во «Внутренней форме слова», где Шпет, определяя место философии языка Вильгельма Гумбольдта в ряду его знаменитых предшественников, подчеркивает: «Может быть, меньше всего Гумбольдт был последователем Гегеля, но по смелости замысла, по широте захвата мысли, по глубине проникновения, он должен быть поставлен рядом именно с Гегелем. Порою прямо кажется, что философия языка Гумбольдта призвана завершить собою систему философии Гегеля. Но воспринятая в тоне, заданном Гумбольдтом, его философия языка должна была бы быть не простым дополнением к философии истории, права, религии, искусства, а должна была бы сделаться центральной проблемой философии духа, реализующего в языке все другие конкретные проблемы философии»². Более того, Шпет ни на минуту не сомневается, что «сознание» для Гегеля (имея в виду его понятие «спекулятивное предложение»³) имеет предпосылку в языке, поскольку «большая часть нашего мышления находит свое выражение в словах, в речи»⁴. Вот почему Шпет предполагает, что «Гегель не стал бы отрицать, что язык есть объективация духа, как Гумбольдт так же признал бы, что искусство, право, государство –

¹ Шпет Г.Г. Опыт популяризации философии Гегеля // ОР РГБ. Ф. 718. К. 4. Ед. хр. 7. Л. 13. Цит. по: Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...». Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М., 2004. С. 299–300.

² Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 347.

³ См.: Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 34. См. также интерпретацию гегелевского понятия «спекулятивное предложение» в работе Гадамера «Идея гегелевской логики»: «Der speculative Satz ist nicht so sehr Aussage als Sprache». (Спекулятивное предложение – не столько высказывание, сколько язык). Gadamer H.-G. Neuere Philosophie. I. Hegel. Husserl. Heidegger // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 3. Tübingen, 1987. S. 83.

⁴ Шпет Г.Г. Работа по философии. Публикация М. Вендитти, Л.В. Федоровой // Начала. 1992. № 1. С. 33.

тоже объективация духа. Но Гумбольдт там идет дальше Гегеля и переместил бы центр гегелевского построения, где в его смысле и более реалистически можно было бы продолжить: сами искусство, право, государство суть *язык духа и идеи*¹.

Погружение философии Гегеля в герменевтический контекст позволило Шпету обратить внимание на присутствующую в его диалектике предпосылку философии языка. Причем особое значение для такого истолкования имело то, что Гегель придавал сознанию онтологический статус. Позволю себе довольно обширную цитату, поскольку в ней выражается сущность диалектического подхода к исследованию «сознания»: «Ибо сознание – пишет Гегель – есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: сознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом... На этом различии, которое имеется налицо, основывается проверка. Если в этом сравнении одно не соответствует другому, то, по-видимому, сознание должно изменить свое знание, дабы оно согласовалось с предметом; но с изменением знания для него фактически изменяется и сам предмет, так как наличное знание по существу было знанием о предмете; вместе с знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию... Это *диалектическое движение*, совершаемое сознанием в самом себе как в отношении своего знания, так и в отношении своего предмета – поскольку для него возникает из этого новый истинный предмет, есть, собственно говоря, то, что называется опытом»².

В опыте, говоря словами Гегеля, осуществляется связь системы и метода познания: «Метод может ближайшим образом представляться только видом и способом познавания, и он в самом деле имеет природу такового»³. Гегель определял метод как орудие и средство познающей деятельности, отличное от нее, как ее собственную осуществленность, как «средний термин» во взаимодействии субъекта и объекта: «В ищущем познании метод тоже поставлен как орудие, как некоторое стоящее на субъективной стороне средство, через которое она соотносится с объектом»⁴. Связав метод с познанием, Гегель дал ему содержательную характеристику:

¹ Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова // Шпет Г.Г. Искусство как вид знания. Избранные труды по философии культуры. М., 2007. С. 348.

² Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 48.

³ Там же. С. 298.

⁴ Там же. С. 299.

«Метод есть поэтому душа и субстанция, и о любом предмете мы должны сказать, что мы его постигаем в понятии и знаем его в его истине только постольку, поскольку он полностью подчинен методу; он есть собственный метод всякой вещи»¹. Эта связь гегелевской системы и метода приобретала для Шпета особое значение, поскольку речь у Гегеля идет о том, что познавать предмет это значит *сказать* о нем в понятии с помощью уже наличествующих в языке слов (т.е. для Шпета – выразить предмет в словесной форме). Он дает гегелевской диалектике герменевтическую интерпретацию: «у Гегеля диалектика – способ изложения, как способ приведения к *умозрительному* (не безотчетное привлечение читателя), отчего он и говорит, что в “диалектическом” и “состоит *умозрительное*”»².

Итак, в основании герменевтического прочтения Шпетом гегелевской диалектики, лежит реальность сознания, выраженного в языке. В то же время Шпет не принимает идею *языка*, как предмета герменевтического исследования, поскольку отдает себе отчет в том, что язык как феномен (как целое) не может быть сам по себе положен в основу, т.е. не может быть взят в качестве *единицы* герменевтического анализа. Необходима еще и «часть» (слово), без которой язык теряет смысл, теряет свое принципиальное значение «контекста» в герменевтическом исследовании. Язык, по Шпету, есть не только целое, всеобъемлющее. Он, в силу своей фактичности, «точно так же, как и каждая его составная часть, имеет значение, имеет смысл только в контексте какого-то, всегда более обширного целого»³. Возникает вопрос, что может реально стать для языка таким целым? Для Шпета таким целым является «слово», как словесное (языковое) сознание, как «архетип культуры».

Действительно, в процессе обоснования своего выбора «слова» как первоосновы герменевтического анализа Шпет делает акцент на следующих признаках: прежде всего, слово – это «отдельное слово», т.е. «некоторая последняя, далее неразложимая, часть языка, элемент речи»⁴ (причем «речь» и «язык» берутся Шпетом как синонимы). Но далее Шпет уточняет, что это отдельное слово в каждом определенном контексте имеет *единственный* смысл.

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 299.

² Шпет Г.Г. Опыт популяризации философии Гегеля. Цит. по: *Указ. соч.* С. 306.

³ Шпет Г.Г. Язык и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 569.

⁴ Там же. С. 583.

И именно эта связка, это отношение «слово – смысл» становится для Шпета основополагающим элементом, первоосновой, предопределяющей и дальнейший ход его размышлений, и его методологический интерес к диалектике. Дело в том, что «слово» у Шпета имеет еще одно значение, а именно, «слово употребляется в значении всей вообще, как устной, так и письменной речи». А это значит, что отношение «слово – смысл» может быть интерпретировано как отношение «слово (язык, речь) – смысл». Для Шпета, слово не является ни простым отображением «заранее данного порядка бытия», ни инструментом, позволяющим сконструировать полностью мир сущего. Слово *диалектично* по своей природе. Следуя за Шпетом можно сказать, что слово описывает круг (как и «понятие» в диалектике Гегеля¹) и возвращается, но не в себя, а в «сферу разговора»², которая по своей сути локальна. Слово как отдельное слово возвращается в слово как в речь. Именно этот пункт диалектичности слова и позволил Шпету интерпретировать гегелевскую диалектику как способ изложения, в котором дано умозрение, поскольку для него принципиально важно, что «идея <...> не может быть получена путем вывода, а может быть усмотрена в спекуляции, следовательно, она должна быть “указана” точно так же, как указывается содержание опытной интуиции»³.

У Гегеля, полагал Шпет, мы имеем дело не с теорией познания: «у Гегеля, я бы предпочел сказать, нет теории познания! Об этом

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3 т. Т. 3. М., 1972. С. 308–309.

² Шпет различает уже существующие языки (в том числе и язык науки) как формы контекстов. Он вводит понятие «сфера разговора», которое является полем рождения смысла и возможности понимания. Обращение к соответствующим фрагментам шпетовских текстов показывает, что «сфера разговора» – это своего рода метафорический конструкт, позволяющий ему обозначить проблему коммуникативного контекста, в котором не только происходит понимание и интерпретация слова как знака сообщения, но само Я, как «социальная вещь» становится продуктом этого контекста. Шпет заимствует этот термин из логических размышлений А. Бэна и пытается показать, что для полного понимания «отдельного слова» (вплоть до понимания без понимания) требуется «некоторое более обширное целое выражения...» (Шпет Г.Г. Язык и смысл // Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 583). Очевидно, что Шпет, говоря о «сфере разговора», имеет в виду некоторый коммуникативную реальность, в котором слово становится осмысленным. Но почему все-таки сфера *разговора*? Поскольку в разговоре смысл не статичен, а динамичен и позволяет творить новые предметные формы мыслимого. Т.е. сфера разговора – подвижное смысловое образование, своего рода форма контекста.

³ Шпет Г.Г. Работа по философии. Публикация М. Вендитти, Л.В. Федоровой // Начала. 1992. № 1. С. 34.

свидетельствует убедительно “Введение” к Феноменологии духа и вся феноменология, которые и излагают “возникновение науки вообще или знания”¹! У него нет теории познания и потому еще, что его субъективная логика есть последний момент развития (диалектического) от бытия через сущность к *идее!*»². И далее: «у Гегеля нет теории познания, потому что есть феноменология: *история*. Этот своеобразный историзм, как сущность философской концепции Гегеля, значит: в философии нет положений, а есть история»³. Шпет замечает: «Это величайшее дело Гегеля: показать действительность как историческую! В его лице “история” покончила с “природой”. Весь последующий материализм и психологизм боролся не с историей, как это было в XVIII веке, где механизм хотел убить зарождавшуюся историю, в чем, например, видели даже признак века, – а он боролся, как и историзм, – впрочем дурно понятый, – с реализованным абсолютным! Поэтому-то они и шли под знаком *позитивизма* и, позже модифицируются в позитивный феноменализм! Их философская ложь – в отрицании абсолютного, их историческая правда – в отрицании реальности абсолютного»⁴. По мнению Шпета, мы идем от чувственной действительности как загадки к идеальной основе ее, чтобы разрешить эту загадку через осмысление действительности, через усмотрение разума, в самой действительности реализованного и воплощенного. «Если понимание есть путь постижения духа, то одинаково и на одном уровне для философии становятся вопросы о реальности “внешнего мира”, и реальности “чужой личности” и реальности “меня самого”. В конечном итоге, – и следовательно, для исследования с самого начала, – это одна проблема: проблема духовной исторической реальности. Историческая реальность, как сказано, есть осуществленное, но в тоже время и осуществляющееся и подлежащее осуществлению. Словом, это есть непрерывное движение. Но движение не механическое, а движение теоретическое: осуществления, воплощения, реализации идеи»⁵.

В этом направлении двигалась мысль Шпета, но по объективным причинам он не смог продолжать свои философские исследо-

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. Феноменология духа. М., 1959. С. 14.

² Шпет Г.Г. Опыт популяризации философии Гегеля. Цит. по: Указ. соч. С. 287.

³ Там же. С. 300–301.

⁴ Там же. С. 294.

⁵ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005. С. 414–415.

вания. Его и философский и жизненный путь был насильственно прерван. И тем не менее подтверждением того, что гегелевские идеи постоянно присутствовали в сфере шпетовского внимания, служит признание его в русском философском сообществе того времени как единственного специалиста, который смог бы перевести «Феноменологию духа» Гегеля¹. Произведение, которое по истине можно считать одной из важнейших предпосылок герменевтической философии Густава Шпета.

Остается только ответить на вопрос о гегельянстве Шпета. На мой взгляд, невозможно квалифицировать Шпета как гегельянца (поскольку он не является простым транслятором гегелевских идей), но правомерно говорить о гегельянстве как об одном из источников герменевтической философии Шпета. Гегель был для него «заслуженным собеседником». Шпет не верил в гегелевские спекуляции и не заимствовал предложенные им схемы. Он *знал* Гегеля. Знал его тексты, и рассматривал его идейное наследие как особый тип интеллектуального опыта, как особый концептуальный язык, как комплекс философских проблем и апорий, оставшихся неразрешенными у Гегеля.

¹ См.: *Шторх М.Г.* В Сибирь и из Сибири // Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995. С. 224.

ГУСТАВ ШПЕТ
И «ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» ГЕГЕЛЯ
(экзистенциальная история перевода,
рассказанная Мариной Густавовной Шторх)*

Публикация Т.Г. Щедринной

10–12 июня 2006 года

Сегодня осуществилась моя давняя мысль-мечта. Я была в библиотеке и смотрела, листала, держала в руках 57 тетрадок папиного перевода «Феноменологии духа» Гегеля. С другими рукописями такого чувства у меня не бывало. А сегодня было ощущение, что я соприкоснулась с самим отцом. Эти листы были словно живые, и это был «Он».

Сразу вспомнилась вся история этого перевода. В Москве начали издавать сочинения Гегеля еще до ареста отца. Шла речь о том, что «Феноменологию духа» поручат ему¹. Естественно, папа был очень рад. Ведь философия это самое дорогое, самое близкое, самое любимое, а он давно от нее отстранен. Но почему-то тогда договор не был оформлен. А потом арест и ссылка.

Находясь в Енисейске, папа с нетерпением ждал вестей из Москвы, но ничего конкретного не было ни с договорами, ни с ответом на прошение его именитых друзей о переводе в какой-нибудь другой город, желательно университетский, чтобы иметь возможность там работать.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (Проект № 08-03-00294а).

¹ «Феноменология духа» Гегеля – одно из самых цитируемых Шпетом произведений. Он обращался к нему не только в своих теоретических трудах, но и в историко-философских, и критических статьях. При этом он ссылался и на оригинал, и на существующий в России русский перевод: *Гегель Г.В. Феноменология духа / Перевод [Е.Д. Аменицкой, Н.П. Аникеевой, З.А. Ефимовской, К.М. Милорадович, Н.П. Муретовой] под редакцией Э.Л. Радлова. Предисловие Е.Д. Аменицкой. Труды С.-Петербургского философского общества. Вып. VIII. СПб., 1913. См.: Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. 1991. № 7. Гл. V. С. 132–135. К сожалению, Шпет не смог сослаться на своих предшественников в своем *Предисловии переводчика* к «Феноменологии духа» Гегеля (М., 1959), поскольку любые, даже научные, упоминания фамилий, исходящие от человека ссыльного, в 1936–1937 году могли скомпрометировать и его и тех людей, которых он мог упомянуть. – *Прим. Публ.**

В одном из писем мне мама пишет:

«Мучаюсь за папу. Понимаю, что его волнение и для вас тяжело, но в письмах всего не передашь и остается что-то непонятное. С договорами дело не так просто, как папа пишет; пошел кто-нибудь да и подписал, особенно на Гегеля. Книга трудная, и не со всяким можно подписать. А хоть распоряжение дано, чтобы у него была работа, но поди-ка найди концы. Куда, кому – неизвестно, бумажек об этом на руках нет, вот и ходи вокруг да около <...> С папой все будет много спокойнее и проще, если ты останешься, а если уедешь, возможен перерыв, и он будет один. Это просто страшно подумать... Маринка, пиши поподробнее о себе. Может быть, ты все передумала и молчишь?..»¹.

Несмотря на все изменения в судьбе папы, в московских издательских кругах разговор о переводе продолжался. Почти всего Гегеля издали, а том с «Феноменологией духа» задержан. Нет и Шпета. Первому предложили переводить, кажется, Б.А. Фохту (кто-то из философов это подтвердил), но он отказался, благородно сказав, что с этим переводом может справиться только Шпет². Вслед за Фохтом отказались и другие, повторив его аргумент, хотя кое-кто, быть может, и неискренне. Таким образом, во многом благодаря помощи друзей отца, Соцэкгиз заключил договор с ним по доверенности. Ниже приводим его полностью³.

*Издательский договор № 2234
Москва, 1936 г. 13 апреля.
СОЦЭКГИЗ-Георгиади и Шпет Г.Г.*

Перевод «Феноменологии духа» Гегеля, 30 печатных листов. К 1/IV 1937 г. в 2-х экземплярах. Гонорар в 225 руб. за авторский лист.

Орликов пер., 3.

¹ Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 26 сентября 1935 года // Архив семьи Шпета. – Письма приводятся по оригиналам, хранящимся в семейном архиве. Исправлены все неточности, допущенные при первой публикации в книге: Шпет в Сибири: ссылка и гибель. Томск, 1995. В цитатах подчеркнутые Шпетом буквы, слова и фразы выделены курсивом. Все скобки, кроме угловых, принадлежат Г.Г. Шпету.

² 11 июня 1936 года Шпет писал жене: «Напрасно только ты не сказала, что Борис Александрович <Фохт> уже говорил в Соцэкгизе и чем объяснял, что я переведу *Феноменологию* в год, – то есть что часть у меня уже переведена. А по поводу того, что “нельзя заваливать”, нужно было указать, что весь “завал” Гегель, на аванс по которому я и должен прожить год, а это, мол, невозможно».

³ Оригинал хранится в ОР РГБ. Ф. 718. К. 23. Ед. хр. 7.

Это было весной 1936 года. Предшествующую зиму я жила с папой, и эта радостная весть пришла при мне. Папа немного повеселел¹.

Первым делом отец стал выписывать из Москвы массу книг и словарей, которые ему могли понадобиться для этой работы. Приведу несколько таких его просьб в письмах к маме.

5 мая 1936 года

«Путаник-то ты: держишь в руках *Феноменологию* Гегеля, и не знаешь, что́ – это! А насчет “без переплета” ты права только отчасти (если я не прошибся окончательно): мне она помнилась в “невзрачной серой” *бумаге и картонаже* (вроде переплета, но картон обрезан в уровень с листами книги, а не с выпуском, как в *настоящем* переплете), а вот про *красную наклейку* забыл, хотя очень подозреваю, что она не из “кожи”, а *из бумаги*. Ну, спасибо, что нашла».

16 мая 1936 года

«Теперь вот такая просьба: найти на № 17 Гегеля *Логик*, русский перевод Дебольского, в трех книжках, не переплетен – в серой обложке (хотел было через тебя навести справку, но это сложно; да еще, верно, не раз понадобится); очень нужна была бы она мне и по-немецки, но у меня собственной нет».

29 мая 1936 года

«Хотелось бы обойтись без Эйслера, но трудно, так что придется и его тащить: R. Eisler, *Philosophisches Lexikon*, 3 Bände, на вертушке. Кроме того, попробуй найти рукопись перевода *Введение в эстетику* Гегеля; перевод Николая Николаевича Волкова, с моей правкой, а к нему *Примечания* (в которых разъясняются, между прочим, многие термины Гегеля), вот, это-то мне и нужно; лежало на большом столе с краю в папке “Марьиной роши”, в величину полную, то есть писчего листа (не сложено в четверку), – там несколько таких папок: в одной Чернышевский, в одной разные отзывы и рецензии и т.д., – в одной из них и *эта* рукопись».

Потом долго и тщательно составлял график предстоящей работы. В мае 1936 он писал:

¹ В письме маме от 20 апреля 1936 папа писал: «О настроении моем не думай: скучать по тебе все равно буду, но ведь с каждым днем все же будет ближе к июлю, да и Гегель, надеюсь, поддержит».

«Гегель – пока не надоел – просто увлекает, иные фразы сперва разгадываешь, как шараду, а потом хочется передать так, чтобы понятно было. Сейчас идет самое трудное: *Введение*, – потом пойдет все легче. Во *Введении*, по моему изданию, 50 страничек; я кладу на это – месяц. Останется 470 стр.; если считать тех же 2 стр., – что будет совсем нетрудно, – то потребуется 235 дней, т.е. 8 месяцев *maximum*; значит, этим темпом к февралю должен кончить, а срок – 1 апреля»¹.

И действительно папа почти все точно выполнил.

Не менее важной постоянной просьбой отца были тетради:

«Перевод подвигается мой: Гегель понемножку, а Шиллера спешу кончить; до приезда Натальи Ильиничны, во всяком случае, будет кончен. Да, исписал 4 здесь купленных (Елизаветой Николаевной) тетради: бумага ужасная (видимо забракованное – об этом было в газете, и сбросили сюда), – только руку портит – начал писать на присланных тобою тетрадях, и сразу лучше и приятнее, и руке легче – в них бумага лучше, чем этого листка; так что присылай тетрадями побольше, следи только, чтоб была хорошая бумага (потому что и в присланных тобою – в одних лучше, в других – хуже). По приблизительному подсчету понадобится тетрадок 90–100 (десятикопеечных); у меня останется (после Шиллера) всего штук 10»².

Сейчас, через 70 лет, только взглянув на столь знакомые мне тетради, исписанные зелеными чернилами и столь меня взволновавшие, я поразились их внешней аккуратностью и четкостью. Чувствовалось просто по оформлению (несмотря на трудный почерк отца), что это писал человек в полной творческой форме. А сколько еще оставалось надежд у папы добраться до своих незаконченных философских работ!

26 июля 1936 он писал дочери Леноре:

«Внешне моя жизнь протекает очень похоже на то, что ты видела, только вместо свободно выбираемой книжки я сижу над “обязательной”: над Гегелем. Я хочу кончить перевод к январю (хотя срок – апрель), впрочем, после перевода надо еще все перечитать и проредактировать: работа очень ответственная, – не внешне только, а по существу; и потому сижу много. Процессом работы доволен. Всколыхнулось, конечно, *свое* “исконное”, – что само по

¹ Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. и М.Г. Шпет от 9 мая 1936 года // Архив семьи Шпета.

² Письмо Г.Г. Шпета к Н.К. Шпет от 17 мая 1936 года // Архив семьи Шпета.

себе и приятно, но имеет и огорчительную сторону (о последнем стараюсь не думать)».

Всю зиму 1936–1937 года папа жил один, но, слава Богу, у него была эта большая работа. Обедал он у своих приятелей-ссылных Софьи Николаевны и Георгия Михайловича Пригоровских, дома ему помогала хозяйка Сима Минеевна Виленчик. Это был период очень напряженной работы над переводом Гегеля. Почта в те далекие годы работала совсем не так, как теперь, и ее услугами можно было пользоваться для дела. Письма шли обычно дней пять, редко шесть, теперь же до двух-трех недель. Небольшими порциями отец заказными письмами пересылал в Москву свои переводы, мама или я перепечатывали их на машинке и один экземпляр отправляли обратно в Томск. Папа исправлял ошибки, кое-что переделывал и вновь отправлял эти листы в Москву, а мы уже вносили поправки во все экземпляры. Не было ни одного случая пропажи рукописей. Письма этого периода были тоже полны всяких указаний, исправленных опечаток, переделок. Одно такое типичное для того времени письмо сохранилось¹.

Моя Мар и ночка!

Оглавление и Предисловие переписано и не проверено очень аккуратно. Так что:

Стр. 690 наверху вписать:

!Подчеркнутое – жирным шрифтом!

[Оглавление Гегеля к первому изданию] **!Квадратные скобки!**

Стр. 691 – 3. “Я” и вождение, стр. 161.

Стр. 694 **!Пропуски!**

1. Непосредственное направление *движения* самосознания...

2. Содержавшееся в *этом направлении* обращенное движение, становление *моральности*, стр. 307.

694 – I. Чувственное влечение, стр. 313.

695 – с. Проверяющий законы разум

(β)

и женщины, как брата и сестры

VI. Дух 376–583

696 – В. Отчужденный... 420-518

697 – С. Дух достоверно... моральность 518-583

698 – VII. Религия 584-670

¹ Письмо Г.Г. Шпета к дочери Марине от 20 августа 1937 года // Архив семьи Шпета.

- А. Естественная 593-602
В. Художественная 603-637
699 – С. Религия 638-670
701, строка 2 св. *!в скобках!*: (Bamberg und Würzburg bei J. A. Göbhardt, 1807).
– 9 сн. детализующими
– 8 сн. облегчают
702, – 12 сн. *!пропуск!*: других частей речи или же
– 8 сн. Гегель сам
– 6 – и конкретнейшим»,
703, – 2 св. из того, что *он* именно
3 сн. *Введение*
704 – 9 сн. Гегеля
705 – 9 сн. Гегеля
6 сн. Выдвигает
1 <са>-мого языка» и признаётся
706 – 3 сн. *!пропуск!!*: <пред>-лагавшихся у нас переводов *такого рода выражений и терминов*, переводчик всё же старался в общем по возмож-
706, – 10 сн. – и [его] сопоставлений
703, – 3 св. как=раз.

Я хорошо помню, что и письма маме сплошь были с пометками красным карандашом. Однажды я получила от папы такую записочку:

Мари – наша! № 17! ИЛЬИН, но не главноуполномоченный по планете, а другой:

И.А.

Философия Гегеля, тт. I и II

Я уехала из Томска в середине апреля 1936 года и вернулась только через год, уже замужней женщиной. Из-за сложной дороги опоздала и приехала на следующий день после папиного рождения (8 апреля 1937 года). Я хорошо понимала, что ни летом, ни осенью не смогу поехать к отцу, т.к. осенью ожидала ребенка. Мы очень дружно прожили вместе месяц (уехала я в начале мая). Много разговаривали на разные темы, в том числе и о Гегеле. Меня поразило, как много папа смотрит в словари, и я спросила – зачем так (при его хорошем знании языка). На это папа ответил, что простого знания недостаточно. А вдруг есть еще какое-нибудь значение, которого он не знает.

После моего отъезда папа продолжал напряженно работать. Письма свидетельствуют об этом.

25 марта 1937 года

«Мои дела: Гегель, и это – всё; мысли – о вас всех; а быт – знаешь со слов мамы»¹.

31 июля 1937 года

«Мой Мар миллад! Когда в один день приходится проверять столько Гегелей, сам понимаешь, что тут не до писания умных писем! На ходу целую»².

9 августа 1937 года

«Дорогой Маринош, сам понимаешь, что когда с Гегелем, то не до любовных записочек!..»³.

13 августа 1937 года

«Мармилаша!

I

Часть деловитая

A. 1) стр. 277, строка 6 сн. – *вместо* – чувственная непосредственная презентация – чувственное непосредственное наличие.

2) стр. 620 – !Все аккуратно! – В *Оглавлении* же – *пропуск*. Вставь, как тебе хочется, то есть после *в...* и под ним, сиречь под “с” – 1. *Эпос* инд.»⁴.

К концу лета 1937 года перевод был готов. Что случилось с уже готовой для печати рукописью дальше, не помню, но сразу ее не отдали, а, может быть, ее и не приняли.

В 1937 году мама жила с папой в Томске и уехала в Москву только 20 октября, с надеждой, что кто-то из родных или друзей заменит ее, а 27 – папа был арестован. С этого момента и рукописные и машинописные материалы были под домашним «арестом».

После войны у мамы несколько раз интересовались этим переводом и хотели его напечатать, но без имени переводчика. Мама категорически отказалась. В 1959 году, то есть более чем через двадцать лет, после некоторых политических изменений в нашей стране, появился этот последний том с именем переводчика и в

¹ Письмо Г.Г. Шпета к сыну Сергею // Архив семьи Шпета.

² Письмо Г.Г. Шпета к дочери Марине // Архив семьи Шпета.

³ Там же.

⁴ Там же.

такой же синей «рубашке», как его старшие братья, изданные до войны.

Когда я в начале 90-х годов стала разбираться с рукописями отца в архиве РГБ, то обнаружила там извещение Соцэкгиза о расторжении договора на этот перевод менее чем через полгода после его заключения¹.

Государственное
социально-экономическое
издательство.

Орликов пер., 3.

27 июля 1937 года.

27/325

Шпет Г.Г.

Брюсовский пер., д. 17, кв. 16.

Заключенный с Вами договор за № 2234 от 13/IV–1936 г. на перевод Гегеля «Феноменология духа» расторгнут 25 сентября 1936 года.

И.о. зав. Издательством

Баскаков.

Кем и когда оно было получено, я не знаю, и теперь уже узнать не у кого. Лежит эта «бумажонка» отдельно от всех других договоров. Наверное, папе его не показывали.

Новый договор на издание «Феноменологии духа» в переводе Шпета был заключен с его детьми 8 июня 1959 года.

¹ Оригинал хранится в ОР РГБ. Ф. 718. К. 24. Ед. хр. 41.

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

Степин В.С. (Москва)

ГЕГЕЛЬ И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

Философия в процессе своего исторического развития постоянно порождает идеи, выходящие за рамки той конкретной культуры, в которой эти идеи зарождались. Она способна генерировать новые мировоззренческие смыслы, получающие актуализацию в будущем. Эти смыслы могут стимулировать не только внутренне развитие самой философии, но и воздействовать на самые различные области культуры (науку, искусство; политическое и правовое сознание и т.д.) и породить перемены в социальной жизни.

Предварительным условием всех этих процессов выступает трансляция в культуре идей, вырабатываемых философией. Они включаются в новые социокультурные контексты, и в каждом таком контексте возникает проблема их нового понимания. Адаптация философских идей прошлого к новому настоящему не сводится к воспроизведению философской идеи в языке аутентичного текста. Это эмпирическое исследование необходимо, но недостаточно. Требуется еще осмыслить идею в новом контексте, интерпретировать ее, переформулируя в новом языке. Такого рода теоретическая работа, связанная с интерпретацией, обогащающей ранее выработанные философские идеи новыми смыслами, составляет важнейший аспект историко-философских исследований.

Поставив задачу соотнести гегелевские идеи о саморазвитии с методологическими запросами и философскими проблемами современной науки, мы неизбежно сталкиваемся с необходимостью нового прочтения и новой интерпретации этих идей.

Сегодня простая констатация важности идеи исторического развития, разработанной в гегелевской философии, представляется достаточно тривиальной. Нетривиальным является другой тезис. Идея развития получила у Гегеля особую трактовку – как развитие системной целостности, организованности, которая дифференцируется в процессе своей истории, порождая новые состояния и перестраивая свою внутреннюю структуру. В современных терминах такая интерпретация означает соединение идеи развития и системного подхода. Разумеется, нельзя приписывать Гегелю экспликации современной теории систем. Речь идет о другом. О том, что Гегелем были выработаны первые эскизные представления об особенностях развивающихся систем, которые коррелируют со многими установками и теоретическими поисками современной науки. Я постараюсь обосновать это положение. Для этого необходимо предварительно охарактеризовать современные представления о саморазвивающихся системах как особом типе системной организации.

Типы систем и категориальные матрицы их понимания

В процессе своей исторической эволюции наука осваивала разные типы системных объектов. К ним относятся: а) простые системы, б) сложные саморегулирующиеся системы, в) саморазвивающиеся системы.

Первые из них доминировали в качестве предметов исследования и технологического освоения, начиная с эпохи становления естествознания и включая эпоху первой промышленной революции. Их образцами выступали механические системы, исследуемые в науке и создаваемые в технике данных исторических эпох. Вторые стали главными объектами исследования и технологического освоения в эпоху научно-технической революции середины XX столетия. Наконец, третий тип системных объектов начинает определять передний край научных исследований и их технологических приложений в эпоху второй научно-технической революции (последняя треть XX – начало XXI столетия).

Различение трех типов систем определяется разными категориальными матрицами, которые обеспечивают их понимание и рациональное осмысление. В каждой такой матрице категории части и целого, вещи и процесса, причинности, пространства и времени имеют особые смыслы.

Для познавательного и практического освоения простых систем достаточно полагать, что суммарные свойства их частей исчерпывающе определяют свойства целого. Считается, что часть (элемент) внутри целого и вне его обладает одними и теми же свойствами. Особым образом интерпретируется соотношение вещи и процесса: вещь (тело) рассматривается как нечто первичное по отношению к процессу, а процесс трактуется как воздействие одной вещи на другую. Причинность в этом подходе редуцируется к лапласовской детерминации. Пространство и время рассматриваются как нечто внешнее по отношению к системе (объекту). Полагается, что состояние движения объектов никак не сказывается на характеристиках пространства и времени.

Категориальная сетка описания малых систем была санкционирована философией механицизма в качестве философских оснований науки этой эпохи. Как простую механическую систему рассматривали не только физические, но и биологические, а также социальные объекты. Здесь достаточно напомнить о концепциях человека и общества Ламетри и Гольбаха, о стремлении Сен-Симона и Фурье отыскать закон тяготения по страстям, аналогичный ньютоновскому закону всемирного тяготения, о первых попытках родоначальника социологии Конта построить теорию общества как социальную механику.

Но при переходе к изучению больших систем развитый на базе классической механики категориальный аппарат становится неадекватным и требует серьезных корректив. Большие системы приобретают целый ряд новых характеристических признаков. Они дифференцируются на относительно автономные подсистемы, в которых происходит массовое, стохастическое взаимодействие элементов. Целостность системы предполагает наличие в ней особого блока управления, прямые и обратные связи между ним и подсистемами. Большие системы гомеостатичны. В них обязательно имеется программа функционирования, которая определяет управляющие команды и корректирует поведение системы на основе обратных связей. Автоматические станки, заводы-автоматы, системы управления спутниками и космическими кораблями, автоматические системы регуляции грузовых потоков с применением компьютерных программ и т.п. – все это примеры больших систем в технике. В живой природе и в обществе – это организмы, популяции, биогеоценозы, социальные объекты, рассмотренные как устойчиво воспроизводящиеся организованности.

Категории части и целого применительно к сложным саморегулирующимся системам обретают новые характеристики. Целое

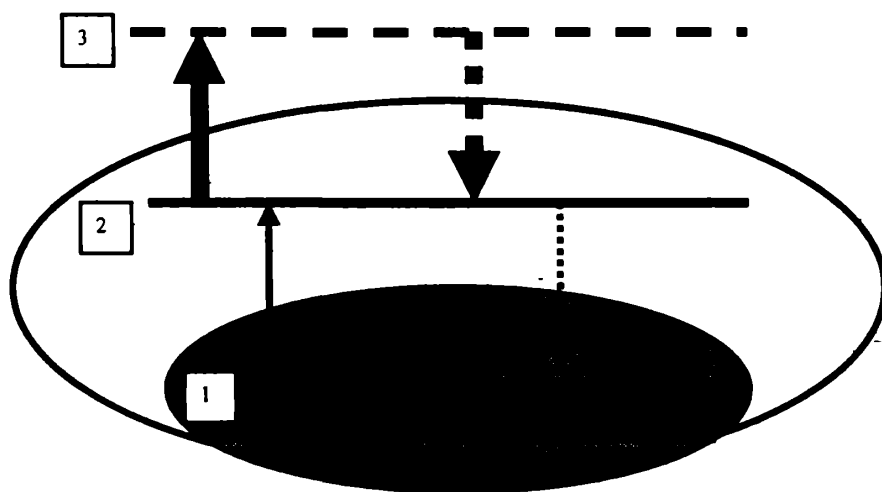
уже не исчерпывается свойствами частей, необходимо учитывать системное качество целого. Часть внутри целого и вне его обладает разными свойствами. Так, органы и отдельные клетки в многоклеточных организмах специализируются и в этом качестве существуют только в рамках целого. Будучи выделенными из организма, они разрушаются (погибают), что отличает сложные системы от простых механических систем, допустим, тех же механических часов, которые можно разобрать на части и из частей вновь собрать прежний работающий механизм. В сложных саморегулирующихся системах целое не только зависит от свойств составляющих частей (элементов), но и определяет их свойства. По-новому рассматривается соотношение вещи и процесса. Сложные системные объекты (вещи) предстают как процессуальные системы, самовоспроизводящиеся в результате взаимодействия со средой и благодаря саморегуляции.

Причинность в больших, саморегулирующихся системах уже не может быть сведена к лапласовскому детерминизму (в этом качестве он имеет лишь ограниченную сферу применимости) и дополняется идеями «вероятностной» и «целевой» причинности. Первая характеризует поведение системы с учетом стохастического характера взаимодействий в подсистемах, вторая – действие программы саморегуляции как цели, обеспечивающей воспроизводство системы. Возникают новые смыслы в пространственно-временных описаниях больших, саморегулирующихся систем. В ряде ситуаций требуется наряду с представлениями о «внешнем» времени вводить понятие «внутреннего времени» (биологические часы и биологическое время, социальное время).

Исследования сложных саморегулирующихся систем особенно активизировались в XX веке в связи с возникновением кибернетики, теории информации и теории систем. Но многие особенности их категориального описания были выявлены предшествующим развитием биологии и в определенной мере квантовой физики. В становлении квантовой механики первоначально использовалась категориальная сетка, перенесенная из классической физики. Но в процессе возникновения новой теории ее создатели вынуждены были включить изменения в классические интерпретации. Выяснились принципиальные ограничения применения классических понятий «координата» и «импульс», «энергия» и «время» (соотношения неопределенности). Был сформулирован принцип дополнительности причинного и пространственно-временного описания, что внесло новые коррективы в понимание соответствующих категорий. Выработывалось представление о вероятностной причинности как дополнения к жесткой (лапласовской) детерминации.

Саморазвивающиеся системы представляют собой еще более сложный тип системной целостности, чем саморегулирующиеся системы. Этот тип системных объектов характеризуется развитием, в ходе которого происходит переход от одного вида саморегуляции к другому. Здесь саморегуляция выступает аспектом, устойчивым состоянием развивающейся системы. Саморазвивающимся системам присуща иерархия уровневой организации элементов и способность порождать в процессе развития новые уровни организации. Причем каждый такой новый уровень оказывает обратное воздействие на ранее сложившиеся, перестраивает их, в результате чего система обретает новую целостность. С появлением новых уровней организации система дифференцируется, в ней формируются новые, относительно самостоятельные подсистемы. Вместе с тем перестраивается блок управления, возникают новые параметры порядка, новые типы прямых и обратных связей.

Изменения структуры саморазвивающихся систем по мере появления в них новых уровней организации и перестройки их прежних оснований можно изобразить посредством следующей схемы:



1. Исходная саморегуляция.
2. Новый тип саморегуляции, основанный на трансформации предшествующих уровней иерархии системы.
3. Потенциально возможный уровень организации при продолжении развития системы как возможность нового типа саморегуляции.

Сложные саморазвивающиеся системы характеризуются открытостью, обменом веществ, энергией и информацией с внешней средой. В таких системах формируются особые информационные структуры, фиксирующие важные для целостности системы особенности ее взаимодействия со средой («опыт» предшествующих взаимодействий). Эти структуры выступают в функции программ поведения системы.

Характер открытости системы по отношению к среде меняется со сменой типа самоорганизации. Изменения же типа самоорганизации – это качественные трансформации системы. Они предполагают фазовые переходы. На этих этапах прежняя организованность нарушается, рвутся внутренние связи системы, и она вступает в полосу динамического хаоса.

На этапах фазовых переходов возникает спектр возможных направлений развития системы. В некоторых из них возможно упрощение системы, ее разрушение и гибель в качестве сложной самоорганизации. Но возможны и сценарии возникновения новых уровней организации, переводящие систему в качественно новое состояние саморазвития.

Сегодня познавательное и технологическое освоение сложных саморазвивающихся систем определяет стратегию переднего края науки и технологического развития. К таким системам относятся биологические объекты, рассматриваемые не только в аспекте их функционирования, но и в аспекте развития, объекты современных нано- и биотехнологий и, прежде всего, генетической инженерии, системы современного проектирования, когда берется не только та или иная технико-технологическая система, но еще более сложный развивающийся комплекс: человек – технико-технологическая система, плюс экологическая система, плюс культурная среда, принимающая новую технологию. И весь этот комплекс рассматривается в развитии. К саморазвивающимся системам относятся современные сложные компьютерные сети, предполагающие диалог человек-компьютер, «глобальная паутина» – Интернет. Наконец, все социальные объекты, рассмотренные с учетом их исторического развития, принадлежат к типу сложных саморазвивающихся систем. К исследованию таких систем во второй половине XX века вплотную подошла и физика. Долгое время она исключала из своего познавательного арсенала идею исторической эволюции. Но во второй половине XX в. возникла иная ситуация. С одной стороны, развитие современной космологии (концепция Большого взрыва и инфляционная теория развития Вселенной) привело к идее становления различных типов физических объектов и взаимодействий. Появилось представление о возникающих в процессе эволюции различных видах элементарных частиц и их взаимодействиях как результате расщепления некоторого исходного взаимодействия и последующей его дифференциации. С другой стороны, идея эволюционных объектов активно разрабатывается в рамках термодинамики неравновесных процессов (И. Пригожин) и синергетики. Взаимовлияние этих двух направлений исследования инкорпори-

рует в систему физического знания представления о самоорганизации и развитии.

Сложные саморазвивающиеся системы требуют для своего освоения особой категориальной матрицы. Категории части и целого включают в свое содержание новые смыслы. При формировании новых уровней организации происходит перестройка прежней целостности, появление новых параметров порядка. Иначе говоря, необходимо, но недостаточно зафиксировать наличие системного качества целого, следует дополнить это понимание идеей изменения видов системной целостности по мере развития системы.

В сложных саморегулирующихся системах появляется новое понимание объектов как процессов взаимодействия. Представление о сложных системах как процессах постоянного воспроизводства в качестве своеобразного инварианта в варьируемых взаимодействиях, необходимо, но уже недостаточно. Усложнение системы в ходе развития, связанное с появлением новых уровней организации, выступает как смена одного инварианта другим, как процесс перехода от одного типа саморегуляции к другому. Возникает два смысла процессуальности объекта (системы). Эта процессуальность проявляется в двух аспектах: и как саморегуляция, и как саморазвитие, как процесс перехода от прежнего типа саморегуляции к новому.

Освоение саморазвивающихся систем предполагает также расширение смыслов категории «причинность». Она связывается с представлениями о превращении возможности в действительность. Целевая причинность, понятая как характеристика саморегуляции и воспроизводства системы, дополняется идеей направленности развития. Эту направленность не следует толковать как фатальную предопределенность. Случайные флуктуации в фазе перестройки системы (в точках бифуркации) формируют аттракторы, которые в качестве своего рода программ-целей ведут систему к некоторому новому состоянию и изменяют возможности (вероятности) возникновения других ее состояний.

Спектр направлений эволюции системы после возникновения аттракторов трансформируется, некоторые, ранее возможные направления становятся закрытыми. Появление нового уровня организации как следствия предшествующих причинных связей оказывает на них обратное воздействие, при котором следствие функционирует уже как причина изменения предшествующих связей (кольцевая причинность).

Применительно к саморазвивающимся системам выявляются и новые аспекты категорий пространства и времени. Нарращивание

системой новых уровней организации сопровождается изменением ее внутреннего пространства-времени. В процессе дифференциации системы и формирования в ней новых уровней возникают своеобразные «пространственно – временные окна», фиксирующие границы устойчивости каждого из уровней и горизонты прогнозирования их изменений.

Гегелевская концепция абсолютного духа как идеализированный образ саморазвивающейся системы

Гегель не имел в своем распоряжении достаточного естественнонаучного материала для разработки общих структурных схем саморазвития. Он, конечно, был знаком с достижениями науки своей эпохи, но их было недостаточно, чтобы выявить системно-структурные характеристики и закономерности развивающихся объектов. Теория Дарвина еще не была создана, но и она дала, скорее, феноменологическое, чем системно-структурное описание развития.

Представления об эволюции природных объектов, возникшие в науке конца XVIII – начала XIX вв., формировались в рамках категориальных смыслов, выражающих особенности механических систем. Их первоначальной основой была механическая картина мира. Так обстояло дело со знаменитой гипотезой Канта-Лапласа о происхождении солнечной системы. Аналогичным образом можно оценить идеи эволюции организмов в концепции Ламарка, который использовал представления механической картины мира о невесомых субстанциях – носителях сил. Изменения органов в процессе приспособления к среде он объяснял накоплением в них электрического и магнитного флюидов. И с этих позиций описывал эволюцию организмов и образование новых видов¹.

В обоих приведенных случаях системность видения изучаемых объектов и их категориальная сетка в целом не выходила за рамки простых механических систем. Хотя потенциально, как это выяснилось в последующем развитии науки, они создавали определенные предпосылки для перехода к новым представлениям.

¹ См.: Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Идеалы объяснения и проблемы взаимодействия наук // Идеалы и нормы научного исследования. Мн., 1981. С. 276–278; см. также: Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 580–581.

Таким образом, следует различать системные интерпретации идеи развития. Эти интерпретации определены базисными системными представлениями об изменяющихся объектах. И то, что Гегель мог обнаружить в естествознании своего времени, не было достаточным базисом для разработки представлений о саморазвивающихся системах. Он использовал для этого иной объект – историческое развитие духовной культуры, представив ее как саморазвитие абсолютного духа.

В принципе для системного подхода безразлично, какие объекты – природные, социальные или ментальные – рассматриваются как паттерны, демонстрирующие структурные особенности и закономерности того или иного типа систем. Важно принять во внимание ту интерпретацию абсолютного духа, которая привела к пониманию многих ключевых особенностей саморазвивающихся систем и позволила Гегелю сформировать новые видения исторической эволюции.

Проблема интерпретации абсолютного духа является одной из кардинальных и дискутируемых проблем исследования гегелевской философии¹.

В этой проблеме выделяют два аспекта: понимание абсолютного духа как субстанции мира, порождающей в своем развитии все его состояния, и рассмотрение духа как взаимосвязи субъективного и интересубъективного, в котором дух предстает надиндивидуальным единством индивидуальных сознаний, единством, в котором каждое «Я» выступает в отношении к другому «Я» и предстает как социальное «Мы».

Ю. Хабермас расценивает эти два аспекта как две различные модели духа, первую из которых он именуется идеалистической, а вторую интересубъективной².

¹ В отечественных исследованиях эта проблематика анализировалась в работах Н.В. Мотрошиловой (Путь Гегеля к «Науке логики». Формирование принципов системного историзма. М., 1984; Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы // Работы разных лет: Избранные статьи и эссе. М., 2005 и др.); М.Ф. Быковой (Мистерии логики и тайны субъективности. М., 1996 и др.). Этой проблеме посвящен ряд исследований Ю. Хабермаса и современная дискуссия вокруг социально-интерсубъективной модели (анализ идей, высказанных в рамках этой дискуссии, содержится в статье М.Ф. Быковой «О концепции духа у Гегеля», вышедшей уже после гегелевского конгресса в Москве, посвященного «Феноменологии духа», и опубликованной в книге «Сущность и слово. Сборник научных статей к юбилею профессора Н.В. Мотрошиловой». М., 2009.

² Анализ концепции Ю. Хабермаса см.: М.Ф. Быкова. О концепции духа у Гегеля // Сущность и слово. М., 2009. С. 341–345.

Интерсубъективную модель, поскольку она представляет дух как взаимодействие «Я» и социального «Мы», именуют также социально-интерсубъективной. Сознание представлено в этом подходе как *исторически* социальное. Иначе говоря, это не только отношение «Я» и «Мы» в сегодняшнем социальном общении, деятельности, в многообразии коммуникаций, характерных для определенного этапа развития социальности, для определенного типа общества. «Мы» включает в социальные связи также и опыт прошлых поколений, традиции, которые возникают и меняются в ходе человеческой истории. И какая-то часть вырабатываемого сегодня нового опыта со временем может превратиться в традицию, которая окажет воздействие на социальные связи людей в будущем. Так что интерсубъективно-социальное становится в исторической перспективе бесконечно социальным.

В сложности переплетения человеческих коммуникаций и взаимного влияния различных индивидуальных сознаний можно выделить конституирующее ядро, в котором интерсубъективное выступает как особое структурированное образование. Таким ядром является культура, понятая в качестве сложно организованной системы надбиологических программ деятельности, поведения и общения людей. Разумеется, определив таким образом культуру, я исхожу из ее современного понимания. Но в рамках этого понимания можно выяснить, каковы были реальные предпосылки генезиса той исходной конструкции духа, которая позволила Гегелю уловить особенности саморазвивающихся систем.

Интерсубъективность сознания реально выступает как развитие культуры, закрепляющей и транслирующей совокупный социально-исторический опыт людей. Этот опыт, с одной стороны, программирует сознание индивидов, а, с другой, развивается, благодаря обратной связи с их сознаниями (человек, решая социально значимые задачи, способен создавать новые образцы деятельности, поведения и общения, новые знания, верования, включаемые в поток культурной трансляции и обогащающие ранее накопленный исторический опыт новыми элементами и состояниями).

Инновации индивидуального опыта, если они включаются в поток культурной трансляции, начинают жить особой, самостоятельной жизнью. Они уже не зависят от воли и желания его создателя и начинают программировать других людей. Сами же программирующие функции культуры выступают условием формирования индивидуального сознания, которое является результатом социализации, предполагает обучение и воспитание, основанное на усвоении из культуры определенных норм, идеалов, знаний и т.п.

Если учесть все эти аспекты функционирования культуры, ее можно рассматривать в качестве особой духовной субстанции, которая обуславливает состояния социальной жизни.

Гегель по- существу и делает такой шаг, переходный от интерсубъективной к субстанциональной трактовке духа (правда здесь еще субстанциональность духа не выведена за рамки общественной жизни людей). Но он на этом не останавливается, а продолжает анализ, обращаясь к сопоставлению различных форм человеческого сознания (обыденного сознания, искусства, религии, науки и философии), рассмотренных как особые формообразования духа. И здесь Гегель выявляет две важные характеристики духа. Во-первых, он рассматривает формы познания и сознания как исторически возникающие, во-вторых, обнаруживает общие для всех их (инвариантные) основания, которые также развиваются по мере перехода от одного формообразования духа к другому.

В этом пункте, фиксируя исторически развивающиеся основания духовной культуры (субстанция духа), Гегель осуществляет переход к ее особому структурному видению. Он стремится выявить структуру оснований, объединяющих все формообразования духа в органичную развивающуюся целостность.

Здесь я сделаю небольшое отступление.

В современных исследованиях, опирающихся на обширный материал социальной антропологии, истории культур и цивилизаций, лингвистики, семиотики, компаративистики и др. наук о культуре, в качестве системообразующих оснований, определяющих целостность культуры, выделены категории, которые выражают фундаментальные жизненные смыслы и ценности.

Их обозначают по-разному, называют концептами, категориями культуры, универсалиями культуры. Я называю их мировоззренческими универсалиями. К ним относятся фундаментальные базисные ценности и жизненные смыслы, составляющие содержание категорий «человек», «природа», «пространство», «время», «вещь», «свойство», «отношение», «явление», «сущность», «личность», «деятельность», «свобода», «справедливость», «истина», «красота», и т. д.

В своем сцеплении и взаимодействии они образуют целостную картину человеческого жизненного мира, которая называется мировоззрением. Мировоззренческие универсалии определяют не только понимание и осмысление мира, его рациональное постижение, но и переживание человеком мира, эмоциональные оценки различных состояний и ситуаций человеческой жизни. Смыслы универсалий в этом аспекте предстают как базисные ценности культуры.

Человек усваивает их в процессе воспитания и социализации, через образцы поведения и деятельности, через включение в разные виды деятельности, через язык, через транслируемые в культуре знания, которые он приобретает. Часто он не осознает всего содержания этих категорий, хотя и понимает и переживает их. Он имеет о них неявное знание. Если спросить обычного человека, не занимающегося философией, что такое справедливость, то, опираясь на конкретные примеры, он покажет, что есть справедливые и несправедливые поступки, но не сможет дать обобщающего определения справедливости.

Универсалии культуры не локализованы в какой-то одной сфере культуры, они пронизывают всю культуру, проявляют себя в языке, быденном сознании, искусстве, религиозном миропонимании, политическом и правовом мышлении, научном познании. Они сложны по своей содержательно-смысловой структуре. В них есть несколько уровней смысла – общечеловеческий (как своеобразный инвариант различных культурных традиций), весьма абстрактный, фиксирующий основания любого человеческого бытия; уровень смыслов, выражающий особенности той или иной культуры соответствующей исторической эпохи; и, наконец, уровень, выражающий личностные и социально-групповые интерпретации универсалий культуры, репрезентирующий мировоззренческие установки личности и социальных групп (классов, сословий, кланов и т.п.).

Мировоззренческие универсалии культуры функционируют как предельно обобщенные программы деятельности, поведения и общения людей. Они являются своеобразными генами социальной жизни, в соответствии с которыми воспроизводится тот или иной тип общества. Для того чтобы радикально изменить общество, надо изменить эти гены. Поэтому духовная революция всегда предшествует революциям политическим.

Философия выступает рефлексией над универсалиями культуры. Философское исследование, связанное с постановкой теоретических задач и оперированием категориями как особыми теоретическими конструктами, позволяет генерировать их новые смыслы, адресованные будущему, и тем самым выйти за рамки универсалий своей культуры. Поэтому категории философии и универсалии культуры не тождественны, хотя часто обозначаются одними и теми же терминами. Во-первых, философское познание, рационализируя универсалии культуры, упрощает и схематизирует их. Во-вторых, не все признаки, зафиксированные в определениях философских категорий, изоморфны признакам универсалий той культуры, в которой философия разрабатывала свои идеи.

С этих позиций я вернусь к проблеме генезиса гегелевских представлений о структуре развивающегося духа.

Но предварительно я хотел бы особо подчеркнуть, что используемый прием анализа соответствует открытому Гегелем методу исследования исторически развивающихся систем. То, что на высших стадиях развития системы предстает в дифференцированном и развернутом виде, было на ранних стадиях в зародышевом состоянии.

Применительно к системе представлений о структуре и развитии духовной культуры это означает, что сегодняшние знания, фиксирующие особенности такого специфического предмета как развивающаяся культура, во времена Гегеля, средствами, выработанными наукой того времени, не могли быть получены. Но они могли возникнуть как латентное состояние, как зародышевые формы, намечающие путь будущего развития и конкретизации знаний о культуре. Гениальная интуиция Гегеля продуцировала эти зародышевые формы в рамках философского анализа, связанного с разработкой социально-интерсубъективной модели абсолютного духа.

Гегель начинает эту разработку с рассмотрения особенностей обыденного познания. Когда в «Феноменологии духа» он анализирует уровень чувственного познания и рассудка, то интерпретирует их также как характеристику «обыденного взгляда на вещи». Этот взгляд составляет основу повседневного, обыденного познания. Гегель специально подчеркивал, что оно выступает особым состоянием абсолютного духа, первой формой его социального бытия. И нельзя просто отвергать «обыденный взгляд на вещи» как неподлинное знание¹.

В рамках обыденного опыта, в процессах чувственного созерцания и восприятия, Гегель выявляет категориальную структуру, которая имплицитно включена в чувственный опыт и выступает основанием «чувственной достоверности вещей».

Он отмечает, что за внешней единичностью чувственной достоверности «это здесь и теперь» скрыты особые категориальные смыслы: предмета (вещи), пространства и времени, Я и Другого. Когда мы фиксируем единичное и неповторимое «это» в качестве чувственной данности, то в самой такой фиксации вначале нет различия воспринимаемого предмета и воспринимающего «Я». Они

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IV. Система наук. Часть первая. Феноменология духа (перевод Г. Шпета). М., 1959. С. 43.

выступают как «чистое бытие», как существующее, где «это» – существует и «Я» существует¹. И на этом уровне они неотличимы, перетекают друг в друга. Но в чувственном познании акцентируется предмет, его образ вынесен вовне, чувственное знание воспринимается как знание о предмете, что предполагает разделение «Я» и «предмета». Исходная слитность чистого бытия распадается на две противоположности – вещь (предмет) и познающий субъект («Я»). Как подчеркивал Гегель, в такое расщепление включены категориальные смыслы, которые в единичном «это-здесь-теперь» и единичном «Я» обнаруживают общее. «Это» может быть деревом, домом, т.е. любым предметом, «здесь» любым местом, «теперь» любым временем (день, ночь, час и т.д.), «Я» – любым индивидом. А значит «это – здесь – теперь» как чувственная достоверность уже не просто непосредственно-чувственная единичность, но включает опосредующее общее, которое структурирует непосредственно данное чувственного опыта и определяет переход в новую стадию предметного сознания – воспринимающего сознания.

На этой стадии категория предмета, которая фигурировала на этапе чувственности как единичное «это», обретает новые смыслы. Она предстает как фиксация множественности качественно различных вещей, отличающихся друг от друга своими свойствами, которые проявляются через отношение одной вещи к другой. Категория предмета расщепляется на категории «вещь, свойство, отношение». Вещь выступает уже как единство различных свойств. Чувственно единичное сознание переходит в стадию чувственно общего.

В контексте гегелевских рассуждений можно обнаружить, что в качестве форм сознания на этой стадии он выделяет и восприятие, и представление. Представление позволяет абстрагировать отдельные повторяющиеся у многих вещей свойства и отношения, превратить их в особые предметы. Категориально общее выступает здесь в форме особого чувственного образа. Гегель прослеживает далее, как из противоречия этих сторон чувственно достоверного и абстрактно-всеобщего, характерного для «воспринимающего сознания», возникает новое формообразование развивающегося духа – рассудок. На этой стадии развития происходит новое обогащение смыслами категории предмета. Она расщепляется на явление и сущность, а затем конкретизируется в категориях «сила» и «закон».

Параллельно с развитием категориальных смыслов, характеризующих предметный мир, развиваются смыслы, характеризующие

¹ Там же. 51–52.

субъект познания и действия. Его сознание выступает как самосознание. Хотя в концепции Гегеля самосознание определяется как более высокая ступень развития духа, по сравнению с предметным сознанием, но в конкретном анализе он выявляет корреляции между развитием категориальных смыслов, характеризующих предметный мир, и развитием самосознания.

Уже на стадии перехода от чувственности к воспринимающему сознанию фиксируется осознание «Я» как противоположного предмету, и намечено его отношение к другим «Я». Дальнейшее развитие, уже на уровне рассудочного сознания, связано с кардинальным различием предмета, который принципиально может быть утилитарно потреблен, и «Я» как особым, мыслящим и действующим субъектом. Отношения коммуникации между различными «Я», признание «Другого» порождает осознание личностной особенности, что выступает новой формой бытия сознания – самосознанием.

Категории, как они фигурируют в обыденном сознании, рефлексивно еще не осмысливаются, не выделяются сознанием в качестве особых самостоятельных предметов, с которыми мысль может оперировать как с понятиями предельной степени общности. В этом статусе они функционируют в качестве мировоззренческих универсалий культуры и выступают в форме обобщенных представлений, определяющих не только понимание и осмысление, но и переживание человеком мира.

Гегель фиксирует эту особенность категориальных смыслов, представляющих категории культуры. Хотя, разумеется, он не применяет этого понятия, как и не имеет в своем распоряжении представлений о структуре культуры и ее функциях в социальной жизни. Все эти представления сложились в гуманитарных и социальных науках более чем через столетие после Гегеля. Но он в своеобразной форме и в первом приближении обнаружил категории культуры (мировоззренческие универсалии). «В нашем обычном сознании, – пишет он, – мысли соединены с привычным чувственным и духовным материалом; в размышлении, рефлексии и рассуждении мы *примешиваем* мысли к чувствам, созерцаниям, представлениям (в каждом предложении, хотя бы его содержание и было совершенно чувственно, уже имеются налицо категории...)»¹.

Категориальные состояния духа, выступающие в форме чувств и представлений, включают в себя понятийное содержание, которое развивается по мере развития различных исторически возни-

¹ Г.В.Ф. Гегель. Энциклопедия философских наук. Том 1. Наука логики. М., 1974. С. 87.

кающих видов сознания – обыденного сознания, нравственности, искусства, религии, права. «Так как только человек обладает религией, правом и нравственностью и так как он обладает ими только потому, что он – существо мыслящее, то все содержание права, религии и нравственности – будь это содержание дано чувством, верованием или представлением – произошло не без участия *мышления*; деятельность и продукты мышления *содержатся и даны в них*»¹.

Переходя от обыденного к другим формам сознания и фиксируя их взаимосвязь, Гегель шаг за шагом прослеживает, как обогащается содержание категорий сознания, как они обретают в развитии духа (культуры) новые смыслы. И это относится как к категориям, фиксирующим субъект-объектные отношения (вещь, свойство, отношение, явление, сущность, закономерность, случайность, необходимость и т.д.), так и к категориям, фиксирующим опыт субъект-субъектных взаимодействий, регулирующих действия и поступки субъекта в системе социальных связей (Я, другие, свобода, добро, зло, совесть, долг, счастье, красота, вера, душа, Бог и т.д.).

Эти категориальные структуры развиваются в формах нравственного сознания, искусства, политики и права, религии. Во всех этих сферах сознания категориальные смыслы представлены как сплав мыслительного и эмоционально-чувственного содержания, аккумулирующего чувства, желания и волю², что и характерно для функционирования в культуре ее мировоззренческих универсалий³. Но, как подчеркивает Гегель, по мере исторического развития категориальных смыслов в них все более значимую роль играет мыслительно-рациональная составляющая. Она выходит на передний план в качестве особой и самостоятельной формы сознания в науке и философии.

Основой научного познания является мышление в понятиях, и в наибольшей полноте, согласно Гегелю, оно реализуется в философии. В Новое время, – пишет Гегель, – «философией стали называть всякое знание, предметом которого является познание устойчивой меры и *всеобщего* в море эмпирических единичностей,

¹ Там же. С. 85–86.

² См.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М., 1974. С 87.

³ Они определяют не только миропонимание, но и мироощущение и миропереживание людей, функционируя в качестве глубинных программ человеческой жизнедеятельности.

изучение *необходимости*, закона в кажущемся беспорядке бесконечного множества случайностей»¹.

Этот тип познания, как отмечает Гегель, следует называть эмпирическими науками², а термины «философия природы», которой Ньютон называл свою физику, «философия рационального хозяйства», которым обозначают политическую экономию, равно как и применение термина «философия» к исследованиям в области химии, биологии и др. наук, допустимы лишь в том смысле, что в эмпирических науках «существенной целью являются *законы, всеобщие положения, теории, мысли* о существующем»³.

Гегель фиксировал различие эмпирических наук и философии как различие в способах понятийного размышления о мире. В науке – это размышление «первого рода», когда понятийно всеобщее связано с особенным (с конкретными законами, теориями), хотя и по своей природе всеобщее противостоит особенному. В философии – это размышление «второго рода», когда понятийно всеобщее берется в своей собственной форме, как категории, которые обобщают категории эмпирических наук. Гегель уточняет это положение в процессе критики эмпиризма. Он подчеркивает, что обобщение опыта в научных понятиях всегда предполагает использование «метафизических категорий – материя, сила, одно, многое, всеобщность, бесконечность и т.д.»⁴. Здравый смысл ученого часто пользуется этими категориями бессознательно, не осознавая метафизической компоненты в научном познании.

В принципе идея категориального синтеза опыта, порождающего конкретно-научные понятия, была эксплицирована И. Кантом. Категориальные смыслы выступают предпосылкой и условием опыта и его обобщения. Но Гегель не ограничился этой констатацией, а сделал новый шаг. Сами категориальные смыслы он рассматривал как развивающиеся, и подчеркивал, что это развитие осуществляется в разных сферах духа – в обыденном познании, искусстве, нравственности, праве, религии и философии.

В категориальных структурах сознания, в содержании которых переплетаются чувственно-эмоциональные и мыслительные компоненты, философия выделяет их понятийную основу. То же самое она делает и по отношению к понятиям эмпирических наук, выяв-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 91.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 149.

ляя имплицитно включенное в них категориальное содержание предельной степени общности и фиксируя его в форме философских категорий¹.

Философия постоянно соотносится с тем мыслительным содержанием, которое исторически развивается в других формах сознания и познания. «...Важно, чтобы философия уразумела, что ее содержание есть не что иное, как то содержание, которое первоначально порождено и ныне еще порождается в области живого духа, образуя *мир*, внешний и внутренний мир сознания...»².

Вместе с тем она обогащает это содержание в процессе своего внутреннего теоретического развития, обнаруживая в процессе оперирования философскими категориями их новые определения, их новые смыслы. А это, в свою очередь, оказывает обратное воздействие на все другие, отличные от философии формы познания, на развитие их категориальных структур. «Точка зрения философской науки наиболее содержательна и наиболее конкретна в себе; будучи результатом предшествующих ступеней, она имела своей предпосылкой конкретные формы сознания, например: мораль, нравственность, искусство, религию. В это развитие *содержания*, кажущееся на первый взгляд ограниченным лишь формальной стороной, входит также развитие содержания предметов особых частей философской науки»³.

Философия выступает рефлексией над всеми формами духа, включая и себя как форму сознания и познания. Модное сегодня определение философии как самосознания культуры имеет генетические истоки в гегелевской интерпретации сущности философии.

¹ Хотя в явном виде Гегель не обсуждает проблему различия категорий культуры и философских категорий, он различает их, когда анализирует отношение философии к категориальным смыслам, данным в форме представления, где мысль включена в материал чувственности и переживания. «Так как особенности чувства, созерцания, желания, воли, и т. д., поскольку мы их *осознаем*, называются вообще *представлениями*, то можно в общем сказать, что философия замещает представления *мыслями, категориями*, или, говоря еще точнее, *понятиями* (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 87). В этом «говоря еще точнее» фиксировано различие между философскими категориями и категориями, как они функционируют в исторически более ранних формах сознания (обыденном сознании, нравственности, религии и т.п.) и где они выступают (если применить современный язык) в качестве категорий (мировоззренческих универсалий) культуры.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М., 1974. С. 89.

³ Там же. С. 132–133.

Итак, в процессе построения интерсубъективной модели абсолютного духа, Гегель не просто выделил духовную культуру как объективное состояние общественной жизни, но и определил ее внутреннюю архитектонику, ее основную несущую конструкцию, представленную развивающейся системой категориальных смыслов, структур, которые определяют понимание, переживание и осмысление человеком мира и своего места в мире.

Историческое развитие этих структур может быть рассмотрено в качестве одного из образцов саморазвивающейся системы.

Категориальная матрица саморазвития в философии Гегеля и ее современные интерпретации

Создавая интерсубъективную модель абсолютного духа, Гегель абстрагировал основания культуры от других подсистем социальной жизни и наделил эти основания субстанциональным статусом. Таким путем была сконструирована идеализация, теоретический конструкт, представляющий в познании сущностные характеристики культуры как исторически развивающейся системы. Опираясь на эту идеализацию, Гегель открыл ряд закономерностей саморазвивающихся систем.

Здесь мы имеем ситуацию философского познания, весьма сходную с ситуациями открытия наукой законов изучаемых ею объектов. В естествознании это привычная процедура: чтобы получить законы колебания, создается теоретический конструкт – идеальный маятник, мысленные эксперименты с которым позволяют сформулировать законы колебания. Чтобы выяснить законы поведения разреженных газов, конструируется идеальный газ как идеализация реальных газов.

Важнейший закон популяционной генетики – закон Харди-Вайнберга, характеризующий условия генетической стабильности популяций, формулируется относительно идеализированного объекта – бесконечно большой популяции со свободным скрещиванием особей. Формулировка закона стоимости в экономике предполагает идеализированное представление об обмене товаров, когда отвлекаются от колебания рыночных цен и вводят допущение, согласно которому спрос на товары абсолютно равен их предложению.

Сконструировав абсолютную идею как квинтэссенцию духовного развития общества, Гегель обосновал возможность привязки

этой идеализации к реальной истории европейской культуры. Когда в своей системе он показывает, что категориальная схема саморазвития абсолютной идеи реализуется в развитии философии, искусства, религии, политического и правового сознания, то весь этот материал, содержащийся в его «Феноменологии духа», «Науке логики», «Философии духа», «Философии права», «Философии религии», в работах, посвященных эстетике и истории философии, можно интерпретировать с особой точки зрения как обоснование продуктивности предложенной им идеализации саморазвивающейся системы.

На этом идеализированном объекте Гегель, мысленно развертывая скрытое в нем содержание, конструирует систему категорий, описывающую саморазвитие и обнаруживает ряд особенностей функционирования саморазвивающихся систем.

Прежде всего, он открывает истоки порождения в ходе развития таких систем новых уровней организации. Процедура порождения представлена им в следующей форме: нечто (прежнее целое) порождает «свое иное», вступает с ним в рефлексивную связь, перестраивается под воздействием «своего иного», и затем этот процесс повторяется на новой основе. Здесь не просто реализуется знаменитая триада «тезис – антитезис – синтез», но обнаруживаются механизмы этой реализации. Их Гегель обнаруживает, исследуя порождение новых категорий, где каждая из них вначале выступает как потенциальное состояние ранее возникших категориальных смыслов, а затем отделяется от них, актуализируется как самостоятельная категория, которая оказывает воздействие на ранее породившие ее категориальные смыслы и создает предпосылки для возникновения новых категорий.

Важнейшей чертой этого процесса является то, что Гегель обозначал как «погружение в основание». Это понятие в современной интерпретации означает, что каждый новый уровень организации начинает управлять предшествующими уровнями и перестраивает основания системы, создавая новую целостность.

Гегель продемонстрировал эту особенность на многочисленных образцах обогащения смысла категорий и превращения порожденных новых категориальных смыслов в основание, каждый раз обеспечивающее новую целостность развивающейся категориальной системы.

Позднее Маркс использовал эти идеи Гегеля при анализе капиталистической экономики, рассматривая ее как органическую целостность. В марксовом анализе возникновения денег в процессе товарного обмена и последующего превращения денег в капитал

прослеживалась гегелевская схема «погружения в основание». Простой товарообмен, расширяясь, приводит к формированию особого товара как универсального средства обмена, в котором не потребительная стоимость, а меновая стоимость становится главным его качеством. Появляются деньги, которые перестраивают само товарное обращение, превращая его в товарно-денежное. Деньги становятся основанием товарных рынков. Накопление денег в определенных условиях превращает их в капитал, и это вновь перестраивает рыночное производство, превращая его в капиталистическое.

Маркс не только признавал, что проведенный им анализ осуществлялся под влиянием гегелевской методологии, но и отмечал изоморфизм между гегелевской формой категориального синтеза и анализируемыми им процессами развития простого товарного производства в капиталистическое.

Принцип «погружения в основание» позволяет многое объяснить в процессах эволюции, которые интенсивно изучает современная наука. Он объясняет, например, почему могут реализоваться в ходе развития процессы, чрезвычайно маловероятные с позиций взаимодействия элементов первичных уровней организации развивающейся системы. Появление новых уровней организации, перестраивая систему, меняет вероятностные меры. Поэтому прогнозирование таких систем всегда имеет определенный горизонт и требует учитывать возможное изменение вероятностей при фазовых перестройках системы.

В категориальной сетке, которую выстраивал Гегель, изменение самого характера случайностей в ходе развития нашло свое выражение в разработке категорий возможности и действительности, в различении абстрактной и реальной возможности, и анализе превращения абстрактной возможности в реальную, и затем в действительность.

У Гегеля можно найти и обобщение причинности, необходимое для понимания саморазвивающихся систем. Уже в «Феноменологии духа» он приводит идею о том, что противопоставление «механизма» и «телеологии» как видов каузальности может быть не просто принято как их взаимоисключающее дополнение, а как снятие, где целевая причинность управляет естественной каузальностью, служит не только результатом, но и новой организацией механизма и химизма.

Но, чтобы распространить идею саморазвития на все сферы бытия, а не только на область духовной жизни общества (где она и была обоснована), исходной идеализации духа необходимо было придать универсальный онтологический статус.

Применительно к социальной жизни этот статус имел основания в программирующих функциях культуры по отношению к многообразию видов деятельности, поведения и общения, благодаря которым воспроизводится и меняется общество как целостная система¹. Но применительно к природе этот статус, по меньшей мере, выглядел проблематично.

Здесь возникает известный, поставленный Ю. Хабермасом вопрос: возможен ли сколь-нибудь обоснованный переход от интерсубъективной к идеалистической модели абсолютного духа? Гипотеза о взаимосвязи этих моделей может ориентировать на поиск оснований такого перехода, но пока они конкретно не выявлены, предпочтительным выглядит соображение, что можно перейти только от идеалистической модели к интерсубъективной, но не наоборот.

Идеалистическая модель, которая предполагала саморазвитие духа во времени как развития абсолютной идеи до природы и до человеческого общества, а затем ее воплощение в природу и общественную жизнь, не имеет оснований в научной картине мира и не вписывается в нее. В своем онтологическом статусе эта модель формировалась под влиянием христианской теологии и коррелировала со спекуляциями немецкой философской мистики².

Но можно рассмотреть идеалистическую модель абсолютного духа в другом аспекте: как попытку создать онтологию Универсума, описываемую в категориях саморазвивающейся системы, в которой подсистема человеческого духа, как неотъемлемая составляющая исторического развития общества и самого человека встроена в общий контекст развития Универсума.

Как отмечал А. Кожев, гегелевская диалектика «это, прежде всего, адекватное описание структуры Бытия»³, которое представляет собой тотальность и «реализуется не только в качестве *природного Мира*, но и в качестве *Мира истории* (человеческий мир)...»⁴.

¹ Представление об обществе как объекте – особой системе, развивающейся по объективным законам – сегодня включает понимание культуры как своего рода генома социального организма. И подобно тому, как наличие генетических кодов (ДНК и РНК) в составе клетки не отменяет материального существования клетки, а является условием этого существования, так и программирующие функции культуры выступают условием объективного существования и развития общества.

² См.: Кричевский А.В. Понятие абсолютного духа в философии Гегеля // Историко-философский ежегодник, 1991. М., 1991. С. 47–51.

³ Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля М., 1998. С. 128.

⁴ Там же. С. 129.

Но тогда проблему перехода от интересубъективной модели абсолютного духа к идеалистической модели можно переформулировать и представить ее как проблему перехода от онтологии человеческой истории к онтологии Универсума как развивающейся тотальности. Ключевым аспектом в этой проблеме выступает связь диалектики природы и диалектики человеческой истории.

Эта связь реально предстает в развитии человека и его деятельности, поскольку человек, с одной стороны, природное тело, а с другой – познающее и практически действующее общественное существо, развивающее себя в процессе своей истории. Как часть природной жизни он ассимилирует природу, воспроизводя свое природное тело, но как познающее мир и практически действующее существо он творит себя и изменяет окружающую природу, создавая вокруг себя новую предметную среду.

Процессы изменения природных объектов предстают как познавательная и практическая деятельность. Развитие деятельности, появление ее новых видов, ее средств и методов характеризует историю человечества.

Гегель фиксирует, что взаимосвязь между практикой и познанием диалектична: она включает противоречие, которое разворачивается и снимается в ходе исторического развития этих основных форм человеческой активности.

Противоречие между познанием и практической деятельностью – это противоречие между «стремлением брать мир лишь так как он *есть*» и стремлением «к тому, чтобы сделать мир тем, чем он *должен* быть»¹. Это противоречие диалектически снимается по мере развития человека как познающего и действующего существа, по мере раскрытия познанием сущностных связей и закономерностей развития и изменения «преднажденного мира» в соответствии со знанием о нем, которое определяет реализацию в практической деятельности ее целей (их опредмечивания в результатах деятельности)².

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 418.

² Все эти конспективно изложенные выше положения гегелевской философской антропологии (подр. см.: Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 1959. 5, А, а, с; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 216–244) были проанализированы и развиты К. Марксом в его концепции практической природы познания (человек познает мир не в форме созерцания, а в форме практики), и в его концепции второй природы, которая создается и изменяется в процессе производства в качестве искусственно воспроизводимого «второго тела человека», системы его искусственных органов, дополняющих и развивающих функциональные возможности естественного (биологического) тела человека.

В абсолютной идее, согласно Гегелю, осуществляется синтез, «единство идеи жизни и идеи познания», «единство практической и теоретической идеи»¹.

Единство познания и практики предполагает, что познание имеет дело с изменяемым в деятельности объектом. Измененный в деятельности объект – это искусственное, сотворенное человеком. Но задача состоит в том, чтобы «познать мир как он есть», т.е. познать естественное.

Это противоречие, основанное на противопоставлении естественного и искусственного, было своего рода камнем преткновения для новоевропейской философии. Кант зафиксировал его как различие «вещи в себе» и познанной вещи («вещи для нас»). Гегель выступает против такого разграничения. «...Истинная природа предмета, ... осознается лишь посредством некоторого изменения»². «Чтобы узнать, что в вещах истинно, одного лишь внимания недостаточно – для этого необходима наша субъективная деятельность, преобразующая непосредственно существующее. Это кажется на первый взгляд совершенно превратным и противоречащим цели, которую мы ставим себе при познании. Можно, однако, сказать, что во все эпохи люди были убеждены в том, что лишь посредством произведенной размышлением переработки непосредственного достигается познание субстанциального. Лишь в новейшее время стали возникать сомнения в этом и стали проводить резкое различие между тем, что представляет собой продукт нашего мышления, и тем, что вещи представляют сами по себе. Теперь стали утверждать, что вещи в себе суть нечто совершенно другое, чем то, что мы из них делаем. Точка зрения этой раздвоенности была в особенности выдвинута критической философией против утверждения всех предшествующих поколений, для которых согласие между мыслью и вещью представляло собой нечто бесспорное»³. «Задача философии состоит лишь в том, чтобы ясно осознать то, что люди издавна признавали правильным относительно мышления»⁴.

Критической философии Канта и всем вариантам скептицизма Гегель противопоставляет тезис – искусственное и есть естественное. «...Искусственная система должна согласовываться с системой самой природы и должна выражать только ее»⁵.

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 419.

² Там же. С. 118.

³ Там же. С. 118–119.

⁴ Там же. С. 119.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 1959. С. 132.

Обоснование этого тезиса состоит не только в том, что, изменяя объекты природы, мы действуем в согласии с ее законами, поскольку и в самой природе ее объекты также изменяются соответственно этим законам. Важно еще и особое понимание изменений.

Идея искусственного заключается в том, что объекты, возникающие в результате практической деятельности человека, вне его деятельности в самой природе не возникают. В природе не создаются как результат естественной самосборки ни столы, ни стулья, ни посуда, ни паровые машины, и если пойти дальше к сегодняшней эпохе, ни автомобили, ни самолеты, ни компьютеры. Возникновение всех этих объектов маловероятно с точки зрения естественных природных процессов, хотя и не противоречит законам природы.

Чтобы представить их как вариант естественных процессов нужно посмотреть на них с особой точки зрения. Нужно интерпретировать изменения природных объектов как состояния саморазвивающихся систем.

Саморазвивающаяся система в состоянии фазового перехода имеет несколько направлений развития. Деятельность, включаясь во взаимодействие системы со средой, переводит систему в определенное русло, или, если выразиться языком современной синергетики, способна породить странный аттрактор, который будет вести систему к определенному состоянию, изменяя вероятности реализации других сценариев развития (целевая причинность).

В этом случае можно считать, что вмешательство нашей деятельности в развитие системы сконструировало ее новые состояния как искусственное. Но можно рассматривать эти же процессы как естественные, как выражающие сущностные особенности развивающегося объекта. Ведь система так устроена, что реализация одного из возможных сценариев развития выступает как условие и характеристика бытия системы, как выражение ее природы. И если мы своей деятельностью направили развитие системы по определенному руслу, то это одновременно и искусственное, и естественное. Жесткие грани между ними стираются. Искусственное предстает как вариант естественного.

С этих позиций преобразованные человеком природные объекты, составляющие «вторую природу», можно представить в качестве особой линии исторической эволюции Универсума, которая реализуется после того, как в ходе этой эволюции возникает человек и человеческое сознание

Связи естественного и искусственного, их взаимопереходы создавали предпосылки для переноса идей саморазвития, полученных

в рамках гегелевской социально-интерсубъективной модели духа, на Универсум в целом (идеалистическая модель).

Правда, во всей полноте Гегелю не удалось реализовать этот замысел. Диалектическая концепция природы не находила достаточного обоснования в состоянии науки гегелевского времени. Физика и химия развивались в эту эпоху еще в рамках механистической парадигмы, и лишь материал геологии и биологии в ограниченной мере позволял включить в научную картину мира идеи исторической эволюции. В «Философии природы» Гегель учел эти открытия своей эпохи и дал эскизный набросок перехода от геологических изменений к возникновению жизни и ее развитию. Но и в этом пункте возникали смысловые лакуны, которые Гегель заполнял натурфилософскими гипотезами, не имеющими подкрепления в научных данных.

Через полвека Ф. Энгельс предпринял попытку реализовать проект Гегеля в качестве материалистической диалектики природы, но эта попытка также не увенчалась успехом, поскольку и к концу XIX столетия открытия науки не позволяли обосновать идею исторического развития неорганической природы. А. Кожев даже в 40–50-х годах XX века полагал, что гегелевская идея построить единую диалектическую онтологию Природы и Человека (=Истории), распространяя «антропологическую онтологию» Гегеля на природу, ошибочна. Согласно точке зрения Кожева, следует «различать в рамках диалектической онтологии раскрытого Бытия, или Духа (определяемой посредством категории Тотальности) недиалектическую (в духе традиции, восходящей к Грекам) онтологию Природы (определяемую через категорию Идентичности) и диалектическую (инспирированную Гегелем, но соответствующим образом модифицированную) онтологию Человека или Истории»¹.

Но то, что не удалось сделать в XIX и даже в первой половине XX в. по отношению к гегелевской программе единой онтологии Универсума, в которой два основных его конституирующих элемента (природа и общество) предстают как саморазвивающиеся системы, – это начинает реализовываться в развитии научной картины мира конца XX – начала XXI века. Сегодня гегелевский грандиозный проект тотальной исторической эволюции природы, общества и человеческого духа переформулируется в программу глобального (универсального) эволюционизма, которая соединяет

¹ *Kojève A. Introduction a la lecture de Hegel. L'idee de la mort dans la philosophie de Hegel*. Gallimart, Paris. 1947. Русский перевод: Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: «Логос», «Прогресс-Традиция», 1998. С. 67.

идею исторической эволюции с новейшими разработками общей теории саморазвивающихся систем¹.

В наиболее проблемной части этой программы – исследования исторической эволюции неживой природы – уже произошли существенные и весьма обнадеживающие изменения.

Концепция инфляционной Вселенной представляет состояние материи в первые моменты после Большого взрыва как единое взаимодействие, в котором четыре основных взаимодействия, изучаемые физикой – сильное, слабое, электромагнитное и гравитационное – слиты воедино. «Расщепление» этого взаимодействия как спонтанное нарушение исходной суперсимметрии приводит к возникновению четырех основных физических взаимодействий и соответствующих им различных сортов элементарных частиц (кварки, протоны, нейтроны, электроны, фотоны и т.д.).

По мере расширения Вселенной взаимодействие элементарных частиц приводит к возникновению атомов и молекул, взаимодействие которых, в свою очередь, порождает химические процессы. Они также возникают во времени на определенных этапах исторической эволюции Вселенной.

На современной стадии развития научной картины мира возник целый ряд новых представлений о химической эволюции и ее переходе к биологической эволюции, сформировались новые идеи о возникновении и развитии жизни на Земле, о предпосылках становления человека и общества².

Все эти представления соединяются с парадигмой саморазвивающихся систем и коррелируют с категориальной матрицей, характеризующей такие системы. Многие элементы этой матрицы изоморфны категориальным смыслам, развитым в философии Гегеля, хотя и формулируются уже в другом, современном языке.

Достижения современной науки позволяют уточнить и развить намеченные Гегелем категориальные смыслы. Например, то, что Гегель обозначал как скачок, прерыв постепенности, качественный переход, сегодня стало объектом специального анализа в синергетике. Переход от одного типа гомеостаза к другому как особый

¹ Эта интерпретация глобального эволюционизма как синтеза эволюции и современных версий системного подхода была предложена в книгах: *Степин В.С., Кузнецова Л.Ф.* Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994. С. 198–200; *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2003. С. 643–646.

² Обзор этих идей см напр.: *Jantsch E.* The Self-Organising Universe. Pergamon. N.Y. 1980; *Степин В.С.* Теоретическое знание. М., 2003. С. 641–671; *Грин Брайан.* Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2004. Глава 14–15.

этап развития сложных самоорганизующихся систем описывается в терминах динамического хаоса. И современная наука раскрывает закономерности поведения системы на этапе динамического хаоса. Уже создается математическое описание поведения систем в ситуациях динамического хаоса.

В этом отношении мне представляется достаточно корректным замечание физика, профессора Д.С. Чернавского о том, что диалектика в лице синергетики обретает математическую опору¹.

Категориальные смыслы, характеризующие саморазвитие и самоорганизацию, выполняют во многих областях современного научного поиска функцию методологических регулятивов. В частности, такого рода регулятивно-эвристической функцией обладает идея перестройки системы под воздействием возникающих в ней в ходе развития новых уровней организации. Гегель был первым мыслителем, который открыл эту особенность саморазвивающихся систем и категориально зафиксировал ее в понятии «погружение в основание». Эта идея долгое время не была востребована наукой, но сегодня научное исследование постоянно сталкивается с ситуациями, которые требуют осмысления развития с точки зрения этой идеи.

Так, когда в картину социальной реальности были включены представления о культуре как системе надбиологических программ деятельности, поведения и общения людей, то одним из важных следствий такой интерпретации было выявление обратного воздействия культуры на проявления генетических программ человеческого поведения. В частности, выяснилось, что видоизменяется действие фундаментальных биологических программ, таких как инстинкты питания, самосохранения, половой инстинкт. Они реализуются по-разному в человеческом поведении в зависимости от характера культурных традиций, через свойственные данной традиции регламентирующие нормы и обычаи.

Аналогичное действие принципа «погружение в основание» проявляется в биологии. В современных биологических исследованиях обнаружены многие необычные проявления ограничений, которые накладываются на функционирование клеток внутри многоклеточного организма. В онтогенезе, в процессе эмбрионального развития многоклеточных, сжато воспроизводятся особенности их филогенеза, когда новый уровень организации живого, исторически возникавший в процессе эволюционного перехода от однокле-

¹ См: Чернавский Д. С. Синергетика и информация: Динамическая теория информации. М., 2001. С. 220.

точных к многоклеточным организмам, изменял свойства клеток как элементов целого.

Выясняется, что отдельные генетические программы, содержащиеся в геноме клетки, избирательно блокируются в зависимости от клеточного окружения, что приводит к специализации клеток и формированию органов многоклеточного организма. Известны опыты с эмбрионами лягушки, когда из обозначившегося туловища головастика выделяли клетку, которая должна была развиваться в кишечник, и перемещали в головную часть, и эта клетка в новом окружении развивалась в глаз.

Но, пожалуй, наиболее экзотическим для здравого смысла проявлением принципа «погружения в основание» выступают предполагаемые современной физикой и космологией реконструкции самых начальных стадий развития Вселенной после Большого взрыва. Согласно этим реконструкциям, в промежутки от первовзрыва до 10^{-43} сек. единое взаимодействие, в котором слиты и неразличимы гравитационное, сильное, слабое, электромагнитное взаимодействия, осуществляется в одиннадцатимерном пространстве-времени. Привычного для нашего мира четырехмерного пространства-времени (трех измерений пространства и одного времени) еще нет. Одиннадцатимерное пространство-время описывается посредством особой математической структуры – многообразия Калаби-Яу. Предполагается, что одиннадцать измерений как компоненты пространства Калаби-Яу участвуют в различных комбинациях друг с другом, что сопряжено с разрывами и восстановлениями «ткани пространства». Но когда в этом процессе возникает комбинация четырехмерного пространства-времени, ситуация меняется. Остальные восемь компонент первичного одиннадцатимерного пространства компактифицируются, сворачиваются в рамках планковской длины – 10^{-33} см¹. Образовавшееся четырехмерное пространство накладывает ограничение на другие комбинации измерений, становится системообразующим фактором дальнейшего «поведения» Вселенной. Четырехмерное пространство-время означает появление гравитации, которая отпочковывается от первичного взаимодействия. С этого момента начинается инфляция (стадия ускоренного расширения Вселенной) и дальнейшее расщепление «объединенного взаимодействия» (разделяются сильное и электросла-

¹ См.: Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2004. С. 233–234.

бое взаимодействие, которое, в свою очередь, дифференцируется на слабое и электромагнитное)¹.

Последовательное применение принципа «погружение в основание» к процессам саморазвития выдвигает довольно сильную методологическую идею – появления во времени новых законов, которые могут накладывать ограничения на действие ранее возникших законов. В принципе действие социальных закономерностей по отношению к биологическим подтверждает эту идею. Сложнее обстоит дело в ситуациях, связанных с соотношением биологических и химических законов, а также их связей с законами физики.

Современная физика исходит из принципа неизменности изучаемых ею законов природы. Однако в свое время известный физик П. Дирак высказывал мысль о возможном изменении мировых констант по мере эволюции Вселенной, что эффективно эквивалентно изменению физических законов, в которые включены эти константы.

Пока эти идеи не вышли из стадии гипотезы. Но нет никаких оснований полагать, что ситуация не изменится по мере дальнейшего развития физики в рамках эволюционной парадигмы.

Можно вполне обоснованно полагать, что анализ и развитие предложенных Гегелем категориальных структур с позиций современных представлений может стать важным шагом в разработке философских оснований науки XXI века. Конечно, в этом процессе произойдут переформулировки гегелевского языка на язык, адаптированный к современным достижениям науки и современной культуре. Но потенциал гегелевских идей вполне может стимулировать новые нетривиальные подходы в этой области.

¹ Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории. М., 2004. С. 227–228.

Минаян Л.А. (Ростов-на-Дону)

«АБСОЛЮТНЫЙ ДУХ» И СОВРЕМЕННАЯ КАРТИНА МИРА

Современная картина мира строится на основании результатов, полученных в космологии и в физике элементарных частиц. Эти результаты носят характер, в принципе новационный, по сравнению со всеми предшествующими. Прежде всего, в современной физике принята программа, реализующая мечту Эйнштейна о построении единой теории поля. Таким образом, предполагается получить решение, описывающее начальное состояние нашей Вселенной как суперсимметричное, в котором различия между частицами вещества и квантами полей, между кварками и лептонами не проявлено. Соответственно, никакие из известных четырех типов физических взаимодействий также не проявлены в своей самости, а мы говорим в рамках унифицированной концепции о неструктурированной форме реальности, которую в физике принято называть физическим вакуумом. Вакуум этот отличается от всех проявленных в будущем структурных единиц материи тем, что способен к гравитационному отталкиванию (на языке теоретической физики говорят о нарушении для данного физического объекта принципа энергодоминантности). След этого гравитационного отталкивания надежно установлен экспериментально. Более того, значительная часть энергии нашей Вселенной (76%) по сей день остается в неструктурированной форме («темная энергия»). Первоначально предполагается, что симметрия вакуума соответствует симметрии мира, которая, согласно основополагающей идее современной физической исследовательской программы, не нарушается никогда. Однако в ходе гравитационного отталкивания суперсимметричное состояние вакуума становится энергетически невыгодным, и вакуум на фоне ненарушенной суперсимметрии мира нарушает свою симметрию. Следствием этого процесса и становится проявление физического многообразия природы, когда энергия вакуума, выбрасываемая в моменты спонтанного нарушения симметрии, идет на рождение различных частиц с конкретными характеристиками (значениями масс, зарядов, спинов и т.д.), и приводит к проявле-

нию различий между типами физических взаимодействий. Таким образом, все современные космологические сценарии включают в себя принцип историзма, согласно которому любые физические объекты имеют определенный «срок» своего возникновения и рассматриваются в качестве акциденциальных моментов в ходе самодвижения субстанционального целого¹.

Ученому, хорошо знакомому с гегелевской философией, сразу бросается в глаза идентичность подходов, разворачиваемых в современной фундаментальной физике и в гегелевской системе и методе. Тот факт, что Вселенная рассматривается как целостная и самоорганизующаяся, что концепция целостности используется в качестве основополагающего принципа при построении единой теории поля, не просто доказывает жизненность диалектики, разработанной в учении Гегеля, но требует использования её понятийного аппарата для адекватного выражения ситуации в физике. То есть в физической теории возникла та самая почва, на которой не просто вырастает диалектика, но более или менее высокая продуктивность которой в определенной степени будет зависеть от осознанного или неосознанного, но все же использования принципов и методов диалектической логики.

В диалектической логике понятие органического, самоорганизующегося целого употребляется в качестве синонима конкретного. И тот факт, что физика дошла до изучения саморазвивающегося целого, говорит уже сам за себя. Это означает, что в физике поставлена задача описания эволюции физического мира методом восхождения от абстрактного к конкретному. Это в неявном виде содержится в многочисленных физико-теоретических работах, посвященных исследованиям в области космологии – в описании этапов развития Вселенной и поведения физических объектов на этих этапах. Как справедливо отметил А.С. Богомолов, «система и метод Гегеля, сами по себе построены в виде абстрактной теории развития, единственной реальной интерпретацией предполагающей восхождение от абстрактного к конкретному»². Здесь следует внести ясность в содержание, вкладываемое Гегелем при использовании категорий «конкретное» и «абстрактное», что в определенном смысле не соответствует принятому в среде естествоиспы-

¹ Подробнее см.: *Минасян Л.А.* Единая теория поля: Философский анализ современных проблем физики элементарных частиц и космологии. Опыт синергетического осмысления. М., 2005.

² *Богомолов А.С.* «Наука логики» Гегеля и современные проблемы диалектики // Вопросы философии. М., 1981. № 2. С. 116.

тателей пониманию. Конкретное рассматривается Гегелем как «синтез многообразных определений, которые оказываются в нем одинаково постоянными и сохраняющимися»¹. В мышлении конкретное выступает поэтому как процесс синтеза, как результат, а не как исходный пункт. Абстрактное выступает как бедное содержанием знание, вырабатываемое в процессе абстрагирования от целого, вычленения одной из сторон и отбрасыванием других сторон предмета исследования. Конкретное, или мысленно-конкретное является синтезом абстрактных знаний, единством многообразных определений. Взаимопревращение абстрактного и конкретного есть не что иное, как действительность диалектического процесса восхождения от абстрактного к конкретному.

Против использования метода восхождения от абстрактного к конкретному при описании самодвижения и эволюции Вселенной может быть высказано возражение, связанное с тем, что восхождение от абстрактного к конкретному, воспроизведение в теории конкретного по его отдельным сторонам представляет собой лишь метод мышления. Новые результаты, полученные в современной физике и космологии, дают основания для рассмотрения метода восхождения от абстрактного к конкретному (конкретному как целостному) не только в качестве логического, но и онтологического принципа. «Абстрактная теория развития, – пишет А.С. Богомолов, – сформулированная в «Науке логики» имеет реально лишь одну интерпретацию: развитие теории как восхождение от абстрактного к конкретному. Между тем в качестве не только логической, но и онтологической универсальной системы она претендует на всеобъемлющий характер»².

Использование метода восхождения от абстрактного к конкретному всегда приводит к постановке вопроса об «изначальном», об исходной клеточке научного познания – исходной абстракции. Иными словами, всегда встает вопрос о том, «с чего следует начинать науку»³.

Вопрос о начале в любой науке является чрезвычайно сложным. От правильности решения его зависит логическая последовательность системного изложения научной теории. Начало, по Гегелю, должно быть «абсолютным, или, что здесь то же самое, абстрактным началом: оно, таким образом, ничего не должно предполагать, ничем не должно быть опосредовано и не должно иметь

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 2. М., 1971. С. 94.

² Богомолов А.С. «Наука логики» Гегеля и современные проблемы диалектики // Вопросы философии. М., 1981. № 2. С. 112.

³ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х т. Т. 1. М., 1970. С. 125.

какое-либо основание: оно само, наоборот, должно быть основанием всей науки. Оно поэтому должно быть чем-то всецело непосредственным или, вернее, лишь самым непосредственным»¹. «При этом начало – это наличная и сохраняющаяся на всех последующих этапах развития основа, есть то, что остается всецело имманентным своим дальнейшим определениям»². Начало есть единство бытия и ничто, так что оно противоречиво. Началом философии Гегель считает «чистое бытие». Опираясь на разработку вопроса об исходной абстракции в «Науке логики» Гегеля, в «Капитале» Маркса и в работах отечественных философов³, можно выделить основные признаки, предъявляемые к исходной абстракции.

Исходная абстракция должна:

- 1) быть элементом, «клеточкой» предмета;
- 2) быть всеобщей;
- 3) выражать сущность предмета в неразвитом виде;
- 4) содержать в себе в неразвитом виде противоречия предмета;
- 5) быть предельной и непосредственной;
- 6) выражать специфику исследуемого предмета;
- 7) совпадать с тем, что было исторически первым в реальном

процессе развития предмета.

Что касается признака исходной абстракции, согласно которому она должна совпадать с историческим началом в реальном процессе развития конкретно нашей Вселенной, то приведем точку зрения, которая нами полностью разделяется: «Встречается мнение, будто поиск «клеточки» в самом реальном объекте есть [...] плод ошибки, поскольку «клеточка» должна ориентироваться не на объективно существующий, а на теоретический объект. С этим противопоставлением никак нельзя согласиться, как раз оно само ошибочно: «клеточка», исходная для восхождения от абстрактного к конкретному, есть именно реальное отношение, реальный процесс»⁴.

В качестве исходной абстракции физического мира, эволюция которого увенчалась появлением Человека, в современной теории рассматривается энергодоминантно нарушенный вакуум. Важным

¹ Там же. С. 126.

² Там же. С. 128.

³ Абдильдин Ж.М. Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата, 1967.; Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.; Минасян А.М. Диалектика как логика. Ростов-на-Дону, 1991.

⁴ Готт В.С., Нарский И.С. Принцип восхождения от абстрактного к конкретному и его методологическая роль // Философские науки. М., 1986. № 2. С. 63.

моментом физических исследований становится представление об «отчуждении» вакуума, согласно которому вакуум, породив из себя иное, не исчезает, не растворяется в инобытии, а образует определенную конкретную макрообстановку для вновь рождаемых объектов, то есть ложится в основание последних, по отношению к которому они и проявляют свои свойства. Это обстоятельство интерпретировано в физической литературе как расширение принципа физической целостности, развитого в копенгагенской интерпретации квантовой физики и получившего свое столь обстоятельное завершение благодаря доказательству на основании неравенств Белла права на жизнь той ситуации, которая описана в парадоксе Эйнштейна-Подольского-Розена (ЭПР-парадокс). Вакуум, порождая моменты своего самодвижения, сам оборачивается частью этого момента. Таким образом, в каждой физической ситуации вакуум выступает как конкретно-всеобщая часть целого, обеспечивая целостные свойства целого. В зависимости от макропараметров вакуумный конденсат конкретизирует себя, влагая себя в некоторое определение, и при этом, что важно, продолжает лежать в основании всего последующего и не исчезает из него. В плане диалектики целого и момента можно сказать, что именно этим способом содержание показывает, что его определенность не принята от другого и не пристегнута к нему, но оно само сообщает её себе, и исходя из себя, определяет себя в качестве момента и устанавливает себе место внутри целого. Это свидетельствует о том, что физический вакуум является элементом, клеточкой любого физического процесса. Причем эта клеточка несет на себе элементы всеобщего, пронизывает все стороны исследуемого процесса. В любой физической процесс вакуум входит как часть, причем как конкретно – всеобщая часть целостности, взаимодействие с которой и обеспечивает функционирование данного целого. В этом смысле вакуум является и клеточкой, и всеобщей характеристикой объекта и удовлетворяет первым двум из перечисленных критериев, предъявляемых к исходной абстракции.

Далее исходная абстракция должна выражать сущность предмета в неразвитом виде, основу, на которой развиваются все остальные категории. Вычленение сущности понимается как необходимость рассмотрений внутренней природы исследуемого объекта независимо от всех конкретных форм его существования. Именно физический вакуум принимает непосредственно участие в формировании и качественных, и количественных свойств физических объектов. Такие свойства, как спин, масса, заряд проявляются во взаимодействии с определенным вакуумным конденсатом вследст-

вие перестройки вакуума в результате спонтанного нарушения симметрии. Качественное различие четырех типов взаимодействий в настоящий период эволюции Вселенной также есть следствие перестройки физического вакуума в результате спонтанного нарушения симметрии в точках релятивистских фазовых переходов.

Познание сущности, по Гегелю, есть познание противоречия в самой сущности предметов. Это определяет следующий признак исходной абстракции, а именно, она должна содержать в себе в неразвитом виде противоречия предмета. Из вышесказанного ясно, что физический вакуум удовлетворяет и этому признаку.

Исходная абстракция должна выражать специфику явлений. Специфика того или иного физического явления оказывается обусловленной определенным состоянием вакуумного конденсата, входящего как часть в данную конкретную физическую целостность. Специфика макросвойств Вселенной, четырехмерность пространства – времени нашего мира также определяются свойствами конкретного физического вакуума нашей Вселенной. Сама жизнь рассматривается в современных космологических теориях как результат вполне конкретной цепочки определенным образом нарушенных симметрий исходного вакуума.

Исходная абстракция должна быть предельной и непосредственной, то есть не опосредоваться другим. Исходная абстракция сама есть отношение. Тот факт, что имеет место оборачивание физического вакуума, что, порождая себе иное, момент самого себя, вакуум сам оборачивается частью этого момента, говорит о соответствии вакуума и этому критерию исходной абстракции.

И, наконец, одним из признаков, предъявляемых к исходной абстракции является требование совпадения её в общем и целом (в онтологическом аспекте) с тем, что было исторически первым в реальном развитии предмета. Иными словами, онтологический аспект сводится к вопросу о вакуумной стадии космологического расширения Вселенной. Существующая теория, как отмечалось, предполагает существование такой стадии. В то же время имеется и экспериментальный аспект вопроса, ибо именно на вакуумной стадии происходит целый ряд физических процессов, итогом которых является формирование макросвойств Вселенной в целом. Следствия этих процессов предполагается установить с помощью планируемых в ближайшие десятилетия экспериментов, о чем будет сказано ниже. Так что, онтологический аспект проблемы находится в стадии конкретного теоретического и экспериментального исследования.

Современное развитие физики достигло такого уровня, что вопрос о месте теоретического образа вакуума в структуре физиче-

ского знания себя явственно обозначил. Здесь представлены те факты и понятия, которые получили достаточное освещение в физической литературе. Тем не менее, многие вопросы в самой физике являются еще гипотезами. Однако соответствие вакуума всем признакам, предъявляемым к исходной абстракции, представляется настолько полным, что вряд ли можно вычленил какой-либо другой объект в физической теории, альтернативный ему в этом плане. Скорее, дальнейшее развитие физики приведёт к более глубокому пониманию свойств вакуума, что позволит углубить представления о самих критериях исходной абстракции. Так, уже сейчас можно сказать, что совмещение таких признаков как всеобщность и предельность, непосредственность в одном объекте, свидетельствует о нелинейном характере поведения его. Сам факт порождения различных структур, акциденциальных моментов саморазвертывания субстанционального целого указывает на диссипативные свойства исходной абстракции. Так что признаки исходной абстракции в диалектике могут быть синергетически дополнены такими уже ставшими метатеоретическими понятиями, как нелинейность, диссипативность, несепарабельность.

Можно утверждать, что в физике сформировано предметное поле для исследования применимости как системы Гегеля, представленной им уже в «Феноменологии духа», так и метода диалектической логики. Особо подчеркнем важное обстоятельство: *такого предметного поля для философии Гегеля в физике вплоть до 80-х годов прошлого века не существовало.*

У Гегеля именно Дух образует основу мира. Здесь очень важным аспектом выступает «субстанциональное измерение» Духа. При этом духовное, согласно Гегелю, «есть реализующая деятельность и активность». Возникает вопрос: «Зачем Гегелю понадобилась такая система?» Вопрос этот чрезвычайно важен и в связи с проблемами в физической теории. Ответ ясен: Гегель пытается соединить то, что разделено в философии Канта. Его Дух проявляет свою активность, как мы сейчас бы сказали, самоорганизуется телеологически, двигаясь к конечной цели, – к достижению Абсолютного Духа, то есть к постижению самого себя. Для этого он «проходит» через природу, «отчуждает» ее от себя в виде своего инобытия, проходит через человека, через все формы общественного сознания, высшими из которых являются искусство, религия, философия, и приходит к абсолютному самопознанию¹. Гегель сам так объясняет замысел написания «Феноменологии духа»: «Она

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 2002.

постигает различные *образы* духа как ступени пути, в результате которого он становится чистым знанием, или абсолютным духом»¹.

Похожая ситуация складывается и в физике, особенно, в связи с принятием в ней антропного принципа. Антропный принцип и различные его версии (слабый, сильный, с участником-наблюдателем и др.) базируется на совершенно удивительном факте исключительной согласованности физических постоянных, небольшие отклонения в значениях которых исключили бы жизнь нашего типа. Различные физические системы в диапазоне от атомных ядер до галактик чрезвычайно чувствительны к точным значениям фундаментальных постоянных. Было замечено, что важные для нашего существования структурные единицы материи, например, такие звезды, как Солнце, своими свойствами обязаны совпадениям чисел, которые построены из фундаментальных постоянных, относящихся вообще к разным разделам физики. Также начальные параметры расширяющейся Вселенной, которые предопределили конкретные свойства нашей Вселенной, согласованы с поразительной точностью. Иными словами, Вселенная каким-то непостижимым образом приведена в точное равновесие. Если бы природа избрала немного другую последовательность чисел, то мир был бы совершенно иной, и возможно, что некому было бы и спрашивать, почему мир такой, а не иной. Элемент целеполагания, человекомерности Вселенной настолько явственно выражен в тонкой подгонке всех параметров во Вселенной, что в результате появляется Человек с его вечным вопросом: «Что есть он сам?»

Ситуация, возникшая в современной физике, интерпретируется многими учеными прямо-таки в гегелевском духе, с принятием первичности существования в мировом процессе Мирового Разума. Так, авторы, подчеркивая то обстоятельство, что сложность и многообразие вакуума таковы, что он не уступает субъекту исследований – Человеку, отмечают: «Существование Жизни и Разума теснейшим образом взаимосвязаны со свойствами физического вакуума, элементарных частиц и Вселенной в целом. Фундаментальная физика и космология близки к тому, чтобы начать исследования Человека и Вселенной как единой, целостной системы»². А. Ю. Севальников, ставя вопрос о том, какова должна быть природа сущего, чтобы стало возможным введение телеологических

¹ Цит. По: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 254.

² Латыпов Н.Н., Бейлин В.А., Верешков Г.М. Вакуум, элементарные частицы и Вселенная. М., 2001. С.8.

принципов, в качестве одного и вариантов выделяет обусловленность целеполагания изначальным присутствием начала разумности в природе. В такой интерпретации приходится признать, что «жизнь, разум изначально присутствуют в такой Вселенной, и наиболее естественным в этом случае является предположение о существовании суперразума, задающего собственно эти цели»¹.

В связи с вышесказанным хотелось бы сделать следующие выводы.

Во-первых, современное развитие науки позволяет поставить точку в дискуссиях, представленных, в том числе, и в интерпретации гегелевской философии Александром Кожевым. А. Кожев справедливо подчеркивает, что, согласно Гегелю, структура мышления определена структурой раскрываемого им Бытия. Сам замысел «Феноменологии духа» состоит в том, что диалектика научного мышления существует лишь потому, что существует раскрываемая этим мышлением диалектика Бытия. Но именно с этим положением Кожев не согласен. «Рассуждение Гегеля, конечно, правильно: если реальная Тотальность включает Человека, и если Человек – это диалектика, то Тотальность также диалектична. Но, исходя из этого, Гегель совершает, на мой взгляд, серьезную ошибку. Из диалектичности реальной Тотальности он делает вывод о диалектичности обоих главных составляющих ее элементов: Природы и Человека (=Истории)»². Кожев категорически протестует против «онтологического монизма» Гегеля, считая, что реальная и «феноменальная» диалектика Природы существует только в воображении («шеллингианском») Гегеля³. Следует заметить, что в период чтения Кожевным лекций по «Феноменологии духа» (1933–1939 гг.) действительно не существовало тех результатов, которые, без каких-либо «натяжек», демонстрировали бы справедливость общей направленности философии Гегеля. Апелляция к квантовой физике вряд ли доказывает диалектический характер природы. Обычно серия доказательств основывается на принципе дополненности Бора. Но ведь в том-то и вопрос, что принцип дополненности выводит классические понятия волны и частицы из рассмотрения их в одном и том же отношении. Потому их вряд ли следует рассматривать как противоположности. Другое дело, что основополагающим принципом квантовой физики становится принцип целостности. А концепция целостности, неразложимо-

¹ Севальников А.Ю. Телеологический принцип и современная наука / Причинность и телеономизм в современной естественнонаучной парадигме. М., 2002. С. 86.

² Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 601.

³ Там же. С. 607.

сти – это как раз та основа, на которой зиждется диалектика. Тем не менее, в физике вплоть до конца прошлого века объекты рассматривались как неисторические, о которых можно было рассуждать только с позиции их функциональности. И только открытия на рубеже веков не оставляют сомнений в диалектике Природы, выраженной в самоорганизующихся процессах в *развитии* Вселенной.

Во-вторых, новейшие результаты современной физики призывают более корректно пользоваться такими категориями как материя и сознание. Сама постановка вопроса о том, что первично, а что вторично, по меньшей мере, представляется неверной, ибо есть неправомерное сужение основного вопроса философии, выраженного классиками марксизма в схеме отношения мышления к бытию, а не сознания к материи. Однако, несмотря на столь бурные преобразования, происходящие в российской образовательной среде в последнее двадцатилетие, по-прежнему, укорененной и чрезвычайно распространенной можно считать именно такую версию в противостоянии «материализма и идеализма». Положение дел усугубляется трактовкой категории материи только как категории гносеологической. Между тем на это обстоятельство обращал внимание в своих трудах Э.В. Ильенков, подчеркивая субстанциональность материи и рассматривая мышление в качестве ее атрибута, то есть необходимого условия ее существования¹. А это доказывает, что вопрос о первичности или о вторичности практически стоять не должен. Ибо с точки зрения диалектики, речь может идти только о том, какая из данных противоположностей, взаимопорождающих и взаимообуславливающих одна другую, играет на данной стадии эволюции мира господствующую роль. Вопрос о первичности материи, – это вопрос исторически политический. С точки зрения физики, он в некотором смысле может играть тормозящую роль в выдвижении «сумасшедших идей». Между тем физика, испытывая серьезные трудности на пути построения единой теории поля, сама перешагивает ставшие для нее узкими рамки механистически понимаемого материализма. Уже осознана идея о том, что без включения в круг рассматриваемых физикой вопросов *сознания*, вряд ли будет достигнут успех в решении поставленных задач.

Отсюда следует *третий*, на наш взгляд, чрезвычайно важный аспект. Речь идет о теории отражения, которую в последние годы как-то модно стало отрицать, по всей видимости, по той причине,

¹ Ильенков Э.В. Космология духа / Философия и культура. М., 1991. С. 415–437.

что в былые времена она носила почетный титул «ленинская». Но от того, что происходит переосмысление (адекватное или неадекватное) нашего тяжелого исторического прошлого, лишать материю этой способности (разумеется, лишить ее этой способности можно только в голословных рассуждениях, устных или письменных), по меньшей мере, неосмотрительно. И это в тот период развития науки, когда в физике всерьез обсуждается проблема существования информационных полей. Это в тот период, когда физики уже умеют описывать линейные информационные поля и колоссальные усилия затрачивают на поиски адекватных математических решений, учитывающих их нелинейный характер. Не говоря уже о том, что известные типы физических взаимодействий также есть не что иное, как способность мира к отражению. Парадокс же Эйнштейна-Подольского-Розена по сей день является одним из самых загадочных открытий науки, свидетельствующем о присущей материи способности отражения на уровне элементарных частиц. ЭПР-парадокс был сформулирован его авторами с целью доказательства неполноты квантовой теории в ее ортодоксальной (боровской) интерпретации. Этому и должна была послужить ситуация, описываемая в парадоксе, как неосуществимая. Доказательство основывалось на допущении сепарабельности, означающей взаимно независимое существование пространственно разделенных вещей. Благодаря неравенствам Белла стала возможна экспериментальная проверка ситуаций по типу ЭПР-парадокса, которая указывает на необходимость отказа от перенесения принципа ослабления корреляций между ранее взаимодействующими подсистемами в квантовом мире, то есть в признании несепарабельного характера физической реальности на микроуровне. Объекты, составляющие некогда единое целое, впоследствии разделенные друг от друга на расстояние, исключаящее взаимодействия, продолжают коррелировать друг с другом. Это свидетельствует о том, что формы отражения материи не сводимы с физической точки зрения только к физическим взаимодействиям, переносящим информацию с конечной скоростью – скоростью света. Существуют эффекты корреляции состояний обеих частиц, независимо от того, как далеко они находятся, и это явление называют квантовой телепортацией. Таким образом, уже в квантовой физике был сделан важный шаг в представлении о мире как единой, целостной, неразложимой единицы.

Принятие субстанциональности материи, признание способности отражения ее на всех уровнях и на всех этапах ее самодвижения дает право на жизнь точке зрения о том, что на определенном

этапе своего самодвижения она способствует саморазвертыванию и становлению того, что мы называем мыслящим духом. Но ведь и у Гегеля Бытие, которое одновременно есть и Объект, и Субъект, в своей первоначальной форме еще Ничто. Можно, конечно, считать, что пантеистический Бог Гегеля – это дань эпохе, в которой он жил, или след теологического образования ученого. Но представляется, что подоплека объективного идеализма Гегеля более глубокая. Подчеркнем, что дух Гегеля – это не просто идеальное. Это – тождество бытия и мышления. Думается, что объяснение в выборе Гегеля лежит в его методологии: на фоне пассивной материи классической эпохи естествознания именно Идеальное проявляет свой креативный потенциал, выраженный в творческом характере Мышления. Не потому ли господствующей противоположностью в самодвижении мира Гегель считает субстанциональность духовного, а не материального? В рамках такой постановки вопроса содержится и ответ на предназначение Человека в мире. Именно на Человека возложена столь почетная миссия через ступени своего развития, через труд, господство и рабство, несчастное сознание, свободу и ужас, через нравственное самосознание, через моральный дух, искусство, религию и науку достигнуть высшей ступени в своем саморазвитии, – прийти к абсолютной истине, что есть тождество Субъекта и Объекта, есть Абсолютный дух. «У Гёгеля если сверхчеловеческий Разум и допускается, то мышлению все же приписывается способность развиваться до такой высоты, где оно, не переставая быть мышлением, все же становится равным по своему могуществу этому мировому Разуму»¹. К слову скажем, что антропный принцип заложен уже на вакуумном уровне. Если раньше считалось, что самоорганизация Вселенной идет на уровнях возбуждения вакуума, то доминирующей в современной науке является идея о том, что самоорганизация идет на самом первичном уровне исходной абстракции, и на этом же уровне заложены реальные предпосылки будущей Жизни и Разума. Так что элемент целеполагания в самодвижении Вселенной в науке обсуждается всерьез.

В ближайшие годы планируется к постановке несколько чрезвычайно важных для будущей судьбы физики элементарных частиц и космологии экспериментальных программ (на Большом адронном коллайдере (Large Hadron Collider) – (LHC); с помощью зонда Supernova/Acceleration Probe (SNAP); с помощью Гамма-лучевого широкозахватного космического телескопа (Gamma Ray

¹ Ильенков Э.В. Космология духа / Философия и культура. М., 1991. С. 418.

Large Area Space Telescope (GLAST) и др.). Они призваны решить сразу несколько задач, поставленных современным развитием науки: это и попытки идентификации частиц, из которых состоит «темная материя» во Вселенной, и попытки идентификации «темной энергии» и получения информации не только о прошлом, но и о возможных вариантах будущего развития нашей Вселенной. В ряду этих задач имеется и проблема разрешения тех трудностей, с которыми связаны концепции суперсимметрии, использующие в своей основе теорию суперструн. В случае оптимистического варианта исхода этих экспериментов будет получено доказательство верности выбранного пути в научных исследованиях и обозначены новые перспективные направления для научного поиска. Сегодня положение дел в теории, основывающейся на концепции суперструн, предсказывает существование двух типов суперсимметрии нашей Вселенной с существующим в ней Человеком. Один из вариантов настолько экстравагантен, что представляется справедливым остановиться на нем подробнее. Речь идет о группе суперсимметрии ($E_8 \times E_8'$), представленной двумя подсистемами, взаимообуславливающими существование друг друга¹. Одна подсистема представляет собой мир, в котором симметрия вакуума спонтанно нарушалась, и цепочка этих нарушений, в конечном счете, привела к возникновению Жизни. Во второй подсистеме симметрия вакуума не нарушается в принципе. Между этими подсистемами возможна только гравитационная связь. Так что гравитационные эффекты одной подсистемы могут проявляться в другой. Иными словами, подсистемы составляют одно отношение, взаимно определяя друг друга. Пока трудно сказать, адекватен ли данный, математически полученный результат действительности. Скорее всего, реальность настолько сложна и столь искусно закручена в своей самоорганизованности, и место Человека в этой системе вовсе не так случайно и обыденно, что хватит работы для многих поколений ученых. Пока все только начинается. Но и сейчас можно утверждать, что философская система Гегеля соответствует духу современной науки. И потому по прошествии 200 лет со дня выхода «Феноменологии духа» внимание к этому великому произведению не утрачено, но еще в большой степени, чем когда-либо, усиливается его методологическая значимость и эвристическая роль в попытках разгадать-таки тайну нашего существования.

¹ Дэвис П. Суперсила. М., 1989. С. 184–185.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абдильдин Ж.М.* Проблема начала в теоретическом познании. Алма-Ата: Наука, 1967.
2. *Богомолов А.С.* «Наука логики» Гегеля и современные проблемы диалектики // Вопросы философии М., 1981. № 2.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. Т.2. М.: Мысль, 1971.
4. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В 3-х т. Т.1. М.: Мысль, 1970.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб.: Наука, 2002.
6. *Готт В.С., Нарский И.С.* Принцип восхождения от абстрактного к конкретному и его методологическая роль // Философские науки. М., 1986. № 2.
7. *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М.: Рольф., 2001.
8. *Дэвис П.* Суперсила. М.: Мир, 1989.
9. *Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1960.
10. *Ильенков Э.В.* Космология духа / Философия и культура. М.: Изд-во политической литературы, 1991.
11. *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003.
12. *Латыпов Н.Н., Бейлин В.А., Верешков Г.М.* Вакуум, элементарные частицы и Вселенная. М.: Изд-во Московского университета, 2001.
13. *Минасян А.М.* Диалектика как логика. Ростов-на-Дону, 1991.
14. *Минасян Л.А.* Единая теория поля: Философский анализ современных проблем физики элементарных частиц и космологии. Опыт синергетического осмысления. М.: URSS, 2005.
15. *Севальников А.Ю.* Телеологический принцип и современная наука // Причинность и телеономизм в современной естественнонаучной парадигме. М.: Наука, 2002. 288 с. С. 73–86.

Аллан Мегилл (Виргиния, США)

СТАРЫЙ ВОПРОС, ПОСТАВЛЕННЫЙ ВНОВЬ: СУЩЕСТВУЕТ ЛИ МОРАЛЬНЫЙ ПРОГРЕСС В ИСТОРИИ?

Я предлагаю обратиться к вопросу о моральном прогрессе в истории, который был блестяще поставлен Иммануилом Кантом в конце восемнадцатого столетия; он остается значимым и сегодня в контексте исследования социальных и политических аспектов истории. Вопрос о прогрессе в истории занимал Канта довольно долго, он рассмотрел его в трех статьях. Первая из них – «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» – появилось в берлинском ежемесячном журнале *Berlinische Monatschrift* в ноябре 1784 г., за месяц до публикации в нем же гораздо более знаменитой статьи Канта «Ответ на вопрос: Что такое Просвещение?». Вновь он обратился к этому вопросу в работе «О предполагаемом начале человеческой истории», опубликованном в *Berlinische Monatschrift* в январе 1786 и еще раз в работе «Возобновление вопроса: находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему?», написанной в 1795 и вошедшей в его книгу «Спор факультетов» в 1798¹. Кант весьма серьезно исследовал вопрос о прогрессе человечества. Необходимо при этом добавить, что Кантовы размышления о прогрессе тесно связаны с его мыслями об этике. Этот факт едва ли удивителен, если учесть то, что в тот момент, когда его заинтересовал вопрос исторического прогресса, он как раз работал над проблемами этики. Его работа «Основоположение к метафизике нравов» была опубликована в 1785, а «Критика практического разума» – в 1788 году.

Кант об истории

Появление Кантовых идей об истории во многом обязано его негативному отношению к амбициозной работе его бывшего сту-

¹ I. Kant, *Political Writings*, 2nd, ed. by H. Reiss, trans. by H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991) (русск. перев. Кант И. Соч. на нем и русск. языках под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т.1, 1994. Страницы указаны в тексте, пагинация по классическому изданию Прусской Академии. Т. 8).

дента И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества», первая часть которой была опубликована в начале 1784 года. Гердер пытался показать, что тенденция к прогрессу встроена Богом в субстанцию природы и что эта тенденция проникает так же и в историю человечества. Поэтико-спекулятивный характер гердеровских «Идей» оскорбил Кантово понимание эпистемологической специфики и в 1785 Кант опубликовал две критические рецензии на работу Гердера, в которых говорил об этом прямо. Но, кроме этого, Кант, который немало трудных лет посвятил исследованию пределов человеческого познания, не хотел *отвергать* надежд на прогресс, которые, по его мнению, были бедно и неуклюже представлены в работе Гердера. Целью Канта в его «Идее всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» было показать, как возможно понять историю в ее прогрессивном движении, не выходя, в то же время, за пределы человеческого разума и рассудка.

Кант предлагает свою идею прогресса гипотетически, полагая, что «историю человеческого рода в целом можно рассматривать как осуществление тайного плана природы – привести внутренне, а также нужное для этой цели внешне совершенное государственное устройство в то единственное состояние, при котором могли бы полностью развиться все задатки, вложенные природой в человечество» (110-111; 27). Конечной целью является «совершенное гражданское объединение человеческого рода» (117; 29) в форме федерации свободных государств. Кант допускал, что предложенная им картина истории, где «необщительная общительность» людей порождает соперничество, которое заставляет их развивать их таланты и начинать непрерывный процесс просвещения, есть только философская Идея, и отрицал, что в его намерения входило с помощью этой идеи «устранить разработку чисто *эмпирического* составления истории в собственном смысле» (121; 30). Но Кант предположил, что даже при отсутствии эмпирического подтверждения предложенный им взгляд на историю как на «определенный план природы», имеет преимущество для «открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания). Пусть и в отдаленном будущем, человеческий род в конечном счете все же достигнет такого состояния, в котором все его зародыши, вложенные в него природой, смогут полностью развиться, и его назначение на земле может быть исполнено» (1210-121; 30).

Кант был подданным авторитарного государства Фридриха Великого. Гердеровы размышления о прогрессе стали поводом для первой публикации Канта на эту тему, но глубинной причиной об-

ращения к ней Канта, бесспорно, стало его недовольство государством Фридриха и желание представить себе своего рода форму бегства от него. Во всех трех статьях об истории он предлагает прогрессистский взгляд на нее. Ясно, что в его работах 1784 и 1786 гг. – «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и «О предполагаемом начале человеческой истории» – он предлагает этот свой прогрессистский взгляд как всего лишь плодотворную гипотезу. Он считает: если люди даже просто представят себе прогрессивность в истории, то у них уже появится мотив работать во имя блага человечества, что поможет сделать прогресс вполне реальным.

В последнем тексте, «Возобновление вопроса: находится ли род человеческий в постоянном движении к лучшему», Кант пошел несколько дальше. Здесь он предполагает, что в контексте вопроса об историческом прогрессе существуют три способа интерпретации истории: как регресса; как чередования прогресса и регресса; как прогресса (он называет это соответственно «террористическим», «абдеритическим» (фарс) и «эвдемонистским» взглядами на историю). Кант считает, что эмпирических оснований для предпочтения какого-либо из этих взглядов не существует. Он пишет, что «проблема прогресса не может быть решена прямо из опыта», но предполагает, что «человеческому роду должен быть присущ известный опыт, который, находя выражение в каком-то событии, свидетельствовал бы о его свойствах и способности быть *причиной* своего движения к лучшему и его *творцом*»¹. Вглядываясь в свою эпоху, Кант находит такой эмпирический индикатор в «позиции наблюдателей» величайшего события того времени, Французской революции. Наблюдатели, которые ничего не могли выиграть от Революции, тем не менее с энтузиазмом приветствовали ее – даже в Пруссии, где такой энтузиазм был просто опасен. Симпатии наблюдателей были на стороне Революции. И Кант полагает, что это могло быть вызвано только особым «моральным началом в человеческом роде», наличие которого дает основание для веры в то, что история человечества прогрессивна².

Как мы сегодня должны оценить Кантову идею исторического прогресса? Первое. Надо сказать, что Кантова надежда на будущее, как и его приверженность идее человеческой свободы (свободы, которую он приравнивал к повиновению, то есть, к повиновению этическому закону, который мы сами выбрали) весьма иллюстра-

¹ Кант И. Спор факультетов. Калининград, 2002. С. 198.

² Там же. С. 202.

тивны. Немецкий историк и теоретик истории Рейнхарт Козеллек увидел в размышлениях Канта проявление некоего нового феномена, который возник в восемнадцатом столетии, а именно, разрыва между «горизонтом ожидания» и «пространством опыта». Сформулированная не в столь технических терминах, идея Козеллека означает, что в конце восемнадцатого века появилось убеждение в том, что будущее в гораздо большей степени, чем полагали прежде, может быть отлично от прошлого¹. В глазах Канта, как и в глазах многих его современников, те радикальные события, которые начались во Франции 14 июля 1789, санкционировали этот новый взгляд на историю.

Однако, кажется несколько сомнительным, что только события во Франции подсказали Канту предложить в его статье 1795 идею о том, что «профетический исторический нарратив» может *a priori* иметь оправдание, если «предсказатель сам творит и *вызывает* события, которые он предрекает»². Насколько я знаю, никто до Канта не связывал написание исторического нарратива с осуществлением новых исторических событий, которые соответствовали бы этому нарративу. Это действительно интересное направление размышлений, которое обозначил Кант. Но, то ли это направление, которому мы должны следовать? Без сомнений, Кант прав в своем утверждении о том, что пророчество о будущем будет верным в том случае, если исторический агент способен *сделать* его истинным. И он также прав в более общем и важном смысле – в его настойчивости сохранить зазор между опытом, каким мы обладаем сейчас, и тем, что мы можем ожидать в будущем. Подчеркивание некоего расхождения между наличным опытом и ожиданием есть предпосылка *любого* изменения, которое отличает нормы прошлого и нормы будущего. Внутри каких-то сегодняшних контекстов можно иногда неожиданно столкнуться со следующим утверждением: поскольку в данное время вещи функционируют таким-то и таким-то способом, то поэтому они, *конечно же*, точно таким же образом будут функционировать и в будущем. Но происходящее (или происходившее) совсем необязательно является шаблоном для будущего. Здесь позиция Канта является одновременно и правильной и здоровой.

Тем не менее я вижу серьезную проблему с Кантовым «профетическим» историком, «творящим» события, которые предска-

¹ R. Koselleck. «'Space of Experience' and 'Horizon of Expectation': Two Historical Categories», in Koselleck. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, MA: MIT Press, 1985, 267–88.

² Кант И. Спор факультетов. С. 150.

вает. Я вспоминаю первый том краткой (и легковесной) биографии Льва Троцкого, написанной Исааком Дейчером (Isaac Deutscher) – «Пророк вооруженный», за которой потом последовали «Пророк разоруженный» и «Пророк отверженный».¹ Подобно Фукидиду, Троцкий, который был главой Красной армии, в своем изгнании занялся мемуарами – написал краткую (и тенденциозную) «Историю русской революции». Если бы соперник Троцкого, Сталин, написал свой «Краткий курс ВКПБ» не в «общих чертах», а более фундаментально, я мог бы показать мою позицию более наглядно. Но общая идея всё та же: мы видим попытку превратить профетическую историю в историю реальную, принуждая настоящее соответствовать этим историческим предписаниям. Можно назвать эту профетическую историю «диалектическим материализмом». Возможно, рассуждая таким образом, мы, по зрелом размышлении, понимаем, что попытка актуализировать диалектический материализм была бедствием для России и для мира. Но нет ли тогда некоей некорректности в старой идее Канта о том, что эвдемонистическое прочтение истории может сыграть полезную роль для настоящего? Я склоняюсь к тому, что подобная некорректность была проявлена.

В самом деле, существуют три неясных момента в вопросе, на который Кантов эвдемонический взгляд на историю является ответом. *Первый момент*: этот вопрос предполагает истинность допущения о существовании такой вещи, как единственно возможный процессуальный ход Истории. *Второй момент*: этот вопрос основан на сложностях и противоречиях, которые окружают понятие «морали». *Третий момент*: ничем не подтверждено допущение о благоприятствовании веры в «моральный прогресс в истории» моральным действиям в настоящем. Первый момент был весьма широко обсужден в литературе². Третий уводит далеко в сторону от темы книги. Поэтому я рассмотрю второй момент, который прямо относится к вопросу о роли историописания в нашей сегодняшней жизни.

¹ I. Deutscher. *The Prophet Armed: Trotsky, 1879-1921; The Prophet Unarmed: Trotsky, 1921-29; The Prophet Outcast: Trotsky, 1929-1940* Oxford: Oxford University Press, 1954, 1959, 1963.

² См. наиболее показательную работу, J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, 1984 (русск. перев. Лиотар Ж-Ф. *Состояние постмодерна*. М., 1998). Эта проблема обсуждена в работе А. Мегшл. *Историческая эпистемология*. М., 2007, Глава III, § 2. «Большой нарратив» и дисциплина истории.

Должны ли историки говорить о морали в истории?

Если мы говорим о морали применительно к работе, выполняемой историками, нам нужно подумать над тем, а что мы имеем в виду под понятием *мораль*? Можно выделить четыре разных понятия: *мораль* (*moral*), *моральность* (*morality*), *этика* и все те термины, которые к ним в принципе могут быть отнесены. На дескриптивном уровне мораль может означать *привычные способы поведения*, которые приняты внутри группы и абстрагированы от любой их оценки с точки зрения этической ценности. Например, в некоторых сообществах люди, разговаривая, стоят близко друг к другу, в других – на некотором расстоянии друг от друга – просто таков порядок вещей. Для обозначения морали в этом смысле существуют различные термины: например, хайдеггеровский термин *das Man*, термин Бурдьё *габитус*. Существуют и традиционные термины, в особенности французский термин *les mœurs*. Для задач моей статьи я бы предпочел термин *mores*, потому что он означает нечто нейтральное и, кроме того, имеет лингвистическое сходство с термином «мораль»¹.

Далее.

Мораль может относиться как к *взглядам* внутри общества, касающихся того, какие способы действия заслуживают этического порицания или похвалы, так и к *действиям* людей. Эти значения указанного термина имеют нормативное измерение и, таким образом, отделены от не-нормативной установки, которую мы обычно разделяем по отношению к *mores*. Мы можем сослаться на второе значение морали как *моральных кодов*, и на третье – «моральность» (*morality*) (уточняя, что здесь мы имеем в виду моральность акта действия или моральность, обнаруженную в *действии*). Наконец, значение «морали» относится также к основам или обоснованиям отдельных моральных кодов и моральных действий. Класси-

¹ Лингвистическое отношение между *mœurs* and *moral* есть отношение подобия. Я отсылаю к первому смыслу термина «мораль» (“the moral”) как этически нейтральному, но *mores* общества, конечно, *нормативно* имеют моральные (этические) импликации. Это, в самом деле, центральное положение, закрепленное традицией «этики добродетели». *Mores* людей, времени и места, таким образом, поддаются нормативному анализу, в котором вопрос заключается в том, до какой степени *mores* данного типа поддерживают принятый этический порядок. Очевидно, что этот вопрос обращен больше к философам, чем к историкам. Об этике добродетели см. A. MacIntyre. *After Virtue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

ческим примером «морали» в этом смысле является кантовский категорический императив. Можно назвать этот смысл «морали» *этикой*¹. Вот что я имел в виду под четырьмя смыслами морали: *mores*, моральные коды, моральность и этику.

Вопрос о том, «есть ли моральный прогресс в истории», как бы гибнет в коллапсе под тяжестью этих четырех различных смыслов морали. (Это происходит и по другой причине: из-за невозможности идентифицировать тот единственно возможный процесс, который и *есть* процесс Истории. Но это – другая тема). Коллапс, постигающий вопрос о «моральном прогрессе» заставляет нас обратиться к другой проблеме, которая более продуктивна для историков (и, возможно, также и для философов): а легитимны ли вообще рассуждения историков об исторических событиях в контексте их этически-нормативного измерения? Многие историки, начиная от Леопольда фон Ранке, считали, что нет, нелегитимны². Проблема заключается в том, что моральность (я имею в виду актуализированную мораль или мораль в действии) или существует в истории, или это не более, чем химера, просто нечто, о чем историки не должны рассуждать. Очевидно, что нет причин сомневаться в существовании *mores*, как нет сомнений и в том, что существуют моральные коды. Вся сложность состоит в (актуализированной) моральности, так как историк едва ли может идентифицировать любое действие в истории как пример актуализированной моральности, до тех пор пока не будет показано, что искомое действие было на самом деле мотивировано именно этическими соображениями, отличными от частного интереса. Предположим, например, что поведение британских евангелических христиан, в конце восемнадцатого и в начале девятнадцатого веков агитировавших за отмену торговли живым товаром и за отмену рабства вообще, было инспирировано не их собственным экономическим интересом, а естественным следствием *mores* квакеров; давлением нового, капиталистического, уклада; влиянием любого другого аспекта их привычного способа жизни (*mores*). Тогда историки могли бы прийти к выводу, что их действия привели к перспективным социально-полезным результатам, но все же, эти действия было бы трудно расценить как мораль в действии. Поэтому вопрос

¹ Дистинкция моральность/этика, которую я здесь сформулировал, безусловно, отлична от гегелевской дистинкции морали и этики, которую он провел в «Философии права» (1821).

² L. Ranke, Preface to the First Edition of Histories of the Latin and Germanic Nations (1824), in: L. von Ranke, The Theory and Practice of History, ed. G. G. Iggers and K. von Moltke. (New York, 1983), 135–38, 137.

мотивации действий является ключевым, но здесь мы сталкиваемся с неумолимым пределом историографического анализа – невозможностью исследовать то, что (на мучительно не-историографическом языке) мы можем назвать «глубиннейшими пластами человеческой души». Историки сколько угодно долго могут рассуждать о том, что же на самом деле двигало аболиционистами (моральные взгляды, замаскированный частный интерес, желание разрушить власть Британской империи, новая капиталистическая ориентация того времени и т.д.), но, несмотря на наличие исторических свидетельств, они все равно не смогут устранить элемент неточности в своем выводе. В этом смысле можно позавидовать писателю. В отличие от историков, он имеет своего рода лицензию на проникновение в скрытые глубины сознания исторических героев. Без отсылки к всякого рода «фактам», которые не существенны для его целей, он может репрезентировать их сознание на том языке, которые читатели потом найдут захватывающим или неинтересным, убедительным или нет.

Историк не может этого сделать – он не может проникнуть на этот уровень мотивации без нарушения законов своей дисциплины. Самое большее, что может историк (как Натали Земон-Дэвис в ее рассказе о неграмотной крестьянке Бетранде де Ролс в «Возвращении Мартина Герра») – обсуждать различные возможности развития событий, останавливаясь у той черты, где располагается *знание о том*, что именно происходило в умах обсуждаемых исторических агентов. Без сомнения, менее трудные аспекты мотивации людей открыты для историков. Они, например, могут уверенно заявить, что знают: Цезарь перешел Рубикон потому, что хотел бросить вызов власти Римского сената. Но даже и здесь может не быть явных документальных свидетельств, которые могли бы абсолютно точно подтвердить данное утверждение. На вопрос: «Была ли этическая мотивация детерминирующей в этом и в этом случае?» – чрезвычайно трудно ответить свойственным именно историографии способом аргументации, принимая во внимание то, как глубоко бывает скрыта этическая мотивация исторических агентов и то, как часто человек бывает склонен ко лжи, самообману, влиянию бессознательных импульсов.

Таким образом, можно предположить, что историки вообще не должны говорить об (актуализированной) моральности. Я уже обращал внимание на неприятие Ранке моральных суждений об истории. Его позицию можно объяснить двумя факторами: его желанием оставить моральную позицию за лютеранским богом, на которого он всецело полагался; его (обоснованным) чувством того,

что предыдущая традиция истории, *historia magistra vitae*, позволяла ей заниматься рассмотрением моральных законов в ущерб проекту понимания истории как того, что на самом деле произошло в прошлом¹. Но нам нет необходимости пристально вглядываться в идеи Ранке для того, чтобы заметить в историографии антипатию к вопросу о моральных суждениях. Для того чтобы формулировать моральные суждения, необходимо, прежде всего, взять на себя ответственность за признание того, что моральность (как отличная от *mores*) возможна. Никто не отрицает того, что *mores* существуют. Они являются, например, главным объектом изучения в так называемой новой культурной истории – доминирующей научной школе историописания второй половины XX – начала XXI вв.² Вопрос, с которым сталкиваются историки, социологи и антропологи таков – «А существует ли мораль?» Некоторые говорят, что нет, что если даже она и существует, то она иррелевантна историографии. Понятие власти, предложенное, например, Фуко, является формулировкой именно этой позиции; как это часто бывает у Фуко, он проясняет вопрос через экстремумы. В результате, Фуко санкционирует мрачно-иронический, суицидальный взгляд на историю и на всю область человеческого в целом, и всё в этой области интерпретировано как процесс отправления власти, включая самые высокие этические и гуманистические утверждения³.

Против этического редуционизма

Фуко предлагает то, что я бы назвал *a priori* этическим редуционизмом: он редуцирует мораль к *mores*. Но сохраняется, по крайней мере, один метаисторический аргумент, который препятствует такой редукции. Это условие возможности самой древней дисциплины в том виде, в котором она развивалась последние две сотни лет, где историки не допускали возможности того, что люди суть абсолютно детерминированные существа, неспособные к свободной мотивации. Если *soi-disant* историки все же придерживаются иного взгляда, то они тогда не историки вовсе, а исследовате-

¹ Koselleck. *Futures Past*, «“Historia Magistra Vitae: The Dissolution of the Topos into the Perspective of a Modernized Historical Process», 21–38.

² Мегилл, А. Историческая эпистемология, Глава IV, § 1. Связность и несвязность в исторических исследованиях: от школы «Анналов» до новой культурной истории.

³ См. Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (русск перев. Фуко М. Надзирать и наказывать. М., 1999.

ли, ориентированные на открытие теорий, которые могли бы объяснить и *предугадать* человеческое (этот проект предполагает, что люди, в сущности, несвободны). В то же время историки не рассматривают людей и как *абсолютно* свободных существ. Историческая дисциплина требует, чтобы историки осуществляли тщательное исследование *всех* условий, в которых протекает деятельность людей. Если люди абсолютно свободны, то долгое корпение историков в архивах стало бы абсолютно бессмысленной пыткой. Другими словами, находящийся в «свободном плавании» субъект не нуждается в том, чтобы его исследовали исторически, но и историческое исследование [полностью] на уровне детерминированности управляемых людей было бы тщетным, принимая во внимание тот факт, что человеческое поведение не может быть выражено в номотетических терминах. Моя точка зрения заключается в том, что историческая дисциплина отмечена «нерешающей диалектикой» между детерминизмом и свободой, и это красной линией проходит через все великие исторические труды¹.

Если историки допускают возможность человеческой свободы, то они также должны допустить и возможность этической мотивации и, следовательно, моральности в человеческой жизни. Без сомнений, это не означает, что мы ищем некий категорический императив, особым образом работающий в мире. Понятно, что Кант размышлял об этике в чисто идеалистических терминах. А негативная реакция на Кантов этический ригоризм может проявляться в склонности людей рассматривать человеческие существа как развивающие их умственные способности в чисто прагматических целях, например, во имя запланированного ими улучшения материальной стороны их жизни. С этой точки зрения люди вообще не являются нравственными существами, а актуализированной моральности не существует.

Тем не менее мы не нуждаемся в чисто кантианской этике для того, чтобы размышлять о человеческом обществе как обладающем хотя бы *признаком* этики. Но в чем (в отсутствие любого доступа к исторической части кантова королевства этических ноуменов) может состоять этот признак? Я могу предположить, что не-

¹ Возьмите, например, «Средиземное море и Средиземноморский мир в эпоху Филиппа II» Ф. Броделя. В огромной мере эта книга «о» географическом детерминизме, правящем людьми в Средиземноморском мире XVII столетия. Но еще Рикер обратил внимание на то, что работа Броделя имеет смысл только потому, что эта география была местом, внутри которого люди от времен Филиппа II и далее осуществляли свои жизненные проекты. См. *P. Ricoeur, Time and Narrative. Vol. 1.* (русск. перев. Рикер П. Время и рассказ. СПб, 1999.)

что *напоминающее* актуализированную моральность часто находят там, где наличествует *обязательство придерживаться некоего принципа* (даже тогда, когда принцип не столь очевидно этичен как в случае категорического императива). Ключевая идея здесь состоит в следующем: даже если указанный принцип не строго этичен, он все равно обладает возможностью отвлекать людей от требований конкретного момента времени и пространства, внутри которого они находятся. В этом смысле он предлагает своего рода квазисвободу от притязаний эгоизма и от детерминизма наличной данности. Он также предлагает возможность некоторой квазиморальности.

Возьмем случай с рабом, неким Джэймсом Сомерсетом, который в 1769 г. был привезен из Виргинии в Англию его хозяином и бежал от него в октябре 1791. Владелец поймал его и посадил на корабль, отправлявшийся в Ямайку, где капитан корабля должен был продать раба к выгоде его владельца. Однако Сомерсет нашел в Англии защитников, которые подали иск *habeas corpus*, с требованием, чтобы его хозяин сначала доставил его на скамью королевского суда. В результате, в знаменитом решении от 1772, Лорд Главный Судья Уильям Мюррей, лорд Мэнсфилд, провозгласил: «какое бы затруднение ... ни могло последовать из приговора, я не могу сказать, что этот случай разрешается или одобряется законом Англии; и поэтому черный человек должен быть снят с корабля». Так Сомерсет стал свободным¹.

Как с этической точки зрения историк должен описывать решение лорда Мэнсфилда? Очевидно, что решение Мэнсфилда было примером того, о чем мы думаем как о действии, *основанном на принципе*. Но в какой категории мы должны его классифицировать? В той степени, в какой решение лорда Мэнсфилда было просто продуктом юридического мышления, превалирующего в то время, мы можем размышлять об этом решении как об уточнении Британских *mores* относительно рабства, уже закрепленных в юридической системе. Но такой взгляд на вещи не вполне адекватен решению лорда Мэнсфилда. Случай *дошел* до суда: самопровозглашенный владелец Сомерсета и его сторонники *отстаивали* его

¹ Существует большой корпус литературы о случае с Сомерсетом. Лучшее исследование выполнено. *George Van Cleve: "Somerset's Case and Its Antecedents in Imperial Perspective / Law and History Review 24, No. 3 (Fall 2006): 601-45*, с комментариями Ruth Paley and Daniel J. Hulsebosch, и ответными замечаниями Van Cleve. Нужно заметить, что решение Мэнсфилда было оглашено устно, и официального документа, его подтверждающего, не существует. Ссылка приведена по Lofft: *R. v. Knowles, ex parte Somerset, (1772) Lofft 1, 98 E. R. 499, 20. S. T. 1.*

право владеть Сомерсетом. Конечно, лорд Мэнсфилд может быть рассмотрен как «только» субъект, артикулировавший соответствующие *mores*. Но обратите внимание на форму артикуляции: именно так Британское право *должно* было интерпретировать этот случай. Подобным способом *mores* трансформируются в моральность.

И что можно заметить, опираясь на этот сдвиг? По моему мнению, намек на существование этического царства. Кант, великий теоретик этического, сделал абсолютно ясным то, что этическое отделено от «конвенционального». И в самом деле, Кантово этическое функционирует только тогда, когда агенты действия отодвигают «конвенциональное» в сторону и руководствуются в своих действиях универсальным моральным законом. Лорд Мэнсфилд не обладал теми этической чистотой и величием, каких требовал Кант в его «Основоположениях к метафизике нравов», но решение Мэнсфилда, продиктованное наличной ситуацией, попадало в область, родственную той, что мы называем моральностью. Сможем ли мы когда-нибудь увидеть такой же род принципиальных действий в военных тюрьмах США и в Департаменте юриспруденции США? Ключевой момент заключается в том, я полагаю, что историки должны осознать и признать необходимость таких квазиморальных действий. Поступая таким образом, они следуют проверенным временем принципам истории как академической дисциплины, и в то же время получают зеркало, в котором может отразиться настоящее.

Перевод Н. Мотрошиловой
и М. Кукарцевой

ИЗБРАННАЯ БИБЛИОГРАФИЯ

На русском языке

1. Издания «Феноменологии духа»

Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. IV. М., 1959.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М., 2000. Отв. редактор, переводчик примечаний и автор послесловия «"Феноменология духа" как набросок новой концепции субъективности» – М.Ф. Быкова.

Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. (перевод Г.Г. Шпета с комментариями Ю. Селиванова) М., Академический проект, 2008.

1. Аменицкая В.Т. Гегель и его произведение «Феноменология духа» // Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Пер. Э. Радлова. СПб., 1913. – С. V–XXXV.

2. Кучеров П. Маркс как критик «Феноменологии духа» Гегеля // Проблемы марксизма. – М., 1930. – № 5–6 (7–8). – С. 9–28.

3. Ханджян И.К. К характеристике гегелевской «Феноменологии духа» // Под знаменем марксизма. – М., 1941. – № 5. – С. 93–122.

4. Быкова М.Ф. «Spirit and Concrete Subjectivity in Hegel's Phenomenology» / Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit / ed. by Kenneth Westphal. Blackwell, 2008, p. 265–295, esp. 286–289.

5. Быкова М.Ф. «Кант и концепция Bildung» / Иммануил Кант: наследие и проект / отв. ред. Мотрошилова Н.В., М., 2007. С. 123–145.

6. Бакрадзе К. «Феноменология духа» и система философии. Предмет и метод «Феноменологии духа» // Бакрадзе К. Система и метод философии Гегеля. – Тбилиси, 1958. – С. 61–78.

7. Давыдов Ю.Н. Борьба вокруг «Феноменологии духа» в современной буржуазной философии // Вопросы философии. – М., 1959. № 2. – С. 144–155.

8. Давыдов Ю.Н. «Феноменология духа» и ее место в истории философской мысли // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – Т. 4. – М., 1959. – С. V–XLV.

9. Овсянников М.Ф. Феноменология духа – «истинный исток и тайна гегелевской философии» // Овсянников М.Ф. Философия Гегеля. – М.: Соцэкгиз, 1959. С. 46–88.

10. Давыдов Ю.Н. Борьба вокруг гегелевской «Феноменологии духа» в философии XIX – первой половины XX в. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. М., 1966. – 19 с. – (МГУ им. М.В. Ломоносова. Филос. фак.)

11. Курсанов Г.А. Об историческом значении «Феноменологии духа» Гегеля: (О кн. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. – Т. 4. Система наук. Ч. I. Феноменология духа) // Вопр. философии. – М., 1962. № 5. – С. 165–173.

12. *Погосян В.А.* Критический анализ гегелевской концепции отчуждения абстрактно-духовного труда по «Феноменологии духа» // Из истории зарубежной философии XIX–XX веков. – М., 1967. – С. 24–41.

13. *Погосян В.А.* Социологический анализ отчуждения правовой личности: (По «Феноменологии духа» Гегеля) // Философско-социологические проблемы теории личности. – Ч. 2. – М., 1969. – С. 3–30.

14. *Голосов В.Ф.* Рациональное и мистическое в гегелевской теории являющегося духа. – Красноярск, 1969. – 228 с. – (Краснояр. гос. пед. ин-т).

15. *Голосов В.Ф.* Диалектическое отрицание – метод «Феноменологии духа» Гегеля // Проблемы философии и науч. коммунизма. – Красноярск 1970. – Вып 3. – С. 3–31.

16. *Гулыга А.В.* Гегель. М., 1970.

17. *Мелешенко З.Н.* Немецкая натурфилософия и учение Гегеля о природе в «Феноменологии духа» // Философские науки. – М., 1970. – № 6. – С. 35–44.

18. *Ерыгин А.Н.* Проблема труда в «Феноменологии духа» Гегеля // Вопр. общественных наук. – Ростов н/Д., 1972. – С. 23–32.

19. *Ерыгин А.Н.* Проблема общественной природы сознания в «Феноменологии духа» Гегеля. Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – Ростов н/Д., 1973. – 20 с. (Рост. гос. ун-т).

20. *Ерыгин А.Н.* Проблема социально-исторического анализа сознания в «Феноменологии духа» Гегеля // Социальная природа познания. – Вып. 2. – М., 1973. – С. 109–124.

21. *Погосян В.А.* Проблема отчуждения в «Феноменологии духа» Гегеля. – Ереван, 1973 – 120 с. – (АН Арм. ССР. Ин-т философии и права).

22. *Митюшин А.А.* Почему автор «Феноменологии духа» критиковал физиогномику? // Труды 2-го Моск. мед. ин-та. – М., 1974. – Т. 31. – Сер. Философия. – Вып. I. С. 161–182.

23. *Митюшин А.А.* Проблема субъекта в обосновании принципов диалектической логики. (На материале гегелевской «Феноменологии духа»). Автореф. дисс. ... канд. филос. наук. – М., 1974. – 24 с. – (АН ССР. Ин-т философии).

24. *Шинкарук В.И.* От «Феноменологии духа» к «Науке логики» Гегеля // Международный гегелевский конгресс, 10-й. Москва, 1974. Доклады. – Вып. 2. – М., 1974. С. 12–21.

25. *Шинкарук В.И.* «Феноменология духа» Гегеля: изменение предмета теории познания // *Шинкарук В.И.* Теория познания, логика и диалектика И. Канта. – Киев, 1994. – С. 232–280.

26. *Шинкарук В.И.* «Феноменология духа» и диалектическая логика Гегеля // Философские науки. – М., 1974. – № 5 – С. 97–103.

27. *Анохин А.М.* Критический анализ религиозной концепции Гегеля в «Феноменологии духа» // Диалектико-материалистический анализ философии Гегеля (К X Междунар. гегелевскому конгрессу). – М., 1975. – С. 99–104.

28. *Яблокова Е.Л., Бондаренко Л.И.* «Феноменология духа» Гегеля и проблема единства общественного и индивидуального сознания в их генезисе // Вестн. Моск. ун-та. Философия. – М., 1975. – № 5. – С. 54–62.

29. *Митюшин А.А.* Педагогические идеи гегелевской «Феноменологии духа» // Изв. Сев-Кавк. науч. центра высш. шк. Общественные науки. – Ростов н/Д., 1978. – № 2. – С. 31–

30. *Болдыгин Г.В.* К вопросу о месте «Феноменологии духа» в системе Гегеля // Вест. МГУ им. М.В. Ломоносова. Философия. – М., 1979. – № 1. – С. 59–69.

31. *Ерыгин А.Н.* Значение «Феноменологии духа» Гегеля для постановки проблемы социальной природы познания. – М., 1979. – С. 182–195.

32. *Погосян В.А.* Проблема логики в «феноменологии духа» Гегеля // Вопр. философии. – М., 1980. – № 11. – С. 156–164.

33. *Рыскалицев Т.Х.* Проблема труда в «Феноменологии духа» Гегеля // Изв. АН Каз. ССР. Сер. обществ. наук. – Алма-Ата, 1980. – № 5. – С. 48–54.

34. *Мотрошилова Н.В.* Идеи системности и историзма в «Феноменологии духа» // Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984. С. 116–125.

35. *Погосян В.А.* «Феноменология духа» Гегеля как спекулятивная логика «в действии» // Философия Гегеля: проблемы диалектики. – М., 1987. – С. 281–287.

36. *Фурманов Ю.Р.* Место «Феноменологии духа» в системе философии Гегеля // Филос. науки. – М., 1987. – № 4. – С. 85–91.

37. *Фегелин Э.* О Гегеле: (Исследование чародейства) // Логос. – Л., 1991. – Кн. I. – С. 77–88. К проблеме понимания «Феноменологии духа» Гегеля.

38. *Лифшиц А.А.* Почему автор «Феноменологии духа» критиковал физиогномику? // Историко-философский ежегодник, 93. – М.: Наука, 1994. – С. 74–99.

39. *Быкова М.Ф.* Мистерия логики и тайна субъективности: о замысле феноменологии и логики Гегеля. – М.: Наука, 1996. – 238 с.

40. *Власов А.Д.* Словарь по философии Гегеля: (Феноменология духа). – М.: МИФИ, 1997. – 539 с.

41. *Быкова М.Ф.* «Феноменология духа» Гегеля: Основные тенденции ее исследования в мировом гегелеведении // Историко-философский ежегодник, 96. – М.: Наука, 1997. – С. 197–213.

42. Селиванов Ю. Феноменология отчужденного духа. – М.: ЭКОН, 1999. – 284 с. – Библиогр. с. 281–282.

43. Мотрошилова Н.В. «Феноменология духа» // Новая философская энциклопедия. – Т. 4. – М.: Мысль, 2001. – С. 178–180.

44. Рашковский Е.Б. Из истории будущего: опыт востоковедного чтения «Феноменологии духа» // Восток. – 2003. – № 3. – С. 126–136.

45. Коротких В.И. Об одной любопытной опечатке в «Феноменологии духа» Гегеля // Историко-философский ежегодник, 2004. – М.: Наука, 2005. – С. 187–191.

46. Мотрошилова Н.В. В ответ на реплику В.И. Коротких // Там же. – С. 192–195.

Избранная иностранная литература о «Феноменологии духа»

1. Arndt A., Bal K., Ottmann H. (Hrg). Phänomenologie des Geistes. T. I // Hegel- Jahrbuch 2002, Berlin, 2002.

2. Becker W. Hegels Phänomenologie des Geistes. Eine Interpretation. Stuttgart: Kohlhammer, 1971.

3. Behler E. Die Geschichte des Bewußtseins. Zur Vorgeschichte eines Hegelschen Themas. Hegel-Studien, 1972. Bd. 7. S. 169–216.

4. Beiser F. C. «Hegel's Historism» // Beiser F. (Ed.), The Cambridge Companion to Hegel, 1993. P. 270–300.

5. Beiser F. C. (Ed.) The Cambridge Companion to Hegel and Nineteenth-Century Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

6. Bowman B. Sinnliche Gewißheit. Zur systematischen Vorgeschichte eines Problem des deutschen Idealismus. Berlin, 2003.

7. Cook D.J. Language in the Philosophy of Hegel. The Hague: Mouton, 1973.

8. Cramer K. Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur «Phänomenologie des Geistes» // In: R.P. Horstmann (Hrsg.) Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels. Frankfurt, 1978. S. 360–397.

9. De Vries W. Hegel's Theory of Mental Activity. Ithaca, N.Y., 1998.

10. Dudeck C.V. Hegels Phenomenology of Mind. Washington, 1981.

11. Düsing K. Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit. Hegel-Studien, 1973. Bd. 8. S. 119–130.

12. Falke G.-H.H. Begriffe Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Einordnung der Bewußtseinsgestalten in Hegels “Phänomenologie des Geistes“. Interpretation und Kommentar. Berlin, 1996.

13. Ferrini C. «La dialettica di etica e linguaggio in Hegel interprete dell'eroicita di Antigone» // In Antichi e nuovi dialoghi di sapienti ed eroi, ed. L.M. Napolitano Valditara. Trieste, 2002, 179–243.

14. *Fink E.* Phänomenologische Interpretation der «Phänomenologie des Geistes». Fr. a/M., 1977.
15. *Flay J.C.* Hegel's Inverted World // *Köhler D., Pöggeler O.* (Hrsg). Hegel. «Phänomenologie des Geistes». S. 89–105.
16. *Forster M. N.* Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
17. *Gadamer H.-G.* (Hrsg) Hegel – Tage Royaumont 1964. Beitrage zur Deutung der «Phänomenologie des Geistes» // Hegel-Studien, 3 (1966).
18. *Graeser A.* Porträt der sinnliche Gewißheit // *Köhler D., Pöggeler O.* (Hrg). Hegel. Phänomenologie des Geistes. S. 33-51.
19. *Harris H.S.* Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801–1806). Oxford, 1983.
20. *Harris H.S.* Hegel's Ladder, 2 vols. Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Co. 1997.
21. *Hippolyte J.G.* Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. 2 vol. P., 1946.
22. *Hyppolite J.G.* Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit. S. Cherniak and J. Heckman (trans.). Evanston: Northwestern University Press, 1974.
23. *Hösle V.* Hegels System. Bd. 1, 2. Hamburg, 1987.
24. *Houlgate S. and Baur M.* (Eds.) The Blackwell Companion to Hegel. Oxford: Blackwell, 2009.
25. *Jaeschke W.* Die Religionsphilosophie Hegels. Darmstadt, 1986.
26. *Kainz H.P.* Hegel's Phenomenology. Part I. Alabama, 1976.
27. *Kainz H.P.* Some Problems with the English Translations of Hegel's *Phänomenologie des Geistes* / Hegel-Studien 21(1986), S.175–82.
28. *Kelly G.A.* Bemerkungen zu Hegels «Herrschaft und -Knechtschaft» (1965).
29. *Kettner M.* Hegels Theorie des objektiven Denkens. Eine onto-epistemologische Provokation. Prima philosophia, 1988, Bd. 1, 4. S. 483–497.
30. *Köhler D., Pöggeler O.* (Hrsg). Hegel. Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1970, 1998.
31. *Kojève A.* Introduction to the Reading of Hegel. A. Bloom (ed.). New York: Basic Books, 1969.
32. *Labarrière P.-J.* Structure et mouvement dialectique dans la «Phénoménologie de l'Esprit» de Hegel. P., 1968.
33. *Lamb D.* Hegel and Wittgenstein on Language and Sense-Certainty. Clio, 1978, 7, 285–301.
34. *Lamb D.* Sense and Meaning in Hegel and Wittgenstein // In: Ders. (Hg): Hegel and modern philosophy. London, 1987.
35. *Lauer Q.* A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit. New York, 1970.
36. *Loewenberg J.* The Comedy of Immediacy in Hegel's «Phenomenology». Mind, 1935, XLIV, 21–38.

37. *Malabou C.* The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic. London: Routledge, 2004.
38. *Mariano de la Maza L.* Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik der Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes. Bonn, 1998.
39. *Marx W.* Hegel's «Phenomenology of Spirit», its point and purpose: a commentary on the preface and introduction. New York: Harper & Row, 1975.
40. *Marx W.* Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes. Fr. a/M., 1986.
41. Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes». Hrsg. von H.F. Fulda und D. Henrich. Fr. a/M., 1973.
42. *Moyar D. and Quante M.* (Eds.), Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
43. *Neuhouser Frederick.* Deducing Desire and Recognition in the «Phenomenology of Spirit» // Journal of the History of Philosophy, 1986, 24:243-62.
44. *Neuhouser Frederick.* The Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom. Cambridge, Mass, 2000.
45. *Nink C.* Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Regensburg, 1948.
46. *Norman R.* Hegel's Phenomenology. A philosophical Introduction. London, 1976.
47. *Ottmann H.H.* Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie. Einē Analyse der *Phänomenologie des Geistes*. München, 1973.
48. *Pinkard T.* Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
49. *Pöggeler O.* Zur Deutung der «Phänomenologie des Geistes» // Hegel-Studien 1 (1961), S. 255–294.
50. *Pöggeler O.* Die Komposition der «Phänomenologie des Geistes» // Hegel-Studien 3 (1966), S. 27-74.
51. *Purpus W.* Die Dialektik der sinnlichen Gewißheit bei Hegel dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik. Nürnberg, 1905.
52. *Rauch Leo and David Sherman.* Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness. Albany, 1999.
53. *Riley P.* Introduction to the Reading of Alexandre Kojève // Political Theory 9.1:5–48 (1981).
54. *Rockmore T.* Hegel as a 'French' Master Thinker // *Rockmore T.* Heidegger and French Philosophy: Humanism, Anti-Humanism and Being (pp. 27–39, 200–206). New York: Routledge, 1995.
55. *Robinson Jonathan.* Duty and Hypocrisy in Hegel's *Phenomenology of Mind*. Toronto, 1977.

56. *Scheier C-A.* Analytischer Kommentar zu Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Die Architektonik des erscheinenden Wissens. Freiburg, 1980.

57. *Schmidt J.* «Geist», «Religion» und «absolutes Wissen». Ein Kommentar zu den drei gleichnamigen Kapitel aus Hegels «Phänomenologie des Geistes». St., Berlin, Köln, 1997.

58. *Sell A.* Das Problem der sinnlichen Gewißheit. Neue Arbeiten zum Anfang der «Phänomenologie des Geistes» // *Hegel-Studien* 30 (1995), S. 197–206.

59. *Shklar J. N.* Freedom and independence: a study of the political ideas of Hegel's *Phenomenology of mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

60. *Siep L.* Weg der «Phänomenologie des Geistes». 2000.

61. *Soll L.* Das Besondere und das Allgemeine in der Sinnlichen Gewißheit. Typoskript, Univ. of Wisconsin, 1980.

62. *Stern R.* Hegel and the *Phenomenology of Spirit*. London: Routledge, 2001.

63. *Stewart J.B.* (Ed). The «Phenomenology of Spirit». Reader. Albany, 1998.

64. *Stewart J.* The unity of Hegel's Phenomenology of spirit: a systematic interpretation. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 2000.

65. *Taylor C.* Hegel. Cambridge, 1975.

66. *Yovel Y.* Hegel's Preface to the «Phenomenology of Spirit». Princeton: Princeton University Press, 2005.

67. *Westphal M.* History and Truth in Hegel's Phenomenology. New Jersey, 1979.

68. *Westphal K. R.* Hegel's Epistemological Realism. Philosophical Studies Series, vol. 43. Dordrecht and Boston: Kluwer., 1989.

69. *Westphal K. R.* «Is Hegel's Phenomenology Relevant to Contemporary Epistemology?» // *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 41/42. 2000. P. 43–85.

70. *Westphal, K. R.* Hegel's Epistemology: A Philosophical Introduction to the «Phenomenology of Spirit». Cambridge, Mass.: Hackett Publishing Co., 2003.

71. *Westphal, K. R.* (Ed.) The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit (Blackwell Guides to Great Works), Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

72. *Wiehl R.* Über den Sinn der sinnlichen Gewißheit in Hegels *Phänomenologie des Geistes* // *Hegel-Studien*, 1966. Beiheft 3, 103–134.

73. *Wieland W.* Hegels Dialektik der Sinnlichen Gewißheit // In: D. Gerhard u.a. (Hrsg.): *Orbis scriptus. D. Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, München, 1966.

74. Hegels Konzeption der Bildung / *Societas Rationis/* (Philosophische Schriften Reihe, Band 50), hrsg. von D. Hüning, G. Stiening und U. Vogel. Berlin: Dunker & Humblot Verlag 2002. S. 183–196.

См. также библиографические сноски в текстах статей.

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Мотрошилова Н.В.</i> Предисловие	3
<i>Майданский А.Д.</i> (Таганрог). 200-летие «Феноменологии духа» и Международная конференция в Москве	34

РАЗДЕЛ I ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ, ПОНЯТИЙНО-ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЕ И ТЕКСТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

<i>Йешке В.</i> (Бохум). Историческая история самосознания	37
<i>Круглов А.Н.</i> (Москва). К предыстории понятия феноменологии у Гегеля	47
<i>Мотрошилова Н.В.</i> (Москва). «Феномен», «явление», «гештальт»: терминологические и содержательные проблемы «Феноменологии духа» Гегеля в соотнесении с философией Канта	73
<i>Тушлинг Б.</i> (Марбург). Энциклопедическая феноменология духа 1817, 1827 и 1830 годов – ухудшенная версия Большой «Феноменологии духа» 1807 года или интегральная часть новой концепции «Философии духа»?	102
<i>Резвых П.</i> (Москва). Критика философии тождества Шеллинга в «Предисловии» к «Феноменологии духа»	135
<i>Шрёдер П.</i> (Лондон). «Кто жизнью рисковать не может – жизнь выиграть не может тоже!». «Феноменология духа» Гегеля или парадокс человеческого существования	142

РАЗДЕЛ II ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА»

<i>Ойзерман Т.И.</i> (Москва). К вопросу об основных идеях «Феноменологии духа» Гегеля	152
<i>Селиванов Ю.Р.</i> (Москва). Метод феноменологии духа	161
<i>Коротких В.И.</i> (Елец). Метод «Науки опыта сознания и рождение «Феноменологии духа»»	172
<i>Вестфал К. Р.</i> (Кентербери). Суждение, взаимное признание и рациональное обоснование	195
<i>Дюзинг К.</i> (Кёльн). Идеалистическая история самосознания в гегелевской концепции феноменологии духа	220

РАЗДЕЛ III СОЗНАНИЕ, САМОСОЗНАНИЕ, РАЗУМ

<i>Закамулин А.И.</i> (Москва). Всеобщность сознания как формальное и содержательное единство	237
<i>Болдырев И.А.</i> (Москва). Анализ чувственной достоверности в «Феноменологии духа»: диалогизм и язык непосредственности	243

<i>Рокмор Т. (Питтсбург).</i> Гегель о силе, рассудке и мире наизнанку . . .	259
<i>Ивашук О.Ф. (Ростов-на-Дону).</i> Субстанция и субъект в «Феноменологии духа» и в «Науке логики» Гегеля	270
<i>Макаров В.В. (С.-Петербург).</i> Особенности гегелевского понимания природы разума в «Феноменологии духа»	285

РАЗДЕЛ IV

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ, ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ «ФИЛОСОФИИ ДУХА». ПРОБЛЕМЫ BILDUNG. ПРОСВЕЩЕНИЕ И ЕГО КРИТИКА

<i>Быкова М.Ф. (Рязань)</i> «Феноменология духа» как проект социальной онтологии	291
<i>Нуццо А. (Нью Йорк).</i> Диалектический разум и антагонистическое противоречие (конфликт необходимости – понимание и природа террора)	313
<i>Хюнинг Д. (Вупперталь).</i> Критика Гегелем философии Просвещения в «Феноменологии духа»	333
<i>Штольценберг Ю. (Галле).</i> Гегелевская критика Просвещения (к главе «Феноменологии духа» «Борьба просвещения с суеверием»).	350
<i>Длугач Т.Б. (Москва).</i> Здравомыслие в гегелевской «Феноменологии духа». Здравый смысл как философская культура Просвещения	367
<i>Зандкаулен Б. (Йена).</i> Гегелевская концепция Bildung в «Феноменологии духа»	389
<i>Хоффман Т.С. (Бонн).</i> «Глубина духа, достоверно знающего себя самого». Функция и понятие религии в первом главном произведении Гегеля	411
<i>Мясников А.Г. (Пенза).</i> Долг правдивости как предмет полемики с Кантом на страницах «Феноменологии духа»	439
<i>Рашковский Е.Б. (Москва).</i> Из истории будущего: опыт востоковедного чтения «Феноменологии духа»	449
<i>Танака М. (Марбург).</i> Женщины между самоопределением и зависимостью от другого. Роль женщины в социальной теории Гегеля	468

РАЗДЕЛ V

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

<i>Руткевич А.М. (Москва).</i> Введение в чтение А. Кожева	476,
<i>Болдырев И.А. (Москва).</i> Эрнст Блох и его интерпретация «Феноменологии духа»	488
<i>Соболева М. (Марбург).</i> «Опыт самосознания»: Гегель и Лакан	505
<i>Хоулгейт С. (Варвик).</i> МакДауэл, Гегель и проект «Феноменологии духа»	516
<i>Качераускас Т. (Вильнюс).</i> Гегель, конец модерна и экзистенциальная феноменология	531

РАЗДЕЛ VI

РЕЦЕПЦИЯ «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» В ПОСЛЕГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Майданский А.Д. (Таганрог).</i> Феноменология мировой истории: от Гегеля к Марксу	541
--	-----

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

Ерыгин А.Н. (Ростов-на-Дону). «Феноменология духа» Гегеля и философия истории в России (И.В. Киреевский и Б.Н. Чичерин)	550
Лазарев В.В. (Москва). Философия Гегеля и нравственное единство в русской идее	567
Щедрина Т. (Москва). К вопросу о гегельянстве... Густава Шпета . . .	588
Шторх М.Г. (Шпет М.Г). (Москва). Густав Шпет и «Феноменология духа» Гегеля (экзистенциальная история перевода, рассказанная Мариной Густавовной Шторх) – публикация Т. Г. Щедриной	598

«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» И СОВРЕМЕННАЯ НАУКА

Степин В.С. (Москва). Гегель и современная наука	606
Минасян Л.А. (Ростов-на-Дону). «Абсолютный дух» и современная картина мира	636
Мегилл Алан (Виргиния. США). Старый вопрос, поставленный вновь: существует ли моральный прогресс в истории?	650
Библиография	662

Аннотированный список книг издательства «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация» Вы можете найти на сайте
iph.gas.ru/kanon или <http://journal.iph.gas.ru/verlag.html>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу
kanonplus@mail.ru

Научное издание

**«ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ДУХА» ГЕГЕЛЯ
В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО
ГЕГЕЛЕВЕДЕНИЯ**

*Ответственный редактор
Н. В. Мотрошилова*

Ответственный за выпуск *Божко Ю В*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 05 03 2010
Формат 60×90¹/16 Печать офсетная Бумага офсетная
Усл печ л 42,0 Уч -изд л 35,0 Тираж 800 экз Заказ 587

Издательство «Канон⁺» РООИ «Реабилитация»
111672, Москва, ул Городецкая, д 8, корп 3, кв 28
Тел/факс 702-04-57
E-mail kanonplus@mail.ru
Сайт iph.gas.ru/kanon или <http://journal.iph.gas.ru/verlag.html>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати»
ЛП № 02330/0494179 от 03 04 2009
220013, Минск, пр Независимости, 79

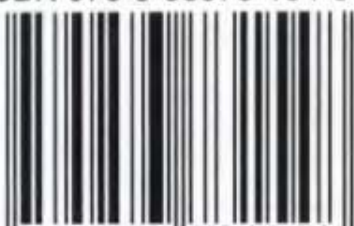
В 2007 г. мировая философская общественность отметила 200-летие выхода в свет выдающегося произведения гениального немецкого философа Г.В.Ф.Гегеля «Феноменология Духа». В честь этого события в Институте философии РАН состоялась Международная конференция. В ней приняли участие видные гегелеведы России, Германии, США, Англии. В основу настоящей книги положены доклады, сделанные на конференции, или тезисы, специально представленные их авторами для публикации.

Читателям, таким образом, предложены новейшие исследования представителей мирового гегелеведческого сообщества. И это тем более ценно, что в отечественной литературе подобный объемный и разносторонний труд о «Феноменологии духа» Гегеля выходит впервые.

Книга охватывает широкий круг проблем, касающихся «Феноменологии духа», этого великого и, вместе с тем, чрезвычайно трудного для понимания и истолкования произведения Гегеля. Авторами освящаются вопросы, связанные с предысторией, а также с драматической историей написания и публикации «Феноменологии духа»; построена типология гегелеведческих подходов к истолкованию этого произведения и предложены новые современные интерпретации; раскрываются главные идеи основных разделов сочинения; исследуются некоторые важные формы рецепции гегелевского сочинения в разных странах. Подняты дискуссионные темы и проблемы. В центре внимания авторов – неувядающая актуальность, свежее, современное звучание гегелевского сочинения.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНОН-ПЛЮС**

ISBN 978-5-88373-154-6



9 785883 731548