

OXFORD

Питер Сингер

ГЕГЕЛЬ

Краткое введение

УДК 1(091) (430)
ББК 87.3(4)ем
СЗ8

Питер Сингер

ГЕГЕЛЬ

Краткое введение

АСТ • Астрель
Москва

ISBN 5-17-04908-8

УДК 1(091) (430)

ББК 87.3(4Гем)

С38

Общероссийский классификатор продукции ОК-005-93, том 2;
953004 – литература научная и производственная

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.02.953.Д.003857.05.06 от 05.05.2006 г.

Подписано в печать 22.09.2007. Гарнитура Оффисина.
Формат 70x100/32. Усл.-печ. л. 6,45. Тираж 3000 экз. Заказ № 3032

Сингер, Питер

С38 Гегель : краткое введение / Питер Сингер; пер. с англ.

С. Фрейберг. – М.: АСТ: Астрель, 2007. – 158, [2] с.: ил.

ISBN 978-5-17-043069-7 (000 «Издательство АСТ»)

ISBN 978-5-271-16500-9 (000 «Издательство Астрель»)

ISBN 0-19-280197-X (англ.)

Эта небольшая книга представляет собой успешную попытку удобоваримо изложить философскую систему Гегеля: автор идет от простого и конкретного к более сложному и абстрактному, рассматривая лишь важные для понимания философа идеи.

УДК 1(091) (430)
ББК 87.3(4Гем)

Настоящее издание представляет собой перевод английского оригинального издания Hegel. A Very Short Introduction by Peter Singer.

Впервые опубликовано на английском языке в 1983 году.

Опубликовано с разрешения Oxford University Press (Англия) 2001.

Все права защищены.

ISBN 978-5-17-043069-7

(000 «Издательство АСТ»)

ISBN 978-5-271-16500-9

(000 «Издательство Астрель»)

ISBN 0-19-280197-X (англ.)

© Peter Singer, 1983

© «Издательство Астрель», 2006

Предисловие

Никто из философов XIX или XX в. не повлиял на ход истории больше, чем Гегель. Возможно, исключение представляет Карл Маркс, но он сам находился под сильным влиянием Гегеля. Без Гегеля духовная и политическая сферы жизни общества не достигли бы такого высокого уровня за последние 150 лет. Уже учитывая значение философии Гегеля для развития общества, важно понять ее смысл, хотя эта философская система заслуживает и самостоятельного изучения. Некоторые выводы Гегеля покажутся современному читателю эксцентричными, даже абсурдными. Однако, какого бы мнения мы ни придерживались относительно его идей, в работах Гегеля содержатся веские аргументы, подтверждающие его теории, и проницательные суждения, не утратившие силу и в настоящее время. Чтобы разобраться с философией Гегеля, требуется некоторое усилие, но оно окупится знакомством с его идеями и удовлетворением от того, что вы преодолели трудности на пути к пониманию сложнейшей философской системы. Никто не отрицает, что стиль Гегеля труден. Комментарии к его работам содержат много ссылок на «гималайскую строгость» его прозы, на «сопротивляющуюся терминологию» и «чрезвычайный обскурантизм» его мышления. Чтобы проиллюстрировать суть проблемы, беру величайший труд Гегеля — «Феноменологию духа» — и открываю ее наугад. В глаза бросается первое законченное высказывание: «Но полезное хотя и выражает понятие чистого здравого смысла, все же оно есть чистое здравомыслие не как таковое, а как *представление* или как *предмет* чистого здра-

вомыслия; оно есть только беспрестанная смена указанных моментов, из коих один, правда, есть сама возвращенность в себя самого, но лишь как *для-себя-бытие*, т.е. как некоторый абстрактный момент, который по сравнению с другими теряет свое значение». Признаю, что я выдернул предложение из контекста. Но даже и в этом случае оно представляет трудность для желающих понять Гегеля. Такие сложные для понимания сентенции можно найти на каждой из 300 страниц «Феноменологии».

Рассказать о работах такого философа в небольшой книге, предназначенной для читателей, не знакомых с философией Гегеля, — непростая задача. Я постарался ее облегчить двумя способами. Во-первых, я ограничил область

рассмотрения и не пытался представить все философские взгляды Гегеля. Следовательно, читатель не найдет в Гегеля, высказанных в «Лекциях по эстетике», или в «Лекциях по истории философии», или в «Лекциях по философии религии», или в «Энциклопедии философских наук», за исключением тех случаев, когда содержание этих произведений частично совпадает с материалом обсуждаемых в данной книге работ (в случае с «Энциклопедией», это совпадение будет существенным, хотя главный раздел этой книги, посвященный философии природы, не рассматривается больше нигде). Разумеется, пропущенные мною работы являются важными, но я утешаю себя тем, что сам Гегель вряд ли считал их абсолютно необходимыми для понимания его философской системы. Более серьезным недостатком, однако, является то, что подробно не рассматривается работа «Наука логики», которую Гегель действительно считал своим важнейшим трудом. Я попытался рассказать о целях, методе и особенностях этой работы, но поскольку она представляет собой очень объемный и очень абстрактный труд,

ное рассмотрение этой работы, с моей точки зрения, выходит за рамки краткого введения в философию Гегеля. Во-вторых, пытаюсь сделать высоты философии Гегеля доступными для новичков, я постарался выбрать наиболее понятный способ изложения предмета. В соответствии с ним, я начинаю с наиболее конкретной, наименее абстрактной части философского наследия Гегеля, его философии истории. От нее мы перейдем ко взглядам Гегеля на свободу и разумную организацию общества с учетом его общественных и политических пристрастий. Только после этого мы попытаемся достичь непоколебимых вершин «Феноменологии», после чего наше обращение к «Науке логики» потребует гораздо меньших усилий.

Знатоки философии Гегеля могут возражать против выбранных мною работ или против той последовательности, в которой я их обсуждаю. Я уже отмечал, что мой порядок рассмотрения работ Гегеля не предполагает, что именно в такой последовательности сам Гегель мог бы представлять свои идеи. Что касается моего выбора, то я действительно предполагаю, что Гегель считал «Лекции по философии истории» более важными для понимания его системы, чем, скажем, раздел «Энциклопедии» по философии природы. Я хорошо понимаю, что в моей книге нет места для рассмотрения обеих работ, и с уверенностью могу сказать, что гегелевская философия истории имеет большее значение для развития современной философской мысли, и до настоящего времени она продолжает интересовать рядового читателя больше, чем его философия природы. (Пусть вас не вводит в заблуждение название работы «Философия природы» Гегеля: она не содержит размышлений о ценности и красоте лесов и гор. В этой работе Гегель пытается показать, как открытия в области естественных наук — физики, химии,

биологии и т.д. — согласуются с его логическими категориями. Большинство суждений Гегеля о природе устарело: например, его мнение о том, что природа не развивается, было опровергнуто теорией эволюции.) Таким образом, на мой выбор работ повлияли три фактора: что является главным в философском учении Гегеля; что будет понятным для рядового читателя и что представляет интерес и остается важным в наше время.

Тем, что я смог изложить в небольшой книге взгляды Гегеля, я обязан многим людям. В Оксфорде мне посчастливилось посетить два учебных курса Дж. Л. Томаса. Он заставлял студентов изучать отрывки из «Феноменологии духа», предложение за предложением, пока они не понимали их смысл. Подробное изучение, которым мы занимались, прекрасно дополняли лекции по немецкому идеализму, которые читал Патрик Гардинер. Я в долгу перед авторами, у которых я почерпнул, надеюсь, лучшие их идеи. Наиболее известными из их произведений являются книги Ричарда Нормана «Феноменология Гегеля», Ивэна Солла «Введение в метафизику Гегеля» и две книги о Гегеле — Вальтера Кауфмана и Чарльза Тейлора. Боб Соломон читал оригинал-макет и предложил ряд усовершенствований, как и Генри Харди и Кейт Томас.

Питер Сингер

Оглавление

Список иллюстраций	9
1 Эпоха и жизнь Гегеля	13
2 История и ее цель	27
3 Свобода и общество	50
4 Странствия духа	85
5 Логика и диалектика	126
6 Последователи	140
Примечания	147
Указатель	153

Список иллюстраций

1. Родной дом Гегеля в Штутгарте, где он родился
2. Иоганн Вольфганг Гете (1749–1832)
3. Иммануил Кант (1724–1804)
4. Фридрих Шиллер (1759–1805)
5. Сиддхарта Гаутама, Будда (около 563–483 гг. до н.э.)
6. Мартин Лютер (1483–1546)
7. Падение Бастилии в 1789 г., ознаменовавшее начало Французской революции
8. Исая Берлин (1909–1997)
9. Гегель, читающий лекцию
10. Ф. Г. Брэдли (1846–1924)
11. Поселение с регулярной планировкой
12. Город с нерегулярной планировкой
13. Гегель в академической мантии
14. Самосознание, узнающее в другом самосознании?
15. Раб молит о признании

16. Марк Аврелий
(121–180)

17. Карл Маркс (1818–
1883) в студенческие
годы

18. Георг Вильгельм
Фридрих Гегель
(1770–1831)

19. Младогегельянцы
спорят. Рисунок
Фридриха Энгельса

20. Людвиг Фейербах
(1804–1872)

*Памяти моего отца
Эрнеста Сингера*

Глава 1

Эпоха Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился в 1770 г. в Штутгарте. Его отец был мелким государственным служащим при дворе герцога Вюртембергского, другие родственники были учителями или лютеранскими священниками. О жизни Гегеля нельзя сказать ничего экстраординарного, но время, в которое он жил, в политическом, культурном и философском смысле было очень важным. В 1789 г. известие о падении Бастилии взбудоражило всю Европу. Именно об этом времени английский поэт Вордсворт писал:

Блаженством было
Жить на заре той чистой и прекрасной.
А юным быть к тому же — чистый рай!

Гегелю недавно исполнилось восемнадцать лет. Позднее он назовет Французскую революцию «великолепным восходом солнца» и добавит: «Все мыслящие существа праздновали эту эпоху». Разделял этот праздник и Гегель: в один весенний воскресный день он вместе с несколькими друзьями-студентами решил посадить дерево свободы, символ надежд, посеянных Революцией.

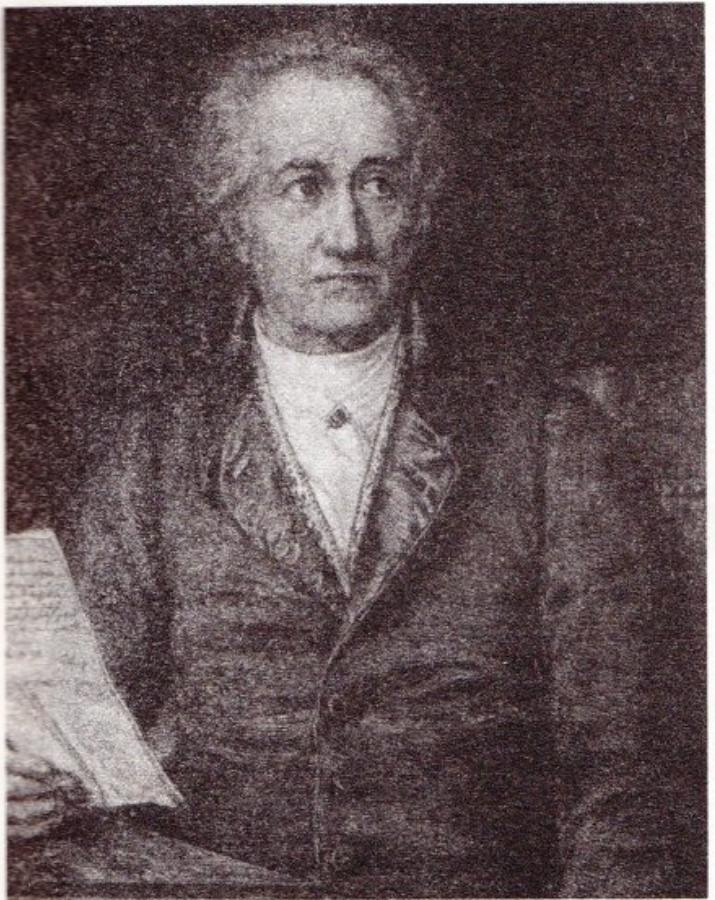
Когда Гегелю исполнился 21 год, начались революционные войны, и вскоре в Германию вторглись французские



1. Родной дом Гегеля в Штутгарте, где он родился

войска. Страна, которую в настоящее время мы знаем как Германию, состояла из более 300 княжеств, герцогств и вольных городов, не имевших крепких связей друг с другом и составлявших Священную Римскую империю, во главе которой стоял Франц I Австрийский. Наполеон положил конец существованию тысячелетней империи, разгромив австрийцев под Ульмом и Аустерлицем. Затем в 1806 г. Наполеон нанес поражение другой, самой могущественной немецкой державе, Пруссии, в сражении при Иене. Гегель жил в то время в Иене. Можно предположить, что его симпатии были на стороне побежденного немецкого государства, но вот что он писал, восхищаясь Наполеоном, через день после того, как Иена была занята французами: «Императора — эту душу мира — я видел едущим через город и производящим смотр войск. Вне сомнения, это удивительное чувство — видеть такого человека, кажущегося на расстоянии точкой, сидящей на лошади, но который покорил весь мир и властвует над ним». Восхищение Наполеоном сохранялось до тех пор, пока император правил Европой. Когда в 1814 г. Наполеон был разбит, Гегель воспринял это как трагедию: великий гений был низвергнут посредственностью.

Период господства Франции, с 1806 до 1814 года, стал временем реформ в германских государствах. В Пруссии либерал фон Штейн был назначен главным советником короля. Он сразу отменил крепостное право и реорганизовал систему правления. Когда на место Штейна пришел Гарденберг, он обещал дать Пруссии представительную конституцию. Но после поражения Наполеона надеждам не суждено было осуществиться. Прусский король Фридрих Вильгельм III потерял заинтересованность в реформах и лишь в 1823 г., отложив это предприятие на несколько лет, учредил «временное



2. Иоганн Вольфганг Гете (1749–1832)

сословие» – исключительно совещательный орган, целиком находящийся под контролем землевладельцев. Кроме того, в 1819 г. на встрече в Карлсбаде германские государства договорились подвергать цензуре все газеты и периодические издания и применять репрессивные меры к тем, кто пропагандировал революционные идеи.

Гегель жил в золотой век немецкой литературы. Хотя немецкий философ был на 20 лет моложе Гете и на 10 лет моложе Шиллера, он, тем не менее, уже был достаточно взрослым, чтобы по достоинству оценить зрелые произведения этих писателей. Гегель был близким другом поэта Гельдерлина и сверстником лидеров немецкого романтизма, включая Новалиса, Шлейермахера и братьев Шлегель. Гете и Шиллер оказывали огромное влияние на Гегеля, очевидно, его захватили некоторые идеи романтизма, хотя большинство взглядов романтиков он не разделял.

На становление Гегеля как философа огромное влияние оказали немецкие философы того времени, и прежде всего Кант. Для того, чтобы оценить условия формирования философских взглядов Гегеля, начнем с работ Канта и кратко рассмотрим, какой след они оставили в философии того времени.

В 1781 г. Иммануил Кант опубликовал работу «Критика чистого разума», которую в настоящее время считают одним из величайших философских трудов всех времен. Кант пытался установить, чего могут достичь рассудок или интуиция в процессе познания, а чего нет. Кант приходит к выводу, что ум не просто пассивно воспринимает информацию, получаемую глазами, ушами и другими органами чувств. Познание возможно именно потому, что наш разум играет активную роль, организует и систематизирует узнаваемое нами из опыта. Мы познаем мир в категориях пространства,



Immanuel Kant.

(Feb. 22. Apr. 1724 zu Königsberg in Preußen, gest. 2. 12. Febr. 1804 ebenda.)

Der Königsberger Weltweise; Begründer einer neuen philosophischen Aera; voll tiefer Natur-Menschen- und Geschichtskennntnis. Er zieht in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ dieser ihre Grenze und beweist, daß metaphysisches Wissen, also jede Speculation über Wissensfreiheit Unsterblichkeit und Gott, unmöglich sei, gelangt aber zu diesen höchsten Ideen auf dem Gebiete der Sittlichkeit durch den praktischen Gebrauch der reinen Vernunft in Auffindung der ihr erfahrungsgemäß zugehörigen Sittengesetze, und der Folgerungen daraus. In seinen Hauptwerken trocken und schwerverständlich, ist er in seinen sonstigen Schriften, wie es auch sein freier bequemer Vortrag war, lebendig, voll Wit und Laune.

3. Иммануил Кант (1724–1804)

времени и материи, но последние не являются объективными реальностями, существующими сами по себе, независимо от нас. Они созданы интуицией или рассудком, без которых познание стало бы невозможным. Тогда, естественно, встает вопрос: что же действительно представляет собой мир за границами нашего восприятия? На этот вопрос, говорит Кант, нельзя ответить. Независимая реальность — Кант назвал ее миром «вещей-в-себе» — всегда находится за пределами нашего познания.

Не одна «Критика чистого разума» еще при жизни принесла Канту известность и высокий авторитет в философских кругах. Великий немецкий философ написал еще две работы — «Критику практического разума», посвященную этике, и «Критику способности суждения», большая часть которой отдана эстетике. В первой книге Кант рассматривал человека как существо, способное следовать разумному нравственному закону, но склонное к отказу от него под влиянием иррациональных желаний, происходящих из нашей физической природы. Поэтому нравственный поступок всегда подразумевает борьбу, победу в которой можно одержать, подавив все желания, за исключением стремления уважать нравственный закон. Этот закон заставляет нас выполнять свой долг ради самого долга. В противоположность точке зрения на мораль, как основанную на разумных свойствах человеческой природы, в «Критике способности суждения» Кант представил формирование эстетических ценностей гармоничным сочетанием наших разума и воображения.

В заключительных фразах «Критики чистого разума» Кант выразил надежду, что, следуя по проложенному им пути критической философии, «еще до конца настоящего столетия», можно достичь того, «чего не могли осуществить мно-

гие века», а именно: «доставить полное удовлетворение человеческому разуму в вопросах, всегда возбуждавших жажду знания, но до сих пор занимавших его безуспешно». Достижения Канта в философии были настолько впечатляющими, что временами казалось, и не только самому Канту, но и его читателям, что стоит добавить еще несколько деталей, и его философская система будет совершенной. Однако постепенно учение Канта перестало удовлетворять современников. Прежде всего, возражения вызывало его представление о «вещи-в-себе». То, что вещь существует и все еще остается полностью непознаваемой, казалось ограничением возможностей человеческого разума. Разве Кант не противоречил себе в утверждении того, что мы не можем иметь какие-либо знания о вещи, и все же заявлял, что она существует и что является именно «вещью»? Иоганн Фихте предпринял смелый шаг — он отрицал существование вещи-в-себе. Тем самым, утверждал Фихте, он был ближе к истине с точки зрения философии Канта, даже чем сам Кант. Весь мир, по мнению Фихте, должен рассматриваться как представление нашего разума. Того, о чем не может быть известно разуму, просто не существует.

Далее, современников не устраивало то, что кантианская этика ведет к разделению человеческой природы. В «Письмах об эстетическом воспитании» Шиллер также критиковал Канта. Он считал, что философию Канта необходимо усовершенствовать, заимствуя из «Критики способности суждения» модель эстетического суждения как единства разума и воображения. Несомненно, говорил Шиллер, вся наша жизнь должна протекать в такой гармонии. Описывать человеческую природу как разрывающуюся между разумом и страстью и нашу нравственную жизнь как вечную борьбу между ними — значит унижать человечество. Такое положение

Гегель

ние сокрушает все надежды. Возможно, предполагал Шиллер, Кант точно живописал жалкое состояние внутреннего мира людей его времени, но так было не всегда и так не должно быть. В Древней Греции, чистотой художественных форм которой восхищался весь мир, существовало гармоничное единство между разумом и чувством. Шиллер убеждал в необходимости возрождения принципов красоты во всех сферах жизни, ведь оно послужит основой восстановления давно утраченной гармонии человеческой природы. Позднее Гегель напишет, что философия Канта «... составляет основу и исходный пункт новейшей немецкой философии». Мы могли бы добавить, что Фихте и Шиллер, каждый по-своему, указали области, в которых философию Канта следовало считать «отправным пунктом» для дальнейшего исследования. Непознаваемая «вещь-в-себе» и понятие самопротиворечивой человеческой природы, с точки зрения наследников Канта, были проблемами, ждущими своего решения. В одном из своих ранних эссе Гегель восхищался несогласием Шиллера с мнением Канта о человеческой природе и особенно с тем его положением, что дисгармония человеческой природы не вечна, а преодолима. Однако Гегель не мог согласиться с тем, что решению этой проблемы поможет эстетическое воспитание. Он рассматривал преодоление дисгармонии человеческой природы в первую очередь как задачу философии.

Жизнь Гегеля

Гегель очень хорошо учился в школе, поэтому он получил стипендию для обучения в хорошо известной духовной семинарии в Тюбингене, где изучал философию и теологию. В семинарии Гегель подружился с поэтом Гельдерлином, а также



4. Фридрих Шиллер (1759–1805)

с еще одним очень способным студентом моложе их, по имени Фридрих Шеллинг, изучавшим философию. Он приобрел известность в Пруссии еще тогда, когда никто не слышал о Гегеле. Позднее, когда авторитет автора «Феноменологии духа» превзошел репутацию Шеллинга, тот имел обыкновение сетовать, что бывший друг развил его собственные идеи. Проведя параллель между взглядами Шеллинга и Гегеля (хотя сегодня мало кто читает Шеллинга), можно убедиться в небезосновательности этих жалоб, хотя нельзя не принимать во внимание, что Гегель гораздо больше способствовал решению тех проблем, взгляды на которые у обоих философов совпадали.

Закончив обучение в Тюбингене, Гегель получил место домашнего учителя в богатой семье в Швейцарии. Следующим этапом стало репетиторство во Франкфурте. В этот период Гегель продолжает читать философскую литературу и размышлять над вопросами философии. Он писал эссе о религии — не для публикации, а для себя. В этих эссе он выступает как исключительно радикальный мыслитель. Иисус сравнивается с Сократом и на проверку оказывается, несомненно, худшим учителем этики. По мнению Гегеля, ортодоксальная религиозность препятствует возрождению гармонии человека, потому что религия заставляет его подчинять силу своего ума внешней власти. До конца жизни Гегель сохранил в какой-то степени отрицательное отношение к ортодоксальной религии. Однако позднее его нетерпимость ослабела ровно настолько, что он стал считать себя христианином и регулярно посещать службу в лютеранской церкви.

Когда в 1799 г. умер его отец, Гегель получил скромное наследство. Он отказался от репетиторства и присоединился к своему другу Шеллингу, работавшему в Иенском университете, в небольшом герцогстве Веймарском. Шиллер и Фихте

жили в Иене. Шеллинг был уже широко известен. Гегель, напротив, фактически ничего не опубликовал. Помимо наследства он был вынужден довольствоваться только небольшим гонораром, который он получал от немногих студентов, приходивших слушать его частные лекции (в 1801 г. их было 11, в 1804 г. — 30). В Иене Гегель опубликовал большой памфлет о различиях между философией Фихте и Шеллинга: по мнению Гегеля, взгляды Шеллинга в любом случае были предпочтительнее. В тот период Гегель вместе с Шеллингом издавал «Критический журнал философии», для которого он написал несколько статей. В 1803 г. Шеллинг покинул Иену, и Гегель начал готовить свою первую большую работу «Феноменология духа». Полученное наследство закончилось, и Гегель очень нуждался в деньгах. Он подписал договор с издателем, который гарантировал ему получение определенной суммы. Договор содержал драконовские условия, которые вступали в силу, если Гегель не предоставит рукопись к обусловленной дате — 13 октября 1806 г. По случайности именно в этот день Иену заняли французские войска, одержавшие победу над Пруссией. Гегель вынужден был торопиться, чтобы успеть закончить последние разделы книги к крайнему сроку. К своему ужасу, он обнаружил, что нет другой возможности, кроме как отослать рукопись — единственный экземпляр — в условиях неразберихи, вызванной тем, что Иена была окружена вражескими войсками. К счастью, рукопись доставили без помех, и в начале 1807 г. работа была издана. Первая реакция была вежливой, хотя вряд ли книгу встретили бы восторженно. Шеллинг был возмущен, обнаружив, что вводная часть содержала полемические выпады против его, как ему казалось, взглядов. В письме Гегель объяснил, что он намеревался критиковать отнюдь не Шеллинга, но его недостойных подражателей. Шеллинг от-

ветил, что во вводной части не было сделано этих различий, и не успокоился. Их дружба закончилась.

Жизнь в Иене была нарушена французской оккупацией. Университет закрыли, и Гегель в течение года работал редактором газеты. Затем он принял предложение стать директором гимназии в Нюрнберге. Гегель оставался в этой должности девять лет и преуспел на этом поприще. В дополнение к общим предметам он преподавал ученикам философию. Неизвестно, понимали ли они его лекции. В Нюрнберге личная жизнь Гегеля наладилась. Он усыновил своего внебрачного сына, мать которого была хозяйкой пансиона, в котором жил Гегель. О ней писали, что у нее еще двое внебрачных детей. В 1811 г., когда Гегелю был 41 год, он женился на женщине из старой нюрнбергской семьи. Хотя девушка была вдвое моложе Гегеля, их брак, по свидетельству современников, был счастливым. У них было двое сыновей, а после смерти матери первого сына жена философа оказалась достаточно мудрой, чтобы принять и этого ребенка в свою семью.

В течение этих лет Гегель опубликовал обширный труд «Наука логики», вышедший в трех томах в 1812, 1813 и 1816 гг. Теперь работы Гегеля получают более широкое признание, и в 1816 г. его приглашают занять должность профессора философии в Гейдельбергском университете. В это время Гегель написал «Энциклопедию философских наук», в которой относительно кратко изложены все положения его философской системы. Многие идеи «Энциклопедии» в развернутом виде встречаются в других работах Гегеля.

К этому времени авторитет Гегеля настолько возрос, что прусский министр образования пригласил его возглавить кафедру философии в Берлинском университете, что было весьма почетно. Прусская система образования опиралась на ре-

формы Штейна и Гарденберга, и Берлин становился интеллектуальным центром всех немецких княжеств. Гегель с готовностью принял предложение и преподавал в Берлинском университете с 1818 г. до самой смерти в 1831 г.

Последний период жизни Гегеля во всех отношениях был наивысшей точкой в его развитии как философа. Он написал и опубликовал работу «Философия права» и читал лекции по философии истории и философии религии, а также по эстетике и истории философии. Великий философ не был хорошим оратором в обычном понимании, но он просто брал в плен своих слушателей. Вот мнение одного из студентов: «Сначала я не мог привыкнуть к его манере чтения лекции или к ходу его мыслей. Утомленный, мрачный, он сидел, опустив голову, словно погруженный в себя. Говоря, он продолжал переворачивать страницы блокнота, словно что-то искал на них, просматривая страницы слева направо и сверху вниз. Он постоянно прочищал горло, и кашель прерывал его речь. Каждое предложение стояло особняком и давалось ему с трудом, оно было разделено на части, предложения смешивались... Льющееся потоком красноречие предполагает, что оратор закончил знакомство с предметом и знает все его внутренние и внешние стороны, знает предмет наизусть... Однако этот человек поднимался до самых ярких размышлений о глубинной природе вещей... Трудно вообразить, чего можно достичь такой манерой чтения лекции, и нельзя более живо представить все трудности и безмерное волнение, испытываемые слушателями».

Теперь лекции Гегеля привлекали очень многих слушателей. Его приходили слушать из всех областей за пределами Германии, где говорили по-немецки, наиболее способные слушатели становились его учениками. После смерти Гегеля его ученики отредактируют и издадут его блокноты с записями

лекций, дополненные собственными записями высказываний Гегеля. Именно так дошли до нас некоторые работы мыслителя — «Лекции по философии истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по философии религии», «Лекции по истории философии». В 1830 г., отдавая должное Гегелю, его избирают ректором университета. На следующий год, в возрасте 61 года, он внезапно заболел и через день умер во сне. «Какая ужасная пустота! — написал один из его коллег. — Он был краеугольным камнем нашего университета».

Глава 2

История и ее цель

Гегель хорошо осознавал значение истории. В отличие от Канта, считавшего, что, с философской точки зрения, человеческая природа постоянна, Гегель соглашался с утверждением Шиллера: при переходе от одной исторической эпохи к другой изменяются сами основы человеческого бытия. Представление об изменении, историческом развитии является основным в гегелевском видении мира. Фридрих Энгельс, вспоминая, какую роль для него и для Карла Маркса сыграло учение Гегеля, писал: «Гегелевский способ мышления отличался от способа мышления всех других философов огромным историческим чутьем, которое лежало в его основе. Хотя форма была крайне абстрактна и идеалистична, все же развитие его мысли всегда шло параллельно развитию всемирной истории, и последнее, собственно, должно было служить только подтверждением первого». Можно не принимать во внимание последнее высказывание Энгельса — указание на «доказательство» идей Гегеля ходом мировой истории, хотя несомненная параллель между развитием мысли Гегеля и всемирным историческим процессом, на которую обращает внимание Энгельс, служит достаточным основанием для использования гегелевского понимания истории при изучении его идей. Из высказывания Энгельса можно извлечь

и другой момент — оценку гегелевского влияния на Маркса и на самого Энгельса. Важно, что в первую очередь Энгельс выделяет понимание Гегелем истории. Итак, рассмотрение «*Философии истории*» мы начинаем с обсуждения вопроса, который является главным не только для философской системы Гегеля, но и для осознания того, почему его идеи так долго влияли на развитие философской мысли.

Что есть философия истории?

Сначала необходимо выяснить, что означает «философия истории» в понимании Гегеля. Гегелевская «*Философия истории*» содержит много исторической информации. В работе в общих чертах рассматривается мировая история — от ранних цивилизаций Китая, Индии и Персии до Древней Греции и Римской империи. Затем Гегель прослеживает историю Европы от феодализма к Реформации, Просвещению и Французской революции. Очевидно, что Гегель не считает свою работу лишь историческим очерком. Это философский труд: он берет исторические факты в качестве исходного материала и пытается выйти за пределы этих данных. Сам мыслитель утверждает, что темой его лекций «является философская всемирная история, то есть не общие размышления о всемирной истории, которые мы вывели бы из ее содержания, а сама всемирная история». Хоть это и собственное определение Гегеля, но оно не отражает цель «*Философии истории*»: посредством «мыслящего рассмотрения» истории представить исторические факты частью рационального процесса развития, раскрывая тем самым смысл и значение всемирной истории. Здесь мы уже сталкиваемся с одним из главных убеждений Гегеля — идеей,

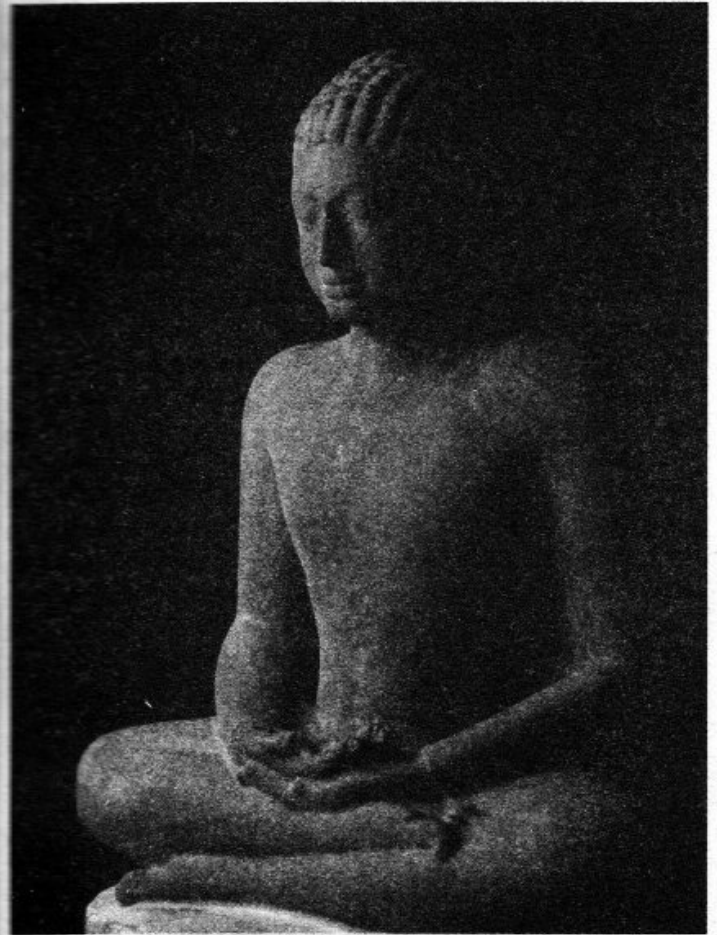
что история имеет определенный смысл и значение. Если бы Гегель смотрел на жизнь так же мрачно, как шекспировский Макбет, видя в ней лишь «повесть, рассказанную дураком, где много и шума и страстей, но смысла нет», он даже не пытался бы писать «*Философию истории*», и труд всей его жизни был бы совершенно иным. Современный научный взгляд на историю, несомненно, ближе к позиции Макбета. Нам говорят, что наша планета есть всего лишь крошечная частица во вселенной необозримого масштаба. Утверждают, что жизнь на этой планете образовалась в результате случайного соединения газов и затем развивалась под влиянием слепых процессов естественного отбора. Опираясь на эту точку зрения на происхождение человечества, большинство современных философов отказываются от идеи конечной цели в истории, помимо мириадом индивидуальных целей многих и многих людей, ее создающих. Впрочем, во времена Гегеля его точка зрения на развитие человечества не казалась необычной. Ведь, в самом деле, даже в настоящее время религиозная мысль придает истории цель и направленность, и с такой позиции сама история человечества приобретает важность только как прелюдия к грядущему лучшему миру и таким образом получает смысл.

Смысл истории можно определить по-разному. Можно принять точку зрения, что история есть реализация целей некоего Творца, являющегося ее двигателем. Или, если есть склонность к мистике, расширить такое определение и предположить, что цели содержатся в самом универсуме. Утверждение о наличии смысла в истории можно лишить всех религиозных или мистических дополнений и понимать следующим образом: размышление о прошлом позволяет нам понять направление хода истории и нео-

твратимости ее явлений. Если, по счастливой случайности, цель истории окажется желаемой и для нас, мы сможем принять ее как свою собственную. Можно по-разному интерпретировать работу Гегеля «Философия истории». Выбор способа интерпретации зависит от понимания наличия смысла в истории. В соответствии с выбранным подходом к знакомству с философией Гегеля, мы начнем с тех утверждений, в которых история наделяется смыслом третьим из рассмотренных нами способов понимания. Во введении в «Философию истории» мыслитель ясно излагает свой взгляд на направление и цели развития человечества: «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы». Это изречение определяет тематику всей работы. (Можно даже сказать, что оно суммирует принципы всей философской системы Гегеля — но об этом дальше). Посмотрим, как немецкий философ развивает эту идею.

Гегель начинает с описания так называемых стран Восточного мира — к ним он относит Китай, Индию и Персию. Китай и Индию Гегель определяет как «неподвижные и устойчивые» цивилизации, общества, достигшие определенного уровня, а затем как-то сразу остановившиеся в своем развитии. Гегель описывает их как страны, оставшиеся «за пределами всемирной истории». Иначе говоря, они не являются участниками всеобщего процесса развития, составляющего основу философии истории Гегеля. Настоящая история начинается с Персии, «первого исчезнувшего государства».

Гегель достаточно подробно рассматривает Восточный мир. И приходит к следующему главному выводу — в восточном обществе свободен только один человек — правитель. Все остальные абсолютно несвободны: они вынуждены подчиняться воле старейшины, ламы, императо-



5. Сиддхарта Гаутама, Будда (около 563–483 гг. до н.э.)

ра, фараона или еще какого-либо деспота. Это отсутствие свободы имеет очень глубокие корни. Подданные деспота не только лишь знают, что он может жестоко наказать их за то, что они не последовали его приказу. Это означало бы, что у них есть своя воля, что они могут думать — и думают — о том, благоразумно ли, правильно ли повиноваться деспоту. Истина в том, говорит Гегель, что здесь субъект не имеет собственной воли в современном понимании. В Восточном мире не только закон, но даже сама мораль устанавливаются извне. На Востоке отсутствовало понятие совести индивида. Следовательно, не было никакого смысла в возможности формирования индивидом своих собственных этических представлений о справедливости и несправедливости. Для жителей Востока, исключая правителя, мнения об этих категориях привносятся извне. Они являются фактами окружающей действительности, и их существование не обсуждается, как не обсуждается существование гор и моря.

По мнению Гегеля, отсутствие индивидуальной независимости в восточных цивилизациях принимает разные формы, но результат всегда один. Например, китайское государство организовано по принципу семьи. Им по-отечески руководит император, а население считает себя детьми. Поэтому в китайском обществе большое значение придается почтению и послушанию, с которыми относятся к родителям. В Индии, напротив, отсутствие понятия индивидуальной свободы обусловлено кастовым строем общества, предписывающим каждому его место в жизни. Причем он рассматривается не как политическое устройство, а как нечто естественное и, следовательно, неизменное. Правящей силой в Индии является не человек-деспот, но деспотия самой природы.

В Персии все было по-другому, хотя, на первый взгляд, кажется, что персидский царь являлся таким же абсолютным правителем, как и китайский император. В основе Персидской империи лежит не просто естественное семейное повиновение, распространяемое на все государство, но общий принцип, закон, регламентирующий жизни как правителя, так и его подданных. Ибо Персия была теократической монархией, основанной на религии Зороастра, состоящей в поклонении Свету. Гегель развивает идею света, как чего-то чистого и всеобщего, что, подобно солнцу, сияет над всем и одаривает благом всех. Разумеется, это не значит, что Персия была государством, в котором царил равноправие. Все же царь был абсолютным правителем и, следовательно, единственным свободным человеком. Однако тот факт, что его правление было основано на общем принципе и не рассматривалось как естественное, делало возможным дальнейшее развитие. Идея правления, основанного на интеллектуальном или духовном принципе, знаменует начало развития сознания свободы, которое Гегель и намеревается проследить. Следовательно, это есть отправной пункт подлинной истории.

Греческий мир

В Персидской империи существовали предпосылки для развития сознания свободы, но эту возможность нельзя было реализовать в рамках ее политического устройства. Персия, стремясь расширить свое влияние, завязывала отношения с Афинами, Спартой и другими городами-государствами Древней Греции. Персидский царь потребовал от греков признания его верховной власти над ними. Получив отказ, он собрал огромную армию и быстроход-

ную флотилию. Военно-морские силы персов и греков встретились у Саламиса. Эпическая битва, пишет Гегель, отразила противостояние восточного деспота, видевшего мир объединенным под властью абсолютного монарха, и отдельных государств, которые придерживались принципа «свободы индивидуальности». Победа греков ознаменовала изменение хода мировой истории — отныне развитие истории определяли не восточные деспотии, а греческие города-государства.

Хотя, по мнению Гегеля, греческий мир оживила идея индивидуальной свободы, он полагает, что свобода личности не может получить полное развитие на этом этапе истории. Сознание свободы в Древней Греции было ограниченным по двум причинам, считает Гегель. Первую можно считать простой, а вторую — более сложной. Простая причина заключается в том, что греческое понятие свободы допускает существование рабства. На самом деле, «допускает» — даже слишком мягко сказано. С точки зрения Гегеля, такой форме правления, как древнегреческая демократия, институт рабства был жизненно необходим. Если, как в Афинах, каждый гражданин имел право и обязанность принимать участие в народном собрании, высшем органе, а тем самым — в управлении городом-государством, то кто должен был выполнять повседневную работу и создавать все необходимое для жизни? Должна была существовать категория работников, не имевших гражданских прав и обязанностей, иначе говоря, нельзя было обойтись без рабов. В восточной деспотии свободен только один человек — правитель. Наличие рабства показало, что греческий мир развился до состояния, когда свободными являются некоторые, но не все. Но даже свободные граждане греческого полиса, по мнению философа, обладают лишь

частичной свободой. Здесь возникает некоторая сложность для понимания.

Он утверждает, что у греков отсутствует понятие индивидуальной совести. Как мы убедились, Гегель полагал так же и в отношении Восточного мира. Но если на Востоке люди, не раздумывая, подчинялись этическим нормам, предписанным свыше, то греки находили мотивацию своих поступков в самих себе. По мнению Гегеля, греки были склонны жить для своей страны. Эта традиция не проистекала из исполнения какого-либо абстрактного принципа, например, из идеи патриотизма. Скорее, греки привыкли считать себя неразрывно связанными со своим родным полисом и не видели различий между собственными интересами и интересами общества, в котором они жили. Они не мыслили себя отдельно от общества или противостоящими обществу со всеми его обычаями и укладом.

Значит, готовность греков делать все на благо общества как целого шла изнутри. Можно предположить, что греки были свободны в том смысле, в каком представители Восточного мира не были. Поступая именно так, они руководствовались собственным желанием, а не внешними требованиями. И все же Гегель считает, что греки не были совершенно свободны как раз потому, что мотивация их поступков была такой естественной. Во всем, что является результатом привычек и обычаев, привитых человеку с детства, разум не участвует. Делая что-либо по привычке, я не думаю. Можно сказать, что моими действиями управляют силы, находящиеся вне моей воли: социальное окружение, привившее мне эти привычки, — даже если отсутствует деспот, указывающий, что мне следует делать, и мотивы полагаются мной самим.

Признаком зависимости от внешних сил Гегель считает склонность греков обращаться к оракулу перед каждым важ-

ным предприятием. Оракул мог давать советы согласно состоянию внутренних органов жертвенного животного или какому-либо другому природному явлению, не зависящему от желаний заинтересованных лиц. По-настоящему свободные люди не могли бы позволить, чтобы на принятие важных решений влияли подобные вещи. Они думали бы над дальнейшими действиями самостоятельно, используя собственные интеллектуальные возможности. Разум возвышает свободных людей над случайными явлениями природы и позволяет им критически относиться к сложившейся ситуации и силам, воздействующим на их жизни. Поэтому нельзя достичь полной свободы без критического разума и критического осмысления происходящего.

Критический подход становится ключом к дальнейшему развитию свободы. Принцип, приписываемый греческому богу Аполлону, указывает грекам путь к такому восприятию мира: «Познай себя!». Этот призыв к свободному обмену мнениями, без давления со стороны традиционных верований, восприняли греческие философы, и особенно Сократ. Взгляды Сократа, как правило, находят выражение в ходе диалога с неким почтенным афинянином, полагающим, что ему отлично известно, что есть благо или справедливость. Это «знание» на проверку оказывается просто способностью повторять общее мнение о добродетели или справедливости, и Сократ без труда доказывает, что общепринятое понятие морали нельзя принимать бездумно, не рассуждая. Например, существует общая точка зрения на справедливость как на такой порядок вещей, при котором каждый получил бы то, что ему причитается. В ответ на это положение Сократ приводит в пример случай с другом, который одолжил вам оружие, но потом сошел с ума. Вы можете вернуть ему оружие, но будет ли этот поступок дей-

ствительно справедливым? Таким образом, Сократ подводит слушателей к осознанию необходимости критического отношения к привычной морали, которой они всегда придерживались. При таком подходе разум, а не общественное мнение, выносит окончательное суждение об истине и лжи того или иного утверждения.

Гегель рассматривает принцип, лежащий в основе сократовского рассуждения, как революционную силу, направленную против Афин как государства. Поэтому, продолжает мысль Гегель, смертный приговор, вынесенный Сократу, был закономерен: афиняне осудили смертельного врага традиционной морали, на которой было основано все их общественное устройство. Однако принцип независимого мышления слишком крепко укоренился в Афинах, чтобы его могла уничтожить смерть одного человека. Со временем обвинители Сократа были осуждены, а самого Сократа посмертно признали невиновным. Тем не менее, именно независимый образ мыслей послужил окончательной причиной падения Афин. Он знаменует начало конца греческой цивилизации, как важного участника всемирного исторического процесса.

Римский мир

В отличие от неосознанного традиционного единства, лежащего в основе греческих городов-государств, единство Римской империи, в составе которой были народы, не связанные никакими естественными родовыми или другими традиционными связями, поддерживалось строгой дисциплиной, силой. Поэтому господство Рима на следующем этапе мировой истории представляет некоторый возврат к модели деспотического восточного государства, каким была,

например, Персия. Но, хотя Гегель, конечно, не представлял ход мировой истории, как однородный устойчивый прогресс, тем не менее, история не возвращается назад. Достижения предыдущей эпохи всегда сохраняются в последующей. Поэтому Гегель внимательно относится к различиям между основными принципами функционирования империи персов и Римской империи. Идеи личности, ее способности мыслить самостоятельно, родившиеся в Древней Греции, не пропали. В самом деле, в политической и правовой системе Римской империи право индивида было одним из фундаментальных понятий. Тем самым в Риме признавалась свобода личности, чего никогда не могло бы быть в Персидской империи. Однако вся хитрость состояла в том, что свобода личности признавалась исключительно юридически или формально: Гегель называет ее «абстрактной свободой индивидуума». Реальная свобода, допускающая многообразие идей и образов жизни, то есть существование «конкретной индивидуальности», по выражению Гегеля, жестоко подавлялась Римом. Таким образом, разница между Персидской и Римской империями состояла в следующем: если в первой принцип восточного деспотизма был ничем не ограничен, то во второй одновременно сосуществовали противоположные тенденции абсолютизма и идеала индивидуальности. Напряжение между этими явлениями не было характерно для Персидской империи, потому что идеал индивидуальности еще только должен был развиваться. Оно отсутствовало в Греции, потому что, хотя идея индивидуальности уже прозвучала, политическая власть в Греции еще не была достаточно централизованной, чтобы ей противостоять.

Римский мир, как его рисует Гегель, не был счастливым местом. Уже не царил радостный, стихийно свободный дух

Греческого мира. В условиях государственной унификации всех внешних проявлений граждан можно было обрести свободу, только если уединиться, погрузиться в философию, обратившись к стоицизму, эпикурейству или скептицизму. Мы не будем подробно рассматривать эти противоположные философские школы. Нам важна лишь общая для последователей всех трех тенденция с пренебрежением относиться к благам действительного мира — богатству, политической власти, мирской славе, и стремление к выбору такого жизненного идеала, который сделает их абсолютно безразличными к событиям внешнего мира. По мнению Гегеля, распространение этих философских школ явилось результатом беспомощности индивида, который считал себя свободным, но оказался бессилён перед лицом господствующей силы. Однако уход в философию был негативной реакцией на такую ситуацию, бегством от враждебного мира. Требовалось гораздо более позитивное решение проблемы. И его предложило христианство.

Чтобы понять, почему Гегель придает такое значение христианству, необходимо сначала осознать, что Гегель считает людей не просто очень умными животными. Люди, как животные, — часть природы, но они являются и духовными существами. До тех пор, пока они не осознают свою духовность, мир материальных сил будет для них ловушкой. Когда окружающая действительность непримиримо противостоит стремлению людей к свободе, как это было в Древнем Риме, в ее рамках нет другого спасения, кроме обращения к философии, основанной на чисто негативном отношении к природному миру. Как только люди осознали себя духовными, враждебность естественного мира перестала играть ведущую роль в их мировоззрении. Появляется сознание того, что можно выйти за пре-

дела окружающей действительности и обнаружить там нечто по-настоящему стоящее.

Согласно Гегелю, христианство выделяется как особая религия, благодаря положению о двойственности природы Иисуса Христа, который был одновременно человеком и Сыном Божиим. Христианская религия учит, что люди, хотя и с некоторыми ограничениями, сотворены по образу Бога и несут в себе бесконечную ценность и вечное предназначение. В результате в людях развивается «религиозное самосознание»: понимание того, что духовный, а не материальный мир, является нашим истинным домом. Прежде чем достичь его, люди должны были преодолеть власть естественных желаний, довлеющих над ними, и превзойти свое земное существование. Роль христианской религии состояла в обретении осознания, что духовная природа – главное в человеке. Однако такой переворот в мировосприятии не мог произойти в один миг, ибо для него была необходима не только внутренняя набожность. Перемены, происходящие в набожной душе христианина, должны преобразовать внешний мир так, чтобы он удовлетворял потребностям людей как духовных существ. Как мы увидим ниже, потребовалась вся история христианства до времен Гегеля для того, чтобы приблизиться к достижению этой цели.

Значительно быстрее новой религией были устранены ограничения свободы, характерные для Древней Греции. Во-первых, христианство противостоит институту рабства, поскольку каждый представитель человечества одинаково бесконечно важен. Во-вторых, люди перестают зависеть от оракулов, так как обращение к оракулам значило бы главенствующую роль случайных событий природного мира по отношению к свободному выбору духовных существ.

В-третьих, и по той же причине, традиционная мораль греческого общества заменяется идеями духовности и любви.

Христианство появляется в Римской империи и становится государственной религией в период правления Константина. Хотя западная часть империи пала под натиском варваров, Византия оставалась христианской более тысячи лет. Однако, по мнению Гегеля, это уже было отходящее, упадочническое христианство: попытка набросить религиозный покров на структуры, уже прогнившие до корней. Требовались новые люди, благодаря которым христианские идеи должны были исполнить свое предназначение.

Германский мир

Может показаться странным, что Гегель именовал весь период истории от падения Римской империи до современных ему дней «Германским миром». Он пользуется термином «Германский», а не просто «немецкий», так как это определение охватывает не только собственно Германию, но и Скандинавию, Нидерланды и даже Британию. Философ не оставляет без внимания и историческое развитие Италии и Франции, хотя отсутствие языкового и расового сходства не позволяет ему распространить термин «германский» и на эти страны. Можно заподозрить Гегеля в некотором этноцентризме, когда он определяет эту историческую эпоху как развитие «Германского мира». Но основная причина такого предпочтения следующая: философ считает Реформацию ключевым событием в истории со времен Римской империи.

Гегель рисует мрачную картину жизни Европы в течение тысячи лет после падения Римской империи. За этот период церковь искажила истинно религиозный дух, встала

между человеком и духовным миром и настояла на слепом повиновении ее приверженцев. Средние века, по словам философа, были «продолжительной, богатой последствиями и ужасной ночью», ночью, закончившейся Возрождением, «утреннею зарею, которая после долгих бурь впервые опять предвещает прекрасный день». Однако не Возрождение, а Реформацию Гегель считает «все преобразующим солнцем» яркого дня, каким явилось его время.

Реформация стала результатом испорченности церкви, испорченности, которая, с точки зрения Гегеля, оказалась не случайной, но была неизбежным следствием того, что церковь не рассматривает Бога как чисто духовную субстанцию, но облакает его в материальную форму. Церковь опирается на обряды, ритуалы и другие формы внешней религиозности, соблюдение их считается основной составляющей религиозной жизни. Так духовное начало в человеке оказалось сковано материальными предписаниями. Глубокая испорченность церкви нашла свое окончательное выражение в практике продажи за деньги — самые земные из всех вещей — того, что будоражит внутренний мир человека, — душевного покоя, обретаемого при отпущении грехов. Гегель, несомненно, говорит о практике продажи индульгенций, вызвавшей в первую очередь протест Лютера.

Гегель смотрит на Реформацию как на достижение германского народа, произошедшую «по требованию простого, прямого сердца». Слова «простое» и «сердце» являются ключевыми характеристиками Реформации, начатой простым немецким монахом Лютером и затронувшей только германские народы. Реформация покончила с чрезмерной роскошью и обрядностью римской католической церкви и выдвинула положение о том, что каждый индивид в



6. Мартин Лютер (1483–1546)

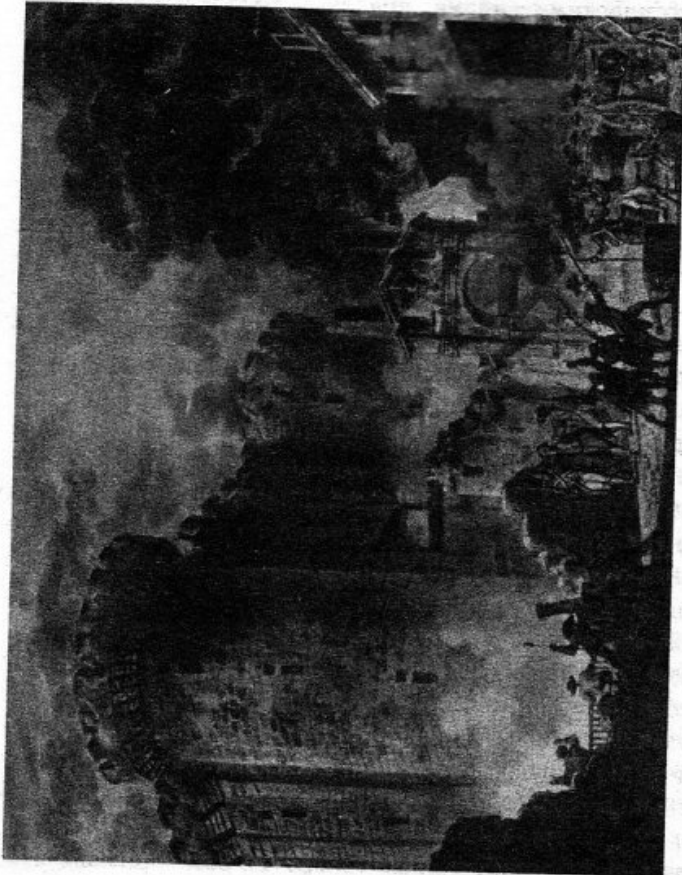
своем сердце носит непосредственную духовную связь с Христом.

Однако представление о Реформации как об исключительно религиозном процессе противоречит философии Гегеля. Во-первых, великий мыслитель всегда подчеркивает взаимосвязь различных сторон исторического процесса. Во-вторых, как уже было упомянуто выше, для полной реализации своего духовного предназначения человек должен совершенствовать не только свою религиозную жизнь, но и окружающий мир. Поэтому Гегель придает Реформации большее значение, чем просто критике Римской Католической церкви и замене ее протестантскими церквями. Суть Реформации в том, что отныне каждый человек может осознать истинность собственной духовной природы и добиться освобождения от грехов. Для толкования Священного Писания или выполнения обрядов не нужен внешний авторитет. Окончательное суждение об истине и добродетели выносится в сознании каждого человека индивидуально. Реформация впервые разворачивает «знамя свободного духа» и провозглашает свой основной принцип: «человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным».

Со времен Реформации роль истории заключалась в преобразовании мира согласно этому принципу. Это непростая задача, поскольку, если каждый человек сможет свободно использовать свои интеллектуальные способности и выносить суждения об истине и добродетели, то окружающая действительность может получить всеобщее одобрение только при условии ее соответствия законам разума. Следовательно, все общественные институты, включая закон, собственность, мораль, правительство, конституцию и т.д., должны быть в согласии с общими принципами разума.

Только так индивиды смогут сделать свободный выбор в их пользу — принимать и поддерживать эти институты. Только тогда закон, мораль и правительство перестанут быть деспотическими силами, довлеющими над свободными личностями. Лишь в таком случае люди смогут быть свободными и жить в согласии с окружающим миром.

Идея организации всех общественных институтов в соответствии с общими принципами разума восходит к эпохе Просвещения. Требование все подвергнуть воздействию холодного чистого света разума и отказаться от основанного на суеверии или наследственных привилегиях занимало не последнее место в учениях французских мыслителей XVIII в., например, Вольтера и Дидро. Просвещение и как его результат — Французская революция определенно были следующими за Реформацией — и едва не последними — событиями во всемирном историческом процессе, как его представлял Гегель. Оценка этих событий мыслителем довольно неожиданна. Он принимал следующую точку зрения: Великая Французская революция произошла в результате критики существующего порядка философами-просветителями. Накануне революции дворянство во Франции не имело реальной власти, но обладало массой привилегий. В этой совершенно иррациональной обстановке заявило о себе — и восторжествовало — философское понятие прав человека. Гегель не дает нам оснований сомневаться в том, что он признает всю значимость этого события: «С тех пор как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видано, чтобы человек стал на голову, т.е. опирался на свои мысли и строил действительность соответственно им... лишь теперь человек признал, что мысль должна управлять духовной действительностью. Таким образом, это был великолепный восход солнца. Все



7. Падение Бастилии в 1789 г., ознаменовавшее начало Французской революции

мыслящие существа праздновали эту эпоху». Однако сразу за «великолепным восходом солнца» последовал революционный террор, разновидность тирании, когда власть пренебрегала какими бы то ни было юридическими формальностями и все проблемы решала посредством гильотины. Почему же надежды, возложенные на революцию, не оправдались? Ошибкой была попытка воплотить на практике абстрактные философские идеи, не учитывая современного состояния общества. В ее основе лежало неправильное понимание роли разума, который не должен прилагаться вне существующего общества и людей, составляющих его. Хотя сама Французская революция была ошибкой, она не прошла бесследно. Ее всемирно-историческое значение состояло в распространении выработанных философами принципов. Недолговечных побед Наполеона хватило для того, чтобы законодательно закрепить права человека, провозгласить свободу личности и свободу собственности, открыть двери государственных учреждений перед наиболее талантливыми гражданами и отменить феодальные повинности в Германии. Монарх остается главой правительства, и его голос имеет высшую силу. Однако из-за устойчивости и неизменности законов и упорядоченности государственной системы личные решения монарха ведущей роли не играют.

Наконец Гегель подошел к описанию своего времени — последнего этапа исторического процесса. В заключение философ повторяет мысль, уже высказанную в начале работы, хотя немного другими словами: «всемирная история есть не что иное, как развитие понятия свободы», и заявляет, что прогресс в сознании свободы теперь достиг вершины своего развития. Необходимо, чтобы каждый поступал в соответствии со своей совестью и убеждениями, и

чтобы объективный, то есть реальный мир со всеми общественными и политическими институтами, был организован разумно. Только первое, жизнь индивидов в согласии со своей совестью и воззрениями, было бы недостаточно. В таком случае была бы возможна только «субъективная свобода». Пока действительность не будет организована разумно, люди, поступающие соответственно указаниям своей совести, будут вступать в противоречие с законом и моралью окружающего мира. Закон и мораль в какой-то мере будут противодействовать им и тем самым ограничивать их свободу. С другой стороны, если объективный мир организован разумно, индивиды, поступающие по совести, будут свободно действовать в соответствии с законом и моралью объективного мира. В таком случае свобода возможна и на объективном, и на субъективном уровне. Свобода ничем не будет ограничена, ибо наступит совершенная гармония между личным свободным выбором и потребностями общества как целого. Идея свободы воплотится в жизнь, и мировой исторический процесс достигнет своей цели.

Безусловно, такое завершение работы Гегеля уязвимо для критики. Остаются нерешенными многие вопросы: как разумно организовать мораль, закон и другие общественные институты? Каким должно быть действительно разумное государство? В работе «*Философия истории*» мыслитель говорит об этом мало. Его описание в розовом свете Германии того времени и утверждение, что идея свободы достигла венца своего развития, вместе взятые могут означать только одно: Гегель считает, что современная ему Германия достигла состояния разумно организованного общества. Впрочем, философ воздерживается от более подробного определения и описание Германии слишком кратко,

чтобы можно было понять, почему описываемые структуры рациональнее, чем все предыдущие формы правления. Возможно, причина такой краткости проста. Ведь работа «*Философия истории*» была написана как курс лекций, а время университетских лекций, как мы знаем, часто бывает ограничено концом курса. Но вероятно и то, что Гегель мало говорит о Германии в «*Философии истории*» потому, что эта страна является главной темой его работы «*Философия права*». Мы должны обратиться к этой работе, чтобы воссоздать более полную картину разумно организованного и, как следствие, истинно свободного общества.

Глава 3

Свобода и общество

Нерешенный вопрос

Как мы видели, Гегель убежден, что все события прошлого служили одной цели — прогрессу в сознании свободы. В заключении *«Философии истории»* он говорит о том, в какой стране история достигла конечного пункта. Гегель указывает несколько причин, по которым Пруссию (или любое другое современное ему немецкое государство) можно считать вершиной трехтысячелетнего развития мировой истории. Когда Гегель читал лекции по философии истории, период либеральных реформ Штейна и Гарденберга в Пруссии уже закончился. Власть в этой стране принадлежала королю и нескольким влиятельным семействам. В Пруссии не было сколько-нибудь влиятельного парламента, подавляющее большинство граждан не могли свободно высказывать свое мнение о государственных делах, кроме того, действовала строгая цензура. Как могло такое общество оказаться вершиной человеческой свободы? Неудивительно, что немецкий философ Артур Шопенгауэр сказал, имея в виду Гегеля: «Правительства делают из философии средство обслуживания своего государственного интереса, а ученые делают из нее предмет торговли...». Карл Поппер утверждал, что у Гегеля была

одна цель: «борьба против открытого общества и служение своему работодателю — Фридриху Вильгельму III Прусскому». В этой главе я попытаюсь объяснить гегелевское понимание свободы. Надеюсь, мне удастся показать, что независимо от того, чем руководствовался при разработке своей концепции Гегель, к его идеям касательно свободы нужно относиться серьезно, поскольку они подрывают те критерии, по которым мы считаем одно общество свободным, а другое нет.

Во введении в *«Философию истории»* Гегель говорит, что «всемирная история есть прогресс в сознании свободы», и добавляет, что «свобода... сама еще неопределена и оказывается словом, имеющим бесконечное множество значений;... она, будучи высшим благом, влечет за собой бесконечное множество недоразумений, заблуждений и ошибок и заключает в себе все возможные искажения...». К сожалению, это все гегелевское определение свободы. Вместо дальнейших разъяснений философ указывает на то, что свобода «заключает в себе бесконечную необходимость осознать именно себя и тем самым становиться действительной» во всемирном историческом процессе. Такого объяснения недостаточно. Для того чтобы пролить свет на понимание свободы Гегелем, обратимся к *«Философии права»*.

Прежде всего, несколько слов о названии. Русскоязычный читатель может предположить, что в работе речь идет о добре и зле, иначе говоря, об этических категориях. Но этика не является главным предметом *«Философии права»*, вопросы, рассматриваемые в этой работе, скорее относятся к области политической философии. Немецкое *Recht* в названии работы Гегеля переводят как «право», но круг его значений не ограничивается этим словом, включая и такое

понятие, как закон, если мы говорим о законе в целом, не имея в виду один конкретный нормативный акт. Таким образом, в данной работе Гегель излагает философские взгляды на этику, юриспруденцию, общество и государство. Поскольку Гегель, как правило, заостряет внимание на проблеме свободы, в «Философии права» он также подробно рассматривает свободу в общественной и политической сферах. Разумеется, философ затрагивает и другие вопросы, но ими я пожертвую в интересах раскрытия ключевого понятия свободы.

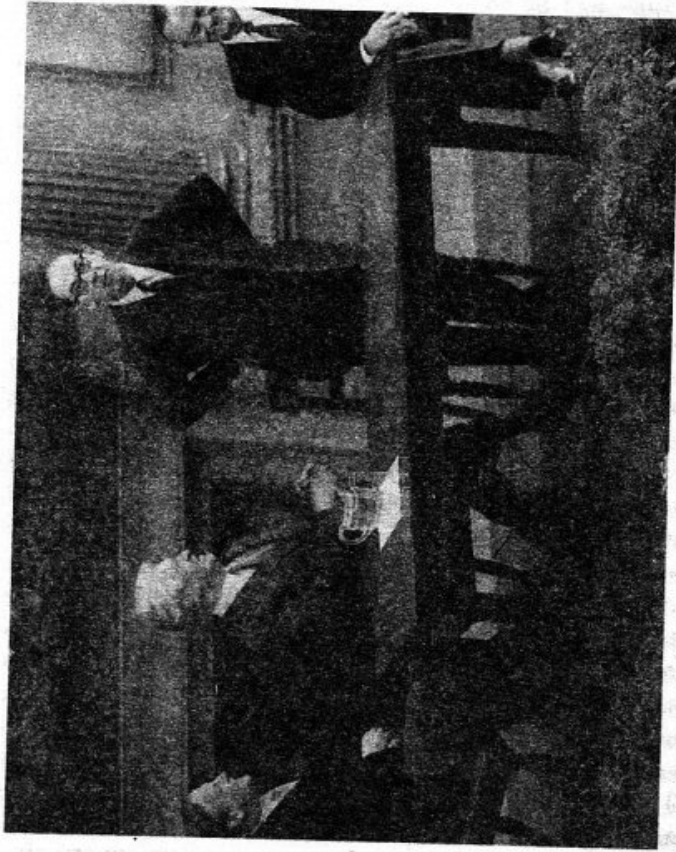
Абстрактная свобода

Лучше всего начать с чего-то знакомого, с того, что можно обозначить как классическое либеральное понятие свободы. Либералы обычно рассматривают свободу как отсутствие ограничений. Я свободен, если другие не мешают мне и не заставляют меня делать то, что я делать не хочу. Я свободен, если я могу делать то, что доставляет мне удовольствие. Я свободен, когда я остаюсь один. Такое понятие свободы Исайя Берлин в своем знаменитом эссе «Две концепции свободы» назвал «негативной свободой». Гегель был знаком с подобным пониманием свободы, но, в отличие от Берлина и многих других современных либералов и борцов за свободу, для которых она наиболее желанна, он считал такую свободу формальной или абстрактной. По мнению Гегеля, такая свобода обладает только формой свободы, а не ее содержанием. Философ пишет: «Когда говорят, что свобода состоит вообще в том, чтобы делать все, что угодно, то подобное представление свидетельствует о полнейшем отсутствии культуры мысли, в котором нет и намека на понимание того, что есть сами в себе

и для себя свободная воля, право, нравственность и т.д.». Гегелевская критика такого взгляда на свободу состоит в следующем: он целиком и полностью основывается на выборе индивида, но вопрос, как и почему сделан этот выбор, остается без ответа. По мнению философа, личный выбор, считающийся независимым, происходит под влиянием случайного стечения обстоятельств. Следовательно, он не является истинно свободным. Такое заявление Гегеля звучит несколько высокомерно. Как он смеет говорить, что наш выбор случаен, тогда как его выбор, по-видимому, по-настоящему свободен? Разве он не пытается таким образом навязать нам свою точку зрения?

Может быть. Но возможно, мы отнесемся к этой мысли Гегеля с большим пониманием, если обратимся к аналогичным спорам его современников. Ряд экономистов полагают, что правильная оценка эффективности экономической системы определяется тем, насколько она позволяет людям удовлетворять свои предпочтения. Эти экономисты берут за основу индивидуальные предпочтения, с которых и начинается рассмотрение. Они не задаются вопросом о происхождении предпочтений. Выбрать одно из нескольких предпочтений и придать ему больший вес (несмотря на разнообразие индивидуальных оценок предпочтений) было бы, по мнению этой группы экономистов, явной попыткой навязать свои ценности другим, отрицая их способность самостоятельно решить, чего они в действительности хотят от жизни.

Я назову этих экономистов «либеральными экономистами». У них есть свои критики, которых я обозначу как «радикальных экономистов». Радикальные экономисты соглашались считать индивидуальные предпочтения единственным основанием для того, чтобы судить об эффективности



8. Исая Берлин (1909–1997)

экономической системы, только получив ответ на вопрос, как же эти предпочтения сформировались. Они приводят такой пример: предположим, что в определенный период люди в нашем обществе считают естественный запах человеческого тела допустимым. Они просто не замечают, что люди потеют и потому могут пахнуть потом. Даже если они все-таки обратят на этот запах внимание, он не покажется им неприятным. Затем некто изобретает средство, препятствующее выделению пота и подавляющее запах пота. Это интересное открытие, но в описываемом обществе интерес к нему будет очень ограниченным. Однако наш изобретатель так просто не сдается. Он развертывает ловкую рекламную кампанию, рассчитанную на то, чтобы заставить людей беспокоиться, не потеют ли они больше, чем другие, и не найдут ли друзья, что от них плохо пахнет. Реклама приносит успех. Люди предпочитают пользоваться новым продуктом. И поскольку продукт продается широко и по доступной цене, люди удовлетворяют свое предпочтение. С точки зрения либеральных экономистов, все прекрасно. У них не возникает никаких сомнений относительно того, что такой способ формирования потребности ничуть не хуже, чем любой другой. Радикальные экономисты считают эту мысль нелепой. Чтобы избежать подобных заблуждений, говорят они, экономисты должны решить непростую задачу: они должны изучить основания для предпочтений и судить об экономической системе по ее способности удовлетворять не любые предпочтения, а только основанные на реальных потребностях или способствующие росту действительного благосостояния. Радикальные экономисты признают, что их метод не дает абсолютно объективную оценку. Но в то же время, с их точки зрения, ни один способ исследования экономической системы не

является свободным от оценочных суждений. При использовании метода либеральных экономистов удовлетворение существующих потребностей допускается как их главное достоинство. Таким образом, оценочные суждения уже заключены в самом применении этого метода, позиционируемого как объективный. В сущности либеральные экономисты дают добро любым обстоятельствам, влияющим на предпочтения людей.

Ясно прослеживается параллель между этой дискуссией и спором Гегеля с теми, кто определяет свободу как возможность делать все, что угодно. Негативное понятие свободы подобно концепции хорошей экономической системы, с точки зрения либеральных экономистов. Оно не включает в себя ответ на вопрос, как формируются наши мотивы, когда мы свободны делать все, что угодно. Придерживающиеся негативного понятия свободы утверждают, что и вопрос, и ответы на него как основание для отделения проявлений подлинно свободного выбора от фактов выбора, свободного по форме, а не по существу, подразумевают некоторые исходные ценностные ориентиры. Возражение Гегеля похоже на ответ радикальных экономистов: негативное понятие свободы уже основано на оценке, оценке поступка, происходящего из выбора, независимо от того, как сделан этот выбор или насколько он произволен. Иначе говоря, негативное понятие свободы поощряет любые обстоятельства, влияющие на выбор человека.

Если вы согласитесь, что не возражать против экономической системы, искусственно создающей новые предпочтения так, что некоторые могут извлечь выгоду из их удовлетворения, глупо, вам придется признать и правоту радикальных экономистов. Общепризнанно, что трудно отделить предпочтения, действительно способствующие росту бла-

госостояния людей, от предпочтений, которые ему не помогают. В этом вопросе невозможно достичь согласия, и это несложно доказать. Тем не менее, трудность задачи состоит в приведении всех потребностей к единому основанию. Если вы согласны с радикальными экономистами, то вам остается один маленький шаг, чтобы признать, что и в словах Гегеля есть доля истины. На самом деле, даже и шаг делать не придется: ведь великий философ предвидел основное положение радикальных экономистов, которое в наше время популяризовали Дж. К. Гэлбрейт, Вэнс Паккард и многие другие критики промышленной экономики. Именно Гегель, творивший на самом раннем этапе развития общества потребления, оказался достаточно проницательным, чтобы предсказать путь, по которому пойдет это общество: «То, что англичане называют comfortable, есть нечто совершенно неисчерпаемое и уходящее в бесконечность, ибо каждое удобство обнаруживает и свое неудобство, и этим изобретениям нет конца. Удобство становится поэтому потребностью не столько для тех, кто непосредственно пользуется им, сколько для тех, кто ищет выгоды от его возникновения». Это наблюдение появляется в том разделе «Философии права», в котором философ исследует то, что он называет «системой потребностей». Гегель упоминает классиков экономического либерализма — Адама Смита, Дж. Б. Сэя и Давида Рикардо. Его критика системы потребностей показывает, что причины его неприятия взгляда либеральных экономистов, по существу, были именно теми же, что и у радикальных экономистов сегодня. За возражениями философа стоит его умение смотреть на окружающую действительность в исторической перспективе. Гегель никогда не забывал, что наши потребности и наши желания формируются обществом, в котором мы живем, а

это общество, в свою очередь, есть определенный этап исторического развития. Поэтому абстрактная свобода, свобода делать все, что угодно, в результате оказывается объектом манипуляции современных общественных и исторических сил. Если рассматривать позицию Гегеля как критику идеи негативной свободы, то в настоящее время она кажется достаточно разумной. Однако что Гегель собирается предложить взамен? Мы все живем в конкретном обществе в определенный исторический период. Нас формируют общество и время, в которое мы живем. Поэтому наша свобода — это свобода поступать так, как вынуждают нас общественные и исторические силы.

Свобода и обязанность

Некоторые желания проистекают из самой нашей природы, подобно потребности в еде, с которой мы родились, или сексуальному желанию, потенциально присутствующему в нас от рождения. Многие желания формируются в процессе воспитания, образования, под влиянием общества, а также окружающей среды. Наши желания могут быть социального или биологического происхождения, в обоих случаях мы их не выбираем. Слепо повинаясь желаниям, мы не свободны. Такой ход рассуждений заставляет вспомнить скорее Канта, чем Гегеля, но последний тоже приходит к такому выводу. Давайте немного разовьем эту мысль. Если мы не свободны, когда следуем за желаниями, то единственным возможным способом обрести свободу является отказ от всех желаний. Но тогда что нам остается? Разум — отвечает Кант. Мотивацию поступков могут определять желания или разум. Отказавшись от желаний, мы будем руководствоваться чистым практическим разумом.

Нелегко понять, как возможно действие, основанное на одном только разуме. Как правило, мы говорим о разумных или неразумных действиях индивида в связи с его или ее конечными целями, и эти конечные цели будут основаны на желаниях. Например, я знаю, что Элен, талантливая молодая актриса, хочет сниматься в кино. Я могу сказать ей, что, с ее стороны, неразумно есть так много сладкого: она может поправиться. Но что я мог бы ответить на вопрос, считаю ли я разумным желание Элен стать кинозвездой? Только то, что это слишком основополагающее желание, чтобы быть разумным или неразумным: скорее оно является характеристикой данной женщины. Возможны ли суждения о разумности и неразумности, не основанные на базовых желаниях такого рода? Кант считает, что да. Если мы отбросим все конкретные желания, даже самые основные, останется простой формальный элемент разумности — универсальная форма нравственного закона как такового. Это известный «категорический императив» Канта: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства». Наиболее сложен для понимания переход от чисто формальной рациональности к идее ее универсальности. Кант полагает, — и Гегель, очевидно, согласен с ним, — что разум имплицитно универсален. Если нам известно, что все люди смертны и что Сократ был человеком, то по закону рациональности Сократ тоже был смертен. Закон разумности в таком случае является всеобщим: он действителен не только для греков, не только для философов, даже не только для землян, но для всех разумных существ. В практической рациональности — рассуждении о том, что делать, — элемент универсальности часто маскируется тем, что в своем размышлении мы отталкиваемся от конкретных желаний,

отнодь не всеобщих. Рассмотрим практическую разумность под этим углом: «Я хочу быть богатым. Я могу обмануть моего работодателя на миллион долларов и остаться не пойманным. Поэтому я должен воспользоваться случаем и надуть своего нанимателя». Рассуждение начинается с желания быть богатым. В этом желании нет и доли универсальности. (Пусть вас не вводит в заблуждение тот факт, что все хотят быть богатыми. Речь идет об исключительно моем желании, чтобы именно я, Питер Сингер, разбогател. Лишь очень, очень немногие люди разделяют это мое желание.) Поскольку в отправном пункте данного рассуждения нет ничего всеобщего, то и заключение уж конечно не является универсальным и действенным для всех разумных существ. Если бы не было исходного пункта в виде конкретного желания, ничто не помешало бы распространить наш порядок мыслей на все разумные существа. Только чистая практическая разумность, не зависящая от конкретных желаний, может вносить элемент универсальности в ход рассуждений. Именно поэтому, утверждает Кант, она примет форму, предписанную категорическим императивом.

Если Кант прав, то единственной разновидностью действия, не являющегося результатом врожденных или общественно обусловленных желаний, будет действие в согласии с категорическим императивом. Потому только такое действие может быть свободным. Так как только свободное действие имеет подлинную моральную ценность, категорический императив должен быть не только высшим императивом разума, но и высшим законом морали. Для завершения картины необходим еще один, последний штрих. Если мое действие свободно, мотив для него в соответствии с категорическим императивом не может быть каким-либо конкретным желанием, возникшим у меня случайным обра-

зом. Это не может быть желание порадовать себя или заслужить уважение друзей, не может быть желание бескорыстно делать добро другим людям. Напротив, моим мотивом будет просто действовать сообразно всеобщему закону разума и морали и только ради самого закона. Я должен выполнять обязанность, потому что это моя обязанность, — этику Канта можно описать следующим образом: «Долг ради самого долга». Именно такое заключение можно сделать из кантовского утверждения того, что мы свободны, только когда выполняем свою обязанность ради нее самой, и никак иначе.

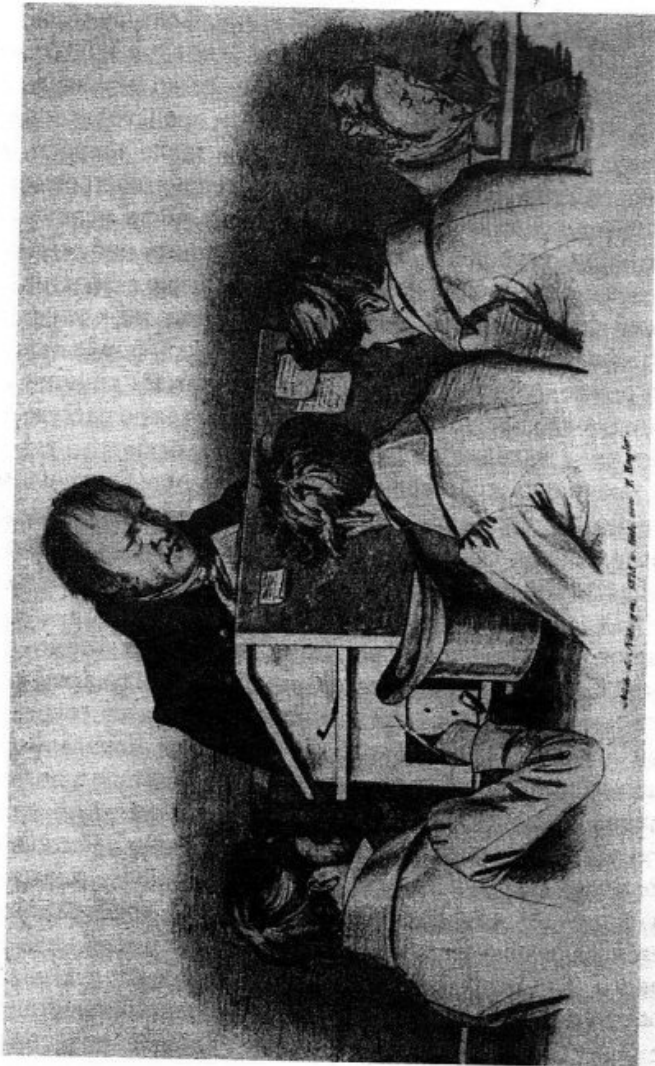
Итак, мы пришли к выводу, что свобода состоит в том, чтобы следовать своему долгу. Современному человеку такое заявление покажется парадоксальным. Сейчас понятие долга ассоциируется с повиновением таким традиционным институтам, как армия или семья. Говоря о выполнении обязанности, мы часто подразумеваем то, что могли бы и не делать, если бы нас не вынуждали обычаи, которые нельзя игнорировать. В этом смысле обязанность противоречит понятию свободы. Если это — основание для сомнений в утверждении, что свобода есть выполнение наших обязанностей, забудем про него. Кант понимает долг значительно шире. Вероятно, современный читатель скорее примет точку зрения великого философа, если выразить ее следующим образом: свобода состоит в том, чтобы поступать по совести. Это будет точным выражением идеи Канта, если помнить, что в данном случае «совесть» не означает социально обусловленный «внутренний голос». Имеется в виду совесть, основанная на разумном принятии категорического императива как высшего морального закона. Таким образом, вывод, к которому мы подошли на данный момент, хотя и не может быть принят без сомнений, но уже не

кажется таким парадоксальным. В конце концов, свобода совести может быть понята достаточно широко, как неотъемлемая часть свободы в нашем понимании, даже если не как вся свобода.

Но вернемся к Гегелю. Он во многом разделяет позицию Канта. Мы не свободны, когда мы действуем под влиянием врожденных или социально обусловленных желаний. Разум по своей природе универсален. В определении свободы необходимо отталкиваться от всеобщего, то есть от разума. Все эти идеи Гегель позаимствовал у Канта и сделал частью своей концепции. Более того, в «Философии истории», как мы убедились, Гегель считает Реформацию началом новой эры свободы, поскольку она заявила о правах индивидуальной совести. Таким образом, подобно Канту, он видит связь между свободой и развитием индивидуальной совести. Гегель не возражает и против того, что свобода заключается в выполнении своего долга. По мнению философа, обязанность ограничивает наши естественные или временные желания, «однако индивид находит в обязанности скорее свое освобождение... от чисто природных влечений. В обязанности индивид освобождает себя к субстанциональной свободе». Комментируя Канта, Гегель писал: «Исполняя долг, я нахожусь у самого себя и свободен. Выявление этого значения долга составляет заслугу и возвышенность практической философии Канта». Тогда для Гегеля выполнение обязанности ради нее самой означает заметное достижение по сравнению с идеей негативной свободы делать все, что угодно. Однако философа не совсем устраивает позиция Канта по этому вопросу. Он выделяет ее положительные стороны и в то же время является одним из резких ее критиков. Вторая часть «Философии права» — «Моральность» — большей частью

посвящена рассмотрению кантовской этики. К автору «Критики чистого разума» у Гегеля есть две основные претензии. Во-первых, Кант никогда не опускается до разъяснения того, что же мы должны делать. Причем происходит это не потому, что самого Канта не волновали такие вопросы, а потому, что вся кантовская этическая теория построена на том, что в основе морали должен лежать чисто практический разум, свободный от всяких конкретных побуждений. В результате теория может привести только к простой всеобщей форме морального закона, но никак не к конкретным обязанностям каждого. Универсальная форма морального закона, считает Гегель, просто выражает принцип постоянства или непротиворечивости. Невозможно рассуждать, не имея исходного пункта. Например, если мы признаем законность собственности, то воровство будет неприемлемо для нас, а если отрицаем — будем последовательными ворами. Если единственным руководством к действию будет: «Поступай так, чтобы не противоречить себе!», то мы можем и вовсе бездействовать.

Данное возражение Гегеля против категорического императива Канта покажется знакомым не только изучающим философию Канта, но и всем тем, кто интересуется современной этикой. Важность требования, чтобы моральные принципы были универсальны по форме, до сих пор подчеркивает, например, Р. М. Хэар, автор статьи «Как же решать моральные вопросы рационально?» и книг «*Freedom and Reason*» и «*Moral Thinking*». И его позиция все еще часто встречает возражение, что подобное требование является пустым формализмом и не позволяет узнать ничего нового. В защиту Канта была выдвинута следующая интерпретация его этических взглядов: отправным пунктом могут служить желания, но только если возможно предста-



9. Гегель, читающий лекцию

вить их в универсальной форме, чтобы их можно было принять в качестве основания для действий любого человека в сходной ситуации. Гегель предвидел возможность такой интерпретации и доказывал, что любое желание можно привести ко всеобщей форме. Следовательно, если допустимы конкретные желания, то требование универсальной формы бессильно помешать оправданию любого безнравственного поступка, какой бы только не изобрела человеческая фантазия.

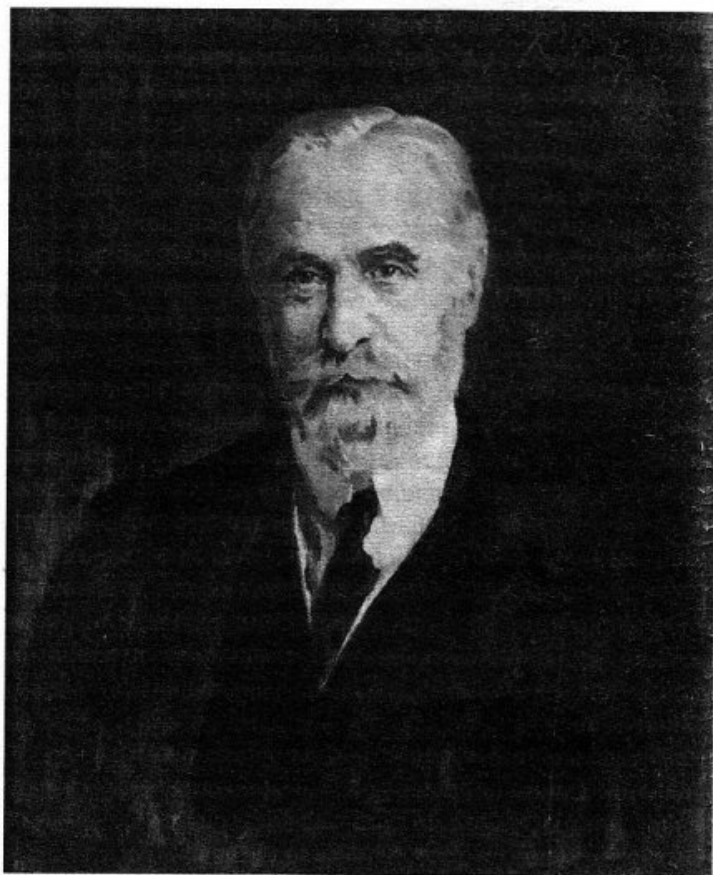
Второе возражение Гегеля касается того, что Кант отделяет человека от самого себя, когда разум оказывается в состоянии вечной борьбы с желанием и лишает естественную сторону человеческой природы возможности удовлетворения. Наши природные желания представляют собой только объект подавления, и эту сложную, если даже ни невыполнимую задачу Кант ставит перед разумом. Как мы увидели, Гегель здесь продолжает линию Шиллера, заложенную в его «Письмах об эстетическом воспитании». Но автор «Феноменологии духа» использует критические идеи Шиллера по-своему. Мы можем рассмотреть эту проблему в свете другой похожей проблемы современной этики. Для Гегеля второе возражение Канту состоит в следующем: кантовская этика не дает решения проблемы противопоставления морали и эгоистических интересов. Вопросу «Зачем мне быть моральным?» суждено остаться без ответа. Кант утверждает, что мы должны выполнять свою обязанность ради нее самой и что поиск другой причины означает отход от чистой и свободной мотивации, необходимой для моральности. Таким образом, великий философ не только оставляет вышеупомянутый вопрос без ответа, но и делает ответ на него в рамках своей концепции невозможным. В «Письмах об эстетическом воспитании» Шиллер обратил-

ся ко времени, когда подобный вопрос даже не возникал, когда мораль не отделилась от традиционных идеалов добродетельной жизни, когда еще не было кантовского понятия долга. Гегель понимал, что как только встал вопрос об обязанности, возвращение к традиционной морали стало невозможным. В любом случае Гегель рассматривал понятие долга Канта как шаг вперед, о котором не следует сожалеть, ведь именно оно помогает современному человеку быть намного свободнее, чем когда-либо могли быть греки, скованные обычаями. Гегель стремился дать такой ответ, который соединил бы естественное удовлетворение греков их образом жизни и свободу совести, характерную для идеи моральности Канта. Решение этой проблемы, с точки зрения Гегеля, должно было исправить и другой существенный недостаток этической философии Канта — наполнить форму содержанием.

Органическое общество

Гегель находит гармонию удовлетворения и свободы индивида в согласии с общественным характером органического общества. Что же за общество имел в виду философ? В конце XIX в. гегелевскую идею органического общества позаимствовал английский философ Ф.Г. Брэдли. Он, конечно, уступал Гегелю в оригинальности мысли, но зато превзошел его в красочности ее выражения. Поэтому я предоставляю Брэдли право описать гармонию между частным интересом и общественными ценностями вместо Гегеля. Брэдли прослеживает развитие ребенка в обществе: «Ребенок... рождается в живой мир... Он даже не думает о себе как об отдельном субъекте. Он растет вместе со своим миром, его ум наполняется и упорядочи-

вает свою деятельность. И когда он сможет отделиться от этого мира и осознать себя отдельно от него, тогда его самость, объект его самосознания, прорывается, заражается, определяется существованием других. Его содержание заложено в мельчайшем волокне общественных отношений. Он учится, или уже научился говорить, и таким образом усваивает наследие всех предшествующих поколений... язык, воспринятый им как свой, — это язык его страны, это язык его сограждан, и он привносит в его сознание идеи и настроения всех живших и живущих его носителей, и они оставляют неизгладимый след в нем. Он вырастает в атмосфере общих образцов и традиции... Его душа пропитана, наполнена ей, она уже ассимилировалась, обрела почву и черпает из нее силы. Он живет одной жизнью со своими соплеменниками, и отвернувшись от них, он отвернется от себя». Брэдли сходится с Гегелем во мнении, что, поскольку наши потребности и желания общественного происхождения, органическое общество поощряет наиболее общественнополезные из них. Более того, общество внушает своим членам то чувство, которое заставляет думать, что даже их индивидуальность состоит в том, чтобы являться частью общества. Таким образом последнее заботится о том, чтобы его члены не стремились обособиться в погоне за своими личными интересами. Так часть тела, например левая рука, может подумать о том, чтобы отделиться от плеча и найти себе более приятное занятие, чем отправление пищи в рот. Но нельзя забывать о взаимной выгоде отношений между организмом и его частями. Я нуждаюсь в своей левой руке, но и она во мне. Органическое общество может не больше пренебрегать интересами отдельных своих членов, чем я — нуждами своей левой руки.



10. Ф.Г. Брэдли (1846–1924)

Если принять органическую модель общества, то нельзя не согласиться, что она способна положить конец долгой истории борьбы индивидуальных и общественных интересов. Но как же в таком случае сохранить свободу? Не отражает ли эта модель лишь бездумное следование традиции? Чем такое общество отличается от Греческого мира, где, по мнению Гегеля, отсутствовал основной принцип свободы, выдвинутый в период Реформации и закрепленный, пусть односторонне, в кантовской идее долга?

Граждане общества времен Гегеля, бесспорно, отличаются от граждан греческих городов-государств, поскольку принадлежат к другой исторической эпохе и испытывают влияние интеллектуального наследия Рима, христианства и Реформации. Они осознают свою предопределенность к свободе и возможность принятия собственных решений согласно голосу совести. Традиционная мораль, правилами которой нужно подчиняться просто потому, что так принято, не может заставить повиноваться людей, мыслящих свободно. (Как мы видели, вопрошание Сократа несло в себе смертельную угрозу для самих основ афинского общества.) Свободно мыслящие люди могут лишь проявлять лояльность по отношению к институтам, соответствующим, по их мнению, разумным принципам. В виду этого современное органическое общество, в отличие от древних, должно быть основано на принципах разума.

Из работы «Философия истории» нам известно, что произошло, когда народ впервые отважился ликвидировать неразумно организованные государственные институты и попытался построить новое государство, основанное на принципах разума. Лидеры Французской революции понимали разум в совершенно абстрактном и общем смысле, нетерпимом к естественным склонностям общества. Революция

была политическим воплощением в жизнь ошибки Канта, который ввел исключительно абстрактное и универсальное понятие долга, не учитывавшее естественных сторон человеческой природы. В угоду чистому рационализму была уничтожена монархия, равно как и все благородные сословия. Христианство было заменено культом Разума. Старую систему мер и весов упразднили, и на смену ей пришла более разумная метрическая система. Даже календарь подвергся реформе. Результатом стал революционный террор, когда универсальное вступило в конфликт с индивидуальным и исключило его. Или, если отойти от гегелевской терминологии, государство сочло индивидов своими врагами и приговорило их к смерти.

Вместе с крахом Французской революции пришло понимание того, что нельзя сравнивать все существующие устои с землей, а потом начать с самого начала строить государство на действительно разумном основании. Мы должны найти разумное в существующем мире и дать возможность этим рациональным элементам наиболее полно раскрыться. Необходимо опираться на разум и добродетель, которые уже существуют в обществе.

Есть одна современная аллегория на то, почему Гегель считал Французскую революцию славной неудачей, и чему, в его представлении, она должна нас научить. Когда люди только начинали жить в городах, никто не думал о городском планировании. Люди строили дома, магазины и фабрики там, где им казалось наиболее оптимальным, и города росли в полном беспорядке. Потом кто-то сказал: «Так нельзя! Мы же не подумали о том, как должны выглядеть наши города. Мы живем по велению случая! Нужен тот, кто будет заниматься составлением плана, чтобы отныне города воплощали идеалы красоты и достойной жизни». По-

явились планировщики городов, они сровняли с землей старые районы и застроили пустошь небоскребами, окружив их зелеными лужайками. Дороги расширили и выровняли, торговые центры поместили в центр огромных автостоянок, а фабрики заботливо изолировали от жилых кварталов. Закончив благоустройство городов, планировщики стали ждать благодарности от их жителей. Но вместо того, чтобы радоваться, горожане стали жаловаться, что из окон своих высотных домов они не видят детей, играющих на лужайке десятью этажами ниже. Они сожалели, что лишились магазинов на углу своего дома, и сетовали, что идти к торговым центрам через все зеленые лужайки и автостоянки чересчур далеко. Они огорчались, что поскольку теперь на работу приходится ездить всем, новые, широкие, ровные дороги все равно переполнены. Но хуже всего то, жаловались горожане, что теперь никто уже не ходит пешком, не гуляет: улицы стали небезопасными, и с наступлением темноты неосмотрительно выходить к этим милым зеленым лужайкам. Тогда на смену старым градостроителям пришло новое поколение планировщиков, которые учли опыт своих предшественников. Первое, что они сделали, это перестали разрушать старые дома и улочки. Вместо этого они стали подмечать положительные стороны старых городов нерегулярной застройки. Им нравилось разнообразие узких кривых улочек, они обратили внимание на то, как удобно, когда магазины, жилые дома и даже небольшие фабрики расположены рядом. Планировщики заметили, что узкие улицы сводят движение к минимуму, располагают жителей к пешим прогулкам, делают центр города одновременно оживленным и безопасным. Однако далеко не все в городах хаотичной застройки заслуживало восхищения. Были и недостатки, которые необходимо было устранить: перемес-



11. Поселение с регулярной планировкой

тить отдельные вредные промышленные предприятия по-дальше от жилых кварталов, реставрировать многие обветшалые сооружения или построить на их месте другие здания, не отличающиеся по стилю от окружающих строений. Впрочем, если новые градостроители и привнесли что-то новое, так это идею того, что нельзя отказываться сразу от всего характерного для старых городов. Ведь среди разнообразия их особенностей есть то, что стоит сохранить путем любых реставрационных усилий. Старинные городки подобны древним обществам, развивавшимся на основе традиции. Первые планировщики городов в своем стремлении навязать рациональность реальности напоминали деятелей

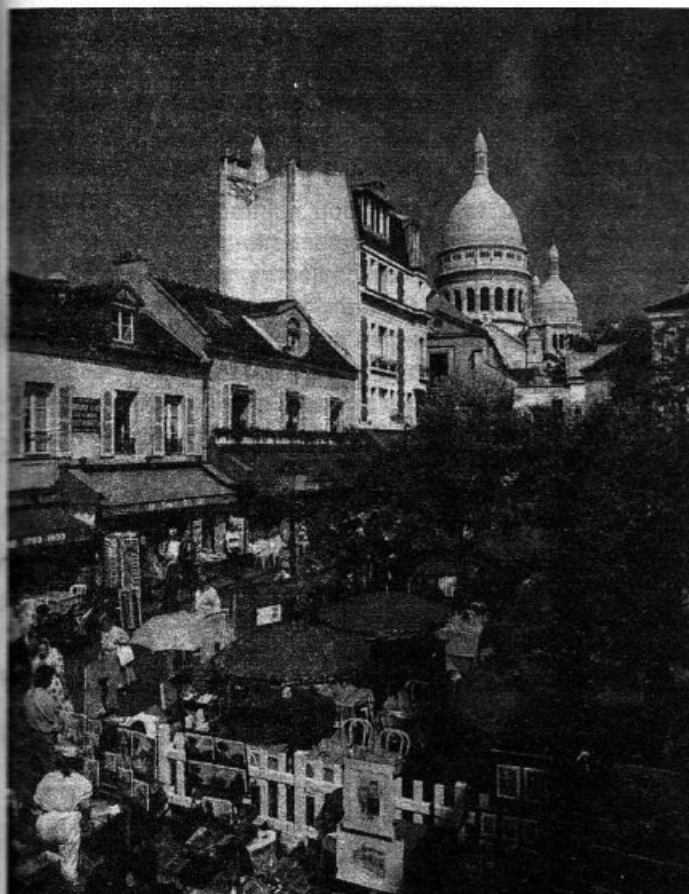
Французской революции. Второе поколение планировщиков было истинными гегельянцами. Прошлый опыт сделал их мудрее, у них появилась готовность искать зерна разумного в мире, как результате скорее практической адаптации к окружающим условиям, нежели намеренного планирования.

Так становится понятно, почему свободные граждане современного мира остаются верны обществу, которое, на первый взгляд, не очень-то отличается от традиционных обществ Древнего мира. Свободные люди разделяют разумные принципы, лежащие в основе их общества, и делают свободный выбор в пользу служения этому обществу. Разумеется, есть некоторые различия между современным и Греческим миром. Поскольку современная эпоха достигла знания, что все люди свободны, рабство запрещено. Но афинская демократия при условии отсутствия рабства была бы неэффективной. Бесполезна, по мнению Гегеля, и представительная демократия со всеобщим избирательным правом. С его точки зрения, индивидов нельзя представлять (Гегель считает, что следует представлять только общественные сферы и широкомасштабные интересы). Кроме того, при всеобщем избирательном праве один голос значит так мало, что граждане относятся к выборам с апатией и власть попадает в руки небольшой группы людей, преследующих определенные интересы.

Разумно организованным обществом, считает Гегель, является конституционная монархия. Необходимость монархии он объясняет тем, что где бы то ни было должна быть власть, принимающая окончательное решение, а в свободном обществе эта власть должна выражаться свободным решением личности. (Для сравнения можно вспомнить Греческий мир, где зачастую решающую роль играли предска-

зания оракула — внешняя по отношению к обществу сила.) С другой стороны, полагает Гегель, если конституция неизменна, монарху в большинстве случаев остается только поставить свою подпись. Поэтому особенности его характера не так важны, а его верховная власть не похожа на правление восточного деспота. Другие элементы конституционной монархии — исполнительная и законодательная власть. Исполнительную власть осуществляют государственные служащие. Единственным объективным критерием пригодности к службе становятся способности претендента, но когда подходящих кандидатов несколько и нельзя точно определить, кто же из них талантливее, приобретают значение субъективные обстоятельства и решение остается за монархом. Поэтому последний сохраняет за собой право назначать представителей исполнительной власти. Законодательная власть, в соответствии с гегелевской идеей представительства, осуществляется двумя палатами парламента. В верхнюю палату входят землевладельцы, а в нижнюю — предприниматели. Впрочем, есть и «широкомасштабные интересы», например, интересы корпораций и профессиональных гильдий — их представляет вся нижняя палата, а не отдельные граждане как таковые.

Я вкратце коснулся этих отличительных особенностей разумного общества по Гегелю, потому что в глазах читателя, живущего в двадцать первом веке, предпочтения Гегеля могут выглядеть разве что старомодными: последующий опыт зачастую, хотя и не всегда, показывал их ошибочность. При рассмотрении гегелевского понятия свободы политические пристрастия философа не важны. Уже ясно, что Гегель говорит о свободе не в политическом смысле, когда главным признаком свободного общества является верховная власть народа. Его интересует свобо-



12. Город с нерегулярной планировкой

да в более глубоком, метафизическом смысле. По мнению Гегеля, свобода означает возможность сделать свободный выбор, не зависящий от других людей, естественных желаний или общественных обстоятельств. Как мы уже знаем, такая свобода подразумевает разумный выбор. А выбирать разумно можно, только руководствуясь всеобщими принципами. Так как выбор приносит нам заслуженное удовлетворение, всеобщие принципы должны быть воплощены в органическом обществе, устроенном согласно принципам разума. В таком обществе интересы индивидов и интересы общества в целом находятся в гармонии. Отдавая предпочтение следованию долгу, я делаю свободный выбор, потому что выбираю разумно и испытываю удовлетворение от достижения своей личной цели в служении объективированной форме всеобщего, а именно государству. Более того, таким образом Гегель попытался восполнить второй существенный недостаток кантовской этики, поскольку универсальный закон воплощен в конкретных институтах государства, он перестает быть абстрактным и лишенным содержания. Он предписывает мне конкретные обязанности в соответствии с моим общественным положением и социальной ролью.

Мы с успехом можем опровергнуть гегелевское видение разумно организованного общества. Но это никак не повлияет на обоснованность его понятия свободы. Гегель стремился описать общество, в котором индивидуальные и общественные интересы пребывают в гармонии. Если его изображение такого общества оказалось неудачным, его дело вполне могут продолжить другие. Если никому не удастся изобрести рецепт такого общества, и мы убедимся в невыполнимости этой задачи, нам придется признать, что свободы, в понимании Гегеля, существовать не может. Пока

гегелевская претензия на описание единственной истинной формы свободы не опровергнута, такая свобода вполне могла бы до сих пор служить нам идеалом.

Либерал? Консерватор? Сторонник тоталитаризма?

Начнем с назревших вопросов. Как мог Гегель, который возвел свободу до цели исторического процесса, предположить, что современное ему авторитарное немецкое общество уже достигло этой цели? Был ли он приспособленцем, искажившим значение этого понятия до противоположности в угоду существующим властям? И что еще хуже, стал ли он «дедушкой» того тоталитарного государства, которое возникло в Германии через сто лет после его смерти?

Первым шагом в разрешении этого клубка противоречий станет ответ на следующий вопрос: было ли идеально разумное государство Гегеля не более чем описанием прусского государства того времени? Это не так. Сходство сомнений не оставляет, но есть и значительные расхождения. Я упомяну четыре из них. Вероятно, наиболее существенно первое: у Гегеля конституционному монарху в идеале остается лишь ставить свою подпись, тогда как Фридрих Вильгельм III был в большей степени абсолютным монархом. Второе отличие: в Пруссии вообще не было действующего парламента. Законодательная власть, которую предлагает Гегель, несмотря на то, что она сравнительно слаба, все же оставляет возможность для выражения общественного мнения. Потом, Гегель, хотя и в строго определенных рамках, был сторонником свободы слова. Вероятно, по современным представлениям, он — сама не-

терпимость, поскольку выводит за рамки свободы все, что относится к клевете, ругательствам и пренебрежительной карикатуре на правительство и министров. Однако мы должны рассматривать идеи Гегеля под углом современных ему реалий. В виду того, что «Философия права» появилась в печати только после восемнадцати месяцев строгой цензуры в согласии с Карлсбадскими постановлениями 1819 года, Гегель, разумеется, ратовал за большую свободу слова, чем допустимая в то время. И наконец, Гегель выступал за суд присяжных, необходимый для того, чтобы вовлечь граждан в судебный процесс, но такого суда в то время в Пруссии не было. Расхождений достаточно для того, чтобы оправдать Гегеля и снять с него обвинение по крайней мере в том, что его философия преследует единственную цель — угодить прусской монархии. Однако эти различия не делают из Гегеля либерала в современном понимании этого слова. Против этого говорят его непринятие избирательного права и ограничение свободы слова. Его неприязнь к любому намеку на народное представительство пошла так далеко, что он даже написал эссе об избирательной реформе в Англии. Эта реформа закончилась в 1832 г. и положила конец злоупотреблениям и неравенству на выборах в палату общин (когда в списке избирателей отсутствовало большинство взрослых мужчин, не говоря уже о женщинах). Впрочем, после знакомства с понятием свободы Гегеля, такая реакция не должна явиться для нас неожиданностью. Вероятно, с точки зрения философа, всеобщее избирательное право неизбежно приведет к тому, что народ будет голосовать в соответствии со своими материальными интересами или непостоянными и даже эксцентричными пристрастиями по отношению к тому или иному кандидату. Если бы он стал свидетелем выборов в современном де-

мократическом государстве, вряд ли ему пришлось бы менять свое мнение. Современные сторонники демократии, вероятно, согласятся с Гегелем в том, каким образом избиратели решают, какому кандидату отдать предпочтение. Но они разойдутся с философом в оценке роли выборов, поскольку считают последние основным элементом свободного общества, независимо от того, насколько капризно и импульсивно большинство избирателей. Гегель ни за что не согласился бы принять такую точку зрения, исходя из того, что случайный или совершенный под влиянием чувств выбор не является свободным действием. Мы свободны только тогда, когда наш выбор основан на разуме. Наделять такой произвольный выбор правом определять направление развития государства, по мнению Гегеля, значит отдать судьбу общества на волю случая.

Можно ли из этого сделать вывод, что Гегель действительно был сторонником тоталитарного государства? Такая точка зрения Карла Поппера, изложенная в его широко известной работе «Открытое общество и его враги». Свою точку зрения он подкрепляет цитатами из работы Гегеля, призванными вызвать возмущение у каждого современного либерального читателя. Приведем несколько примеров: «Государство есть божественная идея, как она существует на земле... Поэтому государство следует почитать как нечто божественное в земном и понимать, что если трудно постигнуть природу, то еще бесконечно более трудно постигнуть государство... Государство — это шествие Бога в мире... Государство существует для самого себя». По мнению Поппера, этих цитат достаточно для вывода о том, что Гегель настаивает на «абсолютном моральном авторитете государства, подавляющего всякую личную мораль и всякую совесть», и для того, чтобы предоставить ему важную

роль в развитии современного тоталитаризма. Именно значение, которое Гегель придавал разумности, как неотъемлемой составляющей свободы, позволяет такое прочтение его высказываний. Ибо кто должен определять критерий разумности? Всякий правитель, вооруженный доктриной разумности свободного выбора, может таким образом обосновать подавление всех несогласных с его рациональными планами построения будущего государства. Ведь если его планы единственно разумные, то те, кто выступает против них, руководствуются не разумом, а эгоистическими желаниями или нерациональными прихотями. Не будучи разумно обоснованным, их выбор не может быть свободным. Поэтому запрещение их газет и листовок не будет означать ограничения свободы слова, арест лидеров оппозиции не явится ограничением свободы действий, а закрытие церквей и установление новых, более рациональных форм богослужения не станет помехой реализации свободы вероисповедания. Только когда эти бедные, заблудившиеся люди посредством умелого руководства осознают разумность планов их лидера, они станут по-настоящему свободными! Если гегелевское понятие свободы таково, то мог ли вообще когда-либо философ создать лучший пример механизмов, описанных Оруэллом и примененных Сталиным и Гитлером на практике, при создании тоталитарных государств?

Но на проверку вывод Поппера оказывается не таким обоснованным, каким выглядит на первый взгляд. Во-первых, приведенные им цитаты взяты не из собственных работ Гегеля, а из студенческих записей его лекций, опубликованных уже после смерти философа. Причем издатель в предисловии поясняет, что внес определенное число изменений в их содержание. Во-вторых, по крайней мере одно

из режущих слух любого либерала утверждений переведено не совсем верно. Речь идет о цитате «Государство — это шествие Бога в мире», ее более точным переводом будет следующий: «Пути Господни в мире таковы, что государство существует». Это высказывание равнозначно утверждению, что существование государств в некотором смысле есть часть божественного плана. В-третьих, для Гегеля «государство» означает не только «правительство»: он распространяет это понятие на всю общественную жизнь. Поэтому его похвалы адресованы не правительству, отдельно от народа, а всему обществу в целом. В-четвертых, эти цитаты необходимо дополнить другими, поскольку Гегель часто сначала брал один какой-либо аспект предмета исследования в его крайней форме, а потом сопоставлял его с другим. Так, вышеупомянутые высказывания Гегеля о государстве продолжают замечания, сделанные ранее: «...право субъективной свободы составляет поворотный и центральный пункт в различии между античностью и Новым временем» и далее: «Это право в его бесконечности... сделано всеобщим действенным принципом новой формы мира». Далее мы встретим такой вывод философа: «Все дело в том, чтобы закон разума и закон особенной свободы взаимно проникали друг в друга...». Более того, Гегель настаивает на том, что с точки зрения правосознания законы не имеют никакой сдерживающей силы, пока не становятся общеизвестными: «Развешивать законы так высоко, чтобы их не мог прочесть ни один гражданин, как это делал тиран Дионисий, или похоронить их в просторном научном аппарате ученых книг, сборников, отклоняющихся от решений суждений и мнений, обычаев и т.п., да еще все это на чужом языке, так что знание действующего права становится доступным лишь тем, кто подходил к нему с

достаточной образованностью, — все это одинаково неправомерно». Этим же проблем Гегель касается, критикуя реакционного писателя фон Галлера, отстаивающего доктрину того, что сила создает право, которую впоследствии использовал и Гитлер. Гегель пишет: «Ненависть к закону, праву, выраженному в законе, есть тот признак, по которому открываются и безошибочно познаются в их подлинном выражении фанатизм, слабоумие и лицемерие добрых намерений, во что бы они ни рядились». Защищая право и закон столь решительно, трудно быть сторонником тоталитарного государства с его тайной полицией и диктатурой.

Использование необычных для описания государства речевых оборотов и идея о разумном выборе, как о единственном основании истинной свободы, вне всякого сомнения оставляют простор для неверного истолкования взглядов Гегеля в пользу тоталитаризма. Но также несомненно и то, что это именно *неверная* интерпретация. Мы достаточно подробно рассмотрели взгляды Гегеля на конституционную монархию, свободу слова, власть закона и суд присяжных и разъяснили его позицию. Дело в том, что Гегель относился к разуму серьезнее, чем любой из нас. Когда кто-то говорит нам, как наиболее рационально решить государственные дела, мы считаем, что он выражает свое личное мнение, но есть и другие люди, выражающие совсем другие точки зрения по этому вопросу. Что касается того, какая позиция самая «разумная», то, поскольку никто на этот вопрос ответить не может, просто забудем о нем и будем руководствоваться своими личными симпатиями. Итак, когда Гегель говорит о «почитании» государства или о свободе, реализуемой в рационально организованном государстве, мы склонны относить его высказывания к государству в нашем представлении — порою прямо противо-

положном гегелевскому. Понятие «разумного государства», выдвинутое философом, вполне объективно и весьма специфично. По его мнению, такое государство действительно должно было выбираться индивидами для повиновения ему и защиты его интересов, потому что они искренне согласны с его принципами и находят удовлетворение в том, чтобы являться частью такого государства. Ни одно разумное государство, согласно Гегелю, не могло бы так поступить со своими подданными, как фашистский и сталинистский режимы. Здесь мы встречаем явное противоречие. Так, поскольку в гегелевском разумном государстве интересы личности и коллектива находятся в гармонии, в этом государстве невозможны как конфликт между государственными целями и интересами его отдельных подданных, так и безжалостное попрание прав последних.

На все эти доводы ответом современного читателя, вероятно, будет: «Да, но...». «Да» — в знак того, что сам Гегель не был сторонником тоталитаризма. «Но» — при такой интерпретации Гегель оказывается необычайным оптимистом касательно возможности гармонии в отношениях между людьми, и даже еще большим в плане расхождения с реальностью, если он действительно верил, что гармония достигнута в описываемом им государстве. Последнему утверждению, по-моему, суждено остаться без ответа. Если принять гегелевскую идею государства как достойную обоснования, то разумное государство должно отличаться от современных ему государств. Государство же, описываемое философом, конечно, не имеет коренных отличий от государств, существовавших в то время. Наиболее правдоподобно следующее объяснение: он был слишком консервативен или излишне осторожен для того, чтобы отстаивать идеи, радикальные по отношению к той полити-

ческой системе, в условиях которой он жил и занимался преподавательской деятельностью. Сказать, что Гегель преследовал единственную цель — угодить королю Пруссии, было бы совершенно неправильно. Возможно, справедливо лишь отметить, что Гегель смягчил радикальность своей философской системы, чтобы избежать гнева прусского короля (равно как и остальных германских правителей).

Впрочем, необходимо кое-что добавить о видении Гегелем гармонии между людьми. Его политическая философия входит в состав более обширной философской системы, в которой единение людей имеет метафизические корни. В последних двух главах мы рассмотрели исторические и политические стороны гегелевской мысли, уделив им немного больше внимания по сравнению с местом, которое они занимают в творчестве философа в целом. Теперь пришло время перейти к более значительной философской системе Гегеля. Скоро мы убедимся, что обращение к еще одной грани гегелевской философии окажется одинаково полезным для лучшего понимания и философии истории, и политической философии великого мыслителя.

Глава 4

Странствия духа

Дух

Пришло время сознаться в одной уловке. До сих пор я тщательно избегал упоминания того понятия, о котором Гегель говорил неоднократно и, более того, считал его определяющим: речь идет о *Geist* (духе). Эта идея настолько важна для философа, что он обозначает предмет «Философии истории» как дух и его направляющую роль в истории. Не будучи знакомым с этим понятием, невозможно полностью представить себе взгляд Гегеля на историю. Столь же важную роль играет эта идея и в «Философии права». Например, Гегель говорит о государстве как об «объективированном духе». Меня может извинить лишь то, что, сбивая вас с толку, я руководствовался благой целью — облегчить вам знакомство со странным и порою непонятным миром мысли Гегеля.

Для начала определимся со значением *Geist*. В немецком языке это слово достаточно распространено, но употребляется в двух разных, хотя и родственных, смыслах. Этим словом обычно обозначают сознание, дух, как противоположность телу (английское *mind*). Например, *Geisteskrankheit* — «душевная болезнь», «болезнь ума». Но *Geist* переводится и как дух, душа (английское *spirit*). Поэтому «дух времени» по-немецки будет звучать как *Zeitgeist*, а третья ипостась

христианской Троицы — Дух Святой — как *der Heilige Geist*. С этим связаны трудности изложения работ Гегеля на английском языке, в котором, например, существуют две традиции перевода названия «Феноменологии духа» — это и *Phenomenology of mind*, и *Phenomenology of spirit*. Русское слово «дух» отражает оба смысла, и сознание, как противоположность телу, и нематериальное, духовное, и мыслительную деятельность.

Задача «Феноменологии духа»

То, что мое изложение взглядов Гегеля пока еще очень далеко от завершенности, можно увидеть, вернувшись к философии истории. Почему мировая история представляет собой не что иное, как развитие понятия свободы? Этот вопрос нельзя оставить без ответа. Гегель не допускает, — и, в любом случае, это никак не согласуется с общими принципами его философской системы, — что направление истории случайно. Напротив, мыслитель утверждает необходимость всех исторических событий. Что это значит? Как это обосновать? Гегель отвечает: история — это всего лишь прогресс в сознании свободы, потому что она есть развитие духа. В «Философии истории» он оставляет это понятие без объяснения, поскольку ко времени ее написания уже была опубликована очень объемная и очень содержательная «Феноменология духа», посвященная обоснованию необходимости развития сознания. Карл Маркс назвал эту работу «истинным истоком и тайной гегелевской философии». Другие в испуге от семисот пятидесяти страниц непонятного текста были готовы оставить сокрытые в нем истины нетронутыми. Впрочем, нет такого исследования философии Гегеля, где не рассматривался бы этот труд.

Рассмотрение работы лучше всего начать с названия. *Оксфордский словарь* сообщает, что «феноменология — это наука о явлениях (феноменах), в отличие от науки о бытии». Это определение понятно, если представляешь себе разницу между явлением и бытием. Тем, кому она не знакома, тот же словарь любезно проясняет философское значение слова «явление» — «непосредственный объект восприятия, как отличный от сущности или вещи-в-себе». Упомянутое различие можно проиллюстрировать следующим образом: рассмотрим разницу между луной, как мы ее видим, и луной, какая она в действительности. В нашей системе восприятия луна появляется поздно вечером и выглядит как серебристый серп, размером не больше теннисного мяча. На самом деле, луна — это твердое сферическое тело диаметром несколько тысяч километров. Серебристый полумесяц — это явление. Следовательно, феноменология изучает то, как вещи являются нам.

Если феноменология изучает способы, какими вещи предстают перед нами, то отсюда можно заключить, что «феноменология духа» — учение о том, каким образом нам являет себя дух. Такое предположение будет правильным, но необходимо учесть одну отличительную особенность мысли Гегеля. Исследуя только то, как дух конкретного человека предстает перед своим носителем, нам придется ограничиться лишь изучением проявлений духа в сознании. Поэтому феноменология духа в действительности — это учение о том, как дух являет себя себе. Соответственно, предметом гегелевской «Феноменологии духа» является эволюция форм сознания, каждая из которых рассматривается как сущность. Этот процесс представляет собой, с точки зрения философа, неизбежное развитие ограниченных форм сознания до форм, адекватных реальному миру. Сам Гегель описывает предмет

изложения как «являющееся знание» и понимает эволюцию сознания как развитие по направлению к формам, охватывающим действительность наиболее полно, причем высшей точкой станет «абсолютное знание».

В предисловии к «Феноменологии духа» Гегель объясняет необходимость обращения к этому роду знания. Он начинается с проблем познания. Гегель определяет цель философии как «действительное знание» того, что «есть поистине», или «абсолютного». Прежде чем приступить к рассмотрению существующего «поистине», не лучше ли для начала определить, что представляет собой само познание, то есть как мы приходим к знанию наличного бытия? Стремясь к знанию, мы пытаемся понять действительность. Следовательно, познание, утверждает философ, часто связано с инструментом обретения истины. Если инструмент несовершенен, полученное знание неизбежно будет ложным.

Итак, начнем с вопросов познания. Если мы познаем действительность посредством некоего орудия, не возникает ли опасность, что применение этого инструмента изменит ее, и мы получим знание о том, что сильно отличается от ненарушенной реальности? (Для сравнения: современные физики считают невозможным точное определение скорости и положения элементарных частиц, потому что прибор для наблюдения за частицами влияет на эти параметры.) Согласно Гегелю, даже если слово «орудие» употреблено метафорически, а познание представляется скорее пассивным посредником между нами и наличным бытием, окном, через которое мы смотрим на мир, мы, тем не менее, наблюдаем опосредованную реальность, а не действительность как таковую. Если инструмент или средство познания искажает картину, то единственным способом узнать истинное положение вещей будет обнаружить неравенство и сделать на него по-

правку. Если я, например, вижу палку, наполовину погруженную в воду, то она кажется мне сломанной. Действительно ли это сломанная палка? Я смогу определить, зная закон преломления и, как следствие, разницу между палкой как она есть и палкой, как мы видим ее сквозь воду. Вычитание этой разницы даст мне истинное представление о данном предмете. Можем ли мы так же поступить, зная искажающий эффект инструмента или средства познания, и путем устранения неравенства, прийти к знанию реальности как таковой? Гегель дает отрицательный ответ: такое решение проблемы нам не подходит. Познание отличается от видения. Какое неравенство требуется устранять в случае познания? Так необходимо будет вычитать не разницу, происходящую с лучом света при прохождении через воду, а сам этот луч света. Не познавая, мы вообще не знали бы о существовании палки, а вычитание самого познавательного действия будет означать вообще отсутствие какого бы то ни было знания.

Итак, инструмент познания не может гарантировать нам образ неискаженной реальности, не приблизимся мы к истинному знанию и путем вычитания неравенства, внесенного применением этого орудия. Следует ли ввиду этого занять позицию скептицизма по отношению к возможности обретения истины? Но скептическая точка зрения, отрицающая вероятность получения истинного знания, по мнению Гегеля, опровергает сама себя. Если ставить все под сомнение, то почему бы не усомниться в утверждении, что ничего нельзя знать? Более того, вышеупомянутый скептический аргумент основывается на допущениях, которые также предполагаются известными. Скептическое рассуждение отталкивается от двух исходных посылок: действительность существует, и познание представляет собой некий инструмент или сред-



13. Гегель в академической мантии

ство получения сведений о реальности. Далее следует предположение разницы или абсолюта между нами и реальностью. Более того, считается доказанным, что наше познание и реальность отрезаны друг от друга, но в то же время познание признается существующим, частью наличного бытия. Так что скептицизм также не может быть принят в качестве решения вопроса.

Гегель ясно изложил определенный взгляд на познание, и затем показал, что такая позиция приводит к безвыходной ситуации, в которой тем не менее мы оставаться не можем. С точки зрения мыслителя, необходимо отказаться от идеи познания как инструмента или способа, от всего того, что отделяет познание от действительности как она есть. Гегель не упоминает ни одного философа, чьи воззрения, по его мнению, мы должны решительно отвергнуть. В какой-то степени Гегель критикует допущения, общие для всего направления эмпиризма и его представителей — Локка, Беркли, Юма и многих других. Однако для каждого, кто читает произведение Гегеля, становится очевидным, что основным объектом его критики была философия Канта. Последний доказывал невозможность для нас увидеть реальность как таковую, поскольку мы способны лишь осмыслять данные опыта в рамках пространства, времени и причинности. Пространство, время и причинность представляют собой не часть действительности, а формы, необходимые для ее познания. Поэтому мы никогда не сможем получить знание о существующем независимо от нашего познания. В другой работе, *«Малая логика»* Гегель прямо называет своего оппонента и развивает похожую линию критики (хотя, словно желая показать богатство своего интеллекта, здесь он опровергает кантовскую теорию познания несколько иначе). Стоит процитировать один отрывок из данной работы: «Одно из ос-

новых положений критической философии состоит в том, что, прежде чем приступить к познанию бога, сущности вещей и т. д., должно подвергнуть исследованию саму способность познания, чтобы убедиться, может ли она нам дать познание этих предметов, следует-де познакомиться с инструментом раньше, чем предпринимать работу, которая должна быть выполнена посредством него; если этот инструмент неудовлетворителен, то будет напрасен потраченный труд... Если, однако, не обманывать себя словами, то легко увидеть, что... исследование познания возможно только, в процессе познания и рассмотреть так называемый инструмент знания значит не что иное, как познать его. Но желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться плавать прежде, чем броситься в воду.

Гегель сосредотачивает внимание на выводе, сделанном из ошибки схоластов. Для того чтобы научиться плавать, нужно войти в воду. Значит, когда стремишься к познанию действительности, необходимо погрузиться в поток сознания — отправную точку для всех наших знаний. Тогда единственно возможным подходом к познанию станет исследование сознания изнутри, как являющегося себе, — иными словами, феноменология духа. Его-то рассмотрение мы и начнем с простой формы сознания, воспринимающей себя как истинное познание. Однако эта форма сознания впоследствии покажет свою неспособность достичь истины и разовьется в другую форму. В свою очередь, следующая разновидность тоже окажется неудовлетворительной и перейдет в новую форму. Процесс будет продолжаться до тех пор, пока мы не обретем истинного знания.

В «Феноменологии духа» развитие сознания рассматривается детально, как «подробная история образования са-

мого сознания до уровня науки». Часть образования состоит в развитии идей, возникающих в течение истории, поэтому «Феноменология духа» отчасти предваряет «Философию истории». Однако в «Феноменологии духа» те же события рассматриваются под другим углом, поскольку в этой работе философ преследует другую цель — показать необходимость развития сознания. Каждая форма, проявляющаяся как недостающая истинного знания, приводит нас к так называемой «определенной негации». Это не пустой скептицизм: он возникает из неудовлетворенности обычными методами познания и не позволяет двигаться дальше. С другой стороны, «определенная негация» сама не ничто. (Вспомним о знаке отрицания в математике, который обозначает не ноль, а отрицательное число.) «Нечто», как результат обнаружения несоответствия формы сознания истинному знанию, само является новой формой сознания. Это сознание, осведомленное о недостатках предыдущей формы и вынужденное усвоить другой подход, чтобы их преодолеть. Поэтому в нескончаемом поиске истинного знания нам приходится переходить от одной формы сознания к следующей.

Итак, «Феноменология духа» отвечает на вопросы, поднятые выше: почему мировая история представляет собой прогресс в сознании свободы и почему в истории действует необходимость, а не случайность. Как ни странно, но решение этих важнейших проблем составляет лишь ответвление от основной линии работы, служащей цели доказать возможность истинного знания и тем самым послужить основанием для становления философии, как «действительного знания» того, что «есть поистине». Венцом развития сознания должно стать истинное знание или «абсолютное». Но как мы осознаем, что его достигли? Не возникнет ли у нас скептических сомнений по этому поводу? Гегель отвечает,

что не возникнут, потому что мы обречем абсолютное знание «там, где знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя, где оно находит само себя и где понятие соответствует предмету, а предмет — понятию». Иными словами, если каждая форма сознания вынуждена признавать неадекватность своего знания истине и стремиться к более достоверному знанию за пределами ее понимания, — то есть к знанию о «вещи-в-себе», то когда развитие сознания достигнет своей вершины, реальность более не будет непознаваемой и запредельной. Сознание станет познавать наличное бытие непосредственно, находясь с ним в единстве. Тогда цель будет достигнута, и нам не потребуется стремиться к более достоверному знанию познания.

Гегель поставил перед собой чрезвычайно сложную цель. Он начал с критики теории познания Канта (не одного Канта, но и всех мыслителей, разделявших субъект и объект познания, то есть фактически всех философов, начиная с Платона). Его подход к разработке этой проблемы был следующим: проследить развитие всех возможных форм сознания до истинного знания, которое должно стать знанием самой действительности, а не ее явлений. Теперь мы увидим, как Гегель справится с этой непростой задачей.

Знание без понятий?

Гегель отталкивается от самой примитивной формы сознания, так называемой «уверенности на уровне чувственного опыта» или короче, «чувственной достоверности». Он имеет в виду такую форму сознания, которая познает исключительно то, что находится перед ним в данный момент. Чувственная достоверность просто регистрирует информацию, получаемую нашими органами чувств. Это знание о чем-то

конкретном, что воздействует на органы чувств. Чувственная достоверность не пытается упорядочить или классифицировать полученную информацию. Поэтому, когда этой форме сознания предстоит предмет, который мы описали бы как спелый помидор, сознание не может, опираясь на опыт, охарактеризовать его как помидор, так как это будет значить, что оно его классифицировало. Сознание этой формы даже не может описать помидор, как нечто круглое и красное, ибо даже эти характеристики предполагают некоторую классификацию на основании опыта. Чувственная достоверность осознает только то, что находится перед ней в текущий момент. По определению Гегеля, это достоверность «этого» или диалектики «здесь» и «теперь».

Кажется, что у чувственной достоверности есть все шансы быть истинным знанием, поскольку она осознает «это» непосредственно, не пропуская «это» через искажающие фильтры концептуальной схемы, включающей пространство, время или любые другие категории. Чувственная достоверность — простое осознание объекта в точности таким, какой он есть. Но, как показывает Гегель, чувственная достоверность представляет собой знание, не допускающее дальнейшего исследования. Это знание невозможно выразить в языке. Что означает «это»? Оно может разбиваться на «здесь» и «теперь», но они не передают истинного содержания этого слова. Если поздней ночью нас спросят, что такое «теперь», мы скорее всего ответим: «Сейчас глубокая ночь». Предположим, что этот ответ мы записали: по мнению Гегеля, истина ничего не теряет с течением времени. На следующий день в полдень мы обращаемся к зафиксированной истине только для того, чтобы обнаружить, что как утверждает Гегель, «одна истина исчезает в другой». Аналогично: я говорю: «Здесь дерево», но другой человек,

со своей чувственной достоверностью, может заявить: «Нет, здесь дом».

Казалось бы, рассуждения Гегеля базируются на неправильном понимании использования речевых средств для выражения чувственной достоверности. Ведь возможно же сформулировать знания, полученные из чувственной достоверности, по-другому, не прибегая к таким дешевым уловкам? Однако это препятствие не так просто обойти, как представляется. Самая примитивная форма сознания не позволяет, например, сказать: «в полночь это ночь» или «дерево растет в парке». Эти высказывания предполагают наличие общих понятий, включая категории времени и пространства. Тогда как может выражаться знание чувственной достоверности? Гегель считает, что его вообще нельзя вербализовать, потому что чувственная достоверность представляет собой знание сугубо единичного, тогда как язык всегда подводит единичное под более общее или универсальное определение. «Помидор» — общее понятие, охватывающее весь класс объектов, а не один конкретный. То же будет верно и для любого другого обозначения. Возражая против истинности утверждения «сейчас ночь», Гегель хотел показать, что с помощью таких понятий, как «теперь», «здесь» и «это», невозможно выразить знание о единичном. Это также общие понятия, включающие далеко не одно «здесь» и не одно «теперь». Поэтому когда чувственная достоверность стремится высказать знание о единичном, она оказывается втянута в необходимость использования общего понятия.

Гегель считает себя доказавшим невозможность познания без общих понятий. Стоит коротко упомянуть о двух возражениях против подобной позиции. Во-первых, ее опровергает наличие собственных имен. «Джон Д. Рокфел-

дер», «Роза Люксембург», «Оперный театр в Сиднее» и другие имена собственные характеризуют единичные объекты. Разве чувственная достоверность не может описать непосредственный опыт, дав каждому «этому» имя собственное? В работе «Феноменология духа» Гегель просто игнорирует тот факт, что имена собственные не укладываются в его представление о языке. Но мы можем выдвинуть справедливое предположение, каков был бы его ответ, поскольку в «Науке логики» философ утверждает, что имена собственные лишены смысла, так как они ни на что не указывают за пределами самого имени, то есть не имеют универсального значения. Использовать собственные имена для выражения единичного знания чувственной достоверности означало бы просто присвоить пустые имена каждому «это» каждого познающего субъекта. Эти обозначения не будут нести никакого смысла.

Так мы подошли к следующему возражению: допустим, что знание чувственной достоверности нельзя выразить на языке и передать другим, но почему мы так уверены, что всякое знание может быть вербализовано? Мистики провозглашают непередаваемость языковыми средствами истин, полученных путем мистического опыта, и в то же время величайшую их глубину. По мнению же Гегеля, истине не может повредить облечение в словесную форму. Может быть, именно это положение стало первым ложным шагом, повлекшим за собой дальнейшие заблуждения. Не следовало бы нам прямо на этом утверждении остановить Гегеля и настаивать на значении знания, слишком совершенного для слов? Эта линия критики метит в самое сердце гегелевского исследования. Мыслитель не отрицает существование того, «что называется неизреченным», это «не что иное, как неистинное, неразумное, только мнимое (das Gemeinte)». Я могу с

успехом думать, что знаю смысл, который вкладываю во что-то, даже если не могу выразить его словесно, но в действительности это не знание, а сугубо субъективное, личное мнение. Последнее знанием не является, и может им стать лишь тогда, когда будет открыто высказано. Гегель выражает свою точку зрения, обыгрывая многочисленные значения немецкого глагола «meinen» — «полагать, думать» — и существительного «Meinung», «мнение». Если пренебречь игрой слов как способом философствования, то есть риск остаться скорее с утверждением, чем с аргументом. Тем не менее, положение о том, что несообщаемое в принципе не может быть знанием, вполне убедительно. Теперь можно перейти к анализу утверждения, что простейшая форма сознания представляет истинное знание. Мы попробовали установить, каким типом знания может обладать сознание, познающее только то, что предстоит ему в текущий момент. Попытка не удалась, потому что истины, достигаемые чувственной достоверностью, на проверку показали либо ложность, либо невыразимость. В любом случае эти предполагаемые истины нельзя считать знанием.

Итак, чувственная достоверность продемонстрировала свою несостоятельность. Такой вывод был сделан, как Гегель обещал в предисловии, изнутри — неадекватность данной формы сознания была показана путем выделения ее утверждений как таковых и попытки их уточнения. Чувственная достоверность исчезла не из-за конкурирующей формы сознания, а вследствие собственной несвязности. В то же время, и опять же Гегель упоминал об этом в предисловии, это заключение не было только лишь отрицательным результатом. Гегель подвел нас к мысли о невозможности познания исключительно единичного и, таким образом, о необходимости подчинения единичных чувственных достоверностей

некоторой концептуальной схеме, призванной классифицировать наш познавательный опыт под углом универсальности и делать возможной его передачу посредством языка. Стремясь к знанию о наличном бытии, недостаточно пассивно воспринимать окружающую действительность, напротив, мы должны предоставить интеллекту более активную роль в упорядочивании информации, доставленной органами чувств. Поэтому для следующей рассматриваемой Гегелем формы сознания будет характерно стремление к некоторому единству и к подведению под общий знаменатель данных чувственного опыта.

Возникновение самосознания

Следующие ступени в развитии сознания Гегель именует «восприятие» и «рассудок». Каждая высшая форма сознания играет более активную роль, чем предыдущая. На уровне восприятия сознание классифицирует объекты чувственного познания в соответствии с их общими свойствами. Полученная классификация не соответствует действительности, и тогда рассудок устанавливает собственные законы понимания реальности. Гегель говорит о законах Ньютона и о ньютоновской картине мира. Хотя эти законы обычно рассматриваются как часть открытой Ньютоном и другими учеными действительности, Гегель считает их не более чем дальнейшим развитием классификации данных чувственного опыта. Как приведение этих данных к общим понятиям и последующее отражение в языке дают возможность для их передачи, так и законы физики позволяют сделать чувственные данные более последовательными и предсказуемыми. Понятия, задействованные в познавательном процессе, например ускорение свободного падения и сила, не существу-

ют, а производятся нашим рассудком, для того чтобы помочь нам понимать окружающий мир.

На уровне рассудка сознание видит эти построения не такими, какие они на самом деле. Оно воспринимает их как объекты познания. Прослеживая процесс развития сознания, мы можем убедиться, что в итоге сознание пытается понять свои собственные творения. Оно само является своим объектом. Значит, оно достигло той ступени, на которой для него становится возможным исследование самого себя. В этом акте присутствует скрытое самосоз-



14. Самосознание, узнающее о другом самосознании?

нание. Таким выводом Гегель завершает первую часть «Феноменологии духа» — «Сознание». В следующей части, озаглавленной «Самосознание», Гегель оставляет исследование проблем познания, составляющих главную тему первой части, и переходит к рассмотрению развития скрытого самосознания до полностью проявленного. (Разумеется, развитие самосознания составляет этап на пути духа к абсолютному знанию.)

Вожделеющее сознание

Гегелевское понятие самосознания очень важно уже в силу оказанного им влияния на представителей и марксизма, и экзистенциализма. Самосознание, утверждает философ, не может существовать обособленно, в изоляции. Для его формирования сознание нуждается в противопоставлении себя чему-либо внешнему. Я могу получить знания о себе, только поняв, что мною не является. Самосознание — не просто сознание, созерцающее себя. Несмотря на то что для самосознания необходим объект вне его, этот внешний объект противостоит ему, как чуждый. Поэтому между самосознанием и внешним объектом возможен только особый род отношений — любовь — ненависть. Эта взаимосвязь, в лучших традициях отношений любви — ненависти вообще, проявляется в форме желания. Вожделеть что-либо — значит желать обладания им и потому не хотеть уничтожения объекта желания, а напротив, стремиться к его преобразованию во что-то свое так, чтобы лишиться его чужеродности.

Введение понятия вожделения говорит об изменении области интересов Гегеля от теоретических проблем нахождения истины к практическим задачам изменения мира. Здесь намечается то, что впоследствии будет обозначено как «един-

ства теории и практики» и сыграет важную роль в развитии марксистских взглядов. Истина должна достигаться не только путем созерцания, но и путем преобразования мира. На надгробной плите Карла Маркса выгравированы слова знаменитого одиннадцатого тезиса о Фейербахе: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». Маркс, конечно, думал о Гегеле как об одном из «философов», и это неудивительно: нет сомнений в том, что Маркс подразумевал куда более радикальное изменение мира, чем об этом мог думать Гегель. Тем не менее в основе высказывания Маркса лежит идея, которая может быть найдена в «Феноменологии духа»: самосознающее бытие понимает, что для того, чтобы осознать себя полностью, необходимо начать с изменения внешнего мира и преобразования его в свой.

Вождление появляется как выражение того, что самосознание нуждается в объекте вне его, но затем находит себя ограниченным всем внешним. Однако желать — значит быть неудовлетворенным. Тогда вождление — используем типичную для Гегеля игру слов — состояние неудовлетворенности для самосознания. Даже хуже, самосознание кажется обреченным на это состояние, поскольку, если предмет желания утратит свой статус независимого объекта, самосознание разрушит основы собственного существования. Гегель разрешает эту дилемму так: он делает объектом самосознания другое самосознание. В этом случае перед самосознающим бытием оказывается другой объект для противопоставления, но выясняется, что это отнюдь не простой объект, которым следует овладеть и подвергнуть «негации» как нечто внешнее, но другое самосознание. Последнее наделено способностью делать чуждое своим и таким образом устранять себя как внешний объект.

Не волнуйтесь, если это покажется непонятным. В самом гегелевском тексте это еще менее определено. Один из комментаторов, Айван Солл, отмечает «крайнюю туманность» Гегеля в этом вопросе. Другой исследователь, Ричард Норман, бегло проскальзывает этот раздел, отмечая лишь, что, поскольку большая часть этого раздела ему непонятна, он скажет о нем лишь совсем немного. Основная мысль Гегеля состоит в следующем: для становления самосознанию требуется не просто внешний объект, а другое самосознание. Можно дать такое объяснение: увидеть себя можно, лишь посмотревшись в зеркало. Для того чтобы познать себя как самосознающее бытие, необходимо иметь возможность наблюдать другое самосознающее бытие и таким образом понять, что такое самосознание. По-другому эту идею можно объяснить так: самосознание способно развиваться только в системе общественных отношений. Ребенок, растущий в полной изоляции от других людей, наделенных самосознанием, никогда не достигнет умственного развития выше уровня простого сознания, так как самосознание проистекает из жизни общества.

Обе интерпретации одинаково правдоподобны. К сожалению, их трудно соотнести с теми понятиями, которые использовал Гегель. Впрочем, хотя бы одно из них должно пролить свет на то, что хотел сказать философ.

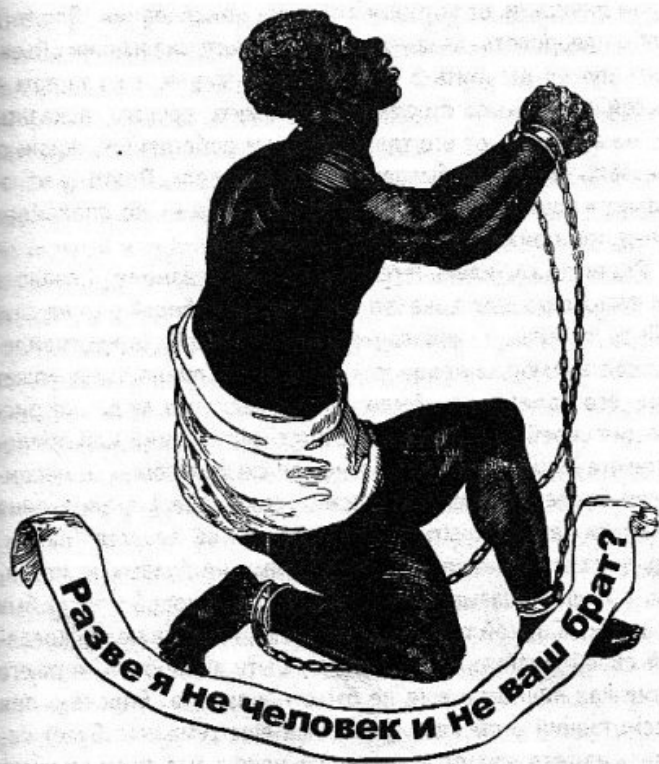
Господин и раб

Мы подошли к разделу «Феноменологии», вызывающему наибольшее восхищение. Речь пойдет о двух типах самосознания. Для простоты изложения обозначим самосознающее бытие как личность. (Разумеется, сам Гегель ни до каких

упрощений не снисходил.) Тогда каждой личности, чтобы осознать себя, нужна другая. Что конкретно требуется одной личности от другой? Гегель полагает, что это признанность. Чтобы понять точку зрения Гегеля, нужно знать, что немецкое слово *Selbstbewußtsein* (самосознание) может также означать «самонадеянность, самоуверенность». Второе значение слова подкрепляет идею Гегеля, что мое самосознание ставится под угрозу существованием другой личности, не признающей меня как личность. Следуя совету Ричарда Нормана, мы можем обратиться к работам экзистенциалистских психиатров, например, Р.Д. Лейнга. Если ценность личности систематически не признается всеми, от кого она зависит (как может, к примеру, происходить в семье, где один из членов оказывается козлом отпущения за проблемы всех), то ее чувство самоидентичности может быть серьезно нарушено. Результатом лишения признанности, по Лейнгу, будет шизофрения.

Если идея о необходимости признанности все еще не совсем ясна, проведем аналогию с государством, получающим дипломатическое признание. Важность дипломатического признания очевидна: одни государства принимают отчаянные попытки, чтобы добиться его, а другие — всячески стремятся воспрепятствовать этому. Пока страна не будет признана другими членами мирового сообщества, она не будет полноценным государством. Дипломатическое признание носит двоякий характер: оно делает не больше, чем признает нечто, уже существующее, и в то же время не меньше, чем превращает страну в полноправное государство. Такой же особенностью отличается и идея Гегеля.

Потребность в признанности обоюдна. Поэтому можно предположить, что люди признают друг друга и на этом ус-



15. Раб молит о признании

покоятся. Но вместо этого Гегель говорит, что самосознание стремится к тому, чтобы стать чистым. Для этого оно должно показать, что не связано простыми материальными объектами. В действительности, самосознание затрагивается материальным объектом двумя способами: собственным телом и

телом личности, от которой оно ждет признания. Для того чтобы преодолеть связанность обоими материальными объектами, нужно вступить в борьбу не на жизнь, а на смерть с другой личностью: стремясь уничтожить другого, показать, что не зависишь от его тела, и, рискуя собственной жизнью, доказать, что не пребываешь в плену своего. Поэтому изначально взаимоотношения двух индивидов — не спокойное обоюдное признание, а борьба.

Оценить эту идею Гегеля можно по-разному. Казалось бы, философ хотел показать, что яростная борьба — не случайное событие в человеческих отношениях, а неотъемлемая составляющая процесса становления личности. А может быть, его намерением было убедить нас, что люди, не рискующие своей жизнью, не являются настоящими или полноценными личностями? Вероятно, лучше было бы — и несомненно более гуманно — рассмотреть процесс становления личности как раскрытие уже присущих ей качеств (например, доказывая теорему, мы тем самым не делаем ее истинной, а лишь показываем, что она будет таковой при любых условиях). С такой точки зрения некто, никогда не рисковавший своей жизнью, вполне может быть личностью, хотя его бытие как личности еще не было проявлено. Впрочем, при рассмотрении этой идеи философа еще гуманнее будет исходить из того, что, по его мнению, некоторые люди рискуют жизнью, доказывая свою независимость от тела, но этот подвиг не обязательно повторять каждой личности.

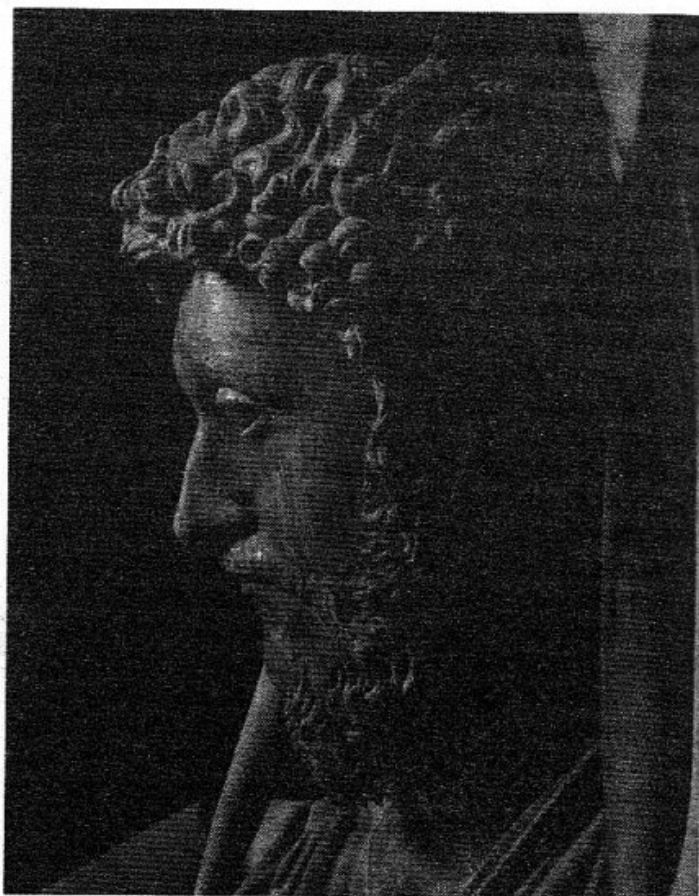
Возвращаясь к борьбе, отметим, что она начинается со стремления одной личности к смерти другой. Однако такой исход никого не устроит — ни побежденного, который должен умереть, ни победителя, уничтожающего тем самым источник своего признания. Тогда победитель понимает жизненную важность другой личности для себя и сохраняет ей

жизнь. Но первоначальное равенство двух независимых людей сменяется неравным положением, в котором победитель свободен, а побежденный зависит от него. Первый становится господином, а второй — рабом. Такова гегелевская оценка разницы между правителем и подданными.

Опять же это не устойчивое положение. Указанная философом причина такой нестабильности весьма оригинальна. На первый взгляд кажется, что у господина есть все. Он заставляет раба взаимодействовать с материальным миром и бездельничает, наслаждаясь раболопием раба и плодами его труда. Несомненно, он достиг признанности со стороны раба, но в глазах господина раб — всего лишь вещь, а не самостоятельное сознание. Таким образом, господин так и не обрел той признанности, в которой нуждался.

Положение раба тоже не такое, каким кажется на первый взгляд. Разумеется, он лишен признанности, потому что является для господина просто вещью. С другой стороны, раб воздействует на внешний мир. В противоположность своему господину, получающему временное удовлетворение от потребления, раб создает и формирует материальные объекты. В процессе работы раб воплощает собственные идеи в нечто постоянное, во внешний объект (например, если он из дерева вырезает кресло, его идея, дизайн кресла и его усилия остаются как часть окружающего мира). Через этот процесс раб скорее осознает свое сознание, так как видит его перед собой как нечто объективное. В труде, даже в труде под руководством другого, враждебного духа, раб открывает в себе наличие собственного духа.

Примерно сорок лет спустя Карл Маркс разработал понятие *отчужденного труда*. Подобно Гегелю, Маркс рассматривал труд как процесс, в котором рабочий воплощает свои идеи и усилия — фактически, все лучшее, что есть в нем, —



16. Марк Аврелий (121–180)

в объект своего труда. Тем самым рабочий *объективирует* или облекает во внешнюю форму себя. Маркс придал большое значение тому, что было заложено в словах Гегеля: если результат труда становится собственностью другого, особенно чуждого, враждебного другого, рабочий теряет свою объективированную сущность. Так происходит с трудом раба, а по Марксу, такое положение дел неизбежно при капитализме. Кресло, обувь, одежда — все, произведенное рабочим, принадлежит капиталисту. Рабочие позволяют капиталисту получать прибыль, увеличивать свой капитал и укреплять власть над ними. Рабочий не просто лишается своей объективированной сущности, в действительности она превращается во враждебную силу, его же подавляющую. Отчужденный труд стал главной темой ранних работ Маркса, развитой затем в понятие прибавочной стоимости, на котором основана марксистская критика капиталистической экономики.

Философия и религия

Маркс видел решение проблемы отчужденного труда в отмене частной собственности и устранении классового разделения. Гегель же счел необходимым проследить путь, уже пройденный сознанием. Поэтому проблема будущего лишенного классов общества для него даже не могла возникнуть. Справедливо будет отметить, что *«Феноменология духа»* — более историческая работа, вплотную примыкающая к *«Философии истории»*. Следующим после проблемы господина и раба предметом обсуждения Гегель выбрал стоицизм, философскую школу, приобретающую влияние в Римской империи. О стоицизме писали император Марк Аврелий и раб Эпиктет. В какой-то степени стоицизм позволяет преодолеть пропасть, разделяющую господина и раба. Угнетенный раб, благодаря

труду достигший полного самосознания, в стоицизме может обрести свободу, ведь это учение предполагает уход от внешнего мира, в котором раб остается рабом, в мир внутренний. Гегель пишет: «В мышлении я свободен, потому что я нахожусь не в некотором другом, а просто не покидаю себя самого; и предмет, который для меня сущность... есть мое для-меня-бытие». И еще: «Это сознание... как на троне, так и в цепях... во всякой зависимости своего единичного наличного бытия... свободно». Стоик свободен и в цепях, потому что эти цепи ничего для него не значат. В своем сознании он отделяет себя от тела и находит утешение в духе, где никакой тиран не коснется его.

Слабость стоицизма состояла в том, что это учение, будучи оторванным от реального многообразия вещей, оказалось лишенным какого-либо содержания в себе. В связи с этим основные идеи стоицизма быстро утратили свою убедительность. Тогда на смену стоицизму приходит другое философское учение — скептицизм, в свою очередь уступивший место так называемому «несчастному сознанию». Это понятие я рассмотрю несколько подробнее, поскольку оно повлияло на некоторых последователей Гегеля.

Очевидно, «несчастное сознание» — христианская форма сознания. Гегель также называет его «отчужденной душой», и это выражение хорошо отражает смысл гегелевской идеи. На этой ступени двойственность господина и раба сосредоточена в одном сознании, но противоположные полюсы по-прежнему несводимы друг к другу. Несчастное сознание стремится к независимости от материального мира, вечности и чистой духовности, к Богу. В то же время несчастное сознание понимает, что, так как оно представляет собой часть материального мира, его физические желания, боль и удовольствие реальны и неизбежны. В

результате несчастное сознание раздваивается. Вспомним доводы философа, которые он привел при критике кантовской этики (см. предыдущую главу), — они даже в большей степени подходят для характеристики несчастного сознания. Вспомним слова апостола Павла: «Доброго, которое хочу, я не делаю, а злое, которого не хочу, делаю», а также мольбу Св. Августина: «Дай мне целомудрие и воздержание, но не сейчас». Предмет рассмотрения Гегеля — любая религия, постулирующая раздвоенность человеческой природы. Мыслитель утверждает, что таков результат всякой религии, отделяющей человека от Бога и помещающей Бога вовне, за пределами человеческого мира. Тогда идея Бога на самом деле является проекцией одного из свойств человеческой природы. Несчастное сознание не понимает, что духовные качества Бога, почитаемые им, на самом деле не что иное, как характерные черты его *самости*. В этом смысле несчастное сознание и представляет собой отчужденную душу: оно помещает проекцию своей сущности вне пределов досягаемости, и реальный мир по сравнению с ней кажется этому сознанию незначительным и жалким. Рассматривая гегелевское понятие несчастного сознания вне контекста его остальных произведений, можно посчитать, что он нападает на все религии или, по меньшей мере, на иудаизм, христианство и другие учения, основанные на идее Бога как высшего бытия, отделенного от мира людей. Может показаться, что Гегель отрицает существование Бога и объясняет веру в него проекцией собственных свойств. Избежать участи несчастного сознания удастся только пантеизму или гуманизму, обожествляющим саму человеческую природу. Однако Гегель, как мы знаем, был прихожанином лютеранской церкви, и в ряде своих работ, включая «Философию истории», а также в последнем разделе «Фе-

номенологии духа» он одобрительно отзывается о протестантизме. Намеренно ли в упомянутых работах, равно как и в жизни, философ сгладил острые углы своей критики религии, как прежде смягчил свои политические взгляды? После смерти Гегеля группа молодых последователей избрала именно эту позицию по отношению к его наследию. Они поставили перед собой задачу развивать истинную бескомпромиссную суть философской системы Гегеля и придали особое значение его идее несчастного сознания. Рассмотрение дальнейшего пути этой идеи нас ожидает в заключительной главе.

Цель духа

Сейчас мы пропускаем огромный массив «Феноменологии духа». Оставим без внимания мы, во-первых, утомительное и непонятное, а во-вторых, равнозначное тому, что мы уже обсудили. Одни из этих проблем кажутся типичными для философской работы. Рассмотрение метафизических идей Фихте и Канта. Критика гедонизма или погони за удовольствиями. Полемика с этическими идеями Канта, аргументы в которой аналогичны доводам, приводимым в «Философии права» (см. выше). Критический анализ моральной сентиментальности, ставшей популярной во времена Гегеля благодаря романтизму. Другие проблемы выглядят более странно. Например, большой раздел посвящен физиогномике и френологии — псевдонаукам, основанным на идее, что можно определить характер человека по строению лица (физиогномика) или черепа (френология). Гегель отвергает их идеи не потому, что располагает доказательствами их ошибочности или по какой-либо другой столь же земной причине. Для критики этих наук он находит исключительно философ-

ское основание: дух не должен зависеть от чего-либо материального, такого, как лицо или череп.

Другой нетипичный раздел посвящен анализу общества, основанного на принципах либеральной экономики Адама Смита и его школы. Согласно теории Адама Смита, каждый работает и накапливает блага для себя, но, фактически, своим трудом способствует процветанию всего общества. Гегель возражает Смиту, что, поощряя стремление индивидов преследовать свои личные интересы, экономическая система препятствует появлению у них чувства солидарности, ощущения себя частью общества. Схожую позицию позднее заняли как марксистские, так и немарксистские критики политики государственного невмешательства в экономику.

Эти разнообразные темы, наряду со многими другими, оказываются вовлечены в раскрытие идеи пути, который должен проделать дух к абсолютному знанию. Как мы убедились, Гегель настаивал на невозможности адекватного знания для сознания, не достигшего самосознания, а самосознание в свою очередь развивалось в процессе воздействия на мир и его преобразования. Поэтому Гегель рассматривает всю историю человечества как развитие духа. Исторические периоды — Древняя Греция, Римская империя, Просвещение и Французская революция — в «Феноменологии духа» описываются в том же ключе, что и в «Философии истории». Исторические эпохи представляют собой этапы прогресса в сознании свободы, поэтому и здесь мы встречаем многие характерные черты органического общества, описанного Гегелем в «Философии права». Несмотря на существенное сходство проблематики, схожие вопросы в «Феноменологии духа» и в последующих работах «Философия истории» и «Философия права» изложены по-разному. Ниже мной будут упомянуты три наиболее важных отличия.

Сразу бросается в глаза то, что в «Феноменологии духа» не указываются конкретные страны, исторические эпохи, даты, события или народы. Хотя связь с определенными периодами в истории человечества очевидна, тем более для читателя; знакомого с работой «Философия истории», здесь каждый элемент рассматривается как часть общего процесса, через который вынужден пройти дух. Указание конкретных народов, эпох или географических местоположений дало бы повод предположить, что все могло бы пойти по-другому, если бы народы и окружающий мир были другими. Гегелю удается создать впечатление, что описываемый им процесс шел своим чередом, даже если бы развитие духа имело место на Марсе. В самом деле, язык «Феноменологии духа» настолько абстрактен, настолько лишен любых указаний на время и место, что, происходи прогресс духа на Марсе, по-видимому, Гегелю не пришлось бы ничего менять в своем произведении. Это первое отличие. Второе заключается в следующем. Если в «Философии истории» и «Философии права» высшим достижением истории явилось создание государства, сходного с прусской монархией, то в «Феноменологии духа» определенный тип государства как вершина развития даже не упоминается. Разделы, соответствующие «Философии истории», заканчиваются Французской революцией. Это событие становится вершиной истории в том смысле, что оно представляет дух в состоянии абсолютной свободы, сознающий свою способность изменить мир и преобразовать политическую и общественную жизнь в соответствии со своей волей. На тех же основаниях, что и в «Философии истории», Гегель характеризует абстрактную свободу Французской революции как неизбежно приводящую к своей противоположности — отрицанию свободной са-

мости, выражающемуся в терроре и насилии. Но в «Феноменологии духа» не прослеживается дальнейшее политическое развитие. Вместо этого путь духа пролегает через более отвлеченные уровни: нравственность, как это понятие разрабатывали Кант, Фихте и романтики, религия и, наконец, абсолютное знание как таковое, достигаемое только философией. Вероятно, отсутствие в работе «Феноменология духа» ссылок на прусское государство можно объяснить некоторыми фактами из биографии философа. Когда Гегель писал этот труд, он преподавал не в Пруссии, а в Иене. Более того, эта работа приходится на время наполеоновских войн, когда Франция была господствующей силой в Европе, и будущее германских государств, казалось, висело на волоске. Гегель был бы настоящим провидцем, если смог бы в тот момент не только предсказать возрождение прусского государства, но и сделать его центром своей политической философии. Получившее такое объяснение отсутствие указаний на Пруссию, как венец истории, естественно, сделало «Феноменологию духа» популярной среди тех, кто полагал, что в последующих работах Гегель пошел на компромисс и согласовал свои истинные взгляды с господствующей идеологией.

Третье важное отличие «Феноменологии духа» от произведений, появившихся позднее, состоит в следующем. В «Философии истории» Гегель рассматривает ход истории только как развитие понятия свободы, тогда как в «Феноменологии духа» основное внимание уделяется пути духа к абсолютному знанию. Если взять эти понятия в их привычном смысле, может показаться, что в этих работах Гегель излагает два различных и несовместимых между собой взгляда. Один, несомненно, принадлежит все познавшему человеку, который томится в темнице тирана. Другой — взгляд на мир

абсолютно свободного человека, живущего на тропическом острове в счастливом неведении всех наук, политики и философии. Но мы уже достаточно хорошо изучили стиль Гегеля, чтобы понимать встречающиеся у него понятия в их обычном значении. Для этого философа абсолютное знание и истинная свобода неразделимы. Поскольку мы говорим о «Феноменологии духа», наша конечная цель состоит в том, чтобы выяснить, какой смысл Гегель вкладывает в словосочетание «абсолютное знание». Для этого сначала нужно понять, почему прогресс в сознании идеи свободы является также и развитием духа на пути к абсолютному знанию. Вспомним: по Гегелю, мы свободны, когда можем выбирать вне зависимости от мнений других людей, социального окружения или естественных желаний. Когда мы впервые познакомились с гегелевской идеей свободы, стало ясно, что для лучшего понимания этой идеи необходимо иметь представление обо всей философской системе в целом. Теперь из работы «Феноменология духа» нам стало известно, что Гегель рассматривает всю историю человечества как необходимый путь развития духа. Положение философа о духе, как о движущей силе истории, проясняет его утверждение о том, что даже наши собственные желания, естественного или социального происхождения, ограничивают свободу. Свобода для Гегеля не означает возможность делать все, что угодно. Напротив, она состоит в обладании свободным сознанием. Дух должен править всем, и он должен сознавать свою власть. Не в том смысле, что неразумная сторона природы человека просто должна подавляться (как в философии Канта). Гегель отводит нашим естественным и общественно обусловленным желаниям, как и традиционным политическим институтам, четко определенное место в иерархии, устанавливаемой духом и подконтрольной ему. Истинную сво-

боду, как ее понимает Гегель, следует обретать в рациональном выборе. Дух разумен по своей природе. Свободный дух, не подвластный никакому принуждению, последует за разумом так же просто, как река через горы или холмы течет прямо к морю. Всякая преграда для разума ограничивает свободу духа. Когда все организовано рационально, дух правит всем.

Как мы уже убедились, Гегель считает разум универсальным по своему существу. Если разум — проводник воли духа, отсюда следует, что дух также универсален в своей основе. Индивидуальные сознания людей связаны между собой, потому что разделяют общий универсальный разум. Строго говоря, единичные сознания представляют собой разные стороны чего-то универсального по своей сути, а именно — духа как такового. Тогда наибольшим препятствием к разумной организации мира становится отсутствие у отдельных людей понимания того, что их сознание являет собой часть всеобщего духа. Дух развивается к свободе, преодолевая это препятствие. Вспомним, что в самом начале «Феноменологии духа» сознание было ограничено познанием простого единичного «этого» и было вынуждено принять общие понятия, заключенные в языке. С этой точки зрения, каждый этап познания был шагом духа на пути к осознанию себя как разумного и универсального. Это был шаг и по направлению к свободе, потому что сознания людей не смогут достичь свободы как возможности рационального выбора, до тех пор пока они сознают себя вне признания силы разума или его универсальной по своему существу природы. Поняв это, уже несложно разглядеть связь между свободой и знанием. Для того чтобы стать свободными, люди должны полностью осознать разумную и, следовательно, универсальную природу своего интеллекта. Такое самосознание и есть абсолютное

знание. В работе *«Философия истории»* Гегель писал, что на то, «...что пред сознанием египтян дух их самих является в форме задачи, мы можем сослаться на знаменитую надпись в храме богини Нейт...: «я — то, что есть, было и будет, никто не поднимал моей завесы». ... В египетской Нейт истина еще скрыта. Греческий Аполлон есть ее решение. Его изречение гласит: «Человек, познай себя самого». В этом изречении вовсе не имеется в виду самопознание особенностей своих слабостей и ошибок: не отдельный человек должен познать себя в своей обособленности, а человек вообще должен познать самого себя». Здесь философ, несомненно, мог бы добавить, что также только человек вообще должен обрести свободу.

Абсолютное знание

Как мы убедились, целью *«Феноменологии духа»* стало абсолютное знание, связанное с целью истории — сознанием свободы. Самосознание — это не только форма знания, но и основа гегелевской концепции свободы. Возникает вопрос: почему Гегель определяет «абсолютное знание» именно как самосознание? Вероятно, можно сказать, что самосознание составляет часть знания, но никоим образом не все знание. В конце концов, психология — это такая же наука, как и остальные области знания, и даже если мы добавим к ней антропологию, биологию, историю, теорию эволюционного развития и все другие науки, способствующие нашему самопознанию, неохваченными останутся такие дисциплины, как геология, физика, астрономия — словом, все, которые либо вообще не затрагивают сведений о человеке, либо касаются лишь отдаленно. Разве последние не включены в абсолютное знание? Это возражение имеет в своей основе два не-

верных представления. Одно из них легко объясняется. Говоря об «абсолютном знании», Гегель вовсе не имеет в виду знание обо всем на свете. Абсолютное знание — это знание о мире, каков он есть на самом деле, в отличие от информации о простых явлениях. Для того чтобы достичь абсолютного знания, необязательно собрать все познаваемые факты. Накопление все большей и большей информации о Вселенной — задача ученых. Гегель преследовал философскую цель: показать возможность познания, а не научную, состоящую в умножении знаний. Вторая возможность для ложного понимания отпадает, если принять во внимание позицию Гегеля относительно природы предельной реальности. Мыслитель считал себя «абсолютным идеалистом». «Идеализм» в философии означает совсем не то, что в обыденном языке: он не имеет ничего общего с возвышенными идеалами или стремлением к нравственному совершенству. Позиция идеализма заключается в том, что идеи или, более широко, дух, мышление, сознание составляют предельную реальность. Противоположную точку зрения высказывают философы-материалисты, утверждающие предельную действительность материального, а не духовного. (Дуалисты считают, что одинаково реальны и дух, и материя.)

Итак, Гегель полагает, что предельной реальностью обладает не материя, а дух. Вся *«Феноменология духа»* нацелена на обоснование этой позиции. Начиная с этапа чувственной достоверности и далее, все попытки познать объективную реальность независимо от духа терпели неудачу. Необработанная информация, полученная с помощью чувств, была лишена смысла, пока на нее не был наложен понятийный аппарат. Сознание должно рационально сформировать мир, классифицировать и упорядочить данные о нем, прежде чем познание станет возможным. Так называемые мате-

риальные объекты оказываются не независимыми от сознания вещами, а построениями сознания, включающими такие понятия, как «свойство» и «субстанция». На уровне самосознания сознание определило законы науки как законы своего творчества, и, таким образом, впервые предметом изучения духа стал он сам. На этом этапе сознание начинает формировать мир не только интеллектуально, но и практически, воздействуя на материальные объекты и придавая им ту или иную форму в соответствии со своими представлениями о том, какими они должны быть. Тогда самосознание тоже формирует собственный социальный мир, и этот процесс достигает наивысшей точки в открытии высшей силы разума. Иными словами, хотя мы стремились проследить путь духа к знанию о действительности, в конце этого пути выяснилось, что мы стали свидетелями *конструирования* им реальности.

Только приняв концепцию наличного бытия как творения духа, Гегель смог выполнить обещание, данное в предисловии к «Феноменологии духа», — показать возможность истинного знания о мире. Вспомним: он подвергал насмешкам все идеи познания как некоего инструмента или средства, окна, через которое мы видим реальность. Все эти теории, по мнению Гегеля, разделяют познание и познаваемую действительность. Очевидной мишенью для его критики был Кант из-за его понятия «вещи-в-себе», всегда находящейся за пределами познания. В противоположность Канту, Гегель утверждает, что в «Феноменологии духа» дух достигнет той стадии развития, на которой «знанию нет необходимости выходить за пределы самого себя»: действительность больше не будет неким непознаваемым запредельным, но напротив, дух будет познавать реальность прямо и непосредственно, составляя с ней одно целое.

Теперь мы можем понять мысль философа следующим образом: абсолютное знание обретается тогда, когда дух осознает — *то, к знанию о чем он стремится, является им самим*. Здесь заложен ключ к пониманию «Феноменологии духа» в целом. Вероятно, это самая глубокая из тех идей Гегеля, которые я стараюсь изложить в данной книге, так что давайте, рассмотрим ее еще раз.

Дух создает действительность. Сначала он этого не осознает. Он видит реальность как нечто независимое от себя, даже нечто чуждое и враждебное. В это время дух отдаляется или отчуждается от своего творения. Он пытается познать наличное бытие, но полученное знание не может быть истинным, потому что дух не воспринимает действительность такой, какая она есть, но считает ее непостижимой, расположенной за пределами познаваемого. Только когда дух осознает, что реальность представляет собой его собственное творение, он откажется от стремления к запредельному. Тогда он поймет, что за его пределами нет ничего. В таком случае он сможет получать знания о реальности так же прямо и непосредственно, как о себе самом. Дух и наличное бытие едины. Как отмечает Гегель в заключительном разделе «Феноменологии духа», абсолютное познание «есть себя самого знающий дух».

Гегель заканчивает свой титанический труд смелым и блестящим выводом. Он нашел поразительное решение фундаментальной философской проблемы и одновременно показал, почему исторический процесс шел именно так, а не иначе. Насколько прочно основание выстроенного им громадного здания — уже совсем другой вопрос. Но даже если оно станет разрушаться у нас на глазах, мы не устанем восхищаться широтой размаха и оригинальностью проекта. Нельзя не упомянуть одну особенность замысла Гегеля. Спросите

себя, когда достигается абсолютное познание. Разумеется, ваш ответ будет следующим: оно обретается, когда дух осознает, что реальность — его собственное творение и за пределами познания нет ничего. Когда это произойдет? Ну что же, поскольку такое понимание действительности высказано в «Феноменологии духа», это случится, когда дух самого Гегеля осознает природу наличного бытия. По мнению философа, дух достигнет конца своего пути, когда он, Гегель, поймет сущность реальности. Едва ли возможен более важный вывод для философского труда. Заключительные страницы «Феноменологии духа» — это не просто *описание высшей точки* развития всей истории человечества, *они сами эта высшая точка.*

Два вопроса

Философская дерзость Гегеля настолько велика, что любой вопрос покажется мелким. Тем не менее, возникает немало вопросов, по сути адресованных к самим себе. Я кратко рассмотрю два основных. Первый касается идеализма Гегеля. Мы можем допустить, что не бывает познания без разума, который упорядочивает необработанную информацию, полученную с помощью органов чувств. Можем принять положение о том, что люди формируют мир как теоретически, так и практически, воздействуя на него. С этими и даже большими допущениями у нас остается твердая вера в то, что должно существовать нечто, независящее от нашего опыта о нем. В конце концов, когда мы говорим, что дух налагает категории на необработанную информацию, доставляемую органами чувств, — на «это», непосредственно присутствующее в чувственной достоверности для каждого текущего момента времени, предполагается, что необработанная ин-

формация поступает откуда-то. Гегель может возразить против приравнивания необработанной информации к познанию, но он не может отрицать, что наличие таких данных предполагает существование чего-то за пределами самого духа. Идея становится еще яснее в том случае, когда мы говорим, что дух формирует мир, практически воздействуя на него. У Микеланджело уже мог быть идеальный образ Давида, когда он видел перед собой глыбу мрамора и когда высекал из нее статую согласно его замыслам, но разве было бы что-либо возможно без мрамора? Мысль в этом направлении (скорее в теоретической, чем в практической области) привела Канта к постулированию непознаваемой «вещи-в-себе». Гегель критиковал эту идею, но предложил ли он что-либо взамен?

Второй вопрос также вытекает из идеализма Гегеля. Есть субъективные идеалисты. Они утверждают, что предельной действительностью обладают *собственные* мысли и ощущения. Разные сознания по-разному думают и чувствуют, и если это так, то нельзя судить об истинности содержания одного сознания и ложности другого. Такое разделение станет бессмысленным, так как в его основе лежит ошибочное полагание существования объективной реальности за пределами мыслей и ощущений индивидуальных сознаний. Гегель отрицает наличие бесчисленных различных «действительностей», соответствующих бесчисленным сознаниям. Свою форму идеализма он называет *абсолютным идеализмом* в отличие от субъективного. По мнению Гегеля, реальность одна, потому что и дух в конечном счете один. Теперь мы вернулись к вопросу, с которого началось наше изучение «Феноменологии духа». Если Гегель полагает существующим только один дух, то что он подразумевает под «духом»? Должно быть, это общий или универсальный дух. В таком

случае, нельзя ли отождествить дух с душой? Не является ли идея всеобщего духа религиозной в своей основе? Не следует ли ее рассматривать как гегелевское понимание Бога?

Нельзя отрицать, что гегелевское понятие духа остается не вполне определенным. С одной стороны, идея общего или универсального духа нужна Гегелю не только для того, чтобы избежать субъективного идеализма, но и для обоснования идеи духа, идущего к осознанию реальности как своего творения. При условии существования миллионов индивидуальных сознаний, единичный дух никогда не сможет осознать большую часть реальности как собственное творение, поскольку этот участок окружающего мира будет состоять из творений других сознаний. Способ, каким дух постигает мир, прежде чем достичь абсолютного познания, — как нечто независимое от духа и даже враждебное духу, — часто на проверку окажется не ошибкой, а прописной истиной. Повидимому, все это заставляет нас интерпретировать гегелевское понятие духа как космическое сознание особого рода: разумеется, это не традиционное понятие Бога как бытия, отделенного от универсума, но, скорее, как чего-то более близкого тем восточным философским системам, для которых Все есть Одно. С другой стороны, Гегель считал себя бескомпромиссным защитником разума. Возможно ли примирить такую позицию с его идеями о духе? Ответ будет утвердительным, если серьезно отнестись к тому, насколько необходимым для общества Гегель считает сознание. Начиная с первого раздела «Феноменологии духа», философ настаивает на том, что знание только тогда является знанием, когда его можно передать. Необходимость языка исключает идею полностью независимого сознания. Сознание должно развиваться в самосознание, взаимодействуя с другими сознаниями. В конце концов, дух может обрести свободу и

самопонимание только в рационально организованном обществе. Тогда сознания — не обособленные атомы, связанные между собой случайным образом: напротив, индивидуальные сознания существуют вместе или не существуют вообще.

Социальная теория духа Гегеля особенно важна в виду ее влияния на более поздние философские направления, но для осмысления познания как тождества духа самому себе ее недостаточно. Впрочем, к этому вопросу можно подойти и с другой стороны — со стороны идеи Гегеля об универсальной природе разума. Мы уже знаем, что Гегель считает разум внутренне присущим принципом духа и понимает его как универсальный по своему существу. Поэтому он мог бы сказать: постольку поскольку индивидуальные сознания являются именно сознаниями, а не эгоистическими желаниями или капризами — они все действительно будут мыслить и действовать в гармонии друг с другом, осознавая друг друга как имеющих одну и ту же природу. Эта сущность, этот «универсальный дух», — не индивидуальный дух, не общий, а просто рациональное сознание.

Такой взгляд на природу разума и духа может показаться крайним и односторонним. В его основании может лежать, как и в основе его политической философии, сбивающий с толку оптимизм относительно возможности гармонии между сознаниями людей. Последний, впрочем, не означает обращение к мистическому единству космического сознания. Насколько точна интерпретация центральной идеи «Феноменологии духа» — уже другой вопрос.

Глава 5

Логика и диалектика

Я уже говорил в предисловии, что в мою задачу не входит рассмотрение работы «Наука логики». С другой стороны, я не хочу, чтобы у читателя сложилось неправильное представление, что в философской системе Гегеля этот труд занимает незначительное или второстепенное место. Поэтому я скажу несколько слов о достижениях Гегеля в этой работе и воспользуюсь случаем, чтобы рассмотреть диалектический метод, который зачастую называют величайшим открытием Гегеля.

Гегелевская концепция логики

Целью логики, как указывает Гегель во введении к своей работе, является истина. Но какую именно истину следует познавать? Гегель начинает с упоминания традиционной точки зрения, отделяющей содержание мысли от ее формы и определяющей логику как науку о форме истинного или правильного мышления, безразличную к его содержанию. Общепринято, что логика изучает формы умозаключений, например:

Все А есть В

х есть А

Следовательно, х есть В

Перед нами форма мысли без содержания. Мы можем подставить вместо А, В и х термины «человек», «смертный» и «Сократ» соответственно или «четвероногое животное», «пушистый», «моя любимая черепаха». Умозаключение правильно в любом случае, хотя, если посылка будет ложной, заключение тоже может оказаться ложным. Обоснованность умозаключения зависит от формы, а не от содержания. Для логики содержание не представляет интереса. Из разграничения формы и содержания следует, что логика ничего не сообщает нам о реальном мире. Формы умозаключений, описываемые логикой, останутся прежними, даже если мы скажем, что люди бессмертны или что черепахи покрыты мехом. Они не изменятся и в том случае, если мы вообще не будем говорить ни о людях, ни о черепахах.

Если вспомнить, что в «Феноменологии духа» Гегель поставил под сомнение различие между субъектом и объектом познания, то не будет ничего удивительного и в том, что он начинает разговор с традиционного разделения формы и содержания только для того, чтобы его опровергнуть. Однако еще в «Феноменологии духа» Гегель показал, что не существует объективной реальности, независимой от мышления: мысль есть объективная реальность, а объективная реальность тождественна мысли. Отсюда — изучая мышление, логика должна также исследовать действительность. «Если еще угодно пользоваться словом «материя», — говорит Гегель, — ...объективное мышление и есть содержание такой науки ...есть абсолютно истинное или подлинная материя». Предмет же изучения логики философ определяет следующим образом: «Логике следует понимать как... царство чистой мысли. Это царство есть истина, какова она без покровов, в себе и для себя самой... это содержание есть изображение Бога,

каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа».

Вальтер Кауфман называет это определение «вероятно, самым безумным образом из всех созданных Гегелем», хотя то, что предлагает философ, не вполне расходится с традиционной точкой зрения, что логика ничего не сообщает нам о реальном мире. Традиционную позицию Гегель разделяет в утверждении, что предметом логики не являются природный мир и конечные индивидуальные сознания. Наиболее решительно он отвергает идею о том, что действительность или истину следует искать только в мире природы и людей. Напротив, из его абсолютного идеализма следует, что предельную реальность можно обнаружить в духовном или интеллектуальном, а не в том, что материально. Она должна находиться в рациональном мышлении. Следовательно, логика изучает эту предельную действительность в чистой форме, абстрагируясь от конкретных форм, которые она принимает в конечных сознаниях людей или в природном мире.

Гегелевское понимание духа как предельной реальности ведет к признанию важности логики. Так как дух формирует мир, исследование рационального мышления позволяет установить принципы, по которым мир сформирован. Как сказал бы Гегель: понять вечную сущность Бога до сотворения мира — значит понять основы, согласно которым мир был сотворен.

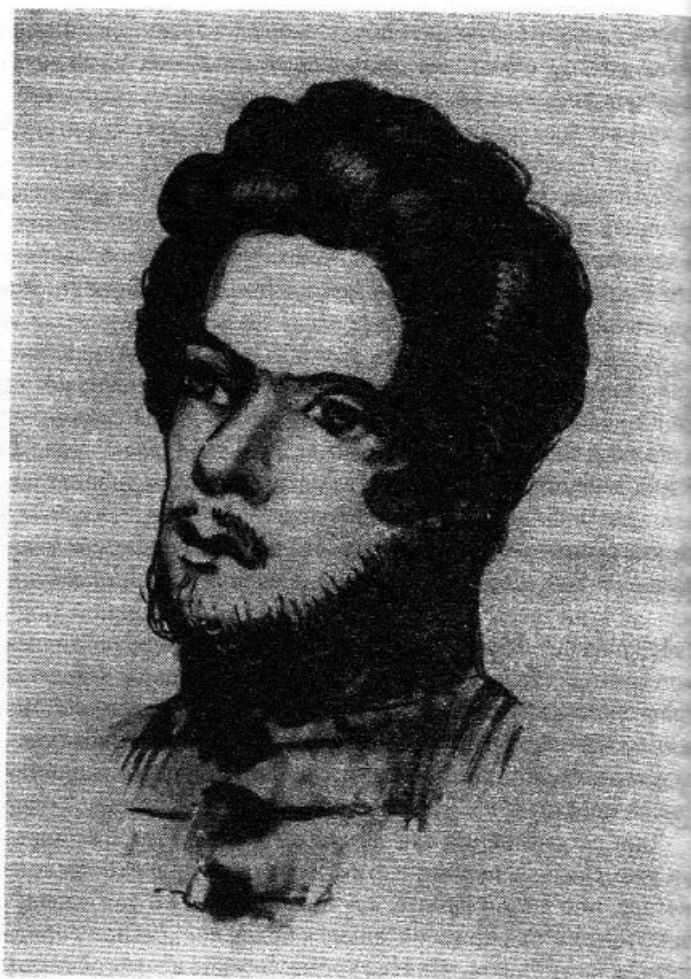
Диалектический метод

Делая наброски к *«Капиталу»*, Маркс писал Энгельсу: «Для метода обработки материала большую услугу оказало мне то, что я по чистой случайности вновь перелистал *«Логика»*

Гегеля... Если бы когда-нибудь снова нашлось время для таких работ, я с большим удовольствием изложил бы на двух или трех печатных листах в доступной здравому человеческому рассудку форме то рациональное, что есть в методе, который Гегель открыл, но в то же время и мистифицировал». Метод, на который ссылается Маркс, это, разумеется, диалектический метод, который Гегель считал «единственно истинным» методом научного изложения. Он использовал его в *«Науке логики»*, чтобы раскрыть форму абстрактного мышления.

У Маркса не было времени, чтобы изложить в письменном виде, что есть рационального в диалектическом методе. Однако это смогли сделать другие, и они, без сомнения, изложили все так же кратко, как это собирался сделать Маркс. Некоторые толкователи метода считали диалектику альтернативой всем предшествующим формам логики, чем-то, что вытесняет такое привычное умозаключение, как умозаключение в форме силлогизма, о котором упоминалось в начале этой главы. В работе Гегеля нет высказываний, подтверждающих такое необычное объяснение диалектического метода. Также нет необходимости, как делали другие, трактовать диалектический метод как что-то трудно постижимое. Гегель писал, что способы изложения должны соответствовать «его простому ритму». Пользоваться им достаточно просто.

При рассмотрении *«Феноменологии духа»* мы фактически уже сделали первые шаги в освоении диалектического метода, ибо в этой работе, как писал Гегель, он дал «образчик этого метода применительно к более конкретному предмету, к сознанию». Никто, кроме Гегеля, не мог считать сознание «конкретным предметом» (именно так оно представлено в *«Феноменологии»*). Но в поздних работах Гегеля



17. Карл Маркс (1818–1883) в студенческие годы

ля мы находим более конкретные примеры применения диалектики, поэтому для простоты изложения начнем с примеров из *«Философии истории»*. В описании исторического процесса от Древней Греции до времени жизни Гегеля диалектика доминирует. Греческое государство было основано на традиционной морали. Граждане отождествляли себя с обществом, жили в гармонии с ним и не помышляли о том, чтобы действовать против него. Общество с привычным жизненным укладом является начальной точкой диалектического движения или первой ступенью развита, известной как тезис.

На следующей ступени тезис показывает себя неадекватным или противоречивым. В древнегреческом обществе эта противоречивость обнаруживает себя в вопросах Сократа. Греки не могли обходиться без свободного мышления, но самостоятельно мыслящий человек — смертельный враг привычной морали. Поэтому общество, основанное на привычке, терпит крах перед принципами независимого мышления. Теперь нужно было развивать этот принцип, что и сделало христианство. Реформация признает высшее право совести индивида. Гармония греческого общества утрачена, но свобода торжествует. Это вторая ступень диалектического движения, противоположная первой ступени или отрицающая ее. Она известна как антитезис.

Вторая ступень также проявляет себя неадекватно. Свобода сама по себе оказывается слишком абстрактной и лишенной содержания, она не может служить основой построения общества. Осуществленный на практике принцип абсолютной свободы оборачивается террором Французской революции. Мы видим, что привычная гармония и абстрактная свобода индивида являются односторонними. Они должны соединиться таким способом, который защищал бы их и

исключал различные формы односторонности. Это происходит на третьей, более адекватной ступени развития мысли, в процессе синтеза. В «*Философии истории*» синтез в общей диалектике мысли явился германским обществом времен Гегеля. Философ считал это общество гармоничным, по его мнению, это было разумно организованное органическое общество, сохраняющее свободу индивида.

Каждое диалектическое движение заканчивается синтезом, но не каждый синтез останавливает диалектический процесс так, как, по мнению философа, положило конец диалектическому развитию истории современное ему органическое общество. Часто синтез, адекватно соединяющий вместе предшествующие тезис и антитезис, оказывается односторонним в другом отношении. Тогда он послужит тезисом нового диалектического движения, и, таким образом, процесс продолжится. Мы видели, что в «*Феноменологии духа*» так случалось не раз. Например, раздел, посвященный сознанию, заканчивался появлением самосознания. Принимая самосознание как тезис, мы видели, что оно нуждалось в некотором объекте, от которого оно могло бы дифференцироваться. Внешний объект можно считать антитезисом. Но этого было недостаточно, потому что внешний объект есть нечто чуждое или враждебное самосознанию. Синтезом обеих ступеней развития было желание, при котором самосознание удерживает внешний объект, но делает его своим. Желание, в свою очередь, оставалось (буквально) неудовлетворенным, и мы переходили к внешнему объекту, который был самым самосознанием. Второе самосознание можно считать антитезисом первого, а синтез тезиса и антитезиса создавал ситуацию, в которой господин доминировал над рабом, тем самым получая признание. Новый синтез оказывался не более постоянным, чем

предыдущие, ибо все заканчивалось тем, что раб становился более независимым и обладал большим самосознанием, чем господин. Этот антитезис находит синтез в стоицизме, в философии господина и раба и так далее.

В «*Науке логики*» тот же подход применен к абстрактным категориям, которыми мы мыслим. Гегель начинает с понятия наиболее неопределенной, не имеющей содержания общности: бытия или пустого существования. Чистое бытие, говорит Гегель, есть абстрактная неопределенность и непосредственность. Чистое бытие не имеет в себе объекта для размышления и познания. Оно совершенная пустота, фактически оно ничто. Такое начало захватывает дух, но диалектика «*Науки логики*» развивается дальше. Первый тезис, бытие, превращается в свой антитезис, ничто. Бытие и ничто суть одно и то же и в то же время они противоположны. Следовательно, их истина есть движение исчезновения одного в другом, иначе говоря, их истина есть становление.

Так диалектика увлекает нас. Но мы не последуем за ней. Мы уже познали идею диалектического метода. Для Гегеля это метод изложения, но это и метод, который «не есть нечто отличное от своего предмета и содержания, ибо именно содержание внутри себя, диалектика, которую он имеет в себе самом, движет вперед это содержание». В категориях, которыми мы мыслим, в развитии сознания, в развитии истории существуют противодействующие элементы, приводящие к распаду того, что казалось устойчивым, и появлению чего-то нового, примиряющего эти элементы. Но это новое, в свою очередь, развивает в себе внутреннее напряжение. Этот процесс является необходимым, потому что ни мысль, ни сознание не могут начать существование в адекватной форме. Они могут достичь адекватности толь-

ко в процессе диалектического движения. По мнению Гегеля, диалектика проявляет себя как метод изложения прогрессивного движения, потому что мир существует в диалектическом развитии.

Абсолютная идея

В «Науке логики» Гегель прямо говорит о своем намерении — показать необходимость абсолютной идеи. Как мы видели, он начинает с чистого бытия и показывает, что диалектическая необходимость приводит это понятие к другим понятиям, более точно и верно схватывающим природу реальности. В свою очередь, эти другие понятия оказываются неадекватными и требуют использования других понятий, пока, наконец, мы не приходим к «абсолютной идее», о которой Гегель говорит: «Все остальное есть заблуждение, смутность, мнение, стремление, произвол и бренность. Единственно лишь абсолютная идея есть бытие, непреходящая жизнь, знающая себя истина и вся истина». Таким образом, «Логика» во многом сходна с «Феноменологией», однако первая действует в сфере понятий, а вторая — в сфере сознания. Поэтому цель «Логики» не абсолютное познание, но абсолютная идея как она есть. Я не касаюсь того, доказуема ли необходимость абсолютного идеализма, но нужно еще найти такого современного философа, который бы верил, что Гегель достиг своей цели.

Итак, что такое «абсолютная идея»? На этот непростой вопрос, вероятно, можно было бы ответить: все. Однако данный ответ не проливает свет на проблему, поэтому я попытаюсь быть более конкретным.

Гегель говорит, что абсолютная идея «содержит всякую определенность», под которой он понимает следующее: аб-

солютная идея заключает в себе всякую определенную или отличную от прочих вещь — каждого человека, каждое дерево, каждую звезду, каждую гору, каждую крупинку песка. Существование абсолютной идеи, говорит Гегель, проявляется в природе и духе: это разные формы абсолютной идеи. Искусство и религия являются разными способами постижения абсолютной идеи, или, выражаясь точнее, как делает Гегель, искусство и религия есть разные способы, которыми абсолютная идея постигает себя. (В этот процесс включается самосознание, потому что люди являются частью абсолютной идеи.) Философия также является способом постижения абсолютной идеи, но философия — более высокая форма познания, чем искусство и религия, потому что философия познает реальность в понятиях и, следовательно, познает не только свою форму постижения абсолютной идеи, но и эстетические и религиозные формы.

Сущность абсолютной идеи заключается в том, чтобы проявить себя в отдельных ограниченных формах, а затем вернуться к себе. Самопостижение является формой, в которой абсолютная идея возвращается к себе. Этот процесс мы наблюдали в работах «Философия истории» и «Феноменология духа», а теперь наблюдаем и в «Логике». Самопостижение становится объективной общественной формой в идеальном государстве, описанном Гегелем в работе «Философия права». В «Лекциях по эстетике» и «Лекциях по философии религии» Гегель определяет адекватность различных форм искусства и религии как форм постижения абсолютной идеи. В явной или скрытой форме самопостижение абсолюта является преобладающей темой всех философских трудов Гегеля.

Я уже говорил, что для Гегеля абсолют является всем. Я говорил также, что абсолютная идея стремится постичь себя.

Так мы снова возвращаемся к вопросу, оставшемуся нерешенным при обсуждении работы *«Феноменология духа»*: действительно ли Гегель верит, что вселенная как целое и каждая вещь во вселенной формирует некий вид сознательной сущности? Является ли абсолютная идея Богом? Хотя Гегель был лютеранином, очевидно, что он не был ортодоксальным христианином-теистом. Выдержка из раздела *«Феноменологии духа»* о «несчастном сознании» часто повторяется в других работах Гегеля. Относиться к Богу как к чему-то, отдельному от мира, — значит отчуждать человеческую душу. Если Бог существует, он пребывает в мире, и люди разделяют его сущность. Тогда не является ли Гегель пантеистом, утверждающим, что Бог просто отождествляется с миром? Такое понимание Бога согласуется с некоторыми его высказываниями, но в *«Лекциях по философии религии»* Гегель явно отрицает это, отрицает даже свое прошлое утверждение о том, что «все есть Бог». Несомненно, Гегель не считает, что отдельные вещи и смертные люди есть Бог. Может быть, Гегель был атеистом? Мы видели, что он ставит философию как способ постижения абсолютной идеи выше религии. Итальянский философ Бенедетто Кроче считал философию Гегеля «абсолютно нерелигиозной, потому что она не противопоставляется религии или простирается рядом с ней, но растворяет религию в себе и заменяет ее собой». Кроче был прав в том смысле, что философия Гегеля отказывает религии в высоком положении, которое она якобы занимает, и поэтому является нерелигиозной. Однако в философии Гегеля есть много такого, что носит религиозный характер. Это его представления и метафоры, подобные тем, которые он использовал для описания природы «Логики». Это его философия истории, которая стремится показать, как направляемая духом история достигает своей цели. Это взгляд Ге-

геля на окончательную реальность, способную постичь себя, предполагающий ее личностный характер. Считать Гегеля атеистом — значит выступать против основных положений его философии.

Гегель — не ортодоксальный теист, не пантеист, не атеист. Кто еще остается? Несколько лет назад знаток философской системы Гегеля Роберт Уитмор предположил, что Гегель был панантеистом. Этот термин происходит от греческих слов, означающих «все в Боге». Панантеизм учит, что все во вселенной является частью Бога, но — и здесь существует отличие от пантеизма — Бог есть нечто большее, чем вселенная, потому что он есть целое, а целое больше, чем сумма всех его частей, так же как человек больше, чем все его клетки, составляющие его тело, хотя человек неотделим от своего тела. С этой точки зрения Бог есть нечто большее, чем все части вселенной, но неотделим от нее. Так же как простые клетки не равнозначны человеку, так и отдельные части вселенной не равнозначны Богу. Объяснение Уитмора кажется правдоподобным не только потому, что оно согласуется с гегелевскими высказываниями непосредственно о Боге, но и потому, что оно придает смысл главному вопросу философии Гегеля. Если Бог есть абсолютная идея, окончательная реальность вселенной, целое ее частей, понятно, почему абсолютная идея должна проявиться в мире и в нем развиваться в самопостижение. Бог нуждается во вселенной так же, как человек нуждается в телесной оболочке.

Мысль о том, что нужно доказывать существование Бога, невыносима для многих верующих. То, что так рассуждал о Боге Гегель, с их точки зрения, является основанием для того, чтобы считать его философию нерелигиозной. Но я полагаю, что это ошибка. Ибо Гегель понимает Бога не как нечто веч-



18. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831)

ное и неизменное, но как сущность, которой нужно проявиться в мире, и, проявившись, улучшить мир, чтобы самой стать лучше. Это необычная, хотя и убедительная точка зрения. Она подчеркивает необходимость развития: ибо движение истории вперед есть путь, который должен пройти Бог, чтобы достичь совершенства. Возможно, в этом кроется секрет огромного влияния, которое Гегель, несмотря на весь свой внешний консерватизм, оказал на радикальных и революционных мыслителей.

Глава 6

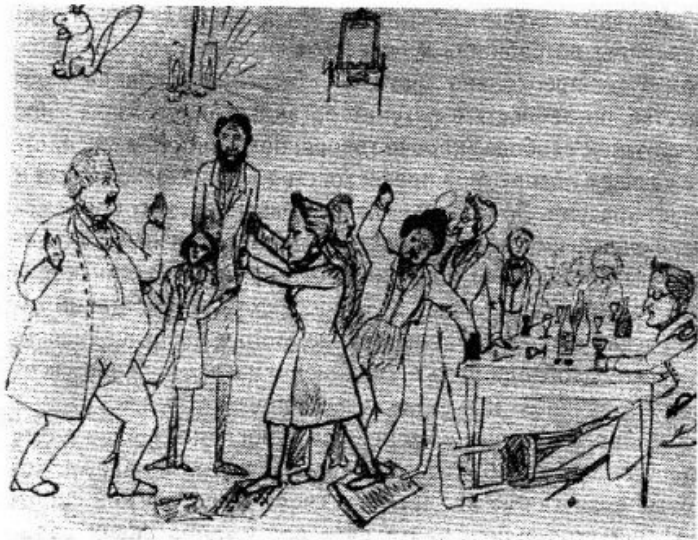
Последователи

После смерти Гегеля философы, считавшие себя его последователями, раскололись на два лагеря. Ортодоксальные или правые гегельянцы придерживались взглядов Гегеля последних лет, согласовывали его религиозные взгляды с идеями протестантской ветви христианства и признавали в целом позитивное отношение Гегеля к прусскому государству, которое явствовало из его работы «Философия права». Консервативная школа гегельянства не выдвинула сколько-нибудь значительных мыслителей, хотя в течение нескольких лет имела в Берлине статус полуофициальной философской школы. Затем ортодоксальное направление в философии пришло в такой упадок, что в Германии 1860-х гг. философия Гегеля совершенно вышла из моды.

Другой лагерь совершенно отличался от первого. В него входила группа молодых философов с радикальными взглядами, отношение которых к философии Гегеля напоминало отношение Гегеля к философии Канта. Например, Гегель считал ошибкой включать идею Канта о «вещи-в-себе» в его общую философскую систему. Точно так же радикалы считали ошибкой включать в философскую систему Гегеля его принятие христианства, прусского государства, а также общих условий своего времени. Эту группу называли молодыми или левыми гегельянами. Будущее было за ними.

Молодые гегельянцы считали, что философия Гегеля подчеркивает потребность в более совершенном мире, в котором будет преодолено противопоставление индивида и общества, потребность в разумно организованном мире, мире подлинной свободы, короче говоря, потребность в мире, отражающем абсолютное превосходство человеческого духа и власть разума. По мнению младогегельянцев, этот более совершенный мир не был простым утопическим идеалом, созданным по чьей-то прихоти. Этот мир был кульминационной точкой исторической и философской аргументации гегелевской системы. Формирование этого мира было диалектической необходимостью, соединением и примирением всех противоречивых элементов в существующем мире.

Младогегельянцы с насмешкой относились к идее о том, что Германия 1830-х гг. станет воплощением надежд, которые возлагал на нее Гегель в своей философской системе. Они стремились найти пути достижения своих радикальных предвидений. Сначала младогегельянцы обратились к религии, считая ее главным препятствием в обществе, не позволяющим полностью реализоваться потенциальным возможностям индивида. Развивая идеи, намеками содержащиеся в разделе о «несчастном создании» работы «Феноменология духа», младогегельянцы доказывали, что религия есть форма отчуждения. Человек создает Бога, а затем воображает, что Бог сотворил его. Человек включает в свое представление о Боге все лучшее, что есть в нем самом: знания, доброту и способности. Затем человек поклоняется образу, сотворенному им самим, и в сравнении с ним видит себя невежественным, грешным, слабым. Чтобы вернуть людям все их возможности, нужно заставить их понять, что именно люди являются высшей формой божественного.



19. Младогегельянцы спорят.
Рисунок Фридриха Энгельса (1820–1895)

С этой целью два молодых гегельянца написали книги, оказавшие огромное влияние на отношение к религии в XIX в. Давид Фридрих Штраус написал великолепную книгу *«Жизнь Иисуса»*, в которой использовал Евангелия как источники, позволяющие критиковать религию с исторической точки зрения. В книге Людвига Фейербаха *«Сущность христианства»* все традиционные религии рассматриваются как проекции человеком своих качеств в область потустороннего. Это была первая современная попытка выработки психологии религиозных убеждений. Книга была переведена на английский язык и получила широкое признание в то

время, когда оригинальные работы Гегеля были малоизвестны за пределами Германии.

Затем младогегельянцы перестали критиковать религию. Фейербах выступил с более основательной критикой Гегеля, обратив его идеи против него самого. Он обвинил Гегеля в том, что он мистифицировал истины о мире. Гегель верил, что дух — это окончательная реальность, и рассматривал проблему дисгармонии в мире как проблему мышления. Он верил, что философия может решить эту проблему. Фейербах переиначил утверждения Гегеля. Не мышление определяет бытие, а бытие определяет мышление. Человек не имеет подлинную основу в духе: дух имеет подлинную основу в человеке. Сама философия Гегеля есть форма отчуждения, ибо она считает, что сущность реального, живые люди есть нечто — «сам дух» — вне их самих. Нам не нужна ни теология, ни философия, говорил Фейербах, нам нужна наука, изучающая реальных людей в их реальной жизни.

Теперь мы обратимся к молодому гегельянцу, благодаря работам которого составные части философской системы Гегеля оказали влияние на мировую историю. Карл Маркс пришел в Берлинский университет спустя шесть лет после смерти Гегеля. Он скоро примкнул к младогегельянцам и активно участвовал главным образом в критике религии. Когда Фейербах призвал к тому, что нужно расширять рамки философской системы, Маркс горячо откликнулся на этот призыв. В работе *«Экономическо-философские рукописи»* (1844) Маркс отметил работу Гегеля *«Феноменология духа»*, подчеркнув суждения о важности труда и отчуждении. Далее Маркс развил свои взгляды на труд в условиях капиталистической системы как основную форму отчуждения. Чтобы освободить человечество, нужно отменить отчужденный труд. Чтобы отменить отчужденный труд, говорит



20. Людвиг Фейербах (1804–1872)

Маркс, нужно отменить частную собственность и систему наемного труда, связанную с ней: другими словами, установить коммунизм.

В этих юношеских рукописях Маркс описывает коммунизм терминами, которые все гегельянцы сочли бы весьма

знакомыми: «Коммунизм... есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидуумом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение». В более зрелые годы Маркс меньше пользовался понятиями Гегеля, но он никогда не отказывался от представления о коммунизме, сложившегося у него в процессе интерпретации философии Гегеля.

Интересно, что сказали бы давно ушедшие из жизни мыслители, если бы они увидели, что стало с их идеями. Гегель, например, ужаснулся бы, увидев, что кульминационной точкой развития истории стало не постижение абсолютной идеи, но образ коммунистического общества, к которому более ста лет стремилось революционное движение всего мира.

Примечания

Глава 1

- ¹³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 447.
- ²⁰ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Т. 1 — М., 1930. — С. 15

Глава 2

- ²⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 57.
- ³⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 72.
- ¹³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 419.
- ⁴² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 419.
- ⁴² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 420.
- ⁴² Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 422.
- ⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 424.
- ⁴⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 424.
- ⁴⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 447.

⁴⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 455.

Глава 3

⁵⁰ Цит. по Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2 — С. 43.

⁵¹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2 — С. 41.

⁵¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 72

⁵² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 80.

⁵⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 236.

⁵⁹ Кант И. Сочинения: В 6 т. — М., 1963–1966. — Т. 4. Ч. 1. С. 347.

⁶² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 203.

⁶⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 175.

⁷⁹ Bradley F.G. Ethical Studies. Oxford University Press, Oxford, 1962. — С. 171–172.

⁷⁹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2 — С. 41.

⁷⁹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. Т. 2 — С. 41.

⁸¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 284.

⁸¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 168.

⁸¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 168.

⁸¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 252–253.

⁸² Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. — С. 282.

Глава 4

⁸⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. — М., 1956. — С. 624.

⁹² Цит. по Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., «Мысль», 1974. Т. 1. Ч. 1.

⁹² Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. — С. 48.

⁹³ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. — С. 49.

⁹⁴ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. — С. 55.

¹⁰² Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 3. — М.: Мысль, 1964. — С. 695.

¹⁰⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. — С. 105.

¹¹⁰ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. — С. 106.

¹¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. — С. 249.

¹²¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. — С. 397.

Глава 5

¹²⁹ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала. — М.: Политиздат, 1983. — С. 21–22.

- ¹³³ Гегель. Сочинения. Т. 5. — М., 1937. — С. 34.
¹²⁹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х тт. Т.1. — М.: Мысль, 1970. — С. 107.
¹⁴⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения Т. 42. С. 116.
¹⁰² Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т. Т. 2. — М.: Политиздат, 1985. — С. 3.

Список литературы:

1. Берлин И. Четыре эссе о свободе. Лондон: Overseas publishing interchange, 1992.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1970.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб: Наука, 2000.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
6. Кант И. Сочинения в шести томах: Т. 3. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1964.
7. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии: Т.1. Кн. 1. Процесс производства капитала. — М.: Политиздат, 1983.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т.: Т. 2. — М.: Политиздат, 1985.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т.: Т.1. — М.: Политиздат, 1984.
10. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги: [в 2 т.]. Т. 2: Время лжепророков: Гегель. Маркс и другие оракулы. — М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.

Указатель

А

Абсолютный идеализм 123,
128, 134

Абсолютное знание 88, 93

Атеизм 111, 115, 117–120

Б

Берлин, Исайя 52

Бог 36, 40, 42, 79, 81, 110–111,
123–124, 127, 136–139

Борьба 51

Брэдли, Ф.Г. 66, 68

В

Вордсворт, Уильям 13

Восприятие как ступень со-
знания 99

Всеобщее избирательное
право 78

Г

Гарденберг, Карл Август 14,
25, 50

Гегель, Георг Вильгельм Фрид-
рих

— «Наука логики» 4, 24, 126

— «Феноменология духа» 23,
86–88, 92–93, 96, 109,
111–125, 127, 129, 132,
134–136, 141, 143

— «Философия истории»
28, 30, 48–49, 69, 113–117,
135

— «Философия права» 25,
49, 62, 78, 85, 112, 135, 140

— в Иене 14, 24, 115

— влияние немецких фило-
софов 16

— восхищение Наполеоном
14

— манера читать лекции 25

— портреты 64, 90, 138

— религия 22, 40, 109–112,
135, 141

— семейная жизнь 24

— смерть 26

— тоталитаризм и 77, 80,
82–83

— труды 23–26

Гегельянцы

— ортодоксальные (правые)
140

- младогегельянцы (левые) 141–143
 - Гедонизм 112
 - Гельдерлин, Фридрих 16
 - Германия
 - литература 16
 - революционные войны 13
 - Германский мир 41
 - Гете, Иоганн Вольфганг 16
 - Гитлер, Адольф 80, 82
 - Греческое общество 33–37
 - Элбрейт, Дж.К. 57
- Д**
- Демократия 34, 73
 - Деспотия 32
 - Диалектический метод 126, 128
 - Дух 85–100
- Ж**
- Желание 59–65
- З**
- Законы 81, 82, 99, 119
- И**
- Идеализм 119, 122, 123, 128, 134
 - Имена собственные 96–97
 - Иена 14, 24, 115
- Индивидуальность в Римской империи 34–41
 - Индия 30–32
 - Истина 32, 95, 101, 117, 126, 127, 133
 - История
 - дух как движущая сила 136
 - развитие понятия свободы 29–30
 - целенаправленность 28–30
- К**
- Кант, Иммануил 16
 - категорический императив 59
 - критика Гегелем 53
 - Капитализм 109
 - Карлсбадские постановления 16, 78
 - Кастовая система 32
 - Категорический императив 59
 - Кауфман, Вальтер 6, 128
 - Китайское общество 30–32
 - Коммунизм 145
 - Конституционная монархия 73
 - Кроче, Бенедетто 136

- Л**
- Логика
 - диалектический метод 126, 128
 - определение Гегеля 126
 - Лютер, Мартин 42
 - Лютеранство 42–44, 111

- М**
- Марк Аврелий, римский император 109
 - Маркс, Карл
 - диалектический метод 128
 - как младогегельянец 143, 144
 - о «Феноменологии духа» 143
 - Младогегельянцы 141–143
 - Монархия
 - конституционная 73
 - Мораль
 - восточная 32
 - по Канту 18, 61
 - разумная организация 44–48
 - традиционная 37, 69
 - универсальная форма 63
 - христианская 40

- Мышление
 - диалектический метод 126, 128
 - независимое 37
- Н**
- Наполеон 14, 47
 - Норман, Ричард 103, 104

- О**
- Общественные институты 44, 48
 - Общество
 - органическое 66, 69, 132
 - разумно организованное 73
 - Общество потребления 57
 - Обязанность и свобода 58
 - Определенная негация 93
 - Оракулы 35, 40, 74
 - Органическое общество 66, 69, 132
 - Отчужденная душа 111
 - Отчужденный труд 107, 109, 143

- П**
- Паккард, Вэнс 57
 - Панантеизм 137
 - Пантеизм 111, 137
 - Парламент 50, 74, 77
 - Персия 33, 38

- Познание
— абсолютное знание 88, 93, 101, 113, 114–121, 124, 127
— и реальность 91
— Кант 92
— сознание и 99
— традиционные верования 36
— чувственная достоверность 94–98, 119, 122
Полпер, Карл 50, 79, 80
Правители 30, 32, 33, 80, 106
Предпочтения 53, 55, 56
Признание, потребность в нем 105
Просвещение 28, 45, 113
Протестантизм 111
Пруссия 14, 22, 23, 50, 77, 84, 115
- Р**
Рабство 34, 40, 73
Разум
— всеобщий 61
— действие, основанное на нем 59
— и Реформация 45
— и Французская революция 45
- Реальность
— «вещь-в-себе» 18–20, 87–94, 120, 123, 140
— и познание 91
— предельная 119, 128
- Религия
— и абсолютный идеализм 123–125, 135
— младогегельянцы 142
— несчастное сознание 110–112, 136, 141
— Реформация 42, 44
— точка зрения Гегеля на ортодоксальную религию 22
— христианство в истории 39
- Реформа избирательной системы в Англии 78
Реформация 28, 42, 44, 45, 62, 69, 131
Рикардо, Давид 57
Римская католическая церковь 42, 44
Римское общество (Римский мир) 37
Романтизм 16, 112
- С**
Самопознание 118
Самопостижение 135–137
Самосознание 40, 67, 99–104, 113, 117–119, 124, 132, 135

Самосознания господина и раба 103

Свобода

- абстрактная 38, 52, 58, 114, 131
— и обязанность 58
— и разумно организованное общество 49, 132
— история как прогресс в сознании свободы 30, 47, 51, 86, 93

Скептицизм 39, 91, 110

Смит, Адам 57, 112

Совесь, основанная на моральном законе 61

Сознание

- и познание 99
— несчастное сознание 110–112, 136, 141
— самосознание 40, 67, 99–104, 113, 117–119, 122
— чувственная достоверность 94–98, 119, 122
Сократ 22, 36–37, 59, 69, 127, 131

Солл, Айван 6, 102

Сталин, Иосиф 69

Стоицизм 39, 109–110, 133

Сэй, Дж. Б. 57

Т

Тоталитаризм 77, 80, 82

У

Уитмор, Роберт 137

Ф

Фейербах, Людвиг 102, 142, 143

Фихте, Иоганн 19, 20, 22, 23, 114

Франц I, австрийский император 14

Французская революция 13, 28, 45–47, 69, 70, 73, 113, 131

Френология 112

Фридрих Вильгельм III, король Пруссии 14, 51, 77

Х

Христианство

- в период Реформации
— в Римской империи 41
— во время Французской революции 70
— несчастное сознание 110–112, 136, 141

Хэар, Р.М. 63

Ч

Чувственная достоверность 94–98, 119, 122

Ш
Шеллинг, Фридрих 22, 23
Шизофрения 104
Шиллер, Фридрих 16, 20, 27,
65
Шопенгауэр, Артур 51
Штейн, Генрих Фридрих 14, 25,
50
Штраус, Давид Фридрих 142

Э
Экономисты
— классики либеральной
экономики 53

— либеральные и радикаль-
ные 53
Эстетика
— Кант 18
— Шиллер 16
Энгельс, Фридрих 27–28, 128
Эпикурейство 39
Этика 18, 22, 51, 52, 61–65, 76,
110
Эволюция 6, 88

Я
Язык и чувственная досто-
верность 97

Для заметок

Научно-популярное издание

Питер Сингер

ГЕГЕЛЬ

Краткое введение

Перевод с английского *С. Фрейберг*

Редактор *А.В. Виноградова*
Технический редактор *Г.А. Этманова*
Корректор *И.Н. Мокина*
Компьютерная верстка *И.Г. Денисовой*

ООО «Издательство Астрель»
129085, Москва, пр. Ольминского, д. 3а

ООО «Издательство АСТ»
170002, Россия, г. Тверь, пр-т Чайковского, д. 27/32

Наши электронные адреса: www.ast.ru
E-mail: astpub@aha.ru

Отпечатано в ОАО «ИПК «Ульяновский Дом печати»
432980, г. Ульяновск, ул. Гончарова, 14

Питер Сингер

ГЕГЕЛЬ

Краткое введение

Питер Сингер — профессор биоэтики Принстонского университета. Мировую известность ему принесла книга «Освобождение животных», которую иногда называют «Библией современного экологического движения». К другим работам Сингера относятся книги «Практическая этика», «Маркс: краткое введение» и ряд других трудов по этике и философии. Кроме того, его перу принадлежит ведущая статья по этике в современном издании энциклопедии «Британника».

Общепринято мнение о философии Гегеля как об очень сложной и почти недоступной для понимания. В то же время трудно отрицать влияние, оказанное этим великим мыслителем на развитие общественных и политических идей второй половины XIX и XX веков. Питер Сингер предпринял успешную попытку удобоваримо изложить философскую систему Гегеля: он идет от простого и конкретного к более сложному и абстрактному, рассматривая лишь важные для понимания философа идеи. Если необходимо в ограниченные сроки познакомиться с творчеством Гегеля, «Краткое введение» окажется лучшим помощником.

«Прекрасное введение в философскую мысль Гегеля... Жизнь и творчество Гегеля предстают перед нами в историческом контексте. Диалектика отношений господина и раба освещена с экономической точки зрения. Аналогии, проводимые Сингером, иногда просто воодушевляют».

Воскресный номер «Times»

ISBN 978-5-17-043069-7



9 785170 430697

КРАТКОЕ ВВЕДЕНИЕ
Легкость вхождения
в новый предмет

OXFORD