

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

НАСЛЕДИЕ ГЕГЕЛЯ
В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

К 250-летию со дня рождения философа

Сборник научных статей

Отв. редакторы
А. Н. Муравьев, А. А. Иваненко



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

УДК 1(091)
ББК 87.3
Н31

*Рекомендовано к публикации Научной комиссией
в области философии, этики и религиоведения
Санкт-Петербургского государственного университета*

**Наследие Гегеля в истории философии и культуры:
Н31 К 250-летию со дня рождения философа:** сб. науч. статей
/ отв. ред. А. Н. Муравьёв, А. А. Иваненко. — СПб.: Изд-во С.-
Петербурб. ун-та, 2020. — 286 с.
ISBN 978-5-288-06033-5

Сборник научных статей российских и зарубежных исследователей философского наследия Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770–1831), составленный на основе материалов международной научной конференции «Наследие Г. В. Ф. Гегеля в истории философии и культуры. К 250-летию со дня рождения философа», прошедшей в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге с 14 по 16 ноября 2019 г., представляет читателям вклад этого великого немецкого идеалиста в духовное развитие человечества, рассмотренный в различных аспектах. В первую часть сборника вошли статьи о месте системы Гегеля в истории классической и постклассической философской мысли. Статьи, помещенные во второй его части, посвящены гегелевскому взгляду на проблематику гражданского общества и мировой истории. Авторы статей третьей части сборника исследуют философию духа Гегеля в связи с актуальными проблемами современной художественной, религиозной и философской культуры.

Сборник предназначен для всех интересующихся не только его главным героем, но и историей философии и культуры в самом широком смысле.

УДК 1(091)
ББК 87.3

*Издание осуществлено при финансовой поддержке Эндаумент-фонда
Санкт-Петербургского государственного университета*

ISBN 978-5-288-06033-5

© Санкт-Петербургский государственный
университет, 2020

© Авторы, 2020

Содержание

Предисловие. Гегель — навсегда! (Муравьёв А. Н.)	5
Раздел 1. Гегелевская система в стихии истории классической и постклассической философской мысли	15
<i>Кох А. Ф.</i> Гегель и греки о бытии и отрицании. <i>Пер. с нем. А. А. Иваненко</i>	—
<i>Тащиан А. А.</i> Августин и Гегель: премодерновая и модерновая парадигмы логики.....	33
<i>Крайнен К.</i> Начало и изначальное. Новый подход к дебатам о гетерологии Риккерта и логике Гегеля. <i>Пер. с нем. А. А. Иваненко</i>	49
<i>Протопопов И. А.</i> Диалектика негативности в гегелевской «Науке логики».....	77
<i>Цандер Ф.</i> Метод гегелевской системы науки и противоречие. <i>Пер. с нем. К. В. Лощевского</i>	99
<i>Муравьёв А. Н.</i> Вклад Гегеля в познание исторического развития философии.....	115
<i>Батракова И. А.</i> Проблема всеобщего в русской философии XIX–XX веков.....	127
<i>Иваненко А. А.</i> Предмет и метод науки после Г. В. Ф. Гегеля	142
Раздел 2. «Философия права» Гегеля и кризис гражданского общества как такового... ..	152
<i>Фивег К.</i> Гегель о гражданском обществе как общности рассудка. <i>Пер. с нем. А. А. Иваненко</i>	—
<i>Майданский А. Д.</i> Гегель, Маркс и фурия революции	174
<i>Адольфи Р.</i> Общности свободы. Было ли наивным доверие Гегеля гражданскому обществу? <i>Пер. с нем. К. В. Лощевского</i>	187
<i>Макаров В. В.</i> Концепция философии всемирной истории Г. В. Ф. Гегеля и исторический принцип современной эпохи.....	210

Раздел 3. Философия духа Гегеля и актуальные проблемы современной культуры	218
<i>Ианнелли Ф.</i> Философия искусства Гегеля сегодня: вездесущая, индифферентная, опровергаемая? <i>Пер. с нем. Г. З. Гимельштейна</i>	—
<i>Бойко П. Е.</i> Философия религии Г. В. Ф. Гегеля как опыт всеобщей диалектики развития христианского сознания в современном мире	237
<i>Фокин И. Л.</i> Г. В. Ф. Хегель как национальный философ Германии: религиозно-философский аспект (Хегель и Якоб Бёме)	247
<i>Вавилов А. В.</i> «Другой» Гегель, или «The real Nachtseite» спекулятивной философии. К историческим и концептуальным основаниям забвения энциклопедической антропологии Гегеля	266

Предисловие

Гегель — навсегда!

Два с половиной века со дня рождения Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (27 августа 1770 г.) — юбилейная дата, которую предстоит отметить в этом году, — дает хороший повод для того, чтобы выяснить причины неугасающего интереса к содержанию работ этого немецкого философа. Учение Гегеля уже вызвало о себе столь обширную литературу, что библиографический список книг и статей, где оно так или иначе оценивается, едва ли уложится в увесистый том. Его «Феноменологию духа», «Науку логики», «Энциклопедию философских наук» и «Философию права», не говоря об изданных его слушателями академических курсах лекций по философии истории, философии искусства, философии религии и истории философии, которые Гегель неоднократно читал с начала 1820-х годов вплоть до внезапно сразившей его смертельной болезни, никогда не перестанут изучать, причем не только на философских факультетах университетов. Подобно вечному огню Гераклита, конгениального Гегелю по способу мышления, интерес к творческому наследию Гегеля время от времени то разгорается, то затухает, но гореть он будет всегда. Почему же гегелевское наследие имеет непреходящее значение? Почему Гегель — навсегда?

Во-первых, потому, что созданная Гегелем философская система венчает и в этом смысле заканчивает классический период развития философии, благодаря чему только и начинается современный этап развития философской мысли, причем не по времени

лишь, но и по существу. Имея в виду уникальное положение гегелевского учения как границы, которая отделяет классическую философию от того, что вслед за неклассической физикой претенциозно называется неклассической философией, Мартин Хайдеггер справедливо утверждал: «Гегелевская философия, которая в определенном аспекте была завершением, была таковым лишь как опережающее продумывание областей, по которым двинулась последующая история XIX столетия. Что это столетие заняло на расположенной ниже гегелевской метафизики плоскости (плоскости позитивизма) позицию отталкивания от Гегеля, есть, мысля метафизически, лишь свидетельство его сплошной зависимости от Гегеля» [Хайдеггер, 1993а, с. 121]. Чтобы усилить свое суждение и расширить его временной горизонт, пронизательный современный мыслитель добавил: «Вопреки пресной болтовне о крушении гегелевской философии остается в силе одно: в XIX столетии только эта философия определяла собой действительность, хотя и не в поверхностной форме общепринятого учения, но как метафизика, как господство бытия сущего в смысле удостоверенности. Противотечения, идущие против этой метафизики, послушны ей. Со смерти Гегеля (1831) всё — лишь противотечение, не только в Германии, но в Европе» [Хайдеггер, 1993б, с. 180].

Причиной этого оттока современной европейской мысли в стоячее болото позитивизма, взятого в широком смысле отречения наших современников от философского разума, от познания человеком истины как таковой, в чем согласны между собой представители ее эмпирического и иррационалистического течений, выступает, по Хайдеггеру, абсолютная высота достигнутой Гегелем точки зрения. «Своеобразие философии Гегеля, — признает он, — прежде всего в том, что за ее пределами уже не существует *более высокой* точки самосознания духа. Поэтому в будущем невозможно утвердиться на чем-то таком, что — как в свое время сделала сама Гегелева философия, заранее подчинив себе всякую более раннюю, — было бы *выше* его систематики» [Хайдеггер, 2015, с. 16]. Заметное понижение уровня культуры мышления, следовавшее за антигегелевскими выступлениями позднего Шеллинга и Кьеркегора, свидетельствует о том, что современная философия в своем отталкивании от Гегеля оказалась не в состоянии по-новому продолжить дело классической философ-

ской мысли, начатое в античности и увенчанное его учением, включающим в себя принципы всех более ранних учений. Поэтому гегелевская система, вопреки ее противникам, навсегда стала безусловной вершиной духовного развития, которое, не опираясь на нее, не может продвинуться дальше Гегеля. Развивая этот тезис в докладах «Поворот», «Наука и осмысление», «Вопрос о технике» и «Отрешенность», Хайдеггер трактует человеческое мышление как метафизическое *размышление*, или, по-немецки, *Nachdenken*, — как *мышление*, изначально идущее *после* научного мышления и опережающим образом осмысляющее его. Поскольку метафизическое мышление мышления, являющего себя в опыте духа, мыслящего природу, ныне, как и в античности, выступает после физики, постольку сущность современной науки, в качестве европейской хозяйничающей на нашей планете, заключает в себе древняя греческая философия. Отсюда Хайдеггер делает вывод, что насущной задачей философского размышления сегодня является осмысление сущности науки как теории действительного и сущности техники, занятой обработкой подручного сущего, на которое направлено калькулирующее мышление науки. Если философия решит указанную задачу, то современный человек, раскорячившийся в позе господина Земли, отрешится от скверной привычки к безмыслию и осознает свою сущность, состоящую в том, что он есть именно размышляющее, философствующее существо. Преодоление им своего отчуждения от себя самого превратит опасность, что однажды калькулирующее мышление останется единственным способом мысли, в спасение, ибо вследствие этого мир техники вновь, как в античности, станет миром искусства. В новом искусстве техники бытие заговорит с современным человеком на непосредственно не внятном ему языке истины как несокрытости, проясняемом философией, благодаря чему человек снова пустит корни в родную почву осмысленной жизни и вернет себе способность дышать чистым эфиром свободы духа. Вот почему Хайдеггер убежден, что система Гегеля принадлежит не прошлому, а настоящему и, в гораздо большей степени, будущему.

Система Гегеля есть последнее классическое философское учение, без которого история философии не полна и не может быть понята как действительно законченное целое. Этот неоспоримый факт прошлого, если воспринимать гегелевскую систему в скрады-

вающем существенные различия историческом свете и ставить ее в один ряд со всеми другими явлениями философского порядка, бросает на настоящее и будущее довольно мрачную тень. Именно историческая точка зрения на гегелевское учение порождает видимость гегельянства, которое, как правило, приписывается тем, кто сегодня обращается к наследию Гегеля и через него — ко всей классической философии вплоть до ее начал в учениях Фалеса, Пифагора и Парменида. Однако отнюдь не эпигонством, не ребяческим стремлением к подражанию и не слепой верой в авторитет вызвано это обращение. Оно диктуется, напротив, зрелым сознанием действительного единства философской классики и по-настоящему современной философской мысли — единства, которое выражается в том, что современная философия либо является философией лишь по имени, либо находится в необходимом отношении к предмету и методу занятий всех классиков философии от Фалеса до Гегеля включительно, завершившего историю философии своей, по определению Е. С. Линькова, *логической философией* (см.: [Линьков, 1997]). Именно по этой причине гегелевскому учению предстоит влиять на логическое развитие философии до тех пор, пока вообще развивается ментальность, или духовность, человечества, а развитие духа, не ограниченное, в противоположность развитию природы, пространством и временем, хотя и происходящее в них, предела не имеет.

Во-вторых, интерес к произведениям Гегеля никогда не угаснет потому, что столь же вечный, непреходящий характер, как его вклад в историческое развитие философии, носит его вклад в историю культуры. Если опять-таки смотреть на эту историю не сугубо историческим взглядом, а принять во внимание достигнутый в гегелевской системе логический результат истории философии, то можно увидеть, что различные способы духа в определенном порядке господствуют в целом мировой культуры, образуя различные эпохи ее исторического развития. В своей философии духа, до сих пор остающейся наиболее разработанной по содержанию и форме философией культуры, Гегелю удалось, помимо прочего, раскрыть феноменологическое основание всеобщей истории образования духа. Это открытие состоит в том, что, поскольку абсолютный дух есть истина субъективного и объективного духа, завершающегося мировой историей, постольку

способы абсолютности духа, т.е. искусство, религия откровения и философия, выступая друг за другом именно в такой последовательности, определяют ход всемирно-исторического процесса воспитания и образования человечества.

Искусство накладывает печать на всю первую, древнюю эпоху истории мировой культуры. В своем символическом виде оно питает и воспитывает народы Востока (китайцев, индусов, египтян и персов), а основой воспитания эллинов и римлян выступает уже иная, классическая форма искусства. Христианство как религия откровения доминирует во вторую, новую эпоху исторического развития человечности людей — в эпоху модерна. Эту эпоху представляют духи романо-германских народов (итальянцев, испанцев, англосаксов, французов и немцев), которые эта религия образует с помощью романтического искусства, расцветающего на христианской почве. Немцы в ходе Реформации, затеянной Мартином Лютером, полагают начало концу эпохи модерна. После нее по необходимости наступает третья, новейшая эпоха истории мировой культуры, которая требует положить в основание системы образования духа философию, появившуюся в ее первую эпоху и обретшую логическую зрелость во вторую.

Гегелевское открытие дает возможность понять, почему современный мир уже более века переживает весьма рискованное время конца религиозной и начала философской эпохи истории формирования человечности. Время этого кризиса, не менее глубокого, чем тот, который вызвал пришествие Христа, необходимо человечеству для преодоления пока пустой, еще призрачной, лишь возможной, формально-правовой, абстрактной свободы, практикуемой романо-германскими народами, — свободы преимущественно отрицательной, по сути тождественной произволу. Не случайно на указанный переходный период пришлось обе мировые войны, а также самая радикальная в мировой истории революция, начавшаяся в конце октября 1917 г. в Петрограде. Главные тяготы и невзгоды этой социальной революции, к концу 1920-х под влиянием сложных внутрисполитических условий и международных обстоятельств переросшей в социалистическую, самоотверженно взял на себя русский народ. Андрей Платонов отнюдь не безосновательно намеревался назвать свою повесть о сокровенном русском человеке Фоме Егоровиче Пухове, написанную накануне

ее десятилетия, «Страна философов». Идея повести состоит, разумеется, не в том, что граждане революционной России, забросив все другие дела, займутся одной философией, но в том, что они испытывают острую потребность в ней как единой основе образования своего духа. Наш выдающийся писатель, будучи плотью от плоти русского народа, знал, что они чувствуют эту нужду потому, что им требуется сообща заново выстроить свою жизнь на разумных началах, издавна постигавшихся философией. Кстати сказать, именно эти начала были приняты за общественный идеал первыми христианами, так как они вслед за Христом полагали, что удобнее верблюду пройти сквозь игольное ушко, нежели богатому войти в Царство Божие, и решительно выступили против особенной (или *частной*, как принято говорить) формы присвоения общественного богатства во имя дальнейшего развития всеобщего содержания человеческой жизни.

Поскольку представители отечественной философской культуры на исходе XX столетия в массовом порядке отвергли марксистско-ленинскую философию, догматически насаждавшуюся у нас в советскую эпоху, постольку перед нашим народом снова встала проблема отыскания настоящей философии как основы своего действительно современного образования. Как бы ни хотелось этого кому бы то ни было, русский дух в настоящее время просто не может непосредственно вернуться в свое прошлое — в допетровские времена *умозрения в красках*, по поэтически-точному определению Е. Н. Трубецкого, т. е. к чреватому философией религиозному воспитанию, опирающемуся на изобразительное искусство. Дополнять же этот возвышенный способ воспитания, уже сыгравший на русской почве свою историческую роль, приземленной прагматической мудростью англосаксонского рассудка, терпящей, как показали события 2008 г.¹, явное фиаско не только на ее родине, для нас нисколько не органично и по существу абсурдно. Но откуда нам взять подлинную философию? Ведь неклассическая философия не уверена в себе самой и, в сущности, не является настоящей философией. Именно поэтому она видит истину не в себе, а, например,

¹ Имеется в виду финансовый кризис 2007–2008 гг. с пиком в 2008 г., последствием которого является нынешнее неблестящее положение мировой экономики.

в положительных науках о природе и духе, как позитивизм в узком смысле, доживающий свой век под именем аналитической философии, или — в религии, как неотомизм и превозносимая у нас сейчас до небес русская религиозно-философская мысль так называемого Серебряного века, или — вообще ни в чем, кроме своего скепсиса, как сторонники постмодерна, эти отчаянные противники всякого, в том числе и философского, пафоса. Однако ситуация, в какой оказался теперь русский дух, отнюдь не безысходна. Выход из *филодоксии*, т. е. из любви ко мнениям, затмившей сегодня в сознании немало число наших соотечественников *философию* как любовь к истинной мудрости, состоит в обращении к истории классической философской мысли, ибо в ней всегда находился и будет находиться источник по-настоящему современной, логической философии. Чтобы обрести последнюю, требуется понять, что только история философии от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно есть та дисциплина, которая в состоянии помочь тем, кто возьмет на себя чрезвычайно благотворный труд ее изучения в высшей школе (в первую очередь на философском, а затем и на других ее факультетах), освоить вполне разумный логический метод познания истины как таковой, детально изложенный Гегелем в «Науке логики». Лишь при деятельном участии овладевших этим способом мышления специалистов во всех отраслях наук русский народ поднимется до сознательно-разумного отношения к природе, к себе самому и к другим народам России и мира, благодаря чему будут постепенно решены все стоящие и встающие перед нашей страной непростые проблемы.

Из того, что логика разумного мышления формируется исключительно в ходе исторического развития философии, следует заключение, что необходимому процессу этого ее развития и его логическому результату предстоит лечь в основание системы отечественного образования. Построение этой системы на фундаменте логической философии станет содержанием настоящей реформы российского образования, которой надлежит сменить его неуместную и несвоевременную модернизацию, или, точнее, вестернизацию, чьи адепты уже более двадцати лет директивно насаждают у нас образовательные стандарты, принятые США еще в прошлом веке. В связи с неотложной необходимостью такой реформы (о ее контурах см.: [Муравьев, 2015, с. 258–323]) нельзя не вспом-

нить, что первыми школами разумного мышления и сознательной нравственности (одним словом, человечности) были философские школы древности — Пифагорейский союз, Академия Платона и Ликей Аристотеля. В них изучали, как известно, не только философию, но преподавали там лишь философски образованные преподаватели и философия служила основой всего процесса воспитания, завершая собой энциклопедию наук и искусств. От этих школ через ряд промежуточных звеньев произошли все современные университеты, в том числе и российские, руководители большинства которых либо не знают, либо забывают их происхождение. Поэтому сегодня некоторые наши университеты неосмотрительно упраздняют свои философские факультеты, или уродуют их учебные планы, сводя до минимума курсы, посвященные классической философской мысли, или сливают эти факультеты с другими и исключают философию из учебных планов других факультетов. Однако только настоящая, или логическая, философия, выступающая итогом истории классической философской мысли, способна стать истинным началом и основанием по-настоящему современной, действительно передовой системы образования. Это надлежит осознать прежде всего руководителям российского образования, а затем и всем его деятелям. В противном случае образование в России перестанет выполнять свою задачу — образовывать в каждом человеке человека как такового, как разумно мыслящее существо — и окончательно выродится из всеобщего государственного дела в сферу частных услуг. В таком поистине несчастном для народов нашей страны случае техника прекратит становиться у нас настоящей техникой, положительные науки — настоящими науками, искусство — настоящим искусством, религия — настоящей религией, т. е. всем тем, что помогает человеку свободно стать и оставаться человеком, а не уничтожает эту благородную возможность и необходимость.

То счастливое историко-культурное обстоятельство, что в важнейшем деле образования человеческого духа настоящая философия является законной преемницей религиозного откровения, нам только на руку, ибо она еще в античности была названа Аристотелем *первой философией* — *высшей мудростью самой по себе и для человека*. Эта мудрость издавна почитается на нашей земле — правда, пока преимущественно ортодоксальным образом, так как

русская православная церковь правильно представляет ее как мудрость божественную, соединяющую в себе истину, добро и красоту, а потому вызывающую в душах людей веру, надежду и любовь, которые побуждают их выбираться из временной темницы невежества в царство вечно излучающего себя света всё более познаваемой ими истины. Первые храмы Святой Софии, Премудрости Божией, были воздвигнуты на Руси еще в XI столетии, и с того времени дух русского народа начал все более сознательно стремиться к ней как высшей цели всех человеческих стремлений. При этом из-за своей бесконечной высоты она многим, за редкими исключениями, казалась недостижимой, отчего наш исторический путь к ней не мог не оказаться мучительным и долгим. Этот тернистый путь к полному вразумлению еще далек от завершения, хотя до цели нам сегодня, конечно, гораздо ближе, чем во времена Ивана Грозного или Петра Великого, ибо Гегель, несмотря на свои немецкие корни, уже выступил на нем как наш соотечественник. Недаром русский поэт Алексей Михайлович Жемчужников, один из творцов образа Козьмы Пруткова, написал в 40-х годах XIX в.:

В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Всё о нем, всё о Гегеле
Моя дума дворянская
(цит. по: [Сумин, 2005, с. 48]).

С тех пор философское наследие Гегеля помогало, помогает и будет помогать нам учиться достигать действительной свободы, поскольку она базируется на логике саморазвития истины, или абсолютной идеи, впервые постигнутой этим великим идеалистом, а без философского познания истины эта более всего иного необходимая нашему духу свобода достигнута быть не может.

А. Н. Муравьев

Литература

- Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 5–16.
- Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.

Предисловие

Сумин О. Ю. Гегель как судьба России. 2-е изд., испр. и доп. Краснодар: Глагол, 2005.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993а. С. 63–176.

Хайдеггер М. Негативность. Разбирательство с Гегелем в ракурсе вопроса о негативности (1938–1939, 1941) // Хайдеггер М. Гегель. СПб.: Владимир Даль, 2015.

Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993б. С. 177–191.

* * *

Предлагаемый сборник научных статей составлен на основе материалов международной научной конференции «Наследие Г. В. Ф. Гегеля в истории философии и культуры. К 250-летию со дня рождения философа», прошедшей в рамках Дней философии в Санкт-Петербурге с 14 по 16 ноября 2019 г.

Научные редакторы, составившие сборник, выражают глубокую признательность директору Института философии СПбГУ доктору философских наук, профессору Сергею Ивановичу Дуднику и профессору Йенского университета Клаусу Фивегу. Без их благожелательного отношения и активной поддержки названная конференция, равно как публикация этого сборника, не состоялись бы.

Раздел 1

ГЕГЕЛЕВСКАЯ СИСТЕМА В СТИХИИ ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ И ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Антон Фридрих Кох

Гегель и греки о бытии и отрицании

Гейдельбергский университет (Universität Heidelberg),
Германия, 69117, Гейдельберг, Грабенгассе, 1

Согласно Пармениду, мы мыслим, и мыслим непременно бытие; если же мы отрицаем, то мы предаемся фантазии. Его проблемой была антиномия отрицания — тот, кто может отрицать, понимает самоотрицание, которое выражается в самоотрицательных положениях («Это положение не истинно»). Эта антиномия становится у Гегеля мотором логического развития. «Наука логики» Гегеля начинается с минимального содержания, утверждаемого в каждом положении, претендующем на истинность, с чистого бытия, относящегося к отрицательности следующим образом: ничто есть пустая ситуация, в которой ничего не существует и ничто не случается. Однако, если ничто не существует, то это самое ничто и случается, т. е. имеем случай пустой ситуации, которая как раз тут существует и случается, раз она не существует и случается. Пустое бытие наследует эту бессвязность ничто. В ничто самоотрицание еще непосредственно. В артикулированном виде оно выступает в «Науке логики» как «иное себя самого». «Иное себя самого» есть свой собственный негатив, как необоснованное единичное множество есть свое собственное единичное множество. Тот, кто понимает, как образуется множество, понимает и то, что единичное множество есть единичное множество себя самого. Также и тот, кто понимает, что такое отрицание, понимает и то, что такое самоотрицание. Его антиномия была основной проблемой Парменида, которую Гегель рассматривает в «Науке логики». Удалось ли Гегелю ее разрешить — ответ на этот вопрос остается открытым.

Ключевые слова: дизъюнкция Парменида, дифференциация сущего, беспредпосылочная теория, бытие, ничто, становление, принцип запрещенного противоречия, самоотрицание, Гегель.

Перевод с немецкого *А. А. Иваненко*.

I. Платон и Аристотель отвечают на вызов Парменида

Согласно Пармениду, мы или *мыслим* и, в таком случае, всегда мыслим чистое, утвердительное бытие, или *отрицаем*, и в этом случае мы фантазируем (*doxazomen*) — фантазируем о множественности и становлении. Следовательно, пространственно-временной космос положен в конечном итоге нашим воображением, но во второй части своей поэмы Парменид все же делает попытку представить основные структуры космоса и тем спасти феномены, по меньшей мере в модусе воображения. Платону и Аристотелю это показалось слишком малым, и они взялись за то, чтобы спасти феномены субстанциальным способом. Впрочем, они сильно недооценили сложности, которые Парменид стремился преодолеть посредством разведения мышления и отрицания. Парменид видел антиномию отрицания. Платон же и Аристотель, напротив, трактовали производную отсюда проблему — проблему дифференциации сущего. Рассмотрим один из базовых цветов, к примеру желтый. Каким образом он дифференцируется на различные оттенки желтого, например оранжевый и лимонный? Оранжевый мы получим, если добавим к желтому красный, а лимонный — если добавим зеленый. Здесь нет никакой проблемы. У нас есть один род — желтый, и два других — красный и зеленый, производящих два вида желтого — оранжевый и зеленый. Но если на место желтого мы поставим бытие, а на место красного и зеленого — два любых онтологических принципа, А и В, то аналогия пропадает. А и В (например, тепло и холод) не в состоянии объяснить дифференциацию сущего, ибо для того, чтобы что-либо объяснить, они, со своей стороны, должны *быть*, но тогда дифференциация сущего уже должна иметь место. Таким образом, попытка дифференцирования сущего заводит нас в порочный круг.

В платоновском диалоге «Софист» чужеземец из Элеи посредством именно этого аргумента доводит онтологический дуализм и плюрализм до коллапса в элеатовском монизме [Платон, 1993б, 243d–244a] перед тем, как он начинает излагать свое собственное, т. е. платоновское, решение. Основная мысль заключается в том, что ряд высших родов, из которых упоминаются пять (сущее, покой, движение, тождественное и различное), различным образом причастны друг к другу. Будучи рассмотренным для себя, каждый

род есть лишь он сам (сущее, следовательно, лишь сущее, тождественное — тождественно лишь с собой и т. д.). Таким образом, сущее не находится ни в покое, ни в движении, ни тождественно с собой, ни отлично от иного. Столь же мало тождественное сущее находится в покое или в движении или отлично от иного, и так же далее в отношении всех прочих родов. В этом изоляционистском положении сущее, если бы оно было устремлено к себе, никогда не могло бы достичь своей собственной природы — собственно, быть (1) отчасти в покое, (2) отчасти в движении, (3) тождественным себе и (4) отличным от иного. Следовательно, сущее должно сообщать себя и снабжать другие роды бытием, чтобы в ответ быть снабженным ими, как отныне сущими, тем, что они могут ему предложить. Хотя это безусловно есть гениальное предложение для решения проблемы дифференциации сущего, Аристотель выбирает иной путь. Как ученик Платона он знает об аргументе чужеземца в «Софисте», но делает из него другой вывод [Аристотель, 1975, В 3, 998b22 и сл.]. В дефиницию родов входит то, что они дифференцируются на виды посредством специфических различий, но именно это невозможно в случае сущего. Ведь различие тривиальным образом должно существовать и отличаться от дифференцирующегося рода. Невозможно дифференцировать желтый с помощью несуществующего цвета, а также с помощью желтого. Однако в случае рода «сущее» отличающееся от сущего различие могло бы существовать лишь тогда, когда сущее уже дифференцировалось бы. Это — круг, известный нам из аргумента чужестранца, и Аристотель делает вывод, что этого круга можно избежать, только приняв, что сущее не есть род, а *ab ovo* высказывается разнообразным образом (to on pollachôs legetai), и что его всеобщность превышает даже всеобщность высшего рода и трансцендентна ему. Также и эта идея решения безусловно гениальна. Однако оба, как Платон, так и Аристотель, занимались проблемой, которая для Парменида в любом случае лишь следует из его основной проблемы. Подробнее об этом мы будем говорить ниже.

Платон все же приближается к этой проблеме, когда устами чужеземца из Элеи спрашивает об основаниях положения «отца-Парменида» о том, что не сущее не может ни случиться, ни мыслиться. Ведь, действительно, вопрос о том, как возможно мыслить то, что не случается, тесно связан с основной проблемой, которую

мы рассмотрим ниже. Платон считает, что его решение загадки дифференциации сущего содержит также и ответ на этот вопрос. Ведь сущее есть один из высших родов; остальные отличны от сущего, — следовательно, они суть не сущее, а вместе — коллектив не сущего. Этот коллектив, согласно учению о высших родах, все же причастен к сущему, и поэтому можно сказать, что не сущее *есть* — случается или существует¹. Но если оно *есть*, то его можно и мыслить, а именно с помощью *высказывания*, которое амбивалентно по причине его синтетической субъектно-предикатной структуры, а следовательно, может быть и ложным. Это, впрочем, пункт, в котором Платон и Аристотель снова сходятся, так как не сущее мыслится ими предикативно и потому синтетически. Если же должно быть, напротив, допредикативное, асинтетическое мышление, то оно не может быть ложным. Всякое мыслимое допредикативно или субпропозиционально *ipso facto* случалось бы. Теперь, имея в виду эту мысль, мы обратимся к «Науке логики» Гегеля [Гегель, 1997].

II. Бытие и Ничто в начале «Науки логики»

Согласно гегелевской концепции, логика — беспредпосылочная наука и потому как наука она лишена противоположности. Она беспредпосылочна (1) доктринально, (2) понятийно, (3) методически и (4) тематически. Следовательно, ей не предзаданы никакое учение, ни терминология, ни метод, ни тема. Сначала логика должна все это искать и поэтому должна начинать с не связанного ни с чем, минимального содержания — такого, которое мыслится при любом притязании на истинность. Л. Витгенштейн назвал такое максимально всеобщее, минимально обязательное содержание *единой логической константой* [Витгенштейн, 2005, с. 154–155]. Гегель кратко называет его *бытие*. Оно — нейтральный общий фактор всего, что только может случиться и быть помыслено.

¹ На этой фазе платоновской аргументации случайное бытие и существующее бытие еще не разведены. Вскоре после этого они разводятся посредством импликации, когда элейский чужеземец объясняет наше заблуждение тем, что различает имена (*onomata*) и предикаты (*rhêmata*).

Кажется, что Гегель тем самым оказывается в том же самом теоретическом тупике, что Платон и Аристотель, когда они спрашивали о том, как может быть дифференцировано бытие. Платон и Аристотель нашли выходы, однако в случае Гегеля ситуация кажется безвыходной, поскольку он принимает постулат о беспредпосылочности. Но это мнимое осложнение указывает на решение, превосходящее решения Платона и Аристотеля. В свое время мы рассмотрим это решение. Сейчас же достаточно будет сказать, что бытие у Гегеля не есть ни индивид, ни вид, ни, как у Платона, род, ни, как в аристотелевской традиции, превосходящий род трансцендентальный предикат. Оно — полное содержание мышления, следовательно, суть положения. Мысль бытия имеет значение положения, но не вид положения, она не артикулирована на субъект и предикат, есть не синтез некоторого обозначаемого и некоторого предиката, но проста, она есть аристотелевский *asyntheton*. В десятой главе книги Θ «Метафизики» Аристотель дает набросок теории асинтетон². Там, где царит синтез, имеется двузначность, — читаем мы здесь, — но для асинтетон истина означает, что они буквально находятся в контакте с реальным, соприкасаются с ним (см.: [Аристотель, 1975, Θ 10, 1051b–1051a]). Противоположность истины здесь — не ложность, а незнание, несоприкосновение. Следовательно, бытие как асинтетон есть интеллигибельный, чисто логический аналог чувственно-данного. Оно есть данное мышлением, логическое содержание, которое должно быть познано посредством духовного зрения или посредством того, что Б. Рассел назвал *знакомством* (*acquaintance*), и лишь затем — посредством также *описания* (*description*) в нашей внешней рефлексии.

Гегель начинает «Науку логики» восклицанием, которым он дарует голос чистому мышлению и его логическому знакомству с бытием: «*Бытие, чистое бытие*» [Гегель, 1997, с. 68]. Однако сразу затем он сам, естественно, должен взять слово и дать во внешней рефлексии ряд описаний бытия. Во-первых, говорит он, чистое бытие неопределенно, и неопределенно оно для него или для нас, хотя он все же предлагает определения, однако для чистого мышления — в его акте знакомства с бытием. Во-вторых, бытие не-

² В русском тексте «Метафизики» [Аристотель, 1975a] *asyntheton* переведен как «несоставная вещь». — *Примеч. переводчика.*

посредственно, опять же для чистого мышления, в то время как Гегель и мы добрались до него посредством абстрагирования — следовательно, через отрицательное опосредование. В-третьих, бытие равно лишь себе самому, следовательно несравнимо, и, в-четвертых, оно есть полностью пустое созерцание. Нет ничего, с чем можно было бы здесь познакомиться. Таким образом, бытие, в-пятых, тождественно пустому акту знакомства с бытием, в отношении которого безразлично, постигнут ли его как акт созерцания или как акт мышления. Мышление и созерцание, акт и содержание — эти и прочие дуальности, а также дуальность субъекта и объекта на этой фазе логического развития еще не установились. Бытие есть одновременно мышление или созерцание бытия, что и следовало ожидать от асинтетона. В-шестых и в-последних, бытие тождественно ничто, ничто с большой буквы, т. е. Ничто (см.: [Гегель, 1997, с. 68–69]).

Последнее гегелевское положение может поразить. Почему бытию должно быть тождественно именно Ничто, и что бы это значило? Бытие есть то, что остается константным поверх любых возможных претензий на истинность. Следовательно, чтобы его постичь, мы должны абстрагироваться от всего, что может составлять разницу между любыми различающимися претензиями на истинность. Но в таком случае не остается ничего общего, и тем самым чистое бытие выказывает себя в качестве чистой, пустой ситуации, в которой еще ничего не существует и ничего еще не случается.

Однако ситуация, в которой ничего не существует и в которой ничего не случается, — одна ли и та же это ситуация? Если в ней ничего не существует, то все же нечто случается, а именно то, что ничего не существует. Но если нечто случается, то что-то должно и существовать. Обычно то, что случается, случается в отношении того, что существует. То, что снег бел, это — случай, относящийся к существующему снегу, который бел. То, что нет единорогов, есть случай, относящийся к существующей пространственно-временной системе, не содержащей единорогов. Но к чему бы мог относиться тот случай, что ничего не существует? Если ничего не существует, то этот факт должен быть случаем в нем самом, и именно здесь мы получаем это парадоксальное, бессвязное псевдосущее по имени Ничто. Ничто есть асинтетон, как и чистое бытие, и даже

тождественно чистому бытию, ведь то же чистое бытие было тем, что выставило себя как Ничто.

Его парадоксальный характер выступит наружу, если мы выясним, что для асинтетонев нет различия между существованием и случаем, что видно в столь обожаемых эмпириками данных чувств, ведь и для них существование совпадает со случаем. Если бы ничего не существовало, то асинтетон *Ничто* был бы случаем и существовал и одновременно не существовал, а также не был бы случаем. Ничто есть своя собственная противосуть положения. Поскольку в мысли удерживают только его существование и его случайное бытие, постольку его можно обозначить как бытие, как чистое бытие. Поскольку же, напротив, его мыслят как его собственную противоположность и как абсолютно отличное от себя и, тем самым, как не сущий и не существующий случай, постольку его, номинализируя, можно назвать Ничто.

Итогом этих размышлений о бытии и ничто кажется то, что беспредпосылочная наука должна начинаться в полной несостоятельности. Этого также следовало ожидать. Если мы смотрим на Гегеля из древнегреческой подосновы, то кроме элеатов, академиков и перипатетиков мы должны принять во внимание пирронических скептиков, заявивших, что они намерены и в состоянии доказать для любого положения контрадикторное противоположение. Следовательно, гегелевская наука без противоположности или, точнее, без внешней противоположности с самого начала должна содержать в себе свою собственную противоположность, если она должна быть приемлема для пирронического скептика. Это, однако, означает, что она должна начинать с контрадикции, на которой затем, естественно, не может остановиться. Ведь контрадикция — не разрешение и не цель, а неотменяемая задача и неустойчивый стартовый пункт, от которого следует идти вперед (уходить). Таким образом, наука логики в целом есть всегда вновь терпящая крушение попытка преодоления контрадикции начала. В этом смысле интерпретирует начало логики Г.-П. Фальк. Так как логика — беспредпосылочная наука, то, заключает он, она должна начинаться с контрадикторной пары положений без содержательной терминологии; следовательно, эта пара может состоять только из логических выражений, таких как переменные, связки и предикат тождества. Выбор безальтернативным образом приходится на открытые

положения $X=Y$ и $\sim (X=Y)$. Если мы интерпретируем гегелевские термины *бытие* и *ничто* как переменные, то получаем именно то, что Гегель говорит о бытии и ничто: они тождественны и нетождественны. Ту самую содержательную структуру, которая, естественно, *per impossibile* наполнила бы несостоятельную массу обоих этих открытых положений, Гегель называет *становлением*. Переменные обоих положений могут затем быть оплодотворены обоими моментами становления (бытием и ничто) или, скорее, исчезновением и возникновением. Ведь бытие и ничто в становлении есть не самостоятельные модули, а со своей стороны — случаи становления, переходы от бытия к ничто и от ничто к бытию [Falk, 1983].

Но почему же мы должны всерьез принимать невозможную структуру, которая наполняема *per impossibile* посредством несостоятельной пары открытых положений? Не должны ли мы скорее сделать вывод, что наука без противоположности есть фикция, и к тому же — несостоятельная фикция? В нынешнее теоретическое положение нас привел поиск общего фактора всех притязаний на истинность. На первый взгляд, этот фактор — асинтетон *чистое бытие*, а на второй — парадоксальный асинтетон *ничто*. Следовательно, что-то не так с представлением о таком общем факторе? Чтобы выяснить это, мы рассмотрим теперь принцип запрещенного противоречия, как он сформулирован Аристотелем в «Метафизике».

III. Принцип запрещенного противоречия

В третьей главе книги Г «Метафизики» Аристотель предлагает две версии принципа запрещенного противоречия — онтологический (ОПЗП) и психологический (ППЗП).

ОПЗП: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении (и все другое, что мы могли бы еще уточнить, пусть будет уточнено во избежание словесных затруднений)» [Аристотель, 1975, Г 3, 1005b19–22]. Аристотель говорит, что это — самый достоверный из всех принципов и обосновывает эту оценку отсылкой к психологическому принципу.

ППЗП: «Конечно, не может кто бы то ни было считать одно и то же существующим и не существующим [т. е. то, что случай есть и не

есть]» [Аристотель, 1975, Г 3, 1005b23–24]. Аристотель дает здесь еще одно замечание: невозможно, чтобы кто бы то ни было верил, что одно и то же есть и не есть, «как это, по мнению некоторых, утверждает Гераклит» [Аристотель, 1975, Г 3, 1005b24–25]. Следовательно, по меньшей мере некоторые считают, что Гераклит отрицает ППЗП и, со своей стороны, утверждает, что можно принять А и не-А в одном единственном акте мышления за истинные. К этому мы вернемся позднее.

Онтологию и психологию или метафизику и философию языка связывает логика. Ведь логика, как общая, так и гегелевская, есть наука не только об убеждениях или положениях, но и об истинных убеждениях и об истинных положениях, а истина есть то, что связывает убеждения и положения с миром. Иными словами, логика есть одним разом наука об (истинном) мышлении и о бытии. У Гегеля перекрещивание мышления и бытия сразу в начале «Науки логики» видно в том, что чистое бытие еще не отличается от акта мышления или созерцания бытия. Мышление и бытие непосредственно совпадают. Это происходит и во всех опосредствованных формах, ведь перекрещивание мышления и бытия не может полностью исчезнуть даже там, где оно едва ли может быть опознано.

Как же выглядит начало гегелевской «Науки логики» в свете двойного принципа запрещенного противоречия? Мы должны обратить внимание на два способа, которыми противоречие выражается в ее начале. Во-первых, это внутренний способ — как противоречие в асинтетическом ничто, и во-вторых, это внешний способ — как коррелирующее противоречие положений внешней рефлексии: «Бытие есть Ничто» и «Бытие и Ничто (абсолютно) различны». Пока мы рассматриваем лишь чистое бытие для себя, противоречия не заметно. Если же мы, с другой стороны, рассмотрим Ничто для себя, то в нем выступит противоречие. Ведь Ничто есть пустая ситуация, в которой не существует ничего. Но если ничего не существует, то существует Ничто и тем самым — нечто. Ничто есть пограничный случай бытия — собственно, пограничный случай чистого, пустого и неопределенного бытия. Таким образом, Ничто вводит в рассмотрение себя самого и бытие; следовательно, оно есть конкретное, бессвязное общее положение, выказывающее себя затем в качестве неустойчивой структуры становления. Эта неустойчивая структура тут же вынуждена уступить своей

противоположности, т.е. общей противоположности как Ничто, так и становления, которое опять же есть бытие, рассмотренное абстрактно или для себя. Эту абстрактную форму бытия Гегель называет «наличное бытие». В наличном бытии бессвязность ничто и становления подавляется и останавливается, как бы замораживается. Поэтому Парменид мог принять наличное бытие, которое он поистине имел перед глазами, за чистое бытие и своей дизъюнкцией мышления и отрицания утверждать невозможное — делимость бытия и ничто.

На этом мы заканчиваем с внутренним противоречием Ничто (а также становления). Обратимся же теперь к внешнему противоречию тождества и нетождества бытия и ничто. Также и здесь мы можем абстрагироваться от любой из двух сторон. Если мы абстрагируемся от тождества, то получим парменидовскую дизъюнкцию: бытие есть бытие, что нормально, а ничто есть ничто. Кажется, что бытие и ничто отделены чисто. Мы или мыслим, и тогда мы мыслим бытие, или занимаемся ничем и становлением, но в таком случае мы фантазируем. Если же мы, напротив, абстрагируемся от нетождества, то получаем сомнительное тождество бытия и ничто, в котором доминирует ничто. Под крышей становления мы получаем нестабильное единство, которое тут же должно уступить место своей односторонней, относительно стабильной противоположности, т.е. новому бытию, которое называется наличным бытием.

Если это — гегелевская концепция логического начала, то Гегелю не нужна параконсистентная логика и он не диалетеист. Ему не нужна параконсистентная логика, потому что в скупой логической ситуации бытия, ничто и становления не стоит опасаться хаотичного логического взрыва, так как здесь недостаточно логического динамита. Единственный взрыв, который будет иметь место, есть сам логический Большой взрыв, или становление, которое вводит эволюцию логического пространства. Однако Гегель не диалетеист, верящий в истинные противоречия, и поскольку ни он в своей внешней рефлексии, ни чистое мышление в его духовном созерцании не признают противоречие истинным. Противоречие может быть промежуточным образом, правильным в качестве описания неустойчивого состояния, но затем оно столь же неистинно и переходно, как и само описываемое состояние.

Этому соответствует то, что становление есть не случай бытия, а нечто новое, как, впрочем, уже у Платона и, другим образом, у Аристотеля³. Принцип запрещенного противоречия касается бытия, но не становления. Согласно ему, невозможно, чтобы одно и то же *было* и не *было*, и невозможно *быть* в уверенности, что нечто есть, и одновременно *быть* в уверенности, что оно не есть. Однако со становлением мы получаем нередуцируемое различие логического покоя и логического движения, вводящее в игру движение. Ничто сущее не может в спокойном состоянии быть А и не-А, и никто в пребывающем мыслительном акте не может одновременно мыслить, что есть А и не-А. Если кто-то (возможно, Гераклит) полагает, что в одном акте можно высказать суждение об А и не-А, то сам соответствующий акт суждения должен быть движением (*kinêsis*) от А к не-А или от не-А к А.

Только вещи в движении (или изменении) могут быть корректно описаны в непоследовательном описании, и непоследовательное описание может соответствовать описываемому лишь переходным образом. Лишь мышление в движении может осуществлять себя непоследовательным образом. По крайней мере, таково положение в начале логики. На дальнейших фазах логического развития появятся новые формы преодоления противоречия. Одна из них — движение, дополняемое посредством затенения с помощью абстрагирования, что приводит нас к следующей теме.

IV. Инаковость и самоотрицание

Абстрагирование уже было средством достижения одностороннего, относительно стабильного единства наличного бытия. Однако в развитии наличного бытия противоречие становления вновь заявляет о себе, и это ведет к фазе, на которой наличное бытие тождественно с собой и одновременно отлично от себя. На этой фазе наличное бытие, или чистое мышление наличного бытия, конституирует себя самого в качестве *нечто* и отрицает часть логического

³ Платон в диалоге «Парменид» вводит онтический модус *exaiphnês*, т. е. внезапности [Платон, 1993а, 156е], а Аристотель анализирует *kinêsis*, т. е. движение или изменение, как действительность второго ранга — как действительность возможного как такового [Аристотель, 1981, III 1, 201b4–5].

пространства тем, что затеняет его как *иное*. Однако при рассмотрении извне ситуация полностью симметрична, как Гегель и мы можем констатировать во внешней рефлексии, ибо иное со своей собственной точки зрения есть нечто, а нечто есть иное. Следовательно, инобытие внутренне не принадлежит к одной из обеих сторон (или к обеим), а потому также должно рассматриваться изолированным образом — как нами во внешней рефлексии, так и чистым мышлением, которое должно опережать нас в этом уже потому, что в противном случае логическое пространство вообще не могло бы разделиться на нечто и иное. Заметим мимоходом, что здесь мы находимся в логическом истоке так называемого *бессознательного*. Противоположные стороны контрадикции не могут быть объединены в акте принятия за истину; следовательно, одна сторона должна быть вытеснена в затененную область сознания, в бессознательное. Но что специфично для гегелевской логики личного бытия и не имеет аналога в глубинной психологии — это собственная симметрия нечто и иного: сознание нечто есть, так сказать, бессознательное иного, и наоборот.

В этой симметричной ситуации инобытие, как было сказано, внешне обеим сторонам и должно быть мыслимо для себя. Это дает центральное мыслимое содержание *иного себе* или *иного самого себя*, в котором операция опосредования отрицания впервые определенно обращается на саму себя. Отрицание, обращающееся на самого себя, есть *необоснованное* отрицание (аналогично необоснованности теории множеств) или, коротко, самоотрицание. Оно оперирует не предзаданным содержанием A , которое могло бы быть отрицаемо не- A . То, что отрицаемо, здесь уже — результат его самоотрицания. Поэтому иное себе есть свой собственный негатив, так же как необоснованное множество Ω есть свое собственное элементарное множество: $\Omega = \{\Omega\}$. Тот, кто понимает операцию образования множества, понимает, что такое Ω ; также и тот, кто понимает операцию отрицания, понимает, что такое самоотрицание. Примечательным образом самоотрицание легко формулируется в повседневном языке с помощью семантического подъема, собственно, в форме знаменитых положений лжеца, например следующего: «Положение, которое вы сейчас слышите или читаете, ложно». Сложная проблема самоотрицания заключается в том, что на него можно натолкнуться в любую секунду, если ты

только вообще способен отрицать, а на его непоследовательность натолкнуться нельзя, поскольку его отрицают. Самоотрицание есть то, что говорит его имя. Если пытаешься его отрицать, то ты с ним соглашаешься и подтверждаешь его. Мы можем отрицать обычные противоречия (такие, как А и не-А) тем, что скажем, что это не случается, что это — ложно, но в случае самоотрицания мы встаем на его сторону и говорим то, что говорит оно само. При таком способе мышление безнадежно запутывается в антиномии самоотрицания. Это, следовательно, фундаментальная и глубокая проблема отрицания, которая была перед взором Парменида и которую не видели Платон и Аристотель. Парменид видел то, что до сих пор готовы увидеть лишь немногие философы, — то, что так называемые семантические парадоксы суть парадоксы логические, парадоксы отрицания. Если в интеллектуальном репертуаре мыслящей личности есть операция отрицания (а как ее может не быть?!), то ничто не может блокировать мысль самоотрицания, а посредством этой мысли мышление данной личности запутывается в антиномии, выйти из которой она может лишь с помощью непоследовательности. «Наука логики» Гегеля показывает, кроме того, что антиномия отрицания не только уже *de facto* встречалась в той или иной форме большинством из нас, но и имеет необходимое мыслительное содержание, обладающее своим местом в эволюции логического пространства.

Гегель, повторю, не диалетеист, но он и не парменидовский дизъюнктивист. Он выступает за нестандартную когерентную теорию истины и логический конъюнктивизм. Как сторонник когерентной теории он считает, что эволюция логического пространства может достичь своего фиксированного пункта (истины) лишь тогда, когда разрешены все противоречия и реальное соглашается с собой, точно так же, как затем и мышление. Как логический конъюнктивист он считает, что любое возможное мыслительное содержание включает как бытие, так и отрицание, и этот конъюнктивизм — не предпосылка «Науки логики», а ее результат. Когерентность мышления, несомненно, есть необходимое условие истины. Об этом свидетельствует принцип запрещенного противоречия в его онтологической версии. Если бы этот принцип не имел значения, то наше обыденное мышление было бы уничтожено логическим взрывом и чистое мышление лишилось бы мо-

тора своей логической эволюции. «Наука логики» Гегеля не могла бы сдвинуться с начальной точки, а ее фиксированным пунктом, ранним и неинтересным, было бы тождество тождества и нетождества бытия и Ничто. Но есть ли когерентность достаточное условие истины? Для нашего обыденного мышления — нет. Так же, пожалуй, и в отношении чистого мышления и эволюции логического пространства. Ведь мы видели, что бытие как асинтетон тождествен акту мышления или созерцания себя. Эволюция логического пространства и эволюция чистого мышления представляют собой, следовательно, одну и ту же эволюцию, и они вместе прекращаются, как только достигается когерентный фиксированный пункт. С другой стороны, что касается логического конъюнктивизма, то мы могли видеть его уже при бытии и Ничто. Он в основном представляет собой гегелевское решение платоновской и аристотелевской проблемы дифференциации бытия. Бытие, так сказать, не желтое, а повсюду красное и зеленое. Поскольку оно повсюду разом утверждение и отрицание, постольку оно — свой собственный принцип дифференциации или, в гегелевской терминологии, принцип самоопределения, т. е. *понятие*.

Следовательно, если процесс самоопределения (эта длинная и изобилующая поворотами история, рассказываемая на протяжении всей «Науки логики») представляет собой решение проблемы дифференциации, то в чем же заключается гегелевское решение основной проблемы, унаследованной философией от Парменида, — проблемы антиномии отрицания? Для специфической формации, в которой самоотрицание сначала выступает в «Науке логики» как иное себя самого, в логическом продвижении получается следующее промежуточное решение: иное самого себя отличается необоснованностью и отрицательностью. Если мы абстрагируемся от отрицательности, то получим необоснованное утверждение — короче, самоутверждение. На языке повседневности это содержание выражается посредством семантического подъема с помощью предложений, высказывающих истину, например такого: «Положение, которое вы сейчас слышите или читаете, истинно». В логическом контексте наличного бытия оно приобретает форму *ничто*, которое, пройдя через отрицание, вновь тождественно с собой. Если же мы, с другой стороны, абстрагируемся от необоснованности, то получим отрицание в отношении к чему-то

иному, а в логическом контексте наличного бытия отрицательное этого нечто есть *иное*. Таким образом, посредством разделения логического пространства и затенения каждый раз соответствующего иного, противоречие инобытия на мгновение подавляется, однако остается злокачественным, усиливается и достигает своей полной формы в мысли о конечном, которое в итоге поднимается до бесконечного. Такова логика наличного бытия в самой короткой форме. Позже, на пороге между логикой бытия и логикой сущности, самоотрицание выступает снова, на этот раз — без контаминации с непосредственным бытием, так что на этот раз изменение и инобытие, или частичное затенение логического пространства, не способны помочь в преодолении антиномии. На этот раз в определенном смысле затеняется все логическое пространство. Теперь оно — неизвестная сущность, которая сначала скрывается за абсолютной видимостью. Затем логика сущности дает сущности постепенно выступить из этой сокрытости и стать действительной.

В сфере бытия мышление было в непосредственном контакте со своими содержаниями. Однако в логике бытия мы вступаем в царство, в котором имеет значение положение Гераклита *physis kryptesthai philei*, т.е. *сущность любит скрываться*. Вначале она, как было сказано, даже полностью скрыта за абсолютной видимостью, но и на поздних стадиях логики сущности (например, в формации абсолютной необходимости) она остается «светобоязнь». Продвижение от сущности к понятию выказывает себя затем в качестве продвижения от непрозрачности слепой необходимости (*anankê*) к транспарентности свободы и разумного самоопределения. Видимость в начале логики сущности как ничтожный остаток бытия скрывает все логическое пространство сущности как *sêma*, или могила и знак — могила бессвязного бытия и знак скрытой сущности. Мышление есть теперь созидание процесса видимости, а мыслимое — абсолютная видимость. Но видимость уже указывает на сущность, она есть ее созидание-видимости-в-себе, или рефлексия, и значит, здесь мы находимся в логическом истоке семантики. В то же время показывается дальнейшая возможность временного смягчения антиномии отрицания. Чистое мышление, правда, заключено в самом себе как ничтожное созидание видимости, замкнуто и не прорывается к истинной сущ-

ности, но оно, по крайней мере, указывает на сущность, которая в дальнейшем приобретает более отчетливую характеристику.

Эта ситуация, с одной стороны, подобна ситуации Парменида, впрочем, с тем отличием, что Парменид полагал, что сущность не сокрыта, а открыта чистому мышлению, настолько и как если бы она была непосредственным бытием. Если принять во внимание это отличие, то ситуация, с другой стороны, сравнима с ситуацией пирронического скепсиса, просто отказывающегося от представления о скрытой сущности и претензий на истину и реальность. Однако Гегель разведывает путь между элеатской Сциллой и пирронической Харибдой, следуя примеру Платона и Аристотеля и стремясь спасти феномены, причем более эффективным способом, чем тот, каким это делали они, поскольку он идет на штурм действительной основной проблемы Парменида, антиномии отрицания, и пытается ее разрешить.

Перспективы ее разрешения *prima facie* должны казаться плохими, так как «Наука логики» с самого начала выказывает себя в качестве перманентного логического кризисного менеджмента, в котором антиномия отрицания, лишь только ее с трудом берут под контроль, тут же постоянно прорывается вновь. Почему эта игра вновь-прорывания должна когда-нибудь быть остановленной? В предисловии к системе, изложенном в «Феноменологии духа», Гегель указывает необходимое и достаточное условие успеха с помощью сравнения с процессом жизни растения — ни почка, ни цветок, ни плод не есть истина о растении, а весь процесс его жизни, возвращающийся в себя, когда его плод становится семенем нового растения (см.: [Гегель, 1959, с.2]). Следовательно, когерентной логической истиной был бы совокупный логический процесс, если бы он мог быть сформирован как большой круг, чьи отдельные несогласуемые друг с другом позиции в достаточной мере могли бы быть разведены. Возможно ли это — следовательно, достигает ли «Наука логики» Гегеля в абсолютной идее своего истинного фиксированного пункта, — пусть этот вопрос останется здесь открытым.

Литература

- Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–368.*
- Аристотель. Физика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.*
- Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Избр. работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 14–221.*
- Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997.*
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4: Феноменология духа. М.: Соцэкгиз, 1959.*
- Платон. Парменид // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993а. С. 346–412.*
- Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993б. С. 275–345.*
- Falk H.-P. Das Wissen in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Freiburg; München: Alber, 1983.*

Anton Friedrich Koch

Hegel and the Greeks on being and negation

University of Heidelberg,
1, Grabengasse, Heidelberg, 69117, Germany

According to Parmenides we think, and then always being; or we deny, then we fantasize. His problem was the antinomy of negation: she who can negate understands self-negation, which we express in liar sentences ("This sentence is not true"). For Hegel, this antinomy is the motor of logical development. Hegel's logic begins with a minimal content that is implicitly co-asserted in every truth claim, pure being, which relates to negativity as follows: Nothingness (the Nothing) is the empty situation in which nothing exists and nothing is the case. But if nothing exists, then exactly this (that nothing exists) is the case, namely the case with respect to the empty situation, which therefore exists and is the case if and only if it does not exist and is not the case. Empty being inherits this incoherence of nothingness. In nothingness, self-negation is still immediate. Articulated it emerges in the Logic as the Other-of-itself. The Other-of-itself is its own negative, just as the non-well-founded unit set is its own unit set. She who understands set formation understands what the unit set of itself is. Likewise, he who understands negation understands what self-negation is. Its antinomy was

Translate from German by *A. A. Ivanenko*.

the basic problem of Parmenides, which is dealt with in Hegel's logic. It remains to be seen whether with success or not.

Keywords: Parmenides's disjunction, differentiation of being, presuppositionless theory, being, nothing, becoming, principle of non-contradiction, self-negation.

References

- Aristoteles. *Metaphysics*. Aristoteles. *Soch.*, in 4 vols., vol. 1. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1975, pp. 63–368. (In Russian)
- Aristoteles. *Physics*. Aristoteles. *Soch.*, in 4 vols., vol. 3. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1981, pp. 59–262. (In Russian)
- Falk H.-P. *Das Wissen in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Freiburg; München, Alber, 1983.
- Hegel G. V. F. *Science of logic*. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1997. (In Russian)
- Hegel G. V. F. *Works*: in 14 vols. Vol. 4: *Phenomenology of the spirit*. Rus. ed. Saint Petersburg, Sotsekgiz Publ., 1959. (In Russian)
- Platon. *Parmenides*. Platon. *Sobr. soch.*, in 4 vols., vol. 2. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1993a, pp. 346–412. (In Russian)
- Platon. *Sophist*. Platon. *Sobr. soch.*, in 4 vols., vol. 2. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1993b, pp. 275–345. (In Russian)
- Wittgenstein L. *Logical and philosophical treatise*. Wittgenstein L. *Izbr. raboty*. Rus. ed. Moscow, Territoriia budushchego Publ., 2005, pp. 14–221. (In Russian)

Андрей Артемович Тащиан

Августин и Гегель: преמודерновая и модерновая парадигмы логики

Кубанский государственный университет,
Россия, 350040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149

При всей кажущейся отстраненности и даже противоположности философские концепции логики (диалектики) Августина и Гегеля обнаруживают существенную общность. Оба мыслителя, являясь поборниками спекулятивного мышления, формировали свои логические концепции, отправляясь от имманентной критики скептицизма, так что для каждого из них она была необходимым введением в систему философской науки. Другим существенным моментом единства их логических парадигм является принципиальное деление философии на две части — феноменологическую и логическую в собственном смысле. Вместе с тем именно в последнем аспекте философского мышления заключено исторически обусловленное различие между августиновской и гегелевской концепциями логической науки. У Августина как представителя преמודернового субстанциализма логическая конкретность осуществляется лишь в моменте абстрактной всеобщности, отчего ее субстанциальность полагается как не вполне конечный субъект. Этот недостаток логики преמודерна восполняется в гегелевской парадигме, венчающей историческое развитие логики в целом.

Ключевые слова: Августин, Гегель, логика, диалектика, преמודерн, модерн, субстанция, субъект.

В ладу распространенных историко-философских представлений сочетание имен Августина и Гегеля редко воспринимается как гармоническое созвучие. Устоявшиеся (и наиболее популярные) мнения об их философских взглядах по преимуществу таковы, что превращают их отношение в абстрактную рассудочную противоположность, полюсами которой являются пресловутый гегелевский «рационализм» и августиновский «иррационализм», столь лелеемый разнообразными течениями постклассической мысли¹. Впечатление о несообразности этого соче-

¹ Одним из недавних примеров представления о философской несовместимости Августина и Гегеля является позиция Ж.-К. Эслена, утверждающего, что отец западной Церкви никоим образом не был склонен к какому бы то ни было рационалистическому умонастроению и что

тания может, пожалуй, лишь усугубиться, если вспомнить, что фигура святого Августина не была включена Гегелем в его историко-философскую «галерею героев мыслящего разума» [Hegel, 1986, Bd. 18, S. 20]. Более того, немецкий классик, обобщающе сводя философскую составляющую доктринального мышления Отцов Церкви к неоплатоническому принципу (в форме которого преимущественно осуществлялась разработка христианской догматики), даже не считал необходимым выделить среди них творчество признанного столпа западной цивилизации [Hegel, 1986, Bd. 19, S. 500]².

Эти широко *известные* препятствия на пути сближения двух мыслителей могут показаться «достаточным основанием» для сомнения в плодотворности рассмотрения определенности их соотношения, тем более — в реальности внутренней взаимосвязи, конкретности их концепций философской логики («диалектики») как центральной для философии проблематики. Однако же не будем забывать и то, что *известное* от того лишь, что оно *известно*, вовсе не *познано* [Hegel, 1986, Bd. 3, S. 34]. И в самом деле, если сознание

в его мышлении недопустима гегелевская установка о соответствии разумного и действительного [Eslin, 2002, p. 39–40]. Впрочем, значительно раньше в той же тональности звучали слова Э. Пшивары о том, что августиновская диалектика («антитетика») не имеет в себе ничего от гегелевской «теологии примирения» [Przywara, 1934, S. 19].

² В качестве возможного объяснения того, почему Гегель пренебрег авторитетным именем Августина, Э. Бут предлагает считать влияние хорошо знакомых ему немецких историков философии Я. Брукера и Д. Тидеманна, которые более чем сдержанно отзывались о философской значимости и оригинальности христианского мыслителя [Booth, 1989, p. 225]. И действительно, Брукер высказывает мнение, что, хотя Августин «останется выдающимся по своему таланту и заслугам человеком в памяти Церкви, которая небезосновательно желает, чтобы его расценивали как одного из великих мужей», «все же он не показал себя тем, кого следовало бы причислять к первому разряду философов» [Brucker, 1743, p. 507]. Тидеманн, правда, отмечает, что христианский мыслитель «не следует за неоплатониками слепо», но тем не менее признает, что «основу августиновской философии составляют неоплатонические мысли». Очевидно, поэтому немецкий историк находит сообразным назвать Августина преемником Плотина и даже относит гиппонца к александрийской школе [Tiedemann, 1793, S. 460, 462, 463].

исследователя не сбито с толку видимостью того, что лежит на поверхности, и, движимое субстанциальным интересом познания, способно погрузиться в глубину содержания, то для него с неизбежностью раскроется полнота логической гармонии философских позиций, разделенных историческим пространством длиной в более чем четырнадцать столетий³.

Первейшим пунктом совпадения философской логики Августина и Гегеля является их принципиальное внимание к скептическому типу мышления и его имманентная критика, каковая расценивается обоими мыслителями как обязательная ступень в восхождении к системе спекулятивной науки. Гегелевский интерес к скептицизму нашел отражение в целом ряде его трудов. В особенности примечательно то, что в «Феноменологии духа» диалектическая мощь скептицизма сознательно инкорпорируется в ритмику спекулятивного метода, так что немецкий философ с полным основанием заявляет, что его философский подход является ничем иным, как «доводящим себя до конца скептицизмом» [Hegel, 1986, Bd. 3, S. 71]. Поскольку феноменология — наука являющегося знания, постольку немецкий философ в противоположность догматизму не отказывается от признания непосредственной *видимости* сознания, ведь иначе спекулятивное мышление превращалось бы в «пустое заверение» [Hegel, 1986, Bd. 3, S. 70] и разделяло бы участь форм нереального сознания. Для того чтобы наука могла освободиться от *видимости*, к каковой с позиций скептицизма сводится вся догматическая «реальность», наука должна стать полнотой форм нереального сознания [Hegel, 1986, Bd. 3, S. 72], их изложением как *изолганием*, в чем как раз и заключается скептический элемент, который благодаря *определенности* отрицания сам как момент снимается в тотальности спекулятивной логики [Hegel, 1986, Bd. 3, S. 73].

Августиновская атака на скептицизм осуществляется в отношении его разновидности — академической философии — и проводится, разумеется, из твердыни спекулятивного принципа ан-

³ Кстати, Дж. Холскло, поднимая вопрос об *актуальности* рассмотренного соотношения учений Августина и Гегеля, находит необходимым сказать, что «поспело время для сочетания двух ярких приверженцев теологии и философии с целью пролить свет на сходства и различия и прояснить их современную значимость» [Holsclaw, 2013, p. 12].

тичного неоплатонизма. Августиновская критика скептицизма уникальна хотя бы потому, что она была реализована в виде самостоятельного произведения (первого из его дошедших до нас сочинений, а также первого в ряду его «кассициакских диалогов»⁴) — трактата «Против академиков». Как и в случае с гегелевской критикой скептицизма, являющейся необходимым введением в систему философии, первой частью каковой и была феноменология, августиновское «выяснение отношений» с академиками равным образом имело своей целью послужить пропилеями, вводящими в храм научного знания.

Хотя Августин в своем трактате и ставит цель преодоления скептического умонастроения — «переступить через ту глыбу, что преграждает собой путь вступающим в философию» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 950], из-за того что аргументы академиков «порождают во многих отчаяние в обретении истины» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 585], все же это преодоление совершается не через абстрактное внешнее отрицание, а посредством того, что христианский неоплатоник становится на точку зрения академиков и развивает ее в ее же определенности. Прежде всего, следуя собственным главным положениям Новой Академии, состоящим в том, что «ничто не может быть воспринято», или что ничто не может быть познано так, как оно есть в себе, поистине, а также в том, что «ни с чем нельзя соглашаться», т. е. что ничто не достоверно, Августин показывает, что скептицизм сам не вправе претендовать на истинность и достоверность своего учения, но лишь на «истинноподобность» и «вероятность» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 927]. Как подлинный диалектик, Августин заявляет, что его логика состоит не в том, чтобы в противоположность академикам утверждать как *истинное* и *достоверное* положение о познаваемости объективного, а в том, чтобы считать его *истинноподобным* и *вероятным*. Таким образом, содержание из «потусторонней» области *бытия* перенесено в «посюстороннюю» область *видимости*, так что различие между взглядами академиков и его собственными за-

⁴ То есть трудов, написанных Августином в деревне Кассициак близ Милана в 386 г. под глубоким впечатлением от прочтения «книг платоников» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 750].

ключается лишь в *видимости*, а именно в том, что им видится, что истина не может быть обретена, а ему — что она постижима [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 930]. Далее Августин показывает, что «мудрец» в видимости с необходимостью различает по содержанию мудрое и немудрое, а это значит, что в видимости «мудрец» обладает «восприятием самой мудрости» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 950] и, следовательно, знает истину [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 940].

Тем самым скептическая точка зрения уже снята Августином в «содержании» мышления, т. е. в моменте объективности истины, отчего ей остается лишь цепляться за его «форму», т. е. за момент его субъективности, достоверности, и продолжать настаивать на том, что с этим знанием истины нельзя соглашаться. Академическая философия полагает, что в противопоставлении достоверности мышления («согласия») его истине она удерживает его в чистоте всеобщности, в его непоколебленном равенстве с самим собой, в незамутненности конечным особенным содержанием, заимствуемом извне, т. е. из опыта (в широком смысле слова). Но логика, «мудрость» есть не только истинное содержание, но и сама всеобщая форма мышления, в каковой его сознание определяется не извне (из опыта), а из себя самого, так что есть его всеобщее самосознание. Лишь эта всеобщая форма самосознательного мышления является формой его абсолютной достоверности, и поэтому Августин заключает, что мудрость достоверна для «мудреца» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 951].

Нельзя не заметить, что преמודерновая логика Августина в критике скептицизма по своему спекулятивному характеру совпадает с гегелевской модернавой логикой. Как и столетия спустя у немецкого классика, эта критика у христианского неоплатоника была по своему естеству имманентной и осуществлялась посредством полагания принципа видимости в обоих моментах содержания («истины») и формы («достоверности», «согласия»). Впрочем, еще большую общность в парадигмах спекулятивного мышления Августина и Гегеля мы обнаруживаем в постановке главного вопроса о природе самой логики.

В противоток расхожим рассудочным толкованиям определенности логической предметности, в конечности которых логическое неизбежно оказывается «мертвыми костями» [Hegel,

1986, Bd. 5, S. 47], т. е. абстрактной формой, вне какой обрета-ется лишнее внутреннего движения и столь же абстрактное «мертвое содержание» [Hegel, 1986, Bd. 5, S. 46], гегелевская система как кульминация немецкой классической философии и всего исторического развития логики полагает в качестве принципа конкретное тождество мышления и бытия, в котором всеобщая логическая форма как абсолютная достоверность со-знания, снявшего свое отношение к опыту, порождает в про-цессе самоопределения все свое особенное содержание. В такой спекулятивной определенности логического вся философская предметность является ничем иным, как саморазвертыванием научного метода⁵.

Начальная определенность этого метода состоит в том, чтобы логическое как еще только в себе сущее всеобщее понятие всту-пило в стихию своего обособления, бытия для себя, сознания, в котором бы оно положило себя различным на себя как со-знание в его непосредственности и себя как противостоящую ему предметную сущность. В этой раздвоенности логическое знание есть *явление* себя себе самому, а познание — *опыт*, совершаемый сознанием логического в отношении себя и служащий предпо-сылкой абсолютного знания («мудрости»). Вместе с тем логиче-ское в этой сфере таково лишь в моменте своего конечного содер-жания. Однако в необходимости (тотальности) своей формы это развитие сознания в логический «гештальт», «этот путь к науке сам уже есть наука», а именно «наука опыта сознания» [Hegel, 1986, Bd. 5, S. 79], что как раз и составляет феноменологическую форму научной системы как ее первую «ступень» или «часть»⁶.

⁵ Гегель поэтому буквально и говорит, что метод есть «понятие как себя само знающее и как абсолютное (то есть как субъективное, так и объ-ективное), имеющее себя своим предметом» [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 550].

⁶ Иные недруги и даже друзья спекулятивной науки *рассудочно* полага-ют (ссылаясь в особенности на тот *известный* исторический «факт», что во втором издании «Феноменологии духа» ее атрибут как первой части системы изъят из заголовка (см., например: [Heidegger, 1993, S. 65–66; Мотрошилова, 1984, с. 118; Муравьев, 2015, с. 93])), что фе-номенология — это (пусть и необходимое исторически) *только* вве-дение в научную систему, но никак не ее органическая часть, как раз на том видимом основании, что сама система должна существовать лишь в форме чистой логической сущности и никак не может

Вторая определенность логического метода Гегеля состоит в том, что полагаемое понятием различие теперь уже не есть его «феноменологическое» различие с собой как различие сознания, в каком-то понятие раздвоено на субъект и субстанцию, но такое, которое есть «чистая» деятельность логической формы, производящей все содержание мышления. Следует особо указать, что к этой второй части спекулятивной науки нужно относить как «Науку логики», так и всю «Энциклопедию философских наук», включающую в себя наряду со всеобщей определенностью логической идеи «реальную философию», т. е. философию природы и духа. Ведь, сняв свое отношение к опыту в феноменологической форме, логическое как самосознательный разум знает себя не только в моменте своей в себе сущей (и, стало быть, еще не положенной для себя) всеобщности⁷, определенность какой составляет предмет «Науки логики»; логическое знает себя как себя самого также и в обоих аспектах своей положенности, каковыми являются его формы — природа и дух. Поэтому-то венчающая гегелевскую «Энциклопедию философских наук» триада умозаключений (§ 575–577) мыслящей себя логической идеи является, по нашему убеждению, развернутой экспликацией положения, высказанного Гегелем в завершающем подразделе «Науки логики», по которому изложение науки представляет собой заплетенный в себя самого круг, в начало которого как в простое основание опосредствование вплетает конец, так что этот круг есть «круг кругов» [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 570]⁸.

быть обременена отношением к являющемуся знанию. Однако чистота логической формы спекулятивного мышления, ее равенство заключается в том, что она не отбрасывает свою предпосылку как внешнее опосредствование, но, проникая ее своей всеобщностью, полагает ее своим моментом и, таким образом, сама производит ее в качестве необходимой «станции» своей абсолютной деятельности. Недоразумение рассудка в диалектике явления и закона именно в том и обнаруживается, что он не способен схватить как конкретное целое внутреннюю различенность логического.

⁷ То, что логическое есть в себе и для себя сущее понятие, составляет лишь момент бытия в себе логического в целом.

⁸ К слову сказать, в философской литературе встречается некорректная интерпретация логической формы спекулятивной науки, в рамках которой логическое фиксируется лишь в моменте всеобщности понятия, отчего к самой науке относят только «Науку логики», тогда

Обращаясь к августиновской (премодерновой, или — если точнее — античной) парадигме научной системы, следует признать, что в своем *принципе* она предвосхищает структуру гегелевского спекулятивного мышления. В трудах гиппонца распознаются явные параллели логике завершителя философии модерна, каковые многочисленны и разнообразны в своих особенностях⁹. Но для того, чтобы осуществить цель настоящей работы, необходимо сконцентрироваться на наиболее важной для научного знания проблематике — на августиновском понимании природы логики и реальности ее понятия в частях его философской науки.

Начнем с того, что Августин первым в истории предпринял попытку дать *философское* обоснование античной энциклопедии наук, каковая в его философии получила классическую форму семи «свободных наук» (и подразделение на две группы, впоследствии названные Средневековьем тривиумом и квадриумом). Однако прежде всего для спекулятивного мышления Августина существенно то же принципиальное разделение философской науки, с которым мы встречаемся у Гегеля, т. е. разделение на «феноменологическую» и «логическую» части¹⁰, хотя оно остается лишь в форме принципа и не получает необходимого осуществления по причине исторической определенности премодернового мышления.

В трактате «О порядке» Августин заявляет, что предметность философии как высшего научного знания удвоена, так что определенность первой части составляет «душа» (или сознание), второй

как философия природы и философия духа объявляются «вне закона» спекулятивного мышления, а их содержание — предметностью позитивных наук (см., например: [Линьков, 1997, с. 5; Муравьев, 2015, с. 105–106]). Здесь не место исследовать историю этого рассудочного недоразумения и заниматься его критикой, так что мы вынуждены ограничиться лишь тем замечанием, что оно уже снято в движении указанного гегелевского изложения.

⁹ Среди таких параллелей в концепциях двух спекулятивных мыслителей и утверждение абсолютной достоверности мышления, и полагание конкретного тождества «веры» и «разума», осуществляемое в форме мышления, и телеология исторического процесса вообще и истории философии в особенности.

¹⁰ У Августина, впрочем, имеется и другое — трехчастное разделение философии, о логической определенности которого скажем ниже.

же — Бог (как всеобщая предметная сущность) [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 1017]. Как и в случае с гегелевской феноменологией, первая часть философии у Августина может быть понята как «введение» в тотальность логической предметности (каковой по мысли Августина и является Бог (см., например: [Patrologiae, 1815–1875, vol. 40, col. 30–1]))¹¹. Первая часть необходима вследствие того, что человек («душа») в своей непосредственности есть еще «нереальное знание», т. е. пребывает в заблуждении, ибо пока «не познал себя самого» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 1017]. «Душа» — конечное самосознание поэтому должно встать на путь своего «упражнения», «образования» как «вхождения внутрь себя», т. е. развития формы достоверности мышления, в результате чего оно становится способным на постижение всеобщей логической истины.

Удерживая в развитии сознания в качестве определяющего момент «подготовки», мы вместе с Августином можем сказать, что первая часть философии — «для учащихся», вторая же — «для ученых» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 1017]. Значит ли поэтому, что мы должны придерживаться хорошо знакомого рассудочного толкования, по которому мы не вправе рассматривать «феноменологический» компонент августиновской философии как неотъемлемую часть подлинно научного знания, «мудрости»? Разумеется, нет! Ибо со всей уверенностью нужно сказать, что диалектически мыслящий христианский неоплатоник умеет схватывать внутреннюю «текучесть» понятия, а потому утверждает его конкретность и в форме религиозного представления¹², и как положение, имеющее собственно логическую определенность¹³. Для Августина феноменологическое развитие сознания

¹¹ Следует указать, что Гегель также использует представление о Боге для «изображения» логической предметности в моменте ее всеобщности [Hegel, 1986, Bd. 5, S. 43].

¹² *Doctor gratiae* в своих сочинениях для выражения глубоко диалектической мысли о том, что достижение блаженной жизни, имеющее своей предпосылкой *преображение* человеческой души, возможно лишь как деятельность божественной благодати, многократно цитирует знаменитый евангельский стих: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14: 6) и показывает тем самым логическую необходимость обоих моментов («тенденции» и «результата»).

¹³ В сочинении «О свободе воли» Августин говорит, что «всякий, пребывающий в движении к мудрости, испытывает (*sentit*), что мудрость

(«души») от низшей формы его несовершенства до высшей ступени его образованности входит в самое содержание философской науки, венчающей у него круг научного знания.

Наконец, последние сомнения относительно того, включается ли феноменологическая проблематика в философское целое, развеиваются, если мы обратимся к такому существенно «феноменологическому» произведению Августина, как «Беседы наедине с собой»¹⁴. Здесь изложение облекается в форму диалога между двумя моментами его сознания: между самим Августином как моментом единичного конечного самосознания и моментом его всеобщей сущности — Разумом. Ход августиновского размышления в итоге сводится к вопросу о бессмертии души как субъекта, которое, как показывает Разум, вытекает из необходимости субъекта для бытия субстанциальной истины, науки [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 895–897, 901–902]. Этот тезис о необходимости субъекта для всеобщей истины явно идентичен гегелевскому положению о необходимости познания субстанции как субъекта, утверждаемому им в его «Феноменологии» [Hegel, 1986, Bd. 3, S. 22–7]. Оба мыслителя, таким образом, со всей определенностью включают феноменологическую проблематику в самую суть философской науки.

Переходя же к «логической» (или «божественной») части в августиновском первичном двухчастном делении философского знания, мы не можем не признать, что ее определенность является спекулятивной лишь в себе, или в моменте всеобщности понятия логического. Иными словами, у Августина не обнаруживается собственно логического расчленения самого логического, т. е. в его особенных частях нет органической связи в ее существовании, в «состоятельности»¹⁵, ибо всеобщность логиче-

раскрывается ему [уже] на пути (in via)» [16, col. 1265]. В «Толкованиях на псалмы» он озвучивает следующую вполне спекулятивную мысль, проявляющую противоречивость движения духа к абсолютному: «Ибо я разумею так, что считаю себя [сразу] и несовершенным, и совершенным: несовершенным, потому что еще не обрел предмета своего желания; совершенным же, потому что я знаю, чего мне не достает. Ведь я, стало быть, разумею так потому, что презираю конечное в человеке, ибо не желаю довольствоваться преходящим...» [19, col. 426].

¹⁴ Начатая в «Беседах» философская тема получает свое развитие в примыкающем к нему сочинении «О бессмертии души».

¹⁵ Гегель бы использовал термин «Bestehen».

ского в них лишь мерцает¹⁶. Так, у Августина имеется еще одно деление философии (традиционное для античности), в соответствии с которым она состоит из трех частей: физики, этики и логики (диалектики) [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 954; vol. 33, col. 440–1, 524; vol. 41, col. 228], и в нем даже можно «угадать» гегелевское деление «Энциклопедии» на логику и «реальную философию». Характерно при этом то, что Августин сознает всеобщий характер логической науки, ибо выделяет ее как необходимую форму двух других частей философии [Patrologiae, 1815–1875, vol. 41 col. 228]. Однако весь вопрос в том, является ли для Августина эта логическая *форма* также и своим собственным *содержанием*, ведь только в этом случае возможно говорить об августиновской логике как о спекулятивной в принципе. Отвечая на этот вопрос, мы должны быть утвердительно (хотя положенность этого принципа в мышлении христианского неоплатоника остается абстрактной, т. е. принцип остается в нем только принципом и не получает своего реального воплощения, что, впрочем, выражает лишь неизбежную историческую ограниченность логики преמודерна).

Августин указывает, что логика (диалектика), будучи главной формой разумной деятельности, есть мощь, породившая научное познание вообще [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 1013], поэтому он последовательно полагает, что она или является «самой мудростью, или же мудрость без нее быть вовсе не может» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 954]. Нельзя не заметить, что это суждение лишь представляется дизъюнкцией, ибо на деле ее члены существенно тождественны, поскольку всеобщность логики во втором члене признается бытием самого абсолютного

¹⁶ Нужно заметить, что та логика, образчик которой мы находим в приписываемом Августину сочинении «О диалектике», представляет собой вариацию рассудочной логики стоиков и лишена спекулятивной значимости. В этой связи неудивительно, что, несмотря на упорное желание иных историков доказать принадлежность этого трактата Августину (см., например: [Jackson, 1975, p.70–71]), сомнения в его принадлежности гиппонцу все же не рассеиваются как раз по причине того, что в нем начисто отсутствует «метафизический» пафос августиновских представлений о природе логической науки, обнаруживаемый в его работах того же периода.

знания. Мыслитель имеет здесь в виду то, что даже если допустить, что диалектика не есть мудрость и, стало быть, не «содержание», а только «форма» мудрости, то такое различие является все же не реальным, а лишь формальным, т.е. различием моментов самой мудрости, когда она рассматривается как разложенная на особенности ее субстанциальности, предметности, с одной стороны, и субъективности, познавательной деятельности — с другой. Августин, наконец, снабжает читателя пассажем о том, что так как все науки истинны лишь в той мере, в какой они — науки, причем таковыми они являются оттого, что «причастны» стихии, тотальность каковой и есть наука диалектики, то диалектика и есть сама истина, через которую истинным становится все остальное научное знание и которая истинна через себя саму, так что она есть сама истинная истина, свой собственный предмет и наука себя самой [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 895].

Если удерживать этот августиновский пассаж вне общего контекста его философского мышления, то немудрено поддасться искушению и увидеть в его концепции логики как положенное то, что в ней продолжает пребывать сущим еще только в себе¹⁷. Однако именно в этом логическом пункте, кульминационном для античности в особенности и премодерна в общем, нельзя не заметить тот предел, «перепрыгнуть» который Августину как неоплатоническому мыслителю суждено не было.

Главной проблемой августиновской модели логики был неизбежный *субстанциализм* премодернового мышления, состоящий в том, что, хотя античная философия в своем неоплатоническом зените и постигла абсолютное как дух, как логическое самознание, это конкретное в себе самом мышление было положено лишь в одностороннем моменте всеобщности и не познало себя как целостное противоположение конечного самосознания, субъекта и бесконечной субстанции. Как следствие, момент негативности и связанной с ней процессуальности в определенности субъекта исключался из представления о неизменности божественной сущности. В отношении Августина (как, впрочем, и всего наследия

¹⁷ Примером такого анахронического толкования является точка зрения М. Малатесты, считающего, что августиновская диалектика существенно отлична от античной и, будучи «неслышанной» для нее, представляет собой «науку самосознания» [Malatesta, 1995, p. 116].

христианской неоплатонической мысли) это было тем бóльшим парадоксом, что в содержании христианской догматики указанный спекулятивный момент саморазличения субстанции положен в учении о воплощении Христа, тогда как в сознании мышления он выступал метафизически оскопленным. Поэтому даже такой замечательный диалектик, как Августин, оборачиваясь метафизиком, ополчался против всякого проявления «теопасхизма» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 34, col. 427; vol. 42, col. 44]. Между тем именно по этой причине остается неразрешенным вопрос о необходимости особенного из определенности всеобщего, конечного — из бесконечного, субъекта — из субстанции.

Как уже отмечалось выше, Августин (вместе с античностью в целом) доходит до *понятия* субъекта как необходимости, тотальности субстанции [Patrologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 895–897, 901–902, 1021], но останавливается на полагании этого понятия лишь в его абстрактной форме, отчего вся деятельность, все полагание субъекта как конечного единичного, сознается как деятельность и полагание непосредственно противостоящей ему всеобщей сущности¹⁸. По причине такого исторически обусловленного толкования субъектности конечное самосознание в познании умопостигаемой сущности не узнает себя в непреходящей предметности как в своем собственном полагании, но «выталкивается» из нее, отчего образуется лишь «преходящая мысль о непреходящем» [Patrologiae, 1815–1875, vol. 42, col. 1010]¹⁹.

Неминуемым следствием такого субстанциализма преמודерновой логики было то, что она умела *подводить* все особенное, конечное под всеобщее, бесконечное²⁰, но не могла *выводить* первое

¹⁸ Эта диалектика блистательно изложена Гегелем в раскрытии формообразования «несчастливого сознания».

¹⁹ Э. Бут, характеризуя различие в понимании природы субъекта у святого отца и немецкого классика, отмечал: «Августин, будучи самым внутренним и самым субъективным из Отцов христианской Церкви, все же не пожелал приблизиться к развязке эволюции самосознания, тогда как Гегель полагал это возможным и желательным» [Booth, 1980, p. 231–232].

²⁰ Монументальным образцом этого логического подведения, или иначе — возведения конечного чувственного бытия к бесконечным интеллигибельным причинам, является августиновский трактат «О музыке», единственный осуществленный труд из «круга» запланированных им сочинений по свободным наукам.

из последнего, показывая их внутреннюю органику. Поэтому неудивительно, что попытка создать энциклопедию научного знания как определенную в своих частях из единого принципа разума была обречена и не получила своей реализации в творчестве гиппонца²¹.

Как бы то ни было, озвученный разлад в мышлении преמודерна, ярким образцом которого является философия Августина Аврелия, никоим образом не должен представляться абстрактно как что-то односторонне негативное и ущербное. В силу своей определенности эта негативность момента (неразвитость принципа субъекта в мышлении) в себе самой содержит свое исцеление, так что пришедшая на смену прежней парадигмы логика модерна, обретшая в гегелевской философии форму результата, является, разумеется, ничем иным, как продолжением и завершением того процесса, который был начат в античности. И поскольку, как утверждает Августин, в истинном умопостигаемом мире, т. е. в логическом, «всякая часть прекрасна и совершенна, как и целое» [Ratologiae, 1815–1875, vol. 32, col. 1019], постольку, чтобы услышать эту гармонию древнего и нового, нам остается (как говорит в заключительном разделе «Науки логики» сам Гегель) лишь «вслушаться в себя» [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 549].

Литература

- Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 5–16.
- Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке логики». М.: Наука, 1984.
- Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.
- Booth E. Hegel's conception of self-knowledge seen in conjunction with Augustine's // Augustiniana. 1980. Vol. 30, no. 3–4. P. 221–250.
- Brucker I. Historia Critica Philosophiae: A Christo nato ad repurgatas usque literas: Periodi secundae pars altera: in 5 vols. Vol. 3. Lipsiae: Bernh. Christoph. Breitkopf, 1743.

²¹ Еще одной неразрешенной проблемой августиновского субстанциализма было то, что сама интеллигибельная предметность осталась у него раздвоенной, ибо логическое в его философии преимущественным образом мыслится также внешним образом лишь как число (что, впрочем, было традиционным для неоплатонизма).

- Eslin J.-C.* Saint Augustin: L'homme occidental. Paris: Michalon, 2002.
- Hegel G. W. F.* Werke: in 20 Bdn mit Registerband / hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger M.* Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 68. Frankfurt a/M.: Vittorio Klostermann, 1993. S. 63–150.
- Holsclaw G. J. D.* Transcending subjects: Hegel after Augustine: An essay on political theology. Milwaukee (WI): Marquette University, 2013.
- Jackson B. D.* Introduction // Augustine. De Dialectica / trad., intr. and notes by B. D. Jackson. Dordrecht; Boston: Reidel, 1975. P. 1–75.
- Malatesta M.* St. Augustine's dialectic from the modern logic standpoint: Logical analysis of contra academicos, III, 10, 22 — 13, 19 // *Metalogicon*. 1995. Vol. 8, no. 2. P. 91–120.
- Patrologiae cursus completus: Series Latina: in 217 vols. / accurante J.-P. Migne. Parisiis, 1815–1875.*
- Przywara E.* Augustinus: Die Gestalt als Gefüge. Leipzig: J. Hegner, 1934.
- Tiedemann D.* Geist der spekulativen Philosophie. Bd. 3: Welcher von der neueren Akademie bis auf die Araber. Marburg: Neue akademischen Buchhandlung, 1793. XVI, 568 s.

Andrei Artemovich Tashchian

Augustine and Hegel: premodern and modern paradigms of logic

Kuban State University,
149, ul. Stavropol'skaia, Krasnodar, 350040, Russia

For all their seeming estrangement and even opposition, the philosophical conceptions of logic (dialectics) of Augustine and Hegel reveal an essential unity. The both thinkers, being champions of speculative thinking, formed their conceptions, setting off from an immanent critique of skepticism, as for both of them it was a necessary introduction into the system of philosophical science. Another essential moment of the unity of their logical paradigms was the principal division of philosophy into two parts — a phenomenological one and a logical one properly. However, in the latter aspect that there is a historically conditioned difference between the conceptions of logic of Augustine and Hegel. Augustine as a representative of premodern substantialism realizes the logical concreteness of thinking only in the moment of abstract universality why its substantiality is not posited as finite subject. This insufficiency is overcome in Hegel's paradigm crowning the historical development of logic as a whole.

Keywords: Augustine, Hegel, logic, dialectics, premodern, modern, substance, subject.

References

- Booth E. Hegel's conception of self-knowledge seen in conjunction with Augustine's. *Augustiniana*, 1980, vol. 30, no. 3–4, pp. 221–250.
- Brucker I. *Historia Critica Philosophiae: A Christo nato ad repurgatas usque literas: Periodi secundae pars altera*, in 5 vols., vol. 3. Lipsiae, Bernh. Christoph. Breitkopf, 1743.
- Eslin J.-C. *Saint Augustin. L'homme occidental*. Paris, Michalon, 2002.
- Hegel G. W. F. *Werke*, in 20 Bdn mit Registerband, hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1986.
- Heidegger M. Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“. Heidegger M. *Gesamtausgabe*, Bd. 68. Frankfurt a/M., Vittorio Klostermann, 1993, pp. 63–150.
- Holsclaw G. J. D. *Transcending subjects: Hegel after Augustine: An essay on political theology*. Milwaukee (WI), Marquette University, 2013.
- Jackson B. D. Introduction. Augustine. *De Dialectica*, trad., intr. and notes by B. D. Jackson. Dordrecht; Boston, Reidel, 1975, pp. 1–75.
- Lin'kov E. S. The becoming of logical philosophy. Hegel G. W. F. *Nauka logiki*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1997, pp. 5–16. (In Russian)
- Malatesta M. St. Augustine's dialectic from the modern logic standpoint. Logical analysis of contra academicos, III, 10, 22 — 13, 19. *Metalogicon*, 1995, vol. 8, no. 2, pp. 91–120.
- Motroshilova N. V. *Hegel's way to the Science of Logic*. Moscow, Nauka Publ., 1984. (In Russian)
- Murav'ev A. N. *Philosophy and experience. Essays on the history of philosophy and culture*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2015. (In Russian)
- Patrologiae cursus completus. Series Latina*, in 217 vols., ed. by J.-P. Migne. Parisiis, 1815–1875.
- Przywara E. *Augustinus: Die Gestalt als Gefüge*. Leipzig, J. Hegner, 1934.
- Tiedemann D. *Geist der spekulativen Philosophie*, Bd. 3: Welcher von der neueren Akademie bis auf die Araber. Marburg, Neue akademischen Buchhandlung, 1793, XVI, 568 p.

Кристиан Крайнен

Начало и изначальное

Новый подход к дебатам о гетерологии Риккерта и логике Гегеля

Амстердамский свободный университет (Vrije Universiteit Amsterdam),
Нидерланды, 1081, Амстердам, Де Булелаан, 1105

Отталкиваясь от дебатов вокруг вопроса «гетерология или диалектика?», возникших по поводу трансцендентальной философии Генриха Риккерта, исследование предлагает новый подход к данной проблематике. В нем устанавливается, что Гегель развивает определения логики из мышления начала. Но путь до абсолютной идеи как первоначала всего очень длинен. В ходе развития мысль доходит до понятий, которые обозначают отношение мышления в его изначальной определенности. Риккерт же, напротив, поспешно превращает начало в первоначало. Соответственно, у него отсутствует логика бытия как логика бытия, и именно по методологическим причинам — рефлексия о значимости не развивается из мысли о начале, а осуществляется с помощью размышлений о содержании в его изначальной определенности. Следовательно, сама эта изначальная определенность определена с помощью понятий, которые не доказаны посредством хода рефлексии. Они скорее подсовываются ему, т. е. проникают в рефлексию извне — вопреки всем претензиям трансцендентальной философии на последнее обоснование она выдвигает их не благодаря собственному конструированию мышления.

Ключевые слова: гетерология, отрицание, корреляция, диалектика, первоначало, начало, формализм, Гегель, Риккерт.

I. Новый подход к многократно обсуждавшейся проблеме

Гетерология Генриха Риккерта, представителя юго-западной школы неокантианства, стала теорией, указавшей путь развития не только для этой школы, но и для всей трансцендентальной философии послевоенного времени, в теоретическом плане ориентированной на субъективность. В своем исследовании «Единое, единство и одно» [Rickert, 1924] Риккерт рассматривает принципиальнейшие отношения, касающиеся, кроме прочего, также изначальных структур мышления, а тем самым — отношения спе-

Перевод с немецкого А. А. Иваненко.

кулятивного идеализма Гегеля и кантовской трансцендентальной философии. Читателей взволновало именно Риккертово рассмотрение гегелевской позиции, ставшее частью так называемого гегелевского ренессанса в неокантианстве¹.

Вильгельм Виндельбанд, глава юго-западного неокантианства, создавший его программу, в свои поздние годы выступал даже за «возрождение гегельянства» [Windelband, 1915] и тем самым торил дорогу второму его лидеру, Риккерт, развившему Виндельбандову систему. «Диалектика в философии современности» [Marck, 1929–1931] Зигфрида Марка, «Гегелевский ренессанс в немецкой философии» [Levy, 1927] Генриха Леви и «Логика Гегеля и современность» [Emge, 1927] Карла Эмге рисуют характерный для неокантианцев этой школы гегелевский образ. Представитель юго-западного неокантианства Йонас Кон даже издал книгу фундаментально-теоретической направленности под названием «Теория диалектики» [Cohn, 1923]. Исследователи гегелевской философии Герман Глокнер и Ричард Кронер были учениками или ассистентами Риккерта. Направление дебатов о риккертовской гетерологии после 1945 г. определили исследования молодого Вернера Флаха, в первую очередь — его «Отрицательность и инаковость» [Flach, 1959], базировавшиеся на учении о рефлексии Ганса Вагнера, изложенном последним в сочинении «Философия и рефлексия» [Wagner, 1959]. При этом также очевидно, что принцип гегелевской диалектики был привязан к рамкам трансцендентальной философии, так сказать, отвечая установке Виндельбанда о возрождении гегельянства, несмотря на его утверждение, что «диалектика как целое» не может быть «методом философии» [Windelband, 1915, S.288].

Вагнер, правда, интегрирует существенные моменты философии Гегеля в своем новом определении трансцендентальной философии, но все же ведущим мотивом остается кантовская точка зрения — у него получается не гегелевская спекулятивная, а кантианизированная трансцендентальная философия. Тем самым Вагнер, а за ним и Флах приписывают принципу диалектики иную функцию и иную значимость, чем Гегель. Она функционирует не

¹ О гегелевском ренессансе у гейдельбергских неокантианцев см. в моем обозрении литературы того времени [Krijnen, 2008, Abschnitt 5.1].

в качестве метода философии, ее методологическое значение сужается до принципа, отвечающего за «отношения обоснования в области понятий» [Wagner, 1980, S.118]², т.е. за «обоснование в определении» [Flach, 1994, S.285, 288–289]³.

Тем самым эти дебаты не в последнюю очередь касаются метода философии — как кантианизированной трансцендентальной философии или спекулятивного идеализма, говоря точнее — трансцендентального или спекулятивного идеализма. Эта проблема в исследованиях обычно трактуется таким образом, что ставится вопрос о структуре происхождения мышления: нужно ли мыслить его гетеротетичным, как Риккерт, или негативно-теоретическим, как Гегель?

«Наука логики» Гегеля есть учение о понимающем мышлении. Его понятие должно быть получено в рамках процесса самоопределения. Диалектика — двигатель этого процесса, она обладает понятием «в нем самом» [Hegel, 1951, Teil 1, S.36] и есть «природа самого мышления» [Hegel, 1991, § 11 A]. Если речь идет о «природе самого мышления», то тут затрагивается мышление в его (логически) изначальной определенности. В своей изначальной определенности оно как последнее основание должно в себе отменять любой дефицит обоснованности. Объективность как таковая изначально конституируется тем, что мышление изначально конституирует самого себя. Тем самым, несомненно, должна быть тематизирована имплицативная структура рефлексивно-аналитических «последних» моментов.

Гегелевская концепция этой имплицативной структуры, грубо говоря, состоит в том, что он мыслит определенность как целое оппозиций. Посредством этого отрицанию, явно или неявно, достается функция конституирования значения в определении. Поскольку эта функция конституирования значения у отрицания тотальна, постольку Гегель для самоопределения мышления (говоря на языке теории суждений и тем самым — из перспективы трансцендентальной философии) вынужден поставить понятие субъекта как понятие, которое должно быть определено, на место

² Флах формулирует это так: диалектика — это «методологический принцип обоснования» [Flach, 1959, S.56].

³ См. в этом издании всю главу 3.1 о так называемых теоретико-познавательных принципах тождества, противоречия и диалектики.

понятия предиката как понятия, которое определяет. Первый ряд «Науки логики», начинающийся с бытия как неопределенного непосредственного, как раз и несет смысл логического определения, состоящий в том, чтобы установить субъект возможных определений.

Вопрос о происхождении в том виде, в каком он был поставлен в этих дебатах, сводился к вопросу о том, мыслимо ли отрицание в качестве принципа полагания, т.е. установления имманентного мышлению субстрата определения. Риккерт отрицает это и в качестве альтернативы гегелевскому толкованию «природы мышления» с помощью гомогенной модели предлагает чисто гетерогенный подход. Соответственно ему изначальное отношение есть чистое *отношение корреляции*, а не отрицательное самоотношение, не *отношение отрицания*, как в гегелевском диалектическом (точнее, спекулятивном) методе. В то время как Гегель выступает за квазимонизм (само)отрицания, Риккерт голосует за квазимонизм корреляции.

Впрочем, в отношении правильности риккертской критики Гегеля нет единогласия. В то время как Вагнер и Флах, а также Вольфганг Маркс, сразу выступили на стороне Риккерта, такие исследователи Гегеля, как Клаус Гартман, Михаэль Тениссен, а недавно и Манфред Ветцель, тоже рассматривавшие риккертскую критику гегелевской диалектики, все-таки пришли к решению в пользу Гегеля. Фаустино Фаббианелли недавно сделал попытку выдвинуть позднее наукоучение Фихте в качестве альтернативы гегелевской диалектике отрицания и истолковать трансцендентальную философию Фихте как гетерологию в смысле Риккерта, в чем книга Флаха «Отрицание и инаковость» послужила ему в качестве страховочного троса [Fabbianelli, 2018]. Наконец, учение Вагнера о первичной априорности, переведшее риккертскую гетерологию в послевоенную кантианизированную трансцендентальную философию, недавно встретило значительный интерес у многочисленных исследователей⁴.

В свете сложности дискуссий необходимо искать возможность иного истолкования. Действительно, в моих новейших

⁴ См. статьи М. Бунте, К. Гангльбауэра, К. Крайна, П. М. Липпитца, М. Ветцеля и К. В. Цайдлера в сборнике: [Reflexion, 2017].

исследованиях отношения трансцендентального и спекулятивного идеализма перспектива связанного с трансцендентально-философскими рефлексиями формализма показала себя очень плодотворной, но, правда, только в том случае, если серьезно отнестись к формализму как к *методологической* проблеме, касающейся того, что трансцендентальная философия устроена как корреляционная теория — т. е. учение о том, каким образом возможно само конкретное (см.: [Krijnen, 2016; 2017a; 2017b; 2018]).

Далее я дам очерк проблемы формализма (часть II), проведу диагностику риккертского формализма (часть III) и выясню, что в этом случае речь идет, говоря словами Гегеля, о внешней рефлексии (часть IV), с тем выводом, что в ней наблюдается дефицит логики бытия, так как Риккерт поспешно перескакивает от начала философии к происхождению мышления (часть V). Тем самым он, в отличие от Гегеля, в недостаточной мере имеет представление именно о тех понятиях, с помощью которых он определяет изначальное отношение.

II. Формализм

После того как Гегель в конце «логики сущности», если смотреть с историко-философской точки зрения, минует рационализм и эмпиризм, он в начале «логики понятия» очень положительно высказывается о кантовской концепции «*изначального синтетического единства апперцепции*» [Hegel, 1951, Teil 2, S. 221]. В отличие от чисто «внешнего отношения» Кант мыслил «единство, составляющее сущность понятия», как изначальное синтетическое единство апперцепции — как единство «Я мыслю, или самосознания». Несмотря на это, Гегель считает Кантово сведение к единству самосознания как абсолютной основе неудовлетворительным, ибо при нем «реальность» как «объективность» все же «противопоставляется» понятию как «субъективности» [Hegel, 1951, Teil 2, S. 223–224], а отношение созерцания и понятия, рассудка и чувственности, формы и содержания понимается как чисто абстрактное отношение («формализм»). Канту недостает по-гегелевски понятия «принципа определения» [Hegel, 1991, § 508], т. е. снимающей любую внешность реализации понятия посредством его моментов

(всеобщего, особенного и единичного). От голого «представления» отношения «рассудка», от «Я» или «понятия», соотнесенного с «вещью и ее свойствами и акциденциями» необходимо, согласно Гегелю, продвинуться до «мысли» [Hegel, 1951, Teil 2, S. 221]. В отношении кантовской практической философии дело для Гегеля обстоит точно так же, поскольку и кантовскому благу из-за его формализма недостает «принципа определения», следовательно методологической структуры «реализации понятия» [Krijnen, 2018]. Этот формализм характерен также для аксиоматического фундаментального отношения позднейшей трансцендентальной философии, т. е. для того развитого не в последнюю очередь Риккертом основополагающего отношения, исходя из которого трансцендентальная философия, продолжая Канта, пытается понять культуру как мир человека — как основанную на воплощении ценностей, принципов значимости, идей и т. п.⁵

В плане основания познания Флах однажды следующим образом определил отношение трансцендентальной философии к спекулятивному идеализму: у Гегеля отрицательность становится тотальной в понятии как опосредствовании в себе самой осуществляющейся тотальности; опосредствование тем самым берет на себя функцию изначального синтетического единства [Flach, 1959, S. 72–73]; следовательно, Гегель соединяет аналитику и диалектику — две принципиальных функции, которые строго различаются у Канта и Риккерта как конститутивность и регулятивность [Flach, 2002, S. 18–19]. Критицизм же, напротив, знает последнее обоснование лишь в определении рефлексивных логических функций единства определения, которое в то же время есть и обоснование. Оно не обладает «методологической абсолютностью». Гетерология, т. е. сублимированное Риккертом кантианство, хотя и приходит к утверждению моментов функции определения, в конечном итоге — к высказыванию о «корреляции» этих моментов, все же не приписывает этим моментам «динамику», ибо динамика функций определения остается закрытой для рефлексивно-аналитического проникновения в последнюю импликацию (ср. также: [Flach, 1994, S. 289, 374]).

⁵ Об аксиоматическом фундаментальном отношении см.: [Krijnen, 2001, Kap. 2.3, 6.3, 7.2 и. а.; 2008, Kap. 4.2.2, 5.4; 2015, Kap. 3 и. а.; 2017a].

С точки зрения динамики определения выявляется одна систематически важная мысль. В той мере, в какой в Риккертской кантианизирующей трансцендентальной философии может быть принята во внимание динамика принципов, эта мысль заключается, собственно, в коррелятивной взаимосвязи «ступеней априорности». Они простираются от изначального синтеза гетеротетизиса через логику суждения вплоть до конкретного определения предмета посредством методологических принципов. Предельные моменты, следовательно, образуют лишь один момент в целом определении предмета. Чтобы в достаточной мере квалифицировать мышление как принцип объективности, необходима структура принципов, упорядоченная согласно значимости функций. Эта трансцендентально-философская динамика определения явным образом отличается от спекулятивного развития понятий как самоопределения всеобщего посредством особенного вплоть до единичного — она не отрицательно-теоретического, а гетеротетического рода. Но преодолевает ли она формализм, который Гегель констатирует у Канта?

III. Гетерология Риккерта как концепция изначального и ее формализм

1

Риккерт развивает свою так называемую предметную модель⁶ в контексте вопроса об изначальном познании. В этом его учении о теоретическом предмете вообще рассматриваются фундаментальные теоретически значимые принципы [Rickert, 1921, S. 50–53; 1924, S. 8–10]. В то же время в нем изначальное постигается конститутивное для «бытия» значение мышления. Предмет обосновывается посредством мышления мышления в его содержательности, а именно — на изначальном уровне мышления в отношении того, что означает то, что нечто вообще «есть».

Изначальное выказывает себя как устроенное гетеротетично. Согласно гетеротетичному принципу, минимум логической предметности состоит из моментов единого и иного. Любое мышление

⁶ Об этой модели см.: [Flach, 1959; Krijnen, 2001, Kap. 5; 2008, Kap. 2–3].

есть отнесение единого к иному, любое мыслимое есть отношение. Чистая гетерогенность конституирует мышление чисто как отношение. Сфера чистой гетерогенности логически предшествует сфере определяющего мышления, тождественной у Риккерта сфере суждения. С позиции Вагнера и раннего Флаха эту сферу можно обозначить как первично-конститутивную априорность, или изначальный синтез, так как логическое имеется посредством этой априорности (синтеза). Риккерт истолковывает этот логический прафеномен в качестве корреляции формы и содержания. Содержание не поступает мышлению извне, а принадлежит к формальным факторам теоретического предмета вообще. Мышление включает в себя самоотношение к содержанию. Моменты предметности вообще суть непреддицируемые формы — «форма вообще», «и», «содержание» вообще.

В качестве фундамента определения предмета первично-конститутивная априорность, правда, делает возможной предметную определенность (связанное с логикой суждений определение предметов), но все-таки не само определяющее предмет судящее мышление. В совокупном определении предмета эта априорность есть изначальное как начало ряда определения. На ней основывается, говоря словами Вагнера и раннего Флаха, вторично-конститутивная априорность конструирующего предмет смысла. Логическое развитие мысли, следовательно, идет, говоря словами Риккерта, от мыслимого нечего, или предмета вообще, к определенному нечему и тем самым к структуре предикации. В свете этого не удивительно, что Риккерт не представляет свою гетерологию в контексте теории суждения как «произведения» предметности. Он рассматривает ее в контексте «логики числа» [Rickert, 1924, S. 8] или развития понятия о «мировом целом» [Rickert, 1921, S. 50] (а также: [Rickert, 1934, S. 39]). Хотя гетеротезис действителен во всяком мышлении как «всеобщий принцип познания мира» [Rickert, 1934, S. 46], однако гетерология у Риккерта столь же мало совпадает с проблемой «начала системы философии», сколь мало бытие как начало логики и тем самым — системы философии совпадает у Гегеля с абсолютной идеей как природой мышления [Krijnen, 1924, Kap. 2–3]. Основные альтернативы мышления мира («форма и содержание», «субъект и объект») суть особенные случаи гетеротезиса.

2

Поскольку обычный подход к отношению Риккертской гетерологии и гегелевской диалектики заключается в дискуссии о гетеротетической или отрицательно-теоретической структуре изначального синтетического единства мышления, постольку не обращают внимания на то, что Риккерт предложил развитую критику гегелевской концепции начала философии [Hegel, 1951, Teil 1, S. 51–53]. Как и сам Гегель, Риккерт признает при этом, что проблема начала сама по себе сложна. Как это часто бывает в критике Гегеля, Риккерт считает гегелевское решение этой проблемы неудовлетворительным, а тем самым для него оказываются неудовлетворительными все содержащиеся в дальнейшем развитии «основания» [Hegel, 1951, Teil 1, S. 56]⁷.

На примере критики Риккерта можно выяснить одну важную в философско-методологическом плане для формализма позицию, в то же время типичную для рефлексивно-логической направленности трансцендентальной философии. Дело заключается в том, что, вопреки всем систематизаторским устремлениям Риккерта, в глаза бросается фрагментарность его подхода к обоснованию. Он не может предложить сквозного, охватывающего все аспекты обоснования объективности конститутивного учения, которое интегрировало бы собой гетерологию, учения о суждении и методе, объективно-логическое (значимое ноэтическое) измерение и измерение субъективно-логическое (значимое ноэтическое). Открытие этого приходит вместе с пониманием того важного в рефлексивно-логическом плане обстоятельства, что Риккерт в ходе дедукции функциональной значимости и рефлексивно-конститутивного определения (т. е. самоконструирования) познания не был в состоянии доказать те понятия, которые обладают фундаментальной важностью для всей системы философии (понятия формы и содержания, субъекта и объекта, единого и иного). Это тем более удивительно, что именно Риккерт прикладывает значительные усилия к тому, чтобы определить начало философии, признавая богатство его значений. Если иметь в виду подход Гегеля,

⁷ О критике Риккертом начала см.: [Krijnen, 2008, Kap. 2]. При этом сама рефлексивно-логическая направленность Риккертской трансцендентальной философии не играет здесь при оценке никакой роли.

то становится видно, что Риккерт на деле трактует логическое начало философии как изначальное и, не сознавая того, мыслит начало как начало определения этого изначального. Именно поэтому (и так это во всей его трансцендентальной философии) Риккерт сохраняет жизнь различию *вещи и изображения* вещи — различию, несоединимому с программой самоконструирования познания. Соответственно этому, Риккерт приходится вводить предметное содержание потусторонним для строгой дедукции функциональной значимости образом. В силу того, что единство вещи и изображения расколото, притязание на философию «мирового целого» остается неисполнимым.

Размышления Риккерта о «начале философии», мыслившиеся им также и как критика Гегеля, можно считать показательными [Rickert, 1934, § 31; 1939]. Во-первых, Риккерт, как и Гегель, разводит разные значения «начала» — реальное, первичное во временном значении начало конкретного философского мышления и логическое (принципиальное, понятийное) начало мышления, которое, в свою очередь, может быть онтологическим или гносеологическим (теоретико-познавательным) началом. Оказывается, что гносеологическое начало есть нечто непосредственное постольку, поскольку оно касается такой определенности, которая предшествует всем другим. В качестве непосредственного в мышлении Риккерт трактует начало как «универсальный минимум мышления» [Rickert, 1934, S. 133–134; 1939, S. 14–16]. Непосредственное как фундаментальная структура мышления есть именно то, что Риккерт рассматривает в своей гетерологии. Следовательно, *начало* как предметное начало, как гносеологически непосредственное мыслится как *изначальное*. Соответственно этому, Риккерт начинает разводить пары понятий, которые должны измерить начало как минимум того, что составляет объективное мышление как таковое. В статье о начале Риккерт трактует этот минимум как субъект-объектное отношение [Rickert, 1939, S. 31]. Этот результат получается посредством исторически насыщенной рефлексии о значении непосредственного и, значит, — посредством рефлексии об имеющихся налицо претензиях на значимость (о «фактах культуры»). Таким образом, Риккерт хотя и приводит аргументы в отношении смысла начала, но мыслит это начало как изначальное всякой определен-

ности. Соответственно этому он сразу же подчеркивает гетеротетическую структуру начала — то, что логическое начало как целое есть нечто «двойственное» [Rickert, 1939, S. 19]. Он явным образом отсылает к его гетерологии для того, чтобы объяснить имплицативное взаимное отношение понятий, имеющих значение последнего основания, т. е. их «корреляцию» [Rickert, 1939, S. 23] (ср.: [Rickert, 1939, S. 31, 35–36, 38–39]). Он характеризует Я также и как «форму» Я, как «Яйность» (Ichheit) в отличие от содержания сознания как воплощения всех содержаний, в отличие от «Я-содержания» [Rickert, 1939, S. 32]. Тем самым он использует еще одну, полностью определяющую его гетерологию, пару понятий — «форма» и «содержание».

Хотя Риккерт известно, что двойственность начала системы имеет влияние на каждый шаг образования системы как понятия мирового целого, он не получает динамики определения этого процесса из понятия *самого начала*. Отношение начала мышления и познания начала мышления остается внешним. Соответственно этому, Риккерт оперирует понятиями, которые не проистекают из смысла самого «начала» и просто используются в их значении. Если воспользоваться гегелевской критикой традиционного учения о способностях (в первую очередь учения Канта, козыряющего «мешком, набитым способностями» [Hegel, 1969–1971, Bd. 2, S. 271–272]), то Риккерт — явно обладатель мешка фундаментально-философских понятий, способных охарактеризовать начало, хотя начало как раз мыслится как непосредственное, не-опосредованное, т. е. еще не определенное. Выражаясь иначе и принимая во внимание задающую здесь тон рефлексивную форму, Риккертова рефлексия есть рефлексия-о-предлежащем — не саморефлексия начального определения, а внешняя рефлексия. В статье о начале Риккерт получает основную пару понятий посредством анализа понятия «данного» [Rickert, 1939, S. 18]. К этому стоит добавить и то, что Риккерт, с одной стороны, постоянно выступает за примат в системе философии теории познания (логики), однако, с другой стороны, в своих размышлениях о начале философии приводит аргументы в пользу того, что понятие начала философии не есть понятие теоретического начала, но обладает универсальным содержанием, предлежащим последнему [Rickert, 1939, S. 39–40, 42–43, 46–47].

Начало, несомненно, не есть начало познания целого, но оно, во всяком случае, есть его изначальное, а именно — универсальный минимум мышления.

«Основные проблемы философии» Риккерта подтверждают этот образ [Rickert, 1934, § 31]. В то же время Риккерт связывает здесь мир начала со своим учением о так называемой профизике, «профизической сфере бытия» [Rickert, 1934, § 31] (ср.: Rickert, 1934, § 21–23)). Это учение касается измерения субъекта как принципа объективирования, т. е. субъекта в отличие от мира объекта как опосредствованного [Rickert, 1934, § 25]. Субъект как познающий субъект доказывает себя при этом иначе, чем голая форма субъекта как синтез [Rickert, 1934, § 26], ибо он мыслит содержание и, следовательно, формирует его понятийно [Rickert, 1934, § 29]. Для познания это содержание есть сначала «осуществленное», остановленное посредством формы «тождества» содержание, которое затем посредством дальнейших форм познания становится предметностью. Следовательно, и помимо гетерологии видно, что рефлексия не определяет себя, а принимает форму онтологической ступенчатости. «Логика предиката» Риккерта показывает, как выглядит эта ступенчатость, а именно — таким образом, что гетеротетическое изначальное отношение вступает в отношение суждения, так что синтез формы и содержания становится конституцией конкретно-предметного смысла, пройдя через множество форм познания. Изначальное, соответственно своей фундирующей функции, есть в то же время начало некоторого продвижения. Это продвижение проистекает, однако, не из процессуальности самоконституирования изначального, поскольку это продвижение определения, в отличие от того, как происходит у Гегеля, не представляет собой в то же время возвращения в основание, а есть продвижение от него к логически упорядоченным отношениям объективного смысла. Суть мышления и мышление сути распадаются. Самоконституирования мышления как основания всякой определенности у Риккерта в наличии нет.

Гетеротезис Риккерта как принцип всех принципов имеет в себе то верное, что он характеризует мышление, а тем самым также и мыслимое, в его фундаментальной структуре как «отношение относящихся» [Rickert, 1921, S. 56; 1924, S. 18]. Неверное — в том, что Риккерт, хотя и справедливо указывает на то, что по-

знание фундаментальной структуры мышления многократно опосредствовано, все же в недостаточной мере принимает во внимание то, что понятия, с помощью которых он характеризует логическое начало, должны следовать из самой мысли о начале. Следовательно, согласие между Риккертом и Гегелем заканчивается на том, что для обоих логическое начало есть непосредственное. Для Гегеля определенность начала как начала заключается именно в его неопределенной непосредственности, Риккерт же начинает характеризовать начало посредством понятий, которые сами не суть понятийные определения понятия начала. В риккертовской гетерологии все явным образом определяется полнотой изначальных понятий, достигаемой лишь дизъюнктивно, т. е. гетеротетически. Однако невозможно «десятками различных способов легко создавать» альтернативы основания логики, как полагает ошибочное, но очень влиятельное возражение Шеллинга Гегелю [Schelling, 1861, S. 143]. Эта мысль о возможном многообразии и дизъюнктивной полноте альтернатив основания логики сохраняется в трансцендентальной философии вплоть до сегодняшнего дня [Wagner, 1980, S. 136–136]. Но началу все же подобает такое осуществление, которое препятствует такому анализу, какой проводит Риккерт, когда в него одним махом включают и синтез. Для Гегеля же, напротив, продвижение, как он говорит, столь же аналитично, сколь и синтетично [Hegel, 1991, § 239 A] (ср.: [Hegel, 1951, Teil 2, S. 491]), так как логическое начало может быть произведено лишь одним единственным, генерирующим свою собственную динамику определения способом.

IV. Внешняя рефлексия

Гегель в своей логике сущности, рассматривая дело систематически, (де)классифицировал типичную для трансцендентальной философии риккертовскую модель ступенчатой априорности как «внешнюю рефлексия». Гегелевское описание понятия рефлексии, действительно, крайне полезно для понимания основополагающих проблем трансцендентальной философии.

Гегелевская логика есть теория понимающего мышления (и, соответственно, — логика понятия). Как для трансцендентального, так и для спекулятивного идеализма логика — первая наука

в системе философии. Но только для спекулятивного идеализма она есть также последняя наука системы. Вместо того чтобы считать свои определения определениями «субстратов», позаимствованных у «представления», гегелевская логика делает своей темой определения мышления, свободные от таких сущих субстратов представления, рассматривает «природу» определений мысли и их «ценность» «в себе и для себя» [Hegel, 1951, Teil 1, S. 46–47]. В этом контексте Гегель сразу же указывает на то, что для него методически важно, — а именно на то, что в философском понимании есть сама «природа содержания», «приводящая в движение» себя самое, следовательно содержание само «полагает и производит» свое определение [Hegel, 1951, Teil 1, S. 6]. Такая логика — это и не докантиантовская метафизика, и не трансцендентальная логика кантовского типа, а логика абсолютной идеи [Hegel, 1951, Teil 2, S. 484], которая есть «понимающее себя понятие» [Hegel, 1951, Teil 2, S. 504], «абсолютная истина и всякая истина» [Hegel, 1991, § 236] (ср.: [Hegel, 1951, Teil 2, S. 484]). Она осуществляет себя в имманентном процессе определения, от начала мышления как неопределенного непосредственного, которое есть мышление как «бытие», вплоть до завершения этого самодвижения в постижении своего движения, которое есть мышление как «абсолютная идея».

При этом логика сущности тематизирует мысль не так, как логика бытия, — не в ее «непосредственности», т. е. во в-себе-бытии понятия, а в его «рефлексии и опосредствовании», т. е. в для-себя-бытии понятия [Hegel, 1991, § 83] (ср.: [Hegel, 1951, Teil 1, S. 41–43]). Здесь, в логике рефлексии, делаются темой прежде всего способ движения и отношения самих определений мысли. Царящая в логике бытия из-за прямой интенциональной направленности мышления бытия безотносительность определений в логике сущности превращается в относительность⁸. То, что есть, здесь есть лишь в структуре определяющих отношений, имеет свое основание в сущности как чем-то придающем определенность. Этот процесс проистекает из определения самого бытия.

⁸ См. гегелевскую характеристику процесса понятия как «перехода» в логике бытия и «свечения в ином» в логике сущности, например: [Hegel, 1991, § 161, S. 111 (дополнение), 240–241; 1951, Teil 2, S. 21, 242, 272].

Поскольку логика сущности происходит из логики бытия, Гегелю удастся справиться с установленной нами у Риккерта проблемой внешности вводимых логических определений основания. Уже начало логики бытия должно развить все определения из себя самого. Суть мышления больше не отличается от мышления сути, в спекулятивном начале логики Гегель индифферентен в отношении такого различия. В Риккертовом начале, говоря словами Гегеля, сплетены феноменологические и логические аспекты, логическое начало у Риккерта не есть таковое с точки зрения спекуляции. Концепция начала у Риккерта остается, вопреки ее реляционизму, в плену у «противоположности сознания»; гегелевские высказывания в начале логики понятия о том, что учение Канта о трансцендентальной апперцепции хотя и преодолевает внешность понятия и предмета, но все же оставляет дело при абстрактном отношении [Hegel, 1951, Teil 2, S. 221–223], касаются и риккертовской гетерологии.

Гегель, во-первых, переводит отношения логики сущности в понятие, во-вторых, он развивает их в ходе процесса определения, который есть возвращение в основание, из бытия — начала философии. Таким образом, сущность есть «вошедшее в себя бытие» [Hegel, 1991, § 112 (примечание)], посредством «отрицательности себя самого себя самым опосредующее бытие» [Hegel, 1991, § 112]. С помощью развития от бытия к сущности Гегель получает *новое понятие рефлексии*, полностью отличающееся от понятия рефлексии в трансцендентальной философии. В последней рефлексия преимущественно мыслится как рефлексия субъекта о принципах, определяющих конкретное, о котором он рефлексировал, в его объективности; рефлексия есть рефлексия о предлежащем, о данном так или иначе случайным образом. Гегель же делает темой логически предшествующее этому понятию рефлексии значение *самой рефлексии как таковой*. Это значение получается в ходе обосновывающего определения бытия как непосредственного, как через «отрицательность себя самого себя самым опосредующего бытия»; рефлексия демонстрирует себя как чистое отношение непосредственности и опосредования мышления. Логика сущности есть именно «разработка существенным образом полагающего себя единства непосредственности и опосредования» [Hegel, 1991, § 65 (примечание)].

Так постигнутое Гегелем понятие «абсолютной рефлексии» далее дифференцирует себя как полагающая рефлексия, внешняя рефлексия и определяющая рефлексия. Понятие рефлексии и его собственная определенность получаются тем самым в рамках имманентного процесса определения. В понятии рефлексии темой становится движение самого объективного мышления. Это движение отличается отрицательностью самоотношения, которая развивается в три формы. Понятия, с помощью которых квалифицируется рефлексия, демонстрируют себя в качестве внутренних частей определения этого развития. Отношение самоотношения и отрицания, которое представляет собой рефлексия, покрывает тремя различаемыми Гегелем формами рефлексии весь спектр непосредственности и опосредования. Здесь больше нет сделанных самостоятельными субстратов отношения (какого-нибудь предзаданного рефлектирующему мышлению случайного, которое затем демонстрировало бы себя в качестве конституированного), здесь есть динамическая система абсолютной относительности, и эта система порождает свою собственную определенность. Здесь не просто *говорится* о самоконституировании, она *осуществляется* здесь *in actu*. Посредством этой рефлексивно-конститутивной методологической направленности гетеротезис мышления логически динамизируется таким образом, что в методологическом плане полностью соблюдается самоконституирование мышления как простая предпосылка. Трансцендентальная философия, правда, хочет преодолеть «противоположность сознания» (противоположность субъекта и объекта, формы и содержания и т. п.) посредством гетерогенности, но она все же не мыслит едиными суть мышления и мышление сути. В гегелевской же логике, напротив, с методологической стороны нет ни одного вкравшегося «извне» определения мысли.

Гегель именно в объяснении «внешней рефлексии» критически рассматривает предпосланную противоположность сознания как рефлексивное знание, как рефлексию о предлежащем, или демонстрирует эту форму рефлексивного знания в качестве внешней рефлексии. Внешняя рефлексия обладает смыслом лишь в качестве момента абсолютной рефлексии, в то время как в качестве абсолютизированной (или «рассудочной рефлексии») она логически невозможна. Во внешней рефлексии единство непосредственности и рефлексии оказывается во внешнем отношении с самой собой,

выступает против себя самого как непосредственность [Hegel, 1951, Teil 2, S. 17]. Она предпосылает бытие, непосредственность для того, чтобы мочь постигнуть себя в качестве ее имманентной рефлексии, которая в этом исходном факте должна отыскать всеобщее (правило, принцип, закон). Таким образом, она есть «лишь *внешняя рефлексия*» [Hegel, 1951, Teil 2, S. 19], рефлексия «в субъективном смысле» [Hegel, 1951, Teil 2, S. 18], а не момент абсолютной рефлексии. Так называемая «рефлексивная философия» представляет для Гегеля парадигматический случай такой абсолютизированной внешней рефлексии.

Обозначение Риккертовой рефлексии значимости в качестве внешней рефлексии может показаться удивительным. Ведь неокантианство выступило против кантовского дуализма, и учение Риккерта о гетерологии не в последнюю очередь представляет собой попытку продемонстрировать в изначальном мышлении соотносительность различных моментов и сделать ее определяющей для системы философии. Тем не менее само понятие рефлексии нуждается в дедукции, и последняя не может исчерпываться тем, чтобы философское мышление в начальной фазе своего самопознания разума обращалось к какому-то конкретному, чего хочет знаменитая теорема факта трансцендентальной философии⁹. Феноменологический момент философии здесь явно переоценен.

Трансцендентальная философия исходит из непосредственной предпосылки и развивается так, что она в отношении этой предпосылки есть также полагание. Но для Гегеля не только это начало внешней рефлексии с непосредственного есть лишь мнимое начало (правда, исходный факт демонстрирует себя и в трансцендентальной философии как конституированный, следовательно как положенный), ведь предпосланная непосредственность считается неопосредованной как факт притязания на значимость или случайное начало, положенное не *как* предпосылка и тем самым как момент самой рефлексии, значит — самой рефлексией в этой функции предпосылки. Следовательно, в этом данном рефлексия находит, как точно указывает Гегель, лишь «внешние» ему «определения» [Hegel, 1951, Teil 2, S. 17]. Риккертовы понятия, квалифи-

⁹ О теореме факта см.: [Krijnen, 2008, Kap. 1.3].

цирующие абсолютный минимум или изначальное, строго говоря, привносятся в ход рефлексии «извне». Тем самым подтверждается гегелевский упрек во внешности определений, применяющихся к непосредственно данному субстрату, в то время как разработанная Риккертом изначальная структура синтеза, говоря словами Гегеля, должна иметь значение «не внешнего для этого непосредственного, но его собственного бытия». Здесь явным образом предпосылается понятие «абсолютной рефлексии» — и оно есть также и для внешней рефлексии [Hegel, 1951, Teil 2, S. 19]. Предпосланное бытие в его непосредственности извлечено посредством рефлексии из определенности. Оно, однако, есть для рефлексии лишь предлежащий субстрат, потому что рефлексия в своем предположении не замечает своего полагания. По причине этой внешности данного рефлексии субстрата не удастся как получить его определения, так и решить свою задачу — быть обоснованной в изначальном рефлексивной конститутивности. Она демонстрирует себя в качестве деятельности субъекта, который относится к непосредственно данному с помощью непосредственно данных определений.

V. Логика бытия, предшествующая гетерологии

Такие понятия, как, например, форма, содержание, тождество или различие, с помощью которых Риккерт обозначает чисто логический предмет, относятся, согласно Гегелю, к логике сущности [Hegel, 1951, Teil 2, S. 63–65]. Следовательно, они имеют длинную логическую предысторию¹⁰. Как же выглядит логика бытия, предшествующая логике сущности, для того чтобы начало логики было способно также достичь своей цели и продвижение в определении действительно было возвращением в основание, а не просто продвижением от него?

Начало логики как мышление, мыслящее себя самого как объективное мышление, есть не что иное, как чистая непосредственность, т. е. «чистое бытие». Как таковое оно — «неопреде-

¹⁰ Кроме того, им предшествует длинный путь через логику понятия. Лишь тут, говоря словами Риккерта, гетеротезис квалифицируется в качестве абсолютной идеи.

ленное, простое непосредственное», ибо начало как начало не может быть чем-то «опосредованным» и «ближе определенным», оно может быть только мыслью в ее неопределенности [Hegel, 1969–1971, Bd. 8, § 184 (дополнение 1); 1991, § 86]. Как такая неопределенная непосредственность бытия непосредственно обращается в «ничто» [Hegel, 1991, § 87]. Логическое пространство, которое в первую очередь должно быть открыто в начале логики, выясняется тем самым сразу не только как бытие, но также и как ничто, так как оба демонстрируют себя понятийно нестабильными и переходят друг в друга, хотя и явным образом исключают друг друга. Посредством этого они становятся моментами охватывающего их обоих, которое Гегель сначала, со стороны взаимосвязанности находящихся в отношении, изначальными мыслящихся в качестве неопределенных непосредственностей, определяет как «становление» [Hegel, 1991, § 88–89], а со стороны не нестабильности, а стабильности этого единства — как «наличное бытие» [Hegel, 1991, § 89–90]. Наличное бытие — первый случай определенности, «определенного бытия» [Hegel, 1951, Teil 1, S. 95]. Определенность получается из неопределенности. Гегель обозначает бытие с определенностью, которая есть «непосредственная» или «сухая» определенность, как «качество» [Hegel, 1991, § 90]. Наличное бытие до сих пор не рассматривалось в отношении к другому и определялось только лишь в себе как единство бытия и ничто, теперь же определенность наличного бытия определяется посредством имманентного выяснения значения; определяется, что оно имеет в себе вместе с определенностью бытия. В первую очередь оно, во всяком случае, есть одно со своей определенностью; как рефлексированное в своей определенности «в себя» оно демонстрирует себя как различное в себе [Hegel, 1991, § 90]. Таким образом, наличное бытие есть качество, оно приобретает некоторую содержательность (реальность) и исключает тем самым иную (отрицание) [Hegel, 1991, § 91]. Тем самым в наличном бытии становится заметным функционально-определяющее самоотношение, которое Гегель обозначает как «нечто»: наличное бытие, которое относится к себе в своей отличной от него определенности (качестве) [Hegel, 1991, § 90]. Следовательно, впервые достигается нечто определенное, как говорит Гегель, «в-себе-бытие», сначала, правда, еще совер-

шенно неопределенное — нечто есть лишь «начало субъекта» [Hegel, 1951, Teil 1, S. 102]. Посредством развития моментов реальности и отрицания в наличном бытии (следовательно, посредством определения собственной определенности наличного бытия) это бытие логическим образом становится «наличествующим, нечто» [Hegel, 1951, Teil 1, S. 101–103; 1991, § 90]. Если же здесь опять развивать определенность этого нечто, которой оно обладает как единство реальности и отрицания, то в нем заключено отрицательное как дающее определение; это отрицательное есть само наличествующее. Отрицательное этого нечто Гегель квалифицирует как «иное» [Hegel, 1951, Teil 1, S. 103], ибо нечто по своей собственной определенности определено посредством иного. Логическое пространство с дифференциацией наличного бытия на нечто и инобытие [Hegel, 1991, § 91] или иное [Hegel, 1951, Teil 1, S. 95] начинает диссоциироваться в себе¹¹. Нечто выступает как иное самого себя, ограничивается посредством себя самого [Hegel, 1991, § 92]. Именно в этом заключается противоречие всего конечного — то, что не есть нечто, демонстрирует себя определяющим то, что оно есть, его в-себе-бытие; конечное как самостоятельно, так и не самостоятельно.

Для моих целей будет полностью достаточно лишь в общих чертах обрисовать дальнейший ход развития в логике бытия этого процесса самоэкспликации, а именно таким образом, чтобы стал виден процесс уплотнения самоотношения определений логики бытия, ведущий к начальному отношению абсолютной относительности¹².

¹¹ А. Ф. Кох трактует логическое развитие «нечто и наличествующего» в качестве диссоциации наличного бытия из логического пространства на наличествующее, которое есть «нечто» и «иное» [Koch, 2002, S. 33–34; 2018, S. 78–82]. По причине конфронтации с трансцендентальной философией и ее гетерологией я в отношении начала в меньшей степени обращаю внимание на то, что логическое пространство раскрывается, как делает Кох, а в большей — на то, как оно раскрывается.

¹² Трактовка деления логики бытия как членения на типы предметов нашей речи, например логики качества как логического анализа наших «эмпирических различений в области наличного бытия и реальности» [Stekeler-Weithofer, 2018, S. 225], отрывает эти содержания от их спекулятивной направленности. Интегральную трактовку логики бытия из перспективы также спекулятивной направленности предлагает

В то время как исчезновение конечного ведет к иному нечто и тем самым — к бесконечному процессу [Hegel, 1991, § 93–94], так что оба, конечное и бесконечное, внешне противостоят друг другу, а следовательно, конечны и, значит, более не могут быть различаемы, они в своем переходе именно поэтому сходятся «с самим собой» и дело доходит до «истинной бесконечности» [Hegel, 1991, § 95]. Истинная бесконечность есть самоопосредствование в одно с ее членами — переход как схождение с собой; тем самым конечное становится моментом бесконечного, становится «идеальностью» [Hegel, 1991, § 95 (примечание)]. Правда, форма бесконечности, которая есть в логике наличного бытия, есть еще неразвитая форма, еще не определенное схождение с собой, только лишь подход к определению истинной бесконечности. Процессуальное самоотношение нечто и иного как будто бы предлежит схождению с собой. Определенность есть отношение, в котором определенное относится лишь к себе, устранена любая внешность нечто и иного, царит самоопосредствованная определенность (как говорит Гегель, «для-себя-бытие») [Hegel, 1991, § 95–96].

Тем самым получается переход от качества к количеству. Ведь в для-себя-бытии устранена внешность нечто и иного, оба опустились до моментов, так что имеется отношение самоотношения определенного. Поскольку теперь речь идет об отношении различных моментов как аспектов целого, уже не о самостоятельном или безразличном единстве, постольку измерение качества покинуто. Качество есть определенность, которая непосредственно есть одно с бытием, в то время как количество есть бытие, в котором определенность положена в качестве «снятой» [Hegel, 1991, § 99]. Здесь логическое пространство трактуется не как состоящее из изолированных определенностей, а как пространство дискретной множественности и поэтому — как пространство многообразной в себе неопределенности. Теперь отношения (количества) могут выражать себя в логическом пространстве без того, чтобы посредством этого изменялось тематизированная суть (количество). В качественных определениях, следовательно, можно отыскать количественное измерение, которое должно

К. Г. Мартин [Martin, 2012, S. 65–138].

быть определено в логике количества. Для-себя-бытие как простое самоотношение, поскольку оно в своей непосредственности и, следовательно, сначала не имеет различий, есть затем для Гегеля «одно» [Hegel, 1951, Teil 1, S. 154] (ср.: [Hegel, 1991, § 100]). Отношение «ограниченной количественности» [Hegel, 1991, § 101], отношение количеств, т. е. «количественное отношение» [Hegel, 1991, § 105], делает при этом очевидным, что нечто и иное как находящиеся в отношении количества больше не обладают своей определенностью вне зависимости от друг друга, а только лишь в отношении друг к другу. Количественное отношение есть самоотношение, характеризующееся через самоопосредствование. С помощью этого количественного отношения вновь обнаруживается также и качественное находящихся в отношении членов. «Мера» есть это «качественное количество», «непосредственное единство» качества и количества [Hegel, 1991, § 106–108]. Простекающее из непосредственности меры логическое развитие ведет к положению новой неопределенности, которая есть чистое опосредование определенности, — к сущности. Определенность бытия демонстрирует себя в качестве опосредованной или положенной посредством «сущности», бытие стало «опосредованием собой» [Hegel, 1991, § 111], видимостью бытия в себе самом [Hegel, 1991, § 112]. В то время как бытие в его качестве просто переходит в иное, неопределенность количественного характеризуется посредством внутренних различий, которые в конечном итоге могут быть показаны как отношения чистого самоопосредования и таким образом переводят себя в сущность как логическое пространство абсолютной относительности.

Резюмирую. Гегель развивает все определения логики из мысли о начале. До абсолютной идеи как изначального всего пролегает длинный путь. В ходе развития мысли дело доходит до таких понятий, которые отличают отношение мышления в качестве рефлексивного. Риккерт же, напротив, поспешно делает начало изначальным. Соответственно этому, у него отсутствует логика бытия как логика бытия, и именно по методологическим причинам. Рефлексия о значимости развивается не из мысли о начале, а осуществляется посредством размышления о содержании в его изначальной определенности. Следовательно, сама эта изначальная определен-

ность определяется посредством понятий, не доказанных посредством хода рефлексии. Они скорее приписываются последнему, следовательно, засланы в ее ход извне — вопреки всем претензиям трансцендентальной философии на последнее обоснование, они обязаны своим возникновением не самоконституированию мышления.

Литература

- Cohn J.* Theorie der Dialektik: Formenlehre der Philosophie. Leipzig: F. Meiner, 1923.
- Emge C. A.* Hegels Logik und die Gegenwart. Karlsruhe: G. Braun, 1927.
- Fabbianelli F.* Sameness and otherness in the free principle of philosophy: Fichte's 'Wissenschaftslehre' in comparison to Hegel's 'Science of Logic' // Metaphysics of freedom? Kant's concept of cosmological freedom in historical and systematic perspective / hrsg. von C. Krijnen. Leiden; Boston: Brill, 2018. P. 157–172. (Critical studies in German idealism).
- Flach W.* Negation und Andersheit: Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation. München; Basel: Schwabe, 1959.
- Flach W.* Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1994.
- Flach W.* Kritizistische oder dialektische Methode?: Analyse und Bewertung // Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode / hrsg. von D. Pätzold, C. Krijnen. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002. S. 9–20.
- Hegel G. W. F.* Wissenschaft der Logik: in 2 Teilen / hrsg. von G. Lasson. Leipzig, Meiner, 1951.
- Hegel G. W. F.* Werke: in 20 Bdn. / auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert; hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1969–1971.
- Hegel G. W. F.* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830 / hrsg. von F. Nicolin, O. Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1991.
- Koch A. F.* Dasein und Fürsichsein: (Die Logik der Qualität) // Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik / hrsg. von A. F. Koch, F. Schick. Berlin: Akademie, 2002. S. 27–49.
- Koch A. F.* Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität // Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik / hrsg. von M. Quante, N. Mooren. Hamburg: Meiner, 2018. S. 43–144.

- Krijnen C.* Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001.
- Krijnen C.* Philosophie als System: Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Krijnen C.* The very idea of organization: Social ontology today: Kantian and Hegelian reconsiderations. Leiden; Boston: Brill, 2015.
- Krijnen C.* Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft: Hegels begriffslogische Lösung eines Kantischen Problems // Natur und Geist / hrsg. von W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2016. S. 25–52.
- Krijnen C.* Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiologische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie? // Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000) / hrsg. von C. Krijnen, K. W. Zeidler. Wien: Ferstl & Perz, 2017a. S. 205–243.
- Krijnen C.* Kants Konzeption kosmologischer Freiheit: Ein metaphysischer Rest? // Revista de Estudios Kantianos. 2017b. No. 2. S. 179–195.
- Krijnen C.* Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants // Folia Philosophica. 2018. Vol. 39. S. 39–146.
- Levy H.* Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus. Charlottenburg: Pan-Verlag, 1927.
- Marck S.* Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart: in 2 Halbbdn. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1929–1931.
- Martin C. G.* Ontologie der Selbstbestimmung: Eine operationale Rekonstruktion von Hegels Wissenschaft der Logik. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000) / hrsg. von C. Krijnen, K. W. Zeidler Wien: Ferstl & Perz, 2017.
- Rickert H.* System der Philosophie. Teil 1: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen: Mohr, 1921.
- Rickert H.* Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs. 2. umg. Aufl. Tübingen: Mohr, 1924.
- Rickert H.* Grundprobleme der Philosophie: Methodologie, Ontologie, Anthropologie. Tübingen: Mohr, 1934.

- Rickert H.* Vom Anfang der Philosophie (1925) // Unmittelbarkeit und Sinn-
deutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie / hrsg.
von A. Faust. Tübingen: Mohr, 1939. S. 9–50.
- Schelling F. W. J.* Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchner Vorle-
sungen // Schelling F. W. J. Sämtliche Werke: in 14 Bdn. Bd. 10. Stuttgart;
Augsburg: Cotta, 1861. S. 1–200.
- Stekeler-Weithofer P.* Das Sein. Dritter Abschnitt. Das Maass // Kommentar zu
Hegels Wissenschaft der Logik / hrsg. von M. Quante, N. Mooren. Ham-
burg: Meiner, 2018. S. 219–273.
- Wagner H.* Philosophie und Reflexion. 3. Aufl. München; Basel: Reinhardt,
1980.
- Windelband W.* Die Erneuerung des Hegelianismus (1910) // Windel-
band W. Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Ge-
schichte. 5. Aufl.: in 2 Bdn. Bd. 2. Tübingen: Mohr, 1915. S. 273–289.

Christian Krijnen

Beginning and origin

A new perspective on Rickert's heterology and Hegel's logic

Free University of Amsterdam,
1105, De Boelelaan, HV Amsterdam, NL-1081, Netherlands

Against the background of the debate about 'Heterology or Dialectics', as initiated by Heinrich Rickerts transcendental philosophy and continued by subsequent transcendental philosophers, this study offers a new approach regarding the issue at stake. It is shown that Hegel develops the determinations of the Logic from the thought of the beginning of Logic itself. The absolute idea as the origin of everything is a long way away. In the course of developing the determinacy of thought, also such concepts emerge which Rickert uses to qualify the origin of thought. By contrast, Rickert prematurely models the beginning of philosophy into the origin of thought. As a consequence, a 'Logic of Being' as a 'Logic of Being' is lacking. It is missing for methodological reasons: Rickert's reflection on the validity of thought is not developed from the thought of beginning, rather it is developed by reflecting upon the content of thought in its original determinacy. Therefore, the original determinacy of thought is itself determined by concept that do not result from the process of reflection. Hence, they enter the process of reflection externally. As they do

Translate from German by *A. A. Ivanenko*.

not result from the process of thought constituting itself, the claim of a radical foundation of transcendental philosophy remains unfulfilled.

Keywords: heterology, negation, correlation, dialectics, origin, beginning, formalism, Hegel, Rickert.

References

- Cohn J. *Theorie der Dialektik: Formenlehre der Philosophie*. Leipzig, F. Meiner, 1923.
- Emge C. A. *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe, G. Braun, 1927.
- Fabbianelli F. Sameness and otherness in the free principle of philosophy: Fichte's 'Wissenschaftslehre' in comparison to Hegel's 'Science of Logic'. *Metaphysics of freedom? Kant's concept of cosmological freedom in historical and systematic perspective*, ed. by C. Krijnen. Leiden; Boston, Brill, 2018, pp. 157–172. (Critical studies in German idealism).
- Flach W. *Negation und Andersheit: Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation*. München; Basel, Schwabe, 1959.
- Flach W. *Grundzüge der Erkenntnislehre: Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- Flach W. Kritizistische oder dialektische Methode?: Analyse und Bewertung. *Der Neukantianismus und das Erbe des deutschen Idealismus: Die philosophische Methode*, ed. by D. Pätzold, C. Krijnen. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 9–20.
- Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik*: in 2 parts, ed. by G. Lasson. Leipzig, Meiner, 1951.
- Hegel G. W. F. *Werke*: in 20 vols., reissued based on the works of 1832–1845, ed. by E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1969–1971.
- Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, ed. by F. Nicolin, O. Pöggeler. Hamburg, Meiner, 1991.
- Koch A. F. Dasein und Fürsichsein: (Die Logik der Qualität). Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik*, ed. by A. F. Koch, F. Schick. Berlin, Akademie, 2002, pp. 27–49.
- Koch A. F. Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität. *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, ed. by M. Quante, N. Mooren. Hamburg, Meiner, 2018, pp. 43–144.
- Krijnen C. *Nachmetaphysischer Sinn: Eine problemgeschichtliche und systematische Studie zu den Prinzipien der Wertphilosophie Heinrich Rickerts*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.

- Krijnen C. *Philosophie als System: Prinzipientheoretische Untersuchungen zum Systemgedanken bei Hegel, im Neukantianismus und in der Gegenwartsphilosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.
- Krijnen C. *The very idea of organization: Social ontology today: Kantian and Hegelian reconsiderations*. Leiden; Boston, Brill, 2015.
- Krijnen C. Freiheit als ursprüngliche Einheit der Vernunft: Hegels begrifflogische Lösung eines Kantischen Problems. *Natur und Geist*, ed. by W. Neuser, P. Stekeler-Weithofer. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2016, pp. 25–52.
- Krijnen C. Freiheit und geltungsnoematische Struktur oder wie tief reicht das axiotische Grundverhältnis der Transzendentalphilosophie? *Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*, ed. by C. Krijnen, K. W. Zeidler. Wien, Ferstl & Perz, 2017a, pp. 205–243.
- Krijnen C. Kants Konzeption kosmologischer Freiheit: Ein metaphysischer Rest? *Revista de Estudios Kantianos*, 2017b, no. 2, pp. 179–195.
- Krijnen C. Die Wirklichkeit der Freiheit begreifen: Hegels Begriff von Sittlichkeit als Voraussetzung der Sittlichkeitskonzeption Kants. *Folia Philosophica*, 2018, vol. 39, pp. 39–146.
- Levy H. *Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Neukantianismus*. Charlottenburg, Pan-Verlag, 1927.
- Marck S. *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart*: in 2 Halbbdn. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1929–1931.
- Martin C. G. *Ontologie der Selbstbestimmung: Eine operationale Rekonstruktion von Hegels Wissenschaft der Logik*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- Reflexion und konkrete Subjektivität: Beiträge zum 100. Geburtstag von Hans Wagner (1917–2000)*, ed. by C. Krijnen, K. W. Zeidler Wien, Ferstl & Perz, 2017.
- Rickert H. *System der Philosophie*, part 1: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. Tübingen, Mohr, 1921.
- Rickert H. *Das Eine, die Einheit und die Eins: Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs*, 2nd ed. Tübingen, Mohr, 1924.
- Rickert H. *Grundprobleme der Philosophie: Methodologie, Ontologie, Anthropologie*. Tübingen, Mohr, 1934.
- Rickert H. Vom Anfang der Philosophie (1925). *Unmittelbarkeit und Sinndeutung: Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*, ed. by A. Faust. Tübingen, Mohr, 1939, pp. 9–50.

Раздел 1. Гегелевская система в стихии истории...

- Schelling F. W. J. Zur Geschichte der neueren Philosophie: Münchner Vorlesungen. Schelling F. W. J. *Sämtliche Werke*: in 14 vols., vol. 10. Stuttgart; Augsburg, Cotta, 1861, pp. 1–200.
- Stekeler-Weithofer P. Das Sein. Dritter Abschnitt. Das Maass. *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, ed. by M. Quante, N. Mooren. Hamburg, Meiner, 2018, pp. 219–273.
- Wagner H. *Philosophie und Reflexion*, 3rd ed. München; Basel: Reinhardt, 1980.
- Windelband W. Die Erneuerung des Hegelianismus (1910). Windelband W. *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 5th ed., in 2 vols., vol. 2. Tübingen, Mohr, 1915, pp. 273–289.

Иван Алексеевич Протопопов

Диалектика негативности в гегелевской «Науке логики»

Санкт-Петербургский государственный университет
аэрокосмического приборостроения,
Россия, 190000, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67, лит. А

В статье исследуется принцип негативности, играющий ключевую роль в гегелевской диалектике. Несмотря на большое количество различных исследований, посвященных теме негативности в гегелевской философии, она обычно не рассматривается в соотнесении с утвердительно мыслимым понятием ничто, которое онтологически обуславливает ее структуру и ее различные формы. В связи с этим в статье производится комплексное рассмотрение принципа негативности через осмысление категории ничто, которое нельзя свести лишь к непосредственному отрицанию, снимаемому в своей неопределенности в процессе логического развития категорий «Науки логики». Автор выявляет онтологические основания этого принципа и обосновывает концепцию системы форм, в которых связанная с ничто негативность раскрывается в виде непосредственной, опосредованной и абсолютной негативности понятия. В статье показывается, что ничто в гегелевской «Науке логики» имеет значение абстрактной непосредственной негативности, тождественной чистому бытию, переходящей затем в определенное отрицание, в виде которого оно выступает уже как содержащее ничто, образующее конкретную негативность наличного бытия. Затем категория ничто интерпретируется через рефлексивную структуру сущности, в качестве опосредованной с собой негативности, в форме рефлексивных определений тождества, различия и противоречия. Наконец, эти основные, связанные с определенным пониманием категории ничто, значения принципа негативности рассматриваются в абсолютном тождестве непосредственного и опосредованного соотношения негативности с собой в сфере понятия, которое определяется Гегелем в виде абсолютного субъекта. В этом отношении рассмотрение проблемы негативности у Гегеля выступает не просто исследованием и определенной интерпретацией его философской системы, но нацелено на раскрытие изначальных онтологических оснований гегелевского мышления вообще.

Ключевые слова: понятие ничто, рефлексивные определения тождества, различия, противоречия, принцип негативности, движение от ничто к ничто, положение о противоречии, Гегель.

I. Гегелевский принцип негативности в исследовательской литературе

Основными недостатками различных исследований гегелевской философии является то, что негативность, имеющая определяющее

значение для диалектического метода, обычно не рассматривается в соотношении с утвердительно мыслимым понятием ничто, которое обуславливает ее структуру в виде соотносящегося с собой отрицания и ее различные формы. Отрицание часто понимается как конституирующее формальные принципы и структуру диалектики, без выявления ее онтологических предпосылок, а понятие ничто определяется только как не имеющее никакого содержания чистое ничто, которое снимается в процессе логического развития категорий. Тема гегелевского отрицания была предметом многочисленных исследований в западной философской традиции. Мы находим всесторонний анализ и истолкование этой темы у таких авторов, как К. де Боер [Boer, 2010], Б. Боуман [Bowman, 2013], А. Валь [Валь, 2006], М. Вольф [Wolff, 1981; Вольф, 1987], К. Дюзинг [Düsing, 1976; 2010], Ж. Ипполит [Ипполит, 2006], Г. Киммерле [Киммерле, 1987], А. Кожев [Кожев, 2003], Т. Колмер [Colmer, 2006], Г. Маркузе [Маркузе, 2000], С. Розен [Rosen, 1974], М. Ротхар [Rothhaar, 1999], А. Сарлемийн [Sarlemijn, 1975], Т. Спарби [Sparby, 2014], М. Хайдеггер [Хайдеггер, 1993], Д. Хенрих [Henrich, 1971; 1989], В. Хёсле [Hösle, 1987].

В современном западном гегелеведении спекулятивным источником гегелевской диалектики считается, как правило, именно отрицание, негативность, которая выступает основанием для взаимно противоположных определений мышления в его тождестве с бытием. Наиболее развернуто этот подход представлен в немецком гегелеведении у Хенриха, Дюзинга, Вольфа, Хёсле. Хенрих — исследователь, внесший наибольший вклад в разработку проблемы отрицания в философии Гегеля, — усматривал в определенном его понимании ключ к осмыслению гегелевской диалектики и считал, что гегелевская система категорий имеет своим центром и основывается на использовании этого всеобъемлющего термина. При этом отрицание как полностью самостоятельное и соотносящееся с собой в виде отрицания отрицания и в этом смысле автономное необходимо понимать, согласно Хенриху, как истинное начало всего категориального развития гегелевской «Науки логики» [Henrich, 1971].

Однако понятие негативности у самого Хенриха осмысливается только на уровне рефлексивных определений сущности, а не на уровне спекулятивной диалектики абсолютной негативности

понятия, в форме которой Гегель обосновывает свой диалектический метод. Таким же образом немецкий исследователь не выявляет систему главных форм негативности, которые проявляют себя различным образом, в зависимости от уровня развития понятия в учении о бытии, сущности и понятии. Хенрих также отвергает самостоятельное значение негативности, которая имеет непосредственный характер и относится в учении о бытии к тезису о тождестве бытия и ничто [Henrich, 1971, S. 88], в чем можно видеть серьезный недостаток его концепции. Вольф интерпретирует негативность как логико-рефлексивный субстрат, который полагает себя в противоположении самому себе и остается тождественным себе через разрешение этого противоречия [Wolff, 1981; Вольф, 1987].

Понятие отрицания получает определяющее значение в отношении общей концепции гегелевской системы также во французском неогегельянстве у Ипполита и Валя, а также у Кожева. Тем не менее, вопреки этому многообразию исследований, посвященных теме гегелевского отрицания, задача целостного осмысления принципа негативности в соотнесении с понятием ничто и выявление системы ее форм, раскрывающих всеобщее понятие негативности в «Науке логики» Гегеля, осталась во многом неразрешенной. Очевидно, что отрицание, которое мы терминологически фиксируем в категории негативности, в гегелевской диалектике относится вовсе не только к форме мышления, но выражает онтологический принцип осуществления бытия, которое раскрывается в своем тождестве с мышлением.

Основные вопросы, которые ставятся в данном докладе, связаны с тем, как раскрываются принцип негативности и понятие ничто в гегелевской логике, как соотносятся у Гегеля понятие ничто и отрицание в его различных формах и что означает утвердительным образом мыслимое ничто относительно бытия всего сущего.

II. Бытие и ничто вообще: негативность как онтологический принцип их непосредственного тождества и различия

Если мы обратимся к известному гегелевскому положению о тождестве бытия и ничто, которое рассматривается им в начале «Науки логики», то здесь сразу возникают вопросы о том, какого

рода бытие имеется в виду в этом тождестве и что подразумевается под ничто. Ведь чистые бытие и ничто, о которых идет речь у Гегеля, не относятся к реальным вещам, они абстрагированы от всего сущего и даны только в мышлении. Таким образом, речь как будто идет о том, что представляют собой бытие и ничто только как данные в нашем мышлении, а вовсе не как действительные, не как они есть сами по себе. Тем не менее понятие чистого бытия, которое выражает бытие так, как оно есть в себе, раскрывает в понимании Гегеля именно само бытие, которое не только мыслится, но и присутствует само по себе.

Простое бытие у Гегеля, несмотря на его абстрактность и неопределенность, представляет собой непосредственное основание бытия всего остального сущего. Однако, не являясь никаким определенным бытием и не обладая никакой сущностью, простое бытие как неопределенное непосредственное выступает именно абстрактной негативностью, которая непосредственно есть ничто [Hegel, 1986, Bd. 5, S. 104]. В этом смысле как абсолютная абстракция чистое бытие есть в то же время абсолютная негативность [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 124]. Надо понимать, что, когда Гегель говорит о бытии как абстракции, это вовсе не подразумевает у него результат расщудочного абстрагирования от всего чувственно воспринимаемого сущего. Речь идет о бытии как абсолютно абстрагированном, отличном в своей самостоятельности от всего остального сущего.

Точно так же ничто не должно пониматься только как мысленное отрицание всего сущего или как нечто отсутствующее, ничто не является лишь отсутствием бытия [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 107]. Оно само по себе есть, присутствует противоречивым образом — как то, чего нет. Проблема понимания тождества чистых бытия и ничто заключается в том, что они — одно и то же не как единые друг с другом, но именно как непосредственно различные и противоположные друг другу сами в себе. Эта противоречивость тождества бытия и ничто в гегелевской логике интерпретируется Сарлемийном и Розеном таким образом, что именно она делает возможным все последующее развитие содержания мышления в его тождестве с бытием [Sarlemijn, 1975, S. 81; Rosen, 1974, p. 112–113].

Встречаются, однако, также и попытки объяснить гегелевское положение о тождестве бытия и ничто без выявления противоположности между ними и в согласовании с формально-логическим

принципом противоречия [Ильин, 1994, с.124; Бакрадзе, 1973, с. 315]. В действительности диалектика, через которую раскрывается смысл гегелевского тождества бытия и ничто, состоит в том, что они выражают свою собственную противоположность и движение перехода к своему иному, в силу чего они тождественны именно как непосредственно противоположные себе и переходящие друг в друга, вопреки интерпретации А. Тренделенбурга [Тренделенбург, 1868, с. 43–44] и Г.Г.Гадамера [Gadamer, 1976, p. 86–91].

Чистое бытие как оно есть в самом себе следует понимать как непосредственно противоположное или отрицающее себя — это негативность, которую необходимо мыслить как бытие, которое есть ничто, но, точно так же, ничто тождественно бытию, только как негативность, которая отрицает себя как непосредственно противоположная самой себе. В результате мы можем сделать общий вывод о том, что всеобщим принципом гегелевской диалектики бытия и ничто выступает одна и та же отрицающая себя негативность, которая полагается как непосредственно тождественная с собой в своем отличии от себя, что выражается в спекулятивном принципе единства тождества и различия между бытием и ничто, лишенном в сфере бытия опосредования и рефлексии [Hegel, 1986, Bd. 5, S.74]. Соотносящаяся с собой негативность, выражающая себя уже в форме единства бытия и ничто, раскрывается затем определенным образом в становлении, которое снимает само себя в своем развитии и переходит в наличное бытие.

III. Абстрактная негативность чистого и конкретная негативность содержательно мыслимого ничто в бытии всего сущего

Согласно гегелевским логическим положениям, наличное бытие — это отрицательное бытие вообще, существующее только потому, что оно имеет в самом себе негативность как определенное небытие, непосредственно тождественное с бытием [Hegel, 1986, Bd. 5, S.116]. Гегель проводит здесь важнейшее для всей «Науки логики» различие между абстрактной негативностью, представляющей отрицание как простое ничто, и конкретной абсолютной негативностью как отрицанием отрицания, выражающим себя в виде содержательного ничто в определенности всякого нечто,

но достигающим своего завершения в понятии субъекта [Hegel, 1986, Bd. 5, S. 123–124].

Обосновывая ранее неопределенное ничто в виде абстрактной негативности, которая тождественна с неопределенным бытием, Гегель отмечает, что это ничто следует отличать от содержательного ничто, понимаемого в виде отрицания отрицания или конкретной негативности, относящейся к какому-либо существу. В этом отношении такие определенные отрицания, как холод и тьма, должны рассматриваться, считает Гегель, не как «ничто вообще, а [как] ничто света, тепла и т. д., ничто чего-то определенного, какого-то содержания; они, таким образом, если можно так выразиться, определенные, содержательные ничто», которые обладают бытием. «Но определенность... сама есть отрицание; таким образом, они отрицательные ничто; но отрицательное ничто есть нечто утвердительное (affirmativ)» [Гегель, 1970–1972, т. 1, с. 163; Hegel, 1986, Bd. 5, S. 108]. В итоге мы можем сказать, что отрицание отрицания или абсолютная негативность, определяющая любое сущее в его бытии, есть отрицание первого неопределенного ничто в его простом соотношении с собой и в этом смысле должно пониматься как аффирмативное, или утвердительное, само по себе ничто.

Какое-либо нечто может быть сущим только на основании отрицания отрицания как содержательного, аффирмативного ничто или негативности, представляющей такую форму соотношения с самим собой, которая наиболее определенно и конкретно проявляет себя в форме для себя бытия или в виде субъекта. Аффирмативное значение ничто в бытии всех вещей обосновывается также в гегелевских «Лекциях по доказательству бытия Бога» [Hegel, 1986, Bd. 17, S. 481–487].

IV. Опосредованная с собой негативность сущности в ее рефлексивных определениях и принцип самоотрицания в диалектическом положении о противоречии

Негативность образует в гегелевской философии собственную природу сущности, поскольку она представляет собой такое отрицание бытия, в котором оно сохраняется. Сущность при этом мыслится в виде истины бытия вообще, которая имеет форму опос-

редования или рефлексии [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 13]. Истина бытия в гегелевской логике принадлежит не субъективной деятельности и рефлексии человеческого сознания, но внутреннему объективному движению и рефлексии самого бытия, состоящему в обнаружении того, что оно есть в своей сути [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 13]. При этом сущность у Гегеля изначально относится не просто к бытию сущего, но выражает в своей рефлексии существо самого бытия, в котором подвергнуто отрицанию все сущее как наличное.

Сущность выступает абсолютной негативностью бытия, а поскольку всякое независимое от сущности бытие теряет свое значение и самостоятельность, оно как несущественное представляет лишь видимость (Schein) [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 17]. В то же время видимость имеет здесь вполне положительный характер, выражающий собственную природу сущности, как она раскрывается, высвечивается в своей рефлексии в форме абсолютной негативности. Негативность сущности в своем соотношении с иным раскрывается для себя как самостоятельная и обнаруживает себя не как становление, переходящее в нечто иное по отношению к себе, но как рефлексивное возвращение к себе или «*движение от ничто к ничто и тем самым движение обратно к самой себе*» [Гегель, 1970, с. 18–19; Hegel, 1986, Bd. 6, S. 24]. Сущность, понимаемая в виде самоотношения негативности, соотносится с собой именно как аффирмативно понимаемое ничто.

Переход или становление снимает себя в рефлексии сущности, так как «иное, которое становится в этом переходе, не есть небытие некоторого бытия, а ничто некоторого ничто, и это — то, что оно [есть] отрицание некоторого ничто, — и составляет бытие» [Гегель, 1970, с. 19; Hegel, 1986, Bd. 6, S. 24–25]. Сущность раскрывается Гегелем в трех основных своих определениях, через которые она конкретным образом осуществляется, каковые суть тождество, различие и противоречие. Именно посредством этих форм и в них самих сущность и полагает себя в виде соотносящейся с собой негативности ничто. Сущность как ничто, или единая с собой негативность, первоначально просто есть она сама, она обнаруживается как тождественная с собой в своем бытии или есть — само тождество. В тождестве, как его мыслит Гегель, имеется в виду не просто абстрактная форма мышления всего сущего, но самостоятельное по отношению ко всему сущему соот-

носящееся с самим собой отрицательное единство бытия вообще [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 38–39].

Мы интерпретируем это положение о тождестве как такое соотношение абсолютной негативности бытия с собой, которое утверждает это бытие в качестве бытия ничто, которое сущностным образом *есть* ничто. Именно это отрицательное единство ничто как существо тождества раскрывается затем, согласно Гегелю, в форме различия и противоречия: «Противоречие, выступающее в противоположении, — это лишь развитое ничто (entwickelte Nichts), содержащееся в тождестве и встретившееся в выражении, что положение о тождестве *ничего* не говорит. Это отрицание определяется далее как разность и как противоположение, которое и есть положенное противоречие» [Гегель, 1970, с. 65; Hegel, 1986, Bd. 6, S. 74–75].

Однако в качестве отрицательного единства и соотношения с собой оно есть не простое абстрактное ничто, рассматриваемое в сфере бытия, но — сущностное рефлексированное в себя ничто, раскрывающееся в таком опосредствованном единстве с собой, которое, в то же время, совершенно непосредственно. Ничто, о котором у Гегеля идет речь в положении о тождестве, в качестве отрицающей себя негативности отличается само от себя, оно есть иное самого себя. Оно присутствует здесь как такая негативность, которая представляет собой самоотрицание. Таким образом, тождество в самом себе противоположно себе, а именно оно есть абсолютное различие как отличие себя от самого себя. Именно различие «показывает, что это тождество есть ничто, что оно негативность (отрицательность. — *И. П.*), абсолютное отличие от самого себя» [Гегель, 1970, с. 37; Hegel, 1986, Bd. 6, S. 45]. В различии ничто полагается как небытие не по отношению к чему-либо иному, но по отношению к самому себе: «...различение имеется здесь как соотносящаяся с собой негативность (отрицательность. — *И. П.*), как небытие, которое есть небытие самого себя, небытие, которое имеет свое небытие не в [некоем] ином, а в себе самом» [Гегель, 1970, с. 33; Hegel, 1986, Bd. 6, S. 40].

Тема различия приобрела особую актуальность в XX в. не только в фундаментальной онтологии Хайдеггера, но и во французской философии, у Ж. Делёза и Ж. Деррида. При этом та критика, которой подвергался Гегель со стороны данных авторов как

сторонник понятия тождества, игравшего, будто бы, решающую роль в его системе, не имеет под собой никаких оснований. Вопреки этой позиции, категория тождества не лишена самостоятельного высшего статуса в гегелевской философии, поскольку именно различие как полное отличие от себя самого и абсолютное самоотрицание негативности делает возможным в его системе бытие сущего и само бытие в его присутствии. Гегель определяет затем отношение тождества и различия как разность (*Verschiedenheit*), которая раскрывается в моментах положительного, позитивного (*Positive*) и отрицательного, негативного (*Negative*) и переходит в отношение взаимной противоположности (*Gegensatz*) и противоречия (*Widerspruch*) между этими моментами.

Положительное и отрицательное, будучи самостоятельными онтологическими определениями сущности и выступая развитием определений реальности и отрицания, принадлежащих наличному бытию, соотносятся с собой только благодаря своему иному, но именно поэтому каждое из них, соотносясь с иным, противоположно себе самому. Каждое обладает своим бытием посредством бытия иного и, таким образом, потому, что оно отрицает себя в самом себе и есть собственное небытие. Но положительное и отрицательное таким же образом существуют посредством отрицания бытия иного, т. е. посредством его небытия, которое присутствует в них самих, и, таким образом, благодаря отрицанию собственного бытия [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 57]. Противоположность положительного и отрицательного раскрывается затем у Гегеля в форме противоречия. Если мы сделаем попытку истолковать значение ничто, которое содержится в гегелевском противоречии, то обнаружится, что ничто противоположно самому себе; в одном и том же отношении оно тождественно себе как равное с самим собой положительное и полностью отличается само от себя или нетождественно себе как неравное самому себе отрицательное.

Таким образом, ничто в гегелевском положении о противоречии имеет значение такой абсолютной негативности, которая отличается сама от себя, — не равна себе, в отрицательном соотношении с самой собой, она представляет сущность как отрицающую себя, и в то же время эта негативность соотносится с собой в виде тож-

дественной себе и выражает в этом отношении сущность как положительную. Как справедливо считает Ротхар, смысл гегелевского понятия противоречия «заключается внутри основной сущностно-логической фигуры себя самой отрицающей негативности, которая, в конечном счете, тематизируется так же, как самопротиворечивость или нетождество с собой» [Rothhaar, 1999, S. 196].

В результате положительное и отрицательное снимают сами себя в своей самостоятельности, так как каждое из них есть просто переход в свою противоположность. Снятие обоих моментов в ничто, мыслимое положительным образом, выступает слиянием противоречащей себе негативности с собой. В итоге мы можем сделать вывод, что значение ничто в гегелевском противоречии состоит в том, что оно является тем отрицательным единством, в котором устраняется самостоятельность противоречащих друг другу сторон, исчезающих в своем основании. Само же ничто при этом не исчезает, оно сохраняет тождество с собой в своем самоотрицании и поэтому выступает основанием положительного разрешения противоречия, тем отрицательным единством противоположностей, которое присутствует в каждой из них как тождественное с самим собой. Именно в этом смысле следует понимать гегелевское утверждение о том, что «противоречивое действительно разрешается в ничто, оно возвращается в свое негативное (отрицательное. — *И. П.*) единство» [Гегель, 1970, с. 69; Hegel, 1986, Bd. 6, S. 79].

Все сущее, поскольку оно обладает бытием, должно быть этим отрицательным единством. Любое сущее противоречит самому себе, но точно так же это противоречие разрешается, поскольку оно в своем отрицательном единстве с собой содержит свои противоположные определения в самом себе и есть их субъект. Однако конечные вещи, согласно Гегелю, не обладают бытием самим по себе, им обладает только бесконечная действительность, выступающая основанием противоположных друг другу вещей, через отрицание которой она в то же время осуществляется. Однако ключевую роль принцип негативности, онтологически связанный с ничто, играет в гегелевском учении о понятии в форме таких его моментов, как всеобщее, особенное и единичное.

V. Абсолютная негативность ничто как конститутивный принцип спекулятивной диалектики понятия, осуществляющего себя в виде субъекта самого бытия

Понятие определяется в «Науке логики» как отрицание отрицания, оно отрицает то отрицание, которым выступала сущность по отношению к бытию, и, таким образом, это второе отрицание является утверждением бытия в его высшей форме. Это абсолютное бытие определяется тем не менее Гегелем как бесконечная негативность и опосредствование с самим собой [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 269]. Более определенно категория негативности рассматривается Гегелем применительно к понятию в форме таких моментов, как всеобщее, особенное и единичное. Эти моменты представляются в гегелевском учении о понятии в качестве развития тех определений, которые мы встречали в сфере сущности в форме тождества, различия и противоречия [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 292].

Однако если рефлексивные определения, будучи противоположны друг другу, всегда опосредствованы соотношением с иным, то всеобщее, особенное и единичное соотносятся в ином только сами с собой. Понятие как абсолютное единство с собой в своем отрицании, как считает Гегель, содержит в себе свою собственную противоположность, противоречие с самим собой, через преодоление которого оно полагает себя как отрицательно единое с собой в своих различных определениях. Оно есть абсолютное негативное единство своих противоположных друг другу моментов, в каждом из них понятие раскрывается как их абсолютный субъект. При этом понятие полагает себя в каждом из своих моментов в виде самого понятия, определенного понятия и определения понятия.

В последней главе «Науки логики», связанной с абсолютной идеей, Гегель рассматривает диалектический метод логики по отношению к определениям всеобщего, особенного и единичного, которые определяют как основные моменты диалектического развития понятия. Опровергая распространенное представление о диалектике, состоящее в том, что она приводит лишь к отрицательному результату, в силу того что в рассматриваемом ею предмете обнаруживается противоречие, Гегель утверждает: все противоположности, которые фиксируются как нечто неизменное,

например между конечным и бесконечным, единичным и всеобщим, образуют противоречие не через внешнее их соединение в рефлексии, но сами в себе как существующие только в единстве со своим иным [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 560].

Таким образом, противоречие между этими противоположностями разрешается их синтезом, являющимся не нулем или пустым ничто, но единым в своей негативности субъектом, выступающим продуктом их собственной рефлексии. Единый всеобщий принцип отрицания, составляющий основу диалектического метода, осуществляется в виде системы форм, в которых соотносящаяся негативность реализуется как непосредственная (сфера бытия), опосредованная (сфера сущности) и абсолютная негативность понятия (сфера понятия) и через эти свои формы порождает конкретно развивающееся в самом себе содержание гегелевской логики. Согласно определениям спекулятивно-диалектического метода, который обычно интерпретируется как триада тезиса, антитезиса и синтеза, всеобщее, относящееся к сфере бытия как первое и положительное всеобщее, оказывается иным по отношению к себе. Тем самым первоначально непосредственное всеобщее раскрывается как опосредствованное, соотнесенное с чем-то иным. Всеобщее, таким образом, дано как особенное [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 561].

Второе определение особенного, относящееся к сфере опосредствования сущности как понятия, которое существует внутри себя, есть отрицательное первого, и, если мы имеем ввиду дальнейшее развитие диалектики, его следует понимать, как считает Гегель, как первое отрицательное. Тем самым негативность сущности как соотносящаяся с собой отрицательность ничто представляет уже не непосредственную, как в сфере бытия, но опосредованную негативность в системе определений спекулятивной диалектики. Затем выявляется, что второе определение как отрицательное есть в то же время опосредствующее определение, оно отрицательное, но отрицательное положительного и заключает последнее в себе. Наконец, абсолютная негативность понятия как отрицательное отрицательности сущности есть единичное [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 561–562]. Три основные формы негативности, относящиеся к бытию, сущности и понятию, представляют в то же время в преобразованном виде три основные момента абсолютной

негативности самого понятия (всеобщее, особенное, единичное) и являются тремя основными моментами спекулятивного диалектического метода в «Науке логики» Гегеля.

Разрешение противоречия в учении о сущности как слияние с собой противоположной себе негативности основывается при этом на положительном единстве отрицающего себя ничто, которое присутствует в каждом из ее моментов как тождественное с собой. Но если в рефлексивных определениях сущности каждый из моментов негативности в виде положительного и отрицательного соотносился с собой как внешним себе и самостоятельным иным, то в сфере понятия эти моменты выражают одну и ту же негативность, которая во всеобщем, особенном и единичном соотносится со своим иным в самом себе. Понятие как всеобщее выступает в форме отрицательного тождества с самим собой; в особенном понятие отрицает себя и осуществляет себя в форме различия от себя; наконец, в отрицании этого отрицания, в форме единичного, понятие раскрывает себя как абсолютное единство тождества и различия мыслящей себя субъективности.

Отрицательное единство понятия, осуществившее себя в форме абсолютной негативности единичного, составляет поворотный пункт в движении понятия в гегелевской логике вообще. Эта абсолютная негативность выражает у Гегеля простой момент отрицательного соотношения с собой, которое выступает глубочайшим источником всякой деятельности и самодвижения. Соотношение негативности с собой в форме понятия является диалектической душой и субъективностью, на которой основывается снятие противоположности между понятием и бытием, единство которых следует понимать как истину [Hegel, 1986, Bd. 6, S. 563]. Если опосредованная негативность сущности выступала первым отрицанием, которое выражало ничто в форме отрицательной диалектики рефлексивных определений, то абсолютная негативность понятия выражает ничто как отрицание отрицания, раскрывающееся в положительно-спекулятивных определениях всеобщего, особенного и единичного.

Понятие как мыслящая себя в своем бытии субъективность образует в этом смысле царство свободы, и именно свобода, в то же время в виде соотносящейся с собой негативности, понимается Гегелем как высшее определение ничто, взятого для себя [Hegel, 1986,

Vd. 8, S. 187]. Соотносящаяся с собой, абсолютная негативность понятия есть в этом смысле субъективность, которую мы истолковываем как конкретное содержательное ничто, понимаемое в виде отрицания отрицания. Как говорит Гегель в учении о бытии, в основе всякой определенности, которая реализуется в полной мере в субъективности понятия, лежит абсолютная негативность как отрицательное единство с собой [Hegel, 1986, Vd. 5, S. 123–124]. В учении о понятии Гегель определяет абсолютную негативность всеобщего через ничто, обращаясь к категориям отрицательного суждения. Он отличает категорию ничто от неопределенного небытия, мыслимого в виде предиката какого-либо сущего, и определяет ничто существенным образом прежде всего в сфере бытия — как отрицание по отношению к наличному бытию, затем в сфере сущности — как отрицательное, соотносящееся с положительным в форме рефлексии, и наконец в сфере понятия — в виде абсолютной негативности всеобщего [Hegel, 1986, Vd. 5, S. 320–321].

Только в абсолютной негативности понятия ничто, понимаемое в виде соотносящейся с собой негативности, выступает как истинно положительное. Абсолютная негативность всеобщего представляет собой в этом смысле понятие, которое действительно присутствует в самом себе в качестве самостоятельной для себя самой определенной негативности. Таким образом, мы имеем дело здесь не с отрицательно разумной, как в сфере сущности, но со спекулятивной или положительно разумной спекулятивной диалектикой самоопределения понятия в форме абсолютной негативности ничто. В результате через рассмотрение принципа негативности в гегелевской логике мы приходим к формулированию системы форм, в которой ничто обнаруживает себя как соотносящаяся с собой негативность понятия, выражающая суть гегелевского диалектического метода.

Данная система форм, через которую мы интерпретируем гегелевское понятие негативности, охватывает все основные типы категориально определяемого отрицания, которые представлены в «Науке логики», и позволяет раскрыть онтологические основания и спекулятивную структуру выдвинутого нами принципа негативности, единая концепция которой не была сформулирована в гегелевской диалектике. В исследовательской литературе последнего времени предпринимались определенные попытки

осмысления различных форм отрицания (негативности) в «Науке логики» Гегеля, которые могут быть соотнесены с нашим подходом. Различное понимание отрицания в сфере бытия, сущности и понятия раскрывается у де Боер, Колмера, Спарби, Боумана.

К. де Боер, производя попытку систематизации основных форм гегелевского отрицания, выдвигает концепцию трех видов негативности в «Науке логики», структура которой, как она считает, связана с тем, что ее три части в виде учения о бытии, сущности и понятии определяются абстрактной, контрадикторной и абсолютной негативностью, притом что каждая из них представляет собой особый вид абсолютной негативности. Но если абсолютная негативность лежит в основе любого способа самоопределяющейся деятельности понятия, то абстрактная негативность лежит в основе способов отрицания, которые не полагают и не разрешают противоположности между контрарными определениями, что характерно для контрадикторной и абсолютной негативности [Boer, 2010, p. 71–72].

Игнорируя основополагающее онтологическое значение категорий отрицания и ничто применительно к негативности понятия в целом, де Боер считает, что они конституируют лишь неадекватные виды абсолютной негативности [Boer, 2010, p. 71–72]. Кроме этого, она выдвигает в качестве основного принципа, через который необходимо критически осмысливать философию Гегеля в целом, так называемый принцип «трагической негативности», отличающийся от того принципа самоопределения, который именуется в гегелевской логике абсолютной негативностью. Последняя стремится подчинить себе все конечное, как относящееся к абстрактной негативности, и впадает в такое положение, когда не может разрешить противоречие со своей противоположностью и прийти к самореализации высших целей бесконечного абсолютного духа. Это противоречие, которое вовсе не необходимым образом должно разрешаться в мировой истории, выражает трагическую негативность, подразумевающую фундаментальную самостоятельность конечного по отношению к бесконечному [Boer, 2010, p. 177–179].

Б. Боуман в своей работе «Гегель и метафизика абсолютной негативности» (2013), развивая положения Хенриха, считает, что в центре гегелевской метафизики и методологии, связанной с диалектикой понятия, лежит абсолютная негативность, которая раз-

ворачивается в своей структуре через динамический процесс самораскрытия отрицания в его различных формах [Bowman, 2013, p. 48]. Основываясь на концепции «автономного отрицания» Хенриха, Боуман рассматривает отрицание вообще у Гегеля в виде уникального основополагающего термина, из которого происходят все остальные логические определения и гегелевская система в целом. Преобразования, которые производит Гегель в отношении отрицания, как оно понималось в предшествующей логике, заключаются, по мысли Боумана, ориентирующегося в этом отношении на Хенриха, в том, что отрицание, применимое ко всякому нечто, осмысливается прежде всего как относящееся к самому себе и имеющее утвердительное значение.

Он считает, что само-соотносящееся отрицание, поскольку в нем присутствуют два отрицания, которые по сути являются одним, выражает, с одной стороны, изначальное тождество отрицания с самим собой, означающее в рефлексивных определениях сущности тождество как таковое; с другой стороны, в виде отрицания отрицания, оно предполагает различие между отрицанием как отрицающим себя и отрицанием как отрицаемым, что соответствует гегелевскому рефлексивному определению различия и противоположности. Затем, в качестве отрицания отрицания, автономное отрицание имеет своим результатом снятие отрицания вообще и утверждение бытия. В этом процессе отрицание, однако, не исчезает, но, отрицая само себя, оно именно полагает себя как абсолютная само-отрицательность, негативность, которая осуществляется в своем положительном соотношении с самим собой, порождая бытие всего остального [Bowman, 2013, p. 50–51].

Надо заметить, что осмысление различных форм негативности происходит у данных исследователей во многом формально, без представления концепции системы данных форм, мыслимых из единого онтологического принципа, само же понятие негативности представляется без соотнесения и интерпретации значения категории ничто, раскрывающего себя на разных уровнях развития понятия в логике Гегеля. Некоторое исключение представляет в этом отношении концепция форм гегелевского отрицания у Спарби. Он вполне традиционно выделяет три основные формы отрицания в гегелевской логике, относящихся к сфере бытия, сущности и понятия [Sparby, 2014, p. 316]. Отрицание в его неопределенной форме

применительно к противоположным и тождественным друг другу чистому бытию и ничто означает у Спарби самоотрицание каждого из них, как переходящего в другое. Тем не менее негативные и позитивные определения принимаются в сфере бытия у Гегеля, по мысли Спарби, только как определения, которые исключают друг друга. Следовательно, акцент делается на определенное отрицание как одну сторону противоположной пары.

Вторая форма отрицания, выражающая логическое определение сущности, в качестве отрицания бытия представляет собой новое понятие, которое включает в себя отрицаемое бытие как часть себя — поэтому оно есть отрицание, обладающее определенным содержанием. При этом между отрицательным и положительным возникает отношение противоположности и противоречия. Третья высшая спекулятивная форма отрицания в контексте спекулятивного метода Гегеля означает, согласно Спарби, отрицание того отрицания, которое относится к сфере сущности и ведет в сфере понятия к определенному отрицанию, понимаемому в виде спекулятивного единства сущности и отрицаемого с ее стороны бытия. Это понятийное спекулятивное отрицание является единственным реальным положительным в гегелевской логике. Оно содержит в себе движение собственного становления и, следовательно, есть истинно, спекулятивно положительное, которое возникает из поворотного момента в диалектическом процессе разрешения противоречия [Sparbu, 2014, p. 119].

Возвращаясь к Гегелю и той системе форм, через которую мы интерпретируем принцип негативности, надо сказать, что он раскрывается в гегелевской логике в форме *непосредственной* абстрактной негативности, выражающей диалектическое единство чистого бытия и ничто, переходящей затем в определенное отрицание или конкретную негативность наличного бытия. Затем, в форме, соотносящейся с собой или *опосредованной* с собой негативности, ничто раскрывается через онтологическую структуру сущности, в виде рефлексивных определений тождества, различия и противоречия. Наконец, эти основные значения принципа негативности, связанного с понятием ничто, мыслятся у Гегеля в *абсолютном* единстве *непосредственного* и *опосредованного* соотношения негативности с собой в сфере понятия, которое определяется в виде абсолютного субъекта бытия и мышления.

Каким образом негативность, понимаемая нами в виде ничто, относится в гегелевской логике к бытию самого понятия? Понятие у Гегеля, как отрицательное единство с собой, есть изначально абсолютное единство сущности и бытия, которое присутствует само для себя. Таким образом, понятие, благодаря абсолютному единству негативности с самой собой как отрицание того первого отрицания, которое представляет собой сущность по отношению к сфере бытия, присутствует для себя как самостоятельное бытие. Именно понятие, в развитой форме идеи понимаемое как абсолютная негативность, представляет собой истинное бытие. Понятие, которое осуществило себя в своем бытии, определяется Гегелем как объективное понятие и рассматривается в форме идеи.

Как считает Гегель, бытием обладает одна только идея, поэтому, чтобы быть, существовать, любое сущее должно выражать ее в себе, но именно поэтому идея сама по себе свободна от этого бытия. Понятие, в форме идеи, соотносится во всем ином только с собой и поэтому выступает таким субъектом, который присутствует во всяком сущем как в себе самом. Этим субъектом является укорененная в ничто абсолютная негативность понятия, которая присутствует не только в самой себе, но и для себя, в отличие от негативности сущности не имея необходимости соотноситься с каким-либо бытием. Гегелевское учение об идее завершается рассмотрением идеи блага, или, как он ее еще называет, — практической идеи, переходящей затем в абсолютную идею. Гегель понимает действительность идеи блага таким образом, что понятие присутствует в ней для самого себя, полностью отличаясь от бытия всего сущего и не будучи ничем из самого бытия.

Литература

- Бакрадзе К. С. Избр. философские труды: в 3 т. Т. 2: Система и метод философии Гегеля. Тбилиси: Изд-во Тбил. ун-та, 1973.
- Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Вольф М. К вопросу о гегелевском учении о противоречии // Философия Гегеля: проблемы диалектики / отв. ред. Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 1987. С. 145–165.

- Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: в 3 т. / пер. с нем. Б. Г. Столпнера. Т. 2. М.: Мысль, 1970.
- Ильин И. А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994.
- Ипполит Ж.* Логика и существование: Очерк логики Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006.
- Киммерле Г.* Разность и противоположность: О соотношении диалектики и мышления дифференций // Философия Гегеля: проблемы диалектики / отв. ред. Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова. М.: Наука, 1987. С. 102–117.
- Кожев А.* Введение в чтение Гегеля: Лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.
- Маркузе Г.* Разум и революция: Гегель и становление социальной теории. СПб.: Владимир Даль, 2000.
- Тренделенбург А.* Логические исследования: в 2 ч. / пер. Е. Корша. Ч. 2. М.: К. Солдатенков, 1868.
- Хайдеггер М.* Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 381–391.
- Boer K. de.* On Hegel: The sway of the negative. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Bowman B.* Hegel and the metaphysics of absolute negativity. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Colmer T.* Hegels Begriff der Negativität // Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung. 2006. Nr. 65, März. S. 174–184 (Teil 1); Nr. 66, Juni. S. 144–151 (Teil 2).
- Düsing K.* Das Problem der Subjektivität in Hegel's Logik // Hegel-Studien. Beiheft 15. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1976. S. 125–176.
- Düsing K.* Ontology and dialectic in Hegel's thought // The dimensions of Hegel's dialectic / ed. by N. G. Limnatis. London; Oxford; New York et al.: Bloomsbury, 2010. P. 97–122.
- Gadamer H. G.* The idea of Hegel's logic // Gadamer H. G. Hegel's dialectic: Five hermeneutical studies. New Haven; London: Yale University Press, 1976. P. 75–100.
- Hegel G. W. F.* Werke: in 20 Bdn. mit Registerband / hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986.
- Henrich D.* Anfang und Methode der Logik // Henrich D. Hegel im Kontext. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1971. S. 73–93.

Henrich D. Formen der negation in Hegels logik // Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels / ed. by R.-P.Horstmann. 2. Aufl. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. S. 213–229.

Hösle V. Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Hamburg: Meiner, 1987.

Rosen S. G. W. F. Hegel: Introduction to the science of wisdom. New Haven; London: Yale University Press, 1974.

Rothhaar M. Metaphysik und Negativität: Eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der „Wissenschaft der Logik“: Dissertation / Universität Tübingen. Tübingen, 1999.

Sarlemijn A. Hegel's Dialectic. Dordrecht; Boston: Reidel, 1975.

Sparby T. Hegel's conception of the determinate negation: (Critical studies in German idealism). Leiden; Boston: Brill, 2014.

Wolff M. Der Begriff der Widerspruch: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels. Königstein: Hain, 1981.

Ivan Alekseevich Protopopov

The dialectic of negativity in Hegel's "Science of Logic"

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,
67, lit. A, ul. Bol'shaia Morskaja, Saint Petersburg, 190000, Russia

The paper presents a study of the principle of negativity that plays a key role in the Hegelian dialectic. Despite a large number of different works on negativity in Hegelian philosophy, it is usually not considered in relation to the affirmatively conceivable concept of nothing, which ontologically determines its structure and its various forms. In this regard, the article provides a comprehensive review of the principle of negativity through the apprehension of the category of nothing, which can not be reduced only to immediate negation, removed in its uncertainty in the process of logical development of the "Science of logic" categories. The author reveals the ontological foundations of this principle and lays the foundation for the concept of a system of forms, in which the associated with nothing negativity, is revealed in the form of immediate, mediated and absolute negativity of the concept. The article shows that nothing in Hegel's "Science of logic" has the meaning of an abstract immediate negativity identical to pure being, which then passes into a definite negation in the form of which it appears as a meaningful nothing, forming a concrete negativity of determinate being. Then, the category of nothing is interpreted through the reflexive structure of the essence, as a negativity mediated with itself, in the form of reflexive definitions of identity, difference, and contradiction. Finally, these basic values of the negativity principle, connected with a certain understanding of the category of nothingness, are considered in the absolute identity of the

immediate and mediated relation of negativity to itself in the sphere of the concept, which is defined by Hegel as an absolute subject. In this regard the study of the problem of negativity in Hegel's philosophy is not merely a research and a certain interpretation of his philosophical system, but it is aimed at the disclosure of the ontological foundations of Hegel's thought in general.

Keywords: concept of nothing, reflective determinations of identity, difference and contradiction, principle of negativity, movement from nothing to nothing, conception of contradiction, Hegel.

References

- Bakradze C. *Selected philosophical works*, in 3 vols., vol. 2: *Sistema i metod Gegelia*. Tbilisi, Izd-vo Tbil. un-ta Publ., 1973. (In Russian)
- Boer K. de. *On Hegel. The sway of the negative*. Basingstoke; New York, Palgrave Macmillan, 2010.
- Bowman B. *Hegel and the metaphysics of absolute negativity*. Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- Colmer T. Hegels Begriff der Negativität. *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, 2006, no. 65, March, pp. 174–184 (Part 1); no. 66, June, pp. 144–151 (Part 2).
- Düsing K. Das Problem der Subjektivität in Hegel's Logik. *Hegel-Studien*. Beiheft 15. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1976, pp. 125–176.
- Düsing K. Ontology and dialectic in Hegel's thought. *The dimensions of Hegel's dialectic*, ed. by N. G. Limnatis. London; Oxford; New York et al., Bloomsbury, 2010, pp. 97–122.
- Gadamer H. G. The idea of Hegel's logic. Gadamer H. G. *Hegel's dialectic. Five hermeneutical studies*. New Haven; London, Yale University Press, 1976, pp. 75–100.
- Hegel G. W. F. *Science of logic*, in 3 vols., transl. from German by B. G. Stolpner. Moscow, Mysl' Publ., 1970–1972.
- Hegel G. W. F. *Werke*, in 20 Bdn. mit Registerband, hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1986.
- Heidegger M. Hegel and the Greeks. Heidegger M. *Vremia i bytie. Stat'i i vystupleniia*. Moscow, Respublika Publ., 1993, pp. 381–391. (In Russian)
- Henrich D. Anfang und Methode der Logik. Henrich D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1971, pp. 73–93.
- Henrich D. Formen der negation in Hegels logik. *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, ed. by R.-P. Horstmann, 2nd ed. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1989, pp. 213–229.

Раздел 1. Гегелевская система в стихии истории...

- Hösle V. *Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*. Hamburg, Meiner, 1987.
- Hyppolite J. *Logic and existence. Outline of Hegel's logic*. Rus. ed. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2006. (In Russian)
- Il'in I. A. *Hegel's philosophy as a doctrine of the concreteness of God and man*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1994. (In Russian)
- Kimmerle G. Difference and opposite: On the relation of dialectics and thinking of differences. *Filosofia Gegelia: problemy dialektiki*, ed. by T. I. Oizerman, N. B. Motroshilova. Rus. ed. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 102–117. (In Russian)
- Kojève A. *Introduction to the Reading of Hegel. Lectures on the phenomenology of the spirit, delivered from 1933 to 1939 at the Higher practical school*, transl. from French by A. G. Pogoniailo. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2003. (In Russian)
- Marcuse H. *Reason and revolution. Hegel and the formation of social theory*. Rus. ed. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2000. (In Russian)
- Rosen S. G. *W.F. Hegel. Introduction to the science of wisdom*. New Haven; London, Yale University Press, 1974.
- Rothhaar M. *Metaphysik und Negativität. Eine Studie zur Struktur der Hegelschen Dialektik nach der „Wissenschaft der Logik“*. Dissertation, Universität Tübingen. Tübingen, 1999.
- Sarlemijn A. *Hegel's Dialectic*. Dordrecht; Boston, Reidel, 1975.
- Sparby T. *Hegel's conception of the determinate negation. (Critical studies in German idealism)*. Leiden; Boston, Brill, 2014.
- Trendelenburg F. *Logical investigations*, in 2 parts, transl. by E. Korsh, part 2. Moscow, K. Soldatenkov Publ., 1868. (In Russian)
- Wahl J. *Unhappy consciousness in Hegel's philosophy*. Rus. ed. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2006. (In Russian)
- Wolff M. On the question of Hegel's doctrine of contradiction. *Filosofia Gegelia: problemy dialektiki*, ed. by T. I. Oizerman, N. B. Motroshilova. Rus. ed. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 145–165. (In Russian)
- Wolff M. *Der Begriff der Widerspruch. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*. Königstein, Hain, 1981.

Фолько Цандер

Метод гегелевской системы науки и противоречие

Йенский университет им. Фридриха Шиллера
(Friedrich-Schiller-Universität Jena),
Германия, 07743, Йена, Фюрстенграбен, 1

Один из главных упреков, адресуемых философии Гегеля, заключается в том, что противоречие в его системе трактуется гетеродоксальным образом, ведь допущение противоречий не соответствует элементарным условиям рациональности. Однако почти никогда не предпринимаются усилия для того, чтобы исследовать, что же собственно Гегель понимает под противоречием. При этом Гегель в «Науке логики» развертывает очень разработанную трактовку структуры противоречия. Более того, во вводных замечаниях к своей философской системе он ясно указывает на то, что именно противоречие, а точнее — определенное отрицание, только и делает методологически возможной систему науки. Это связано с тем, что каждое конечное определение, формулируемое в научных целях, с необходимостью приводит к противоречию, и именно в нем и манифестируют себя конечность и односторонность этого определения. Как это происходит, можно показать с помощью структуры противоречия. В конце статьи с помощью примеров, взятых из системы Гегеля, показывается, что философ остается верен своему методу.

Ключевые слова: гегельянство, логика, диалектика, противоречие, метод, философская система.

Введение

То, что Гегель в оценке закона противоречия и исключенного третьего отклоняется от традиции, хорошо известно. Менее известно то, как он объективно это обосновывает и какие следствия это имеет для его философии. Эти два момента я и хотел бы коротко осветить в своей статье. При этом я буду отстаивать ту точку зрения, что Гегель оставляет закон противоречия в силе — поскольку тот показывает мыслимость противоречия, но только таким образом, чтобы одновременно в нем мыслилось и его разрешение. Далее я приведу аргументы в пользу того, что они оба, противоречие и его разрешение, могут быть взяты исключительно как моменты так называемого определенного отрицания. Поэтому противоречие с необходимостью присуще определениям мышления и гаранти-

Перевод с немецкого *К. В. Лощевского*.

рует их разрешимость в другом определении мышления. Итак, противоречие позволяет систематически выводить целое из определений мышления. Обосновывается это в «Науке логики», систематическом средоточии всей философии Гегеля.

Прежде чем обосновать эти тезисы, я бы хотел коротко напомнить, что в целом происходит в «Науке логики», и оправдать тем самым свой подход к данной теме. Нередко утверждают, ссылаясь на самого Гегеля, что он имеет в виду неформальную логику в том смысле, что не абстрагируется от ее содержания. В общем и целом это совершенно верно. Но это интерпретируют так, словно у Гегеля речь идет о некой трансцендентальной логике, в которой данное уже антиципативно помыслено. Определения логики в таком случае оказались бы определениями предмета возможного опыта или, по меньшей мере, предмета или субстрата логики. А это неверно, поскольку делает логику зависимой от чего-то данного и труднопонимаемой, тогда как Гегель настаивает на том, что выводит в своей логике исключительно *чистые* определения мышления. Такая выводимость и, следовательно, способность мышления давать самому себе содержание и составляет в глазах Гегеля неформальность его логики. Для моего подхода это значит следующее: я должен попытаться отнестись к определениям мышления, которые приводят к противоречию и его разрешению, фактически как к чистым определениям мышления.

Во введении к «Науке логики» Гегель критикует восприятие логики как учения о чистых формах, каковое только вместе с материей может содержать «реальную истину». Его критику неправильно понимают из-за того, как он употребляет выражение «материя». В критикуемой им концепции «материя» используется в смысле феноменально данной материи. Согласно такой точке зрения, помыслено может быть только феноменально данное, причем с проблематичным результатом, на основании которого силлогистически генерируется дальнейшее содержание. В соответствии с этим пониманием логики, логика и феномен дополняют друг друга как форма и материя: логическая форма без феноменально данного пуста и в отсутствие эмпирического материала остается инертной. Логика может относиться только к материи, относиться к самой себе она не может; законы логики установ-

лены непонятно как, их отношения друг к другу неясны и неопределенны, их полнота и систематичность проблематичны.

Гегелем оспаривается чистая формальность логики. Это не означает, как утверждается во многих комментариях к «Науке логики», что логические определения мышления, по Гегелю, мыслимы только в отношении помысленных феноменов и что своим содержанием логика имеет сущность феноменов. Хотя это совершенно верно для философии духа Гегеля, в которой речь идет о том, чтобы постигать феномены на основании их логической структуры, а стало быть, заново открывать мышление в его ином, в природе, однако это совершенно неверно для самой логики. Но что же является содержанием логики? Каким образом она, не ссылаясь на феномены, остается при этом не пустой, но наполненной самой собой? Содержание логики — это ее собственные определения, причем определения чистого мышления, независимо от всей феноменальной данности. Гегель претендует на то, чтобы вывести все определения мышления, и метод такого выведения состоит отнюдь не в том, чтобы осуществлять его на основании условий возможности эмпирического опыта — даже если во многих примерах, которые Гегель вставляет в основной текст, это производит именно такое впечатление. То, что Гегель претендует на то, чтобы вывести все определения мышления, включая такие конкретные определения, как взаимодействие или идея жизни, из столь пустого понятия, как бытие, мягко говоря, чрезвычайно дерзко. Мне не кажется, что подобная всеобъемлющая претензия может сделать гегелевскую программу привлекательной для современной философии. Однако я хотел бы попробовать воспринять данную претензию всерьез. С этой целью я представлю те определения мышления, которые являются решающими для возможности гегелевской системы и развернуты в его «Науке логики». Затем я разъясню, почему эти развернутые определения мышления оказываются в методическом плане движущими силами всей системы. В заключение я продемонстрирую на некоторых примерах, что фактически Гегель остается верен своим методическим рассуждениям в рамках собственной системы.

I. Самостоятельное рефлексивное определение и противоречие

Определение мышления, из которого Гегель выводит противоречие, является определением мышления противоположности, под которой подразумевается контрадикторная противоположность. Полюса этого отношения Гегель называет «положительное» и «отрицательное». Положительное — это то, что равно себе самому; отрицательное — то, что неравно другому. Самой противоположности Гегель подыскивает три определения. Во-первых, она определяется рефлексивно-отрицательно: каждый из членов отношения определяется исключительно тем, что не является другим. Отсюда в качестве второго определения противоположного следует принципиальная амфиболия ее полюсов. Ибо то, что одно есть отрицание другого, действительно как для положительного, так и для отрицательного. Но интерес здесь в первую очередь представляет третье определение, которое Гегель называет самостоятельным рефлексивным определением. Что это такое, прояснится, если принять во внимание первое определение противоположного. Поскольку каждый полюс определяется путем отрицания другого (что сохраняет силу в равной мере для обоих), постольку каждый может быть определен путем отрицания своего другого, а стало быть, одного-единственного полюса достаточно для определения всего отношения. Ибо и тот, и другой можно без труда переименовать так, чтобы данное обстоятельство принималось в расчет. Так положительное становится неотрицательным, а отрицательное — неположительным. Таким способом они сами выражают отрицание своего другого и сами по себе оказываются достаточными для собственной определенности. Поэтому в качестве рефлексивного определения они больше не нуждаются в другом, но являются самостоятельными.

Теперь самостоятельные рефлексивные определения в своем существовании не зависят от того, что Гегель называет «исключение другого». Ясно, что он имеет в виду следующее: другое выступает другим полюсом рефлексии, а исключение — отрицанием этого полюса. Благодаря отрицанию этого полюса каждый из полюсов впредь может определять себя самостоятельно. Следовательно, исключение является конститутивным для каждого из обоих полюсов.

Теперь мы близки к тому, чтобы увидеть, как из этой структуры вытекает противоречие. Оно состоит в том, что то, что обнаруживается в качестве необходимого для конституции любого полюса, а именно исключение другого полюса, фактически оказывается деструкцией своей определенности. Исключение отрицательного при положительном привело бы не к его конституции в качестве отрицательного, а к его конституции в качестве положительного, и наоборот. Из-за этого они оба в одном и том же отношении оказались бы противоположностью себя самих и, таким образом, противоречием. Как именно тогда оно осуществляется? В случае положительного, а равно и отрицательного, это можно продемонстрировать следующим образом.

Нам следует как в одном, так и в другом случае постигать полюса как самостоятельные рефлексивные определения. Для положительного это означает — схватывать положительное в качестве неотрицательного. Следовательно, далее, положительное не равно отрицательному. Но быть неравным другому выше было введено как характеристика отрицательного. А значит, в-третьих, положительное есть отрицательное. Это — противоречие положительного.

В случае отрицательного противоречие выявляется несколько иначе. Прежде всего отрицательное тоже следует брать в качестве самостоятельного рефлексивного определения, а стало быть, в качестве неположительного. Тем самым оно оказывается неравным положительному, а следовательно, выступает отрицательным положительного. Но выше отрицательное было введено как то, которое не равно другому. Однако в достигнутой здесь констелляции оба полюса, и положительное, и отрицательное, не равны друг другу, поскольку, в конечном счете, положительное оказывается также и отрицательным, а именно отрицательным отрицательного. Выходит, что теперь в отношении друг с другом стоят двое отрицательных. А стало быть, это отношение является отношением к себе; но в качестве отношения к себе — равенства самому себе — вводилось как раз положительное. И таким образом обнаруживается, что отрицательное есть положительное. Это — противоречие отрицательного. В обоих случаях теперь не имеется определенности: оба — и положительное, и отрицательное — переходят, как формулирует Гегель, в ноль.

Мы не должны забывать, что Гегель претендовал на то, чтобы тематизировать противоречие (основания для подобного притязания я разберу во второй части своей статьи). Возражая таким авторам, как, например, Кант, которые утверждали, что противоречие нельзя помыслить, Гегель показывает, что его необходимо мыслить, дабы постичь противоположности. Возражая формальным логикам, которые признавали противоречие в качестве признака, позволяющего установить ложные посылки или произвести ложные выводы, Гегель показывает, что противоречие разрешается с той же необходимостью, с какой оно устанавливается, причем так, что можно достичь определенности положительного, а равно и отрицательного, и, следовательно, противоречие не переходит в ноль, а выливается в определенность.

Решающим при этом является то, что положительное в качестве исключаящего рефлексивного определения само устанавливает отрицательное и таким образом отождествляется с отрицательным. Представляемые отдельно процессы противоречия положительного и отрицательного, следовательно, являются взаимосвязанными. И когда подобная взаимосвязь ожидаема, это сулит положительному счастливый исход. Если путем исключения отрицательного на первом шаге будет конституироваться положительное, то этот шаг окажется для него крайне неудачным, ибо он приведет не к прочному основанию положительного, а к его разрушению. Но такая неудача мнима, поскольку превращение положительного в отрицательное является предпосылкой для того, чтобы положительное в конце концов *все же* конституировалось. Положительному оказалось необходимо стать отрицательным, чтобы суметь быть положительным. Таким образом, положительное имеет свое бытие не в себе самом, а в другом. Но иметь свое бытие в другом — это характеристика основания. Следовательно, в нем как в новом определении мышления разрешается противоречие.

Однако нужно еще немного задержаться на этой структуре. Ведь если положительное учреждается только на последнем шаге — в отношении отрицательного к самому себе, то положительное корректно постигается только как «совпадение с собой». Но коль скоро о положительном можно говорить только в случае такого совпадения с собой, то положительное — как совпадение с собой, которое, будучи исключаящей рефлексией, в состоянии исклю-

читать из себя отрицательное, — фактически само тогда станет отрицательным и, следовательно, только и создаст предпосылку для того, чтобы совпасть с самим собой. Совпадение с собой как предполагаемый результат предшествует, стало быть, исключению рефлексивного определения и только таким образом фактически является основанием. Гегель подчеркивает это обстоятельство в том числе и языковыми средствами, говоря прямым текстом: «совпадение с собой». Следующим существенным моментом является то, что положительное в последнем выводе обогатилось за счет отрицательного: то, что должно было быть исключено, тем самым фактически интегрируется. Отнюдь не исключение, а интеграция отрицательного делает возможным положительное. Следовательно, точку зрения на отрицание, которой здесь добивается Гегель, не следует путать с двойным отрицанием. Чтобы здесь, во-первых, не было подозрения о логическом круге, необходимо указать на то, что первый шаг не сам себя оправдывает, а оправдывается шестым шагом. А во-вторых, чтобы здесь не было подозрения о какой-либо махинации, необходимо указать на то, что шестой шаг привлекается не для того, чтобы обосновать второй и тем самым — все диалектическое движение.

Итак, таковы гегелевские рассуждения в разделе, посвященном рефлексивным определениям логики сущности, о противоречии и его разрешении. Правда, теперь встает вопрос, что нужно понимать под целым. Какую философскую проблему силится решить Гегель, так трактуя противоречие? Хочет ли он сказать, что вещи в себе противоречивы? Но тогда бы он говорил о противоречии вещей, а не брал бы противоречие как чистое определение мышления. Однако Гегель разъясняет, что с помощью противоречия он тематизирует ни больше ни меньше как проблему научного метода. Это не следует понимать таким образом, что сначала он развивает некую методическую концепцию, а потом ее применяет. Напротив, главой о противоречии Гегель лишь эксплицирует один момент, который был действительным во всех определениях мышления; только этот момент и делает возможным развитие системы определений мышления. Я говорю о так называемом «определенном отрицании».

III. Разрешение противоречия в определенном отрицании

Во введении к «Науке логики» речь идет о «необходимых столкновениях определений рассудка», причем именно разум относится к этим определениям и признает их в качестве противоречия. Однако из этого вовсе не следует, «будто именно разум впадает в противоречие с собой; оно [ошибочное понимание] не признает, что противоречие как раз и есть возвышение разума над ограниченностью рассудка и ее устранение» [Гегель, 1970, с. 99]. Здесь мы, следовательно, зафиксировали, что определениям рассудка присуще противоречие и что разум признает это не ошибочным, а совершенно верным. Дополняющее замечание тоже находится здесь, во введении. Прочитируем его целиком: «Единственное, что нужно для научного прогресса и к совершенно *просто*му пониманию чего следует главным образом стремиться, — это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в ноль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего *особенного* содержания, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определенной вещи*, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает <...> Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть *определенное отрицание*, то оно имеет некоторое *содержание*» [Гегель, 1970, с. 107–108].

Мы снова находим здесь каждое отдельное определение, которое вылилось в противоречие: тут имеет место противоречие, заключающееся в том, что нечто отрицательное является положительным. Отрицание своего особого содержания, о котором тут идет речь, соответствует тому, что в «Науке логики» отрицательное не исключается — напротив, в конце анализа противоречия положительное обогащается за счет отрицательного, оно содержит отрицательное. Но это и не плохо, поскольку здесь, как и в «Науке логики», все зависит от того, что в конце будет достигнуто определение, а не просто ноль, а именно — определение позитивного. Стало быть, логика имеет своей темой определенное

положительное вообще; определенное отрицание определяет конкретное положительное.

Прежде чем я перейду к содержательному наполнению категории противоречия, а тем самым — к ее совместимости с определенным отрицанием, стоит отметить, что в приведенной выше цитате отсутствуют существенные определения, а именно определения основания. На этот счет Гегель высказывается, к сожалению, не во «Введении», а в параграфе «С чего следует начинать науку», с которого вообще начинается разговор о науке: «Нужно признать весьма важной мысль (более определенной она будет в самой логике), что движение вперед есть *возвращение назад в основание, к первоначальному и истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало. — Так, сознание на своем пути от непосредственности, которой оно начинает, приводится обратно к абсолютному знанию как к своей внутренней *истине*. Это *последнее*, основание, и есть то, из чего происходит первое, выступившее сначала как непосредственное» [Гегель, 1970, с. 127–128].

Здесь мы снова обнаруживаем нечто эксплицированное именно в противоречии и в его основании, в соответствии с чем то, откуда берется начало (в нашем случае — исключаящее положительное), отнюдь не является основанием подобного начала. Это основание достигается только в конце движения развития и, таким образом, оказывается его истоком. Тем самым четко формулируется один из важнейших мотивов мышления Гегеля: непосредственное — это не то, откуда следует опосредование, и потому оно отличается от опосредования. Однако непосредственное одновременно есть опосредованное. Самостоятельное рефлексивное определение позитивного было бы лишено силы в качестве логически непосредственного, если бы оно не достигало основания, благодаря которому оно вообще является положительным. Только отнесенность отрицательного к самому себе делает мыслимым положительное, которое может исключить из себя отрицательное и тем самым обнаружить в этой непосредственности ее опосредование. Определенное отрицание, таким образом, направляет всякое определение мышления — через его противоположность — к собственному основанию.

То, как Гегель мыслит себе противоречие, и то, что он видит в нем методически пригодный для эксплуатации принцип любого

конечного определения мышления, теперь, пожалуй, до некоторой степени ясно. Как тогда могла бы выглядеть отсылка к основной модели, которую Гегель в «Науке логики» видит в отношении противоречия к основанию, применительно к отдельным определениям его научной системы?

Остановимся подробнее на напрашивающемся возражении. Допустим, что вышеназванным способом Гегель действительно может показать то, как должна выглядеть система полной дедукции определений мышления. Но вызывает скептическое сомнение тот факт, что определения мышления как-то должны помочь систематическим философам тем, что из них всех вытекает противоречие и, следовательно, переход в дальнейшее определение мышления. Не получится ли так, что подобный проект неизбежно провалится — либо когда при каком-то определении не появится никакого противоречия, либо если Гегель, сознательно или бессознательно, вызовет его искусственно? Многочисленные перестановки и изменение аргументации, которые можно зафиксировать в различных формулировках логики из гегелевской «Энциклопедии философских наук», пожалуй, дают пищу для сомнений. Однако можно продемонстрировать, что вовсе не обязательно для каждого отдельного определения приводить доказательство того, каким образом из его особенности вытекает противоречие. Ведь не что иное, как окончательность и односторонность определения, приводит к противоречию. Гегель — не первый, кто совершил это открытие, хотя он первым систематически разрабатывал эту проблему во всем ее своеобразии. Э. Фёрстер указывает на то, что уже Платон в своем «Государстве» признавал в противоречии продуктивную силу, ведущую к спекулятивному мышлению. В качестве примера Платон приводит восприятие некоторого свойства вместе с его противоположностью: когда палец воспринимается одновременно как жесткий и как мягкий [Förster, 2008, S.47]. Правда, гегелевское определенное отрицание не работает с приводимыми Платоном конечными эмпирическими определениями. Конечные догматические утверждения лишь контингентным образом влекут за собой контрутверждения. Утверждение, что все лебеди белые, истинно до тех пор, пока не встретится черный лебедь. Стало быть, они не ведут с необходимостью к противоположному утверждению. Кроме того, здесь не могут быть привле-

чены трансцендентальные аргументы. Если, например, требуется установить, что мыслимость одной категории вынуждает использовать другую, вместе с которой только и может функционировать первая, то вновь встает вопрос о том, что порождает необходимость того, чтобы именно эта и только эта новая категория удовлетворяла подобному требованию. К этому вопросу примыкает другой — откуда, собственно, берется новая категория, если она ниоткуда не выводится? При гегелевском же подходе новое определение мышления с необходимостью должно проистекать из старого, а следовательно, необходимым образом должно существовать только одно определение. Это означает, что новое определение мышления должно имманентно развиваться из старого, поскольку только таким образом процедура вывода оказывается прозрачной и проверяемой. Только так можно сделать следующий необходимый шаг.

На каждое определение следует ссылаться как на данное частное определение, что тривиально, ибо если оно — не данное частное определение, то оно другое. Тогда каждое такое определение имплицитно содержит отрицание своей противоположности. Стало быть, если выводится, а значит, справедливо утверждается определение мышления определенного рода, то тем самым всегда одновременно утверждается и отрицание его противоположности. Различение невозможно без абстрагирования. Но если из-за этого имплицитного отрицания из определения исключается другое определение, которым оно не является, то это другое определение тривиальным образом создается через отрицание. Конечно, благодаря этому изменилась природа первого определения, поскольку оно теперь в любом случае наличествует как отрицание. Любое определение тем самым является другим другого. Оно, стало быть, есть сразу и оно само и другое.

Следовательно, если определение мышления артикулируется как изолированное и исключющее определение мышления, то оно в силу этой артикуляции создает свою собственную противоположность и превращает себя самое в эту противоположность. Один пример для иллюстрации: определение тождества, рассматриваемое абстрактно, является тождеством и ничем больше. Тем самым оно, разумеется, не является одновременно не-тождеством. Но не-тождество — это выражение для различия. Тогда тождество

тривиальным образом не является различием, иначе оно было бы различием. Но тем самым оно изменяется в различие, ибо оно является различием различия. Если рассматривается различие, то столь же тривиальным оказывается то, что оно является только различием, не будучи тождеством. Тогда столь же тривиально, что различие должно быть тождественно себе самому, ибо в противном случае оно было бы тождеством. Следовательно, различие является тождеством, чтобы быть различием, равно как и тождество является различием, чтобы быть тождеством. Итак, оба существуют только в единстве, которое Гегель называет «абсолютным различием» и которое содержит как тождество, так и различие.

Диалектически возникшие противоположности Гегель называет в «Науке логики» моментами. Оба момента должны мыслиться в своей возможности как единство, оба должны проходить проверку как существующие вместе, а именно — в новом определении, которое включает в себя старое и его противоположность в качестве моментов. Но это ведет к ревизии старого определения. Ибо теперь появляется новая задача: если оба определения действительны только в единстве друг с другом, то в этом новом определении следует показать, как, исходя из него, действительно может мыслиться первоначальное определение. Только таким образом и *мыслится* определение мышления, определяясь исходя из своей противоположности и определяя само себя в единстве со своей противоположностью. Это соответствует трем сторонам логического «по форме» — абстрактной, диалектической и спекулятивной сторонам, представленным Гегелем в «Энциклопедии философских наук». Абстрактной стороне соответствует первоначальное утверждение в качестве «прочной определенности», которое в конечном счете приводит к новому утверждению. Диалектическая сторона находит свое соответствие в извлечении из этого утверждения противоположности, она есть «снятие таких конечных определений и их переход в им противоположные». Спекулятивной или «позитивно разумной» стороне соответствует «единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе» [Гегель, 1974, с. 210]. Это — новое утверждение, которое включает в себя рассудочное утверждение и его противоположность, а в конечном счете сворачивается в новое рассудочное утверждение, которое

вновь включается в процесс всех конечных определений мышления, пока, наконец, не появится противоположность, которая соответствует началу всего этого процесса, и тем самым не завершит этот процесс, образовав систему. Абстрактная сторона необходима, чтобы установить определение как таковое, иметь возможность на него сослаться; диалектическая сторона необходима, чтобы реализовать возможность определения в его взаимосвязи с другими определениями; спекулятивная сторона необходима, чтобы опять зафиксировать эту вновь открытую взаимосвязь.

Как эти логические стороны показывают себя в системе, можно продемонстрировать — хотя и без обстоятельного разбирательства — на некоторых переходах. Мы привлечем — наряду с началом «Науки логики» — в первую очередь «Феноменологию духа», поскольку в ней легко найти места, где обсуждается определенное отрицание. Правда, в «Феноменологии» нет определений мышления, только формы сознания, но научный метод тот же, с одной вариацией, обусловленной спецификой вопроса.

Так, первым (поскольку он является непосредственным) предметом, на котором сознание осуществляет свой первый опыт, выступает единичное. Следовательно, оно тождественно самому себе, положительно и соответствует абстрактной стороне логического. Однако оказывается, что это единичное «это» в действительности является неединичным, всеобщим. Сторонники непосредственной достоверности говорят, стало быть, «прямо противоположное тому, что они подразумевают» [Гегель, 1992, с. 58]. Это соответствует диалектической стороне логического. Но это противоречие между достоверностью непосредственного и его истиной преодолевается в последующей форме сознания в соответствии с его положительным единством, причем таким образом, чтобы оба отрицательных аспекта противоречия чувственной достоверности — единичность и всеобщность — мыслились как всеобщность, как если бы всеобщность оказалась единичностью, что соответствует спекулятивной стороне логического. Противоположность единичного и неединичного положительно совмещается в концепции вещи, каковая по этой причине может быть взята как основание чувственной достоверности, коль скоро в ней — в концепции вещи в главе о восприятии — концептуализируется ее опыт. Как вещь этот предмет сознания есть обусловленная все-

общность — что, опять же, соответствует абстрактной стороне, — при которой всеобщность, единичность и сознание испытываются в их обусловленности друг другом. В результате, однако, появляется «безусловная всеобщность», что, в свою очередь, обнаруживает диалектическую сторону. Стало быть, и здесь результатом оказывается противоречие. Это противоречие снова абстрактно и положительно формулируется в главе «Сила и рассудок». Тут, правда, возникает та проблема, что итогом этой главы не становится отрицание «безусловного всеобщего», как того можно было бы ожидать исходя из противоположностей «единичное/неединичное», «обусловленное всеобщее / необусловленное всеобщее». Но интересным образом при помощи мысленной фигуры перевернутого мира постулируется необходимость «мыслить... противоположение внутри себя самого, противоречие» [Гегель, 1992, с. 88]. Этому противоречию сначала находится соответствие в мысленной фигуре бесконечности, из которой в конечном счете разовьется «различение неразличенного» [Гегель, 1992, с. 91]. Для требующейся цели важным является только то, что «различение неразличенного» теперь отождествляется с самосознанием. Тем самым найдено искомое противоречие — правда, применительно не к исходной позиции рассудка, а к парадигме предмета сознания вообще; и теперь возникает диалектическая связь между сознанием, предмет которого отличен от него, и сознанием, предмет которого от него *не* отличается.

Заключение

В чем никак нельзя заподозрить Гегеля, так это в том, что он оставляет противоречия неразрешенными. Как только появляется противоречие, он его разрешает. Поэтому противоречие для Гегеля «безвредно». Ясно и то, что, опираясь на противоречие, Гегель не заостряет определения мышления и формы сознания до противоречия, а стало быть, не вводит противоречие преднамеренно. То, что имеются противоречия, зависит не от него, а от претензии конечных определений быть исключающими определениями. То, что они не являются таковыми, проявляется в них самих, и выясняется, что их истина заключается в систематическом соединении всех определений в единое целое.

Упрек в том, что Гегель, дескать, оставляет противоречия неразрешенными и тем самым делает свою теорию тривиальной и непоследовательной, оказывается незаслуженным. Конечно, примечания Гегеля могут вызвать недоразумения. Таково, например, примечание, в котором все *вещи* объявляются противоречащими самим себе. В рецепции гегелевской философии это инициировало исследования на тему того, как же возможно мыслить вещи противоречащими самим себе, а это, как правило, вело к мнимому противоречию в структуре вещи/предиката. Я считаю эти интерпретации неубедительными отнюдь не только потому, что «вещь» является одной из множества категорий, разбираемой Гегелем только позднее и едва ли способной отвечать за все категории. Вместо этого я хотел бы высказаться в пользу того, что это предложение следует понимать в том смысле, что под «вещью» здесь подразумевается нечто, что подпадает под определение мышления. В этом случае постигаемые таким образом вещи являются противоречащими самим себе в силу причастности к той категории, под которую они подпадают. Точно так же следует понимать и примечание, согласно которому все конечное должно рассматриваться как противоположное. Отнесенное к конечным вещам, это примечание содержит немного смысла, а будучи отнесено к положению вещей, подпадающему под конечные определения мышления, оно оказывается — в свете вышесказанного — исполнено смысла.

Литература

- Гегель Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. / пер. с нем. Б.Г. Столпнера Т.1. М.: Мысль, 1970.
- Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т.1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.
- Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г.Г. Шпета. СПб.: Наука, 1992.
- Förster E. Hegels Entdeckungsreisen // Hegels Phänomenologie des Geistes / hrsg. von K. Vieweg, W. Welsch. Frankfurt a/M.: Suhrkamp 2008. S. 37–57.

Folko Zander

Method of Hegel's system of science and the contradiction

Friedrich-Schiller-University of Jena,
1, Fürstengraben, Jena, 07743, Germany

One of the main objections to Hegel's philosophy is its heterodox treatment of the contradiction in his system, for the admission of contradictions is against the elementary conditions of rationality. However, hardly any effort was made to scrutinize what Hegel actually means by the concept of contradiction. In his *Science of Logic*, Hegel develops an elaborate understanding of the structure of contradictions. Moreover, in introductory remarks into his system, he makes quite clear that it are exactly contradictions which make a system of science methodically possible in the first place, namely as a determinate negation. This is because every finite determination articulated with scientific intent necessarily leads to a contradiction, manifesting its finiteness and one-sidedness in this way. How this exactly happens can be shown by the structure of contradiction itself. Finally, examples from Hegel's system will be presented to show that Hegel stuck to his method.

Keywords: Hegelianism, logic, dialectic, contradiction, method, philosophical system.

References

- Hegel G. W. F. *Science of logic*, in 3 vols., transl. from German by B. G. Stolpner, vol. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1970.
- Hegel G. W. F. *Encyclopedia of philosophical sciences*, in 3 vols., vol. 1, Nauka logiki. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1974. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Phenomenology of the spirit*, transl. from German by G. G. Shpet. Moscow, Nauka Publ., 1992.
- Förster E. Hegels Entdeckungsreisen. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. by K. Vieweg, W. Welsch. Frankfurt a/M., Suhrkamp 2008, pp. 37–57.

А. Н. Муравьев

Вклад Гегеля в познание исторического развития философии*

Санкт-Петербургский государственный университет,
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9

Статья представляет собой попытку адекватно оценить вклад Гегеля в познание исторического развития философии, для чего в ее вводной части определяется вклад великого немецкого идеалиста в это развитие, который заключался в логическом завершении им истории философии. Именно это дало Гегелю возможность первым познать и изложить историю философии как историю одной науки, состоящей из множества философских учений. В статье доказывается новый тезис, что рассмотрение Гегелем истории философии носит научно-теоретический характер, связанный с разработанным им логическим методом мышления и познания истины. Такое рассмотрение, не лишенное достоинств и недостатков, вызвано тем, что Гегель видит во внешней истории разных философских учений необходимый процесс исторического развития идеи философии, или философии как таковой, которую он считает тождественной своей системе. Это позволяет ему в «Энциклопедии философских наук» дать формулировку понятия истории философии, определить необходимое отношение истории философии и системы философии, а также разработать теоретическую форму изложения историко-философского материала. Историю философии от Фалеса и Парменида до Канта, Фихте и Шеллинга Гегель сводит здесь в три отношения мысли к объективности. Метафизика, эмпиризм, взятый вместе с критической философией, и непосредственное знание представляют собой для него необходимые формации исторического становления логического метода мышления. В заключении статьи указывается, что требуется сделать современному историку философии, если он хочет не только удержаться на теоретическом уровне отношения к истории философии, достигнутом Гегелем, но и продолжить начатое им развитие ее понятия.

Ключевые слова: Гегель, история философии, система философии, историческое, логическое, разум, рассудок.

I. Вклад Гегеля в историческое развитие философии

Чтобы по достоинству оценить вклад Георга Вильгельма Фридриха Гегеля в познание исторического развития философии, в первую очередь требуется определить, какой вклад он внес в это развитие.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

Историческое развитие философии происходило не само по себе, но в необходимом отношении философии к опыту, взятом в самом широком смысле совокупности всех дофилософских форм становления духа, начиная с чувственного сознания и кончая религиозными представлениями. Опыт как *процесс истины* (процесс отношения мышления и бытия) выступает необходимой предпосылкой возникновения и развития философии как *познания истины* — познания отношения мышления и бытия¹. Философия, со своей стороны, выступает необходимой предпосылкой дальнейшего развития опыта, поскольку благодаря познанию ею достигнутого в опыте стихийного отношения мышления и бытия их отношение не может остаться прежним и, становясь отношением субъекта и объекта, поднимается на новую ступень. Поэтому вместе с развитием философии и опыта развивается отношение философии к опыту, которое сообщает свою определенность различным эпохам исторического развития философии, предшествующего ее логическому развитию.

Этот вывод позволяет понять, почему все философы от Фалеса и Парменида до Шеллинга и Гегеля включительно, несмотря на свои разногласия, делали одно и то же дело, чьим результатом стало вполне разумное, или конкретное, отношение философии к опыту. В абстрактно-отрицательное отношение к опыту встала древняя философия от Фалеса и Парменида до Плотина и Прокла включительно, причем в ходе такого отношения ею был выработан непосредственно-разумный способ философского мышления. Абстрактно-положительное отношение к опыту реализовала новая

¹ «Стихийное развитие отношения бытия и мышления, достигнувшего определенного различия, есть предпосылка философии, которая снимает это различие, выясняя всеобщее основание тождества, — формулирует Е. С. Линьков необходимое отношение философии к опыту, ведущее ее к возникновению и развитию. — <...> С момента возникновения, хотя историческая видимость этому противоречит, философия имеет предметом не бытие само по себе, не мышление само по себе, а отношение бытия и мышления, то отношение, через которое проявляется и определяется всеобщее основание их тождества. Это отношение мышления и бытия, ставшее предметом мышления, есть отношение субъекта и объекта. Философия начинается не как стихийное отношение мышления и бытия, а как познание этого отношения, не как процесс истины, а как познание истины, отношения субъекта и объекта» [Линьков, 1997, с. 10].

философия от Бэкона и Декарта до Беркли и Юма включительно, которая за счет такого отношения приняла активное участие в культивировании двух особенных методов мыслящего рассудка — анализа и синтеза, оказавшихся необходимыми не только для эмпирического, позитивно-научного познания мира, но и для дальнейшего развития философии. Историческое становление конкретного отношения философии к опыту продолжила рефлексия опыта в критической философии Канта, наукоучении Фихте, трансцендентальном идеализме, натурфилософии и философии тождества Шеллинга, а достигнуто такое отношение было лишь в конце исторического развития философии — в философской системе Гегеля². Оно осуществилось в ней потому, что в «Феноменологии духа» этот философ тщательно подготовил, а в «Науке логики» детально разработал вполне разумный логический метод познания истины, конкретное единство которого включает в себя мыслящий рассудок, но никоим образом не сводится к нему³.

Вследствие конкретности отношения Гегеля к опыту истинное содержание, добытое положительными науками о природе и духе, в его «Энциклопедии философских наук» не отвергается, но и не принимается в той эмпирической форме, в какой оно было ими получено. Оно подвергается *снятию* в гегелевском значении этого слова и тем самым впервые обретает свою новую — собственно теоретическую — форму. В философии природы и духа Гегеля это содержание выступает как реальный процесс истины, или абсолютной идеи, познанной в его науке логики всеобщим логическим методом. Такое всеохватывающее философское познание

² Подробнее о развитии отношения философии и опыта в истории философии см.: [Муравьев, 2015, с. 11–110].

³ «Логическое имеет по форме три стороны а) абстрактную или рассудочную, б) диалектическую или отрицательно-разумную, γ) спекулятивную или положительно-разумную». В примечании к этому краткому тексту § 79 «Энциклопедии философских наук» Гегель поясняет: «Эти три стороны не составляют трех частей логики, а суть моменты каждого логически-реального, т. е. каждого понятия или каждого истинного вообще. Все вместе они могут быть положены под первым моментом, моментом *рассудочного*, и тем самым удерживаться обособленно друг от друга, но так они рассматриваются не в их истине» (здесь и далее перевод выдержек из этой гегелевской работы мой. — А. М.) [Hegel, 1992, S. 118].

природы и духа никогда больше не повторится, ибо к нашему времени положительные науки настолько разрослись и дифференцировались, что один человек уже не может знать их все, подобно Гегелю, как специалист. Поэтому гегелевское учение есть первая и последняя философская система, включающая в себя науку логики и реальную философию природы и духа. Поскольку дальше нее историческое развитие философии во множестве следующих друг за другом философских учений ступить не может, постольку на Гегеле оно заканчивается, но вместе с тем у него начинается логическое развитие философии как познания истины самой по себе. В логическом завершении исторического развития философии и заключается вклад Гегеля в это развитие, который дал ему возможность первым познать и изложить историю философии как историю одной науки, состоящую из множества философских учений.

II. Гегелевская теория истории философии

Какой характер носит история философии, созданная Гегелем, и каковы ее достоинства и недостатки? Те и другие нельзя не признать, чтобы не впасть в одно из двух противоположных, но равно ложных отношений к учению Гегеля в целом и его истории философии в частности — либо в распространенное сегодня игнорирование достижений Гегеля, либо в их абсолютизацию, которая заставляет тех, кто некритически воспринимает наследие этого великого немецкого идеалиста, выдавать гегелевскую позицию за безукоризненно истинную.

Теоретически-научный характер рассмотрения Гегелем истории философии определяется тем, что философ видит в ней необходимый процесс исторического развития идеи философии, или философии как таковой. Поскольку Гегелю удалось создать систему философии, постольку его взгляд на исторический процесс развития философии более пронизателен, чем взгляды Канта, Фихте и Шеллинга. Вопреки своим субъективным стараниям, его ближайшие предшественники в силу их объективного положения в историко-философском процессе не смогли возвести философию в ранг систематической науки. Поэтому генезис теории истории философии, представленный их попытками мыслить историю фило-

софии телеологически, т. е. как развитие, различные моменты которого вызываются к существованию его единой внутренней целью, привел, наконец, у Гегеля к понятию истории философии, что стало действительным началом истории философии как философской науки⁴. Вот почему в его «Энциклопедии философских наук» имеются, во-первых, формулировка этого понятия, во-вторых, определение необходимого отношения истории философии и системы философии, а в-третьих — теоретическая форма изложения историко-философского материала.

Предпосылкой перечисленных теоретических достижений Гегеля явилось уяснение им истинного отношения исторического и логического, чем этот мыслитель тоже обязан своей разработке логического метода. В истории философии такое их отношение, по мысли Гегеля, манифестирует себя в том, что историческое развитие философии предваряет ее логическое развитие, которое, в свою очередь, выступает его конечным результатом и поэтому — его истинным началом, вызывающим на себя весь процесс исторического развития философии.

Поскольку всеобщий предмет философии, тождественный, согласно Гегелю, ее логическому методу, есть саморазвитие истины, или абсолютной идеи, постольку он не существует в готовом виде и не может быть исчерпывающим образом познан каким-то одним философом. По этой причине философия претерпевает историческое развитие, которое есть не что иное, как история познания многими философами единого предмета философии — история становления философии самой собой, или логической наукой. Так как развитие предмета философии имеет начало, по необходимости имеет начало история познания его развития. *Начало* истории философии совпадает по времени с тем историческим моментом, когда первый философ дает первое особенное определение этого всеобщего предмета. Вследствие того, что его особенных определений много, история философии по необходимости есть *процесс* их познания, во времени являющийся переходом от одного определения к другому,

⁴ Это положение, полностью разделяемое автором настоящей статьи, выдвинуто в дипломной работе выпускника философского факультета Ленинградского (ныне Санкт-Петербургского) государственного университета 1976 г. Лотара Херцфельда «Вклад Канта в теорию истории философии».

причем каждое из них является принципом учения того или иного философа. Поскольку же количество этих особенных определений не бесконечно и исчерпывает собой всеобщий предмет философии, история философии по необходимости имеет *конец*, по времени совпадающий с появлением последнего философского учения, или философской системы, которая итожит историческое развитие философии и инициирует ее логическое развитие.

Однако, хотя история философии имеет необходимое начало, необходимый процесс и необходимый конечный результат, последовательность философских учений во времени остается случайной. Из-за того, что необходимость исторического развития философии проявляется на его поверхности как случайное следование одних особенных определений всеобщего предмета философии за другими, история философии имеет своеобразный внешний вид — облик случайной истории философских учений, каждое из которых представляет собой целое мировоззрение (т. е. определенный взгляд создавшего его философа на природу и дух), опирающееся на какое-то одно особенное определение абсолютной идеи, которое служит особенным принципом, или началом, этого учения, тоже называемого Гегелем системой. «В своеобразном облике *внешней истории* возникновение и развитие философии представляется как *история этой науки*. Этот облик сообщает ступеням развития идеи форму *случайной* последовательности и чуть ли не голой *разности* принципов и их изводов в их философиях. Но мастер, производящий этот труд тысячелетий, есть один живой дух, чья мыслящая природа такова, что он возводит в свое сознание то, *что он есть*, а поскольку последнее тем самым стало предметом, он как раз уже возвысился над ним, чтобы быть в себе самом некоторой более высокой ступенью. *История философии* (как философская наука. — А. М.) показывает в являющихся разными философиях лишь одну философию на разных ступенях ее образования из себя самой и, кроме того, что особенные принципы, из которых каждый как один лежит в основе одной системы, суть лишь *ветви* одного и того же целого, — формулирует Гегель понятие истории философии в § 13 «Энциклопедии философских наук». — Последняя по времени философия есть результат всех предшествующих философиях и потому должна содержать принципы всех;

поэтому она, если только она есть иная (т. е. логическая. — А. М.) философия, есть самая развернутая, самая богатая и самая конкретная» [Hegel, 1992, S. 54–55].

Имея в виду, что принцип логической философии есть уже не особенный, а всеобщий принцип, включающий в себя все особенные принципы исторически появившихся философских учений, Гегель в примечании к этому параграфу поясняет: «Из-за обманчивой видимости столь многих, *разных* философий следует различать *всеобщее* и *особенное* по их собственным определениям. Всеобщее, взятое формально и поставленное в *один ряд* с особенным, само оказывается также чем-то особенным. Несоразмерность и нелепость такой постановки сами собой бросились бы в глаза на предметах обыденной жизни, если бы, к примеру, кто-то требовал фруктов, но отвергал бы вишни, груши, виноград и т. п. потому, что они суть вишни, груши, виноград, а *не* фрукты. Однако пренебрежение философией пытаются оправдать как раз тем, что, поскольку имеются столь разные философии, постольку каждая есть лишь *некоторая* философия, а не философия как *таковая*, как будто бы вишни не суть также фрукты. Иногда философия, принцип которой есть всеобщее, ставится в *один ряд* не только с имеющей некий особенный принцип, но и в один ряд с учениями, которые уверяют, будто никакой философии вовсе нет. Первая и последние объявляются *лишь разными* философскими позициями, хотя это почти то же самое, что назвать свет и тьму лишь двумя *разными* видами света» [Hegel, 1992, S. 55].

Различие исторической и логической форм развития философии не есть, вопреки обманчивой видимости, голая разность двух форм развития того же самого философского содержания, из которых логическая форма отличается от исторической только свободой от случайного порядка определений всеобщего предмета философии, что может показаться из краткого гегелевского определения необходимого отношения истории философии и системы философии⁵. Как действительно различные эти две формы

⁵ «То же самое развитие мышления, какое представляется в истории философии, представляется и в самой философии, но освобожденным от указанной исторической внешности, чисто в стихии мышления, — утверждает Гегель в § 14 «Энциклопедии философских наук». — Свободная и истинная мысль в себе конкретна, и так она есть идея, а в своей

противоположны и существенно соотнесены в себе самих, отчего они не существуют друг без друга и не могут быть поняты одна без другой. Согласно Гегелю, логическое развитие философии выступает итогом и законом ее исторического развития, а последнее есть необходимое условие и непреходящая предпосылка ее логического развития. Поэтому без истории философии, познанной в ее необходимости, которая на поверхности исторического развития философии проявляется лишь как случайность, нельзя начать и, тем более, продолжить логическое развитие философии, а без логического развития философии нельзя раскрыть эту внутреннюю необходимость, скрытую в случайной внешней истории различных философских учений.

Раскрытие необходимого отношения истории философии и системы философии решающим образом сказалось на форме и месте истории философии в гегелевской системе. В § 26–78 «Энциклопедии философских наук» история философии впервые изложена мыслителем в теоретической форме, сводящей многообразное содержание различных философских учений от Фалеса до Гегеля в три отношения мысли к объективности (см.: [Hegel, 1992, S. 69–118; Гегель, 1974, с. 133–201]). Метафизика, эмпиризм, взятый вместе с критической философией Канта, и непосредственное знание представляют собой, по Гегелю, необходимые формации исторического становления вполне разумного философского способа мышления. Поскольку этот способ в его чистом, свободном от случайности виде разворачивается в категориях логики как «простых определениях мысли» [Hegel, 1992, S. 69], постольку, указывает Гегель в примечании к § 25, теоретическое изложение истории философии вводит в науку логики и, таким образом, в «Энциклопедии философских наук» заменяет собою «Феноменологию духа», которая прежде служила введением в систему науки как ее первая часть. Феноменологическое введение в «Науку логики», кстати сказать, объясняет, отчего

целой всеобщности — идея как таковая или абсолютное. Наука абсолютного существенно есть система, поскольку истинное как конкретное есть лишь как разворачивающееся в себе, соединяющееся с собой и удерживающее себя в единстве, т. е. как тотальность, и только через различие и определение своих различий может быть их необходимость и свобода целого» [Hegel, 1992, S. 56].

она еще непосредственно включает в себя историю философии в виде параллельного саморазвитию абсолютной идеи исторического комментария Гегеля к различным моментам этого саморазвития.

Каковы же недостатки гегелевской истории философии (неотделимые, разумеется, от ее теоретических достоинств)?

Содержательный недостаток гегелевского рассмотрения исторического развития философии заключается в том, что подобно Канту, Фихте и Шеллингу Гегель видит в истории философии развитие философии в направлении именно к своему учению. Поэтому критерием его оценки особенных принципов и учений всех других великих философов является его собственный абсолютный идеализм, т. е. познание истины как абсолютной идеи, систематически проведенный Гегелем через науку логики, философию природы и философию духа. Чем ближе тот или иной философ подходит к всеобщему принципу, логическому методу и трехчастной системе Гегеля, тем выше его гегелевская оценка, чем более абстрактно он представляет себе истину, тем она ниже.

Формальный недостаток гегелевской истории философии состоит, как ни парадоксально, в обилии ее форм. Первая ее форма содержится в «Науке логики», причем сохраняющийся в этой работе параллелизм логики и истории философии показывает, что Гегель не полностью снял историческое развитие философии в ее логическом развитии. Вторая ее форма содержится в «Энциклопедии философских наук». Сокращенная до трех отношений мысли к объективности, история развития многими великими философами единого философского способа мышления и познания истины заодно с экспозицией в § 1–12 «Энциклопедии» конкретного отношения философии к опыту здесь предваряет, как уже сказано, гегелевскую систему. Третью форму гегелевской истории философии (наиболее популярную и потому наименее ценную в научном отношении) представляют собою лекции Гегеля по истории философии, которые он, как и другие свои курсы лекций за одним исключением, сам отнюдь не предназначал для публикации в письменном виде. Однако этот не вполне аутентичный текст опирается на логико-теоретическое основание, изложенное во введении к лекциям, что позволяет квалифицировать его как лучший по содержанию в сравнении с появивши-

мися после него аналогичными текстами других авторов, лишенными такого фундамента.

Наконец, главным недостатком истории философии Гегеля во всех ее формах (за который, правда, его никак нельзя упрекнуть) является отсутствие в ней гегелевского учения.

Заключение и выводы

Включение гегелевской системы в свое рассмотрение и изложение исторического развития философии, ибо без нее это развитие не полно и не может быть понято как действительно законченное целое, является проблемой, решение которой выпадает на долю современного историка философии. Если он хочет не только удержаться на теоретическом уровне отношения к истории философии, достигнутом Гегелем, но и продолжить начатое великим немецким идеалистом развитие ее понятия, то ему следует преодолеть все указанные недостатки гегелевской истории философии. Ради их преодоления требуется сделать феноменологический анализ опыта духа введением в историю философии и установить, какой предстоит стать системе философии после того, как историческое развитие философии было логически завершено гегелевским учением. Плодотворную работу в этом направлении проделал Евгений Семенович Линьков (см.: [Линьков, 2017–2018]), открыв тем самым перспективу полного логического снятия истории философии в целом, необходимого для дальнейшего развития логической философии после Гегеля.

Литература

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.

Линьков Е. С. Становление логической философии // Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997. С. 5–16.

Линьков Е. С. Лекции разных лет по философии: в 2 т. СПб.: Умозрение, 2017–2018.

Муравьев А. Н. Философия и опыт: Очерки истории философии и культуры. СПб.: Наука, 2015.

Hegel G.W.F. *Gesammelte Werke*. Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992.

A. N. Murav'ev

Hegel's contribution to the knowledge of the historical development of philosophy

Saint Petersburg State University,
7-9, Universitetskaya nab., Saint Petersburg, 199034, Russia

This article is an attempt to adequately assess Hegel's contribution to knowledge of the historical development of philosophy, for which purpose the contribution of the great German idealist to this development, which consisted in the logical conclusion of the history of philosophy, is determined in its introductory part. It was this that gave Hegel the opportunity to be the first to know and state the history of philosophy as the history of one science, consisting of many philosophical teachings. The article proves a new thesis that Hegel's consideration of the history of philosophy is of a scientific and theoretical nature, associated with the logical method of thinking and knowledge of truth that he developed. Such a consideration, not without its merits and demerits, is due to the fact that Hegel sees in the external history of various philosophical teachings the necessary process of historical development of the idea of philosophy, or philosophy as such, which he considers identical with his system. This allows him to give the wording of the concept of the history of philosophy in the *Encyclopedia of Philosophical Sciences*, determine the necessary relationship between the history of philosophy and the system of philosophy, and also develop a theoretical form for the presentation of historical-philosophical material. Hegel reduces here the history of philosophy from Thales and Parmenides to Kant and Schelling into three relations of thought to objectivity. Metaphysics, empiricism, taken together with critical philosophy, and direct knowledge represent for him the necessary formations of the historical genesis of the logical method of thinking. The article concludes by indicating what the modern historian of philosophy needs to do if he wants not only to remain at a theoretical level in his attitude to the history of philosophy, achieved by Hegel, but also to continue the development of his concept that he began.

Keywords: Hegel, history of philosophy, system of philosophy, historical, logical, intelligence, reason.

References

Hegel G.W.F. *Encyclopedia of philosophical sciences*, in 3 vols., vol. 1, Nauka logiki. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1975. (In Russian)

Раздел 1. Гегелевская система в стихии истории...

- Hegel G. W. F. *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.
- Lin'kov E. S. Genesis of logical philosophy. Hegel G. W. F. *Nauka logiki*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1997, pp. 5–16. (In Russian)
- Lin'kov E. S. *Lectures of different years on philosophy*, in 2 vols. Saint Petersburg, Umozrenie Publ., 2017–2018. (In Russian)
- Murav'ev A. N. *Philosophy and experience: Essays on the history of philosophy and culture*. Science Publ., Saint Petersburg 2015. (In Russian)

Ирина Аркадьевна Батракова

Проблема всеобщего в русской философии XIX–XX вв.

Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова,
Россия, 191015, Санкт-Петербург, Кирочная ул., 41

Данная статья посвящена проблеме всеобщего в русской философии при восприятии и осмыслении ею гегелевской философской системы в период XIX–XX вв. В статье раскрываются причины повышенного интереса к философии Гегеля в России в первой половине XIX в., связанные с национальным самоопределением и общественным движением русского народа. Русские философы этого периода высоко оценивают освободительный дух гегелевской философии, ее вклад в развитие науки. Русская мысль тогда крайне нуждалась в научной философской теории и адекватной практике. Две русские философские партии («ортодоксальные гегельянцы» и «западники», как их охарактеризовал А. И. Герцен) по-разному воспринимали гегелевскую философию, но обе пытались не копировать социальную мысль Гегеля, а сочетать ее со спецификой российской социальной, экономической и моральной формы жизни, что показывает творческий стиль русского освоения Гегеля, в том числе и его концепции духа народа. Поскольку это было только первое и прямое знакомство с диалектической логикой Гегеля, постольку в XIX в. оно было еще формальным и абстрактным. В XX в. русская философия пережила второй и опосредованный этап рефлексии философии Гегеля. Е. С. Линькову как наиболее вдумчивому русскому мыслителю наших дней, посвятившему себя философскому познанию истории классической и особенно гегелевской философии, удалось достичь понимания диалектического принципа системы Гегеля. Он дал свое творческое развитие принципа всеобщей диалектической отрицательности и тем самым обогатил гегелевское понимание понятия как всеобщего диалектического процесса единства мышления и бытия.

Ключевые слова: Гегель, русская философия, дух народа, всеобщее, диалектическая логика.

Острая потребность в осмыслении своих национально-духовных основ в начале XIX в. определила особое внимание отечественных мыслителей к плодам западной философии. *Русские мальчики*, по выражению Ф. М. Достоевского, быстро осваивали тогда плоды западного логоса, в сокращенном виде проходя пути развития европейской философской мысли вплоть до философии Гегеля как логического завершения историко-философского про-

цесса. Начало XIX столетия ознаменовалось для России необходимостью отстаивать свою национальную независимость. Победа в Отечественной войне 1812 г. и последующий триумфальный выход России на европейскую политическую арену не могли не сказаться на состоянии русского духа. Патриотический подъем, связанный с освободительными войнами, вызвал период глубокой и плодотворной рефлексии национального духа, привел к ускорению процесса развития русского национального самосознания и осмысления путей национального становления. Выражаясь языком гегелевской философии, из непосредственности субстанциональной жизни русский дух перешел к своей рефлексии, к своему самосознанию и самопознанию. Рефлексия духа народа в нем самом определяла его становление нацией и выход на всемирно-историческую арену. Именно так характеризует процесс развития духа народа в нацию в своих лекциях по антропологии духа Е. С. Линьков, один из тех русских философов, кто в России продолжает развитие философии после Гегеля [Линьков, т. 2, 2017, с. 367–375]. Осознание потребности выхода из философской «бессознательности» Н. В. Станкевич описывал как «стремление к истине» и невозможность довольствоваться верою в век «слишком сильно развившихся противоречий», «необходимость провести мысль через все мытарства диалектики» [Станкевич, 1982, с. 79] (письмо А. В. и И. В. Станкевичам, И. П. Ключникову, В. Г. Белинскому и М. А. Бакунину от 29 октября 1837 г.), Г. В. Флоровский также говорил о «философском пробуждении» [Флоровский, 1983, с. 236] русского духа, о его рефлексии под влиянием классической немецкой философии в целом и философии Г. В. Ф. Гегеля в частности, начиная с 30-х годов XIX в. У многих отечественных мыслителей этого времени (А. И. Герцена, В. Г. Белинского, М. А. Бакунина, П. Я. Чаадаева, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина) мы находим подобные оценки состояния русской мысли.

Начало золотого века русской культуры, времени выработки национального языка, литературы и философии как формы общественного самосознания требовало критического осмысления всех форм содержания духа, лежащих в основании процесса культуры как таковой. Все сущее, согласно А. И. Герцену, должно было пройти через «очистительное горнило мысли» [Герцен, 1955–1958, т. 8, с. 339], должно быть оправданным перед судом разума: жизнь,

ее религиозно-нравственные основы, история, государство. В предельно острой критической форме этот вопрос о смысле всего русского мира и русской идеи был поставлен героем Отечественной войны П. Я. Чаадаевым, первое из «Философических писем» которого прозвучало для современников «как выстрел, раздавшийся в темную ночь» [Герцен, 1955–1958, т. 5, с. 138], по выражению А. И. Герцена, что задало тон дальнейшей полемике и философской рефлексии. Судьба самого православия начинает ставиться А. С. Хомяковым, И. В. Киреевским, Ю. Ф. Самариным и К. С. Аксаковым в зависимость от его философского обоснования.

Все особенные сферы духовной реальности русского народа в 1830–1840-х годах нуждались во всеобщем обосновании и осмыслении. Философия становится насущной потребностью времени. Русская мысль активно искала то разумное объяснение жизни с ее противоречиями, ту философию, которая отвечала бы насущным потребностям страны, и она нашла ее в гегелевской философии. Само «время гегельянствовало», как выразился один из представителей этого замечательного десятилетия, длившегося с 1838 по 1848 г. (см.: [Чижевский, 2007, с. 50]). «Дело настоящего времени есть дело науки, т. е. философии, т. е. философии Гегеля. <...> Путем этой науки должно свершиться примирение сознания и жизни» [Самарин, 1877–1911, т. 5, с. 158–159]), — писал Самарин в письме А. Н. Попову от 5 декабря 1842 г. Эта наука должна изменить жизнь — таковы были общие ожидания. Даже такие ярые критики гегелевской философии, как Киреевский и Хомяков, признавали, что философия Гегеля является высшим достижением западной науки, европейского рационализма и изучение ее необходимо для развития собственно русской философии. «Феноменология Гегеля останется бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения» [Хомяков, 1900, с. 264]. Г. В. Флоровский считал, что приобщение к немецкой философской мысли стало «духовной прививкой, оплодотворившей все русское культурное творчество, и надолго. Это было философское воспитание духа» [Флоровский, 1983, с. 236]. Но почему именно гегелевская философия отвечала этим теоретическим, практическим и даже революционным потребностям времени? Откуда взялась эта, по свидетельству Герцена, «страстная вера, которую питала русская

молодежь к немецкой теории» [Герцен, 1955–1958, т. 8, с. 341]? Что привело русские умы к преклонению перед «наукой», т.е. перед философией как наукой, характерному для большинства русских мыслителей этого времени?

Русская общественная мысль внимательно следила за развитием новейшей европейской философии. Мы знаем об интересе русского образованного общества к Ф.В.Й. Шеллингу, о личных связях с ним А.И. Тургенева, И.В. Киреевского, П.Я. Чаадаева, Ф.И. Тютчева и других русских мыслителей. Борис Искюль и Иван Киреевский были слушателями и собеседниками Гегеля. В 1830-е годы гегелевское учение вызывало общий энтузиазм¹. Выразителен пример А.С. Пушкина, который еще в 1833 г. резко отрицательно относился к немецкой метафизике, т.е. к вольфианству, но в 1836-м положительно оценил влияние на русские умы новейшей немецкой философии. «Умствования великих европейских мыслителей не были тщетны и для нас. Теория науки освободилась от эмпиризма, возымела вид более общий, оказала более стремления к единству. Германская философия, особенно в Москве, нашла много пылких добросовестных последователей и, хотя они говорили языком малопонятным для непосвященных, но тем не менее их влияние было благотворно и час от часу становится более ощутительно» (цит. по: [Чижевский, 2007, с. 242]). В гегелевской философии отечественные мыслители пытались найти разумные ответы на теоретические и практические вопросы своего времени постольку, поскольку русскому духу в отличие от немцев антипатично, по замечанию Герцена, дуалистическое расхождение теории с практикой. Поэтому система Гегеля воспринималась современниками Герцена как освобождающая от всего превратного и неистинного как в мысли, так и в жизни, как движение к истине сразу во всех областях. Проснувшаяся, пришедшая в себя русская мысль осознает свою мощь и находит «мост» между логикой науки и национальным общинным бытом ради использования ее плодов на благо Отечества [Герцен, 1955–1958, т. 8, с. 338–339].

¹ С философией И.Канта и И.Г.Фихте наши соотечественники знакомились, как правило, позднее ради понимания основ шеллингианского трансцендентализма, а к позитивной философии Шеллинга многие вернулись еще позже, разочаровавшись в гегелевской философии.

Как видим, отечественных мыслителей привлекало преодоление Гегелем противоречий предшествующего развития духа, приведшее к развитию в его трудах философии в науку. В своем движении к философии как науке, изложенном в «Феноменологии духа», Гегель показал, как разлагают сами себя все конечные формы отношения сознания и его предмета, как снимаются в диалектике конечного все превратные, исторически преходящие формы опыта духа, как из них выступает их единое основание — истинное отношение мышления и бытия. Историческая заслуга Гегеля состоит в том, что в «Науке логики» он научно доказал, что всеобщая сущность мира есть не индифференция мышления и бытия, не их абстрактное, безразличное тождество, как у Шеллинга, а процесс развития их диалектического единства, конкретного в своем собственном различии тождества, диалектический процесс саморазвития всеобщего в нем самом. В силу ее диалектического характера всеобщая сущность является не потусторонней миру, а есть процесс развития абсолютной идеи в особенных формациях ее реального бытия — в природе и духе. Гегелевская «Энциклопедия философских наук» демонстрирует этот диалектический процесс развития природы и духа, развертывающийся на их едином логическом основании, а высшим способом их взаимного перехода друг в друга выступает мыслящий себя дух, сознающий себя разум человека.

Таким образом, философская система Гегеля дала подлинно научное и одновременно гуманистическое истолкование сущего. То, что логическая идея не трансцендентна, а имманентна ему, быстро уловили выдающиеся русские мыслители, начиная от Герцена и кончая Хомяковым². «Истинное есть всеобщее, идея, бог, и притом бог, понятый не jenseitlich (потусторонне. — И. Б.), не фантастически образно, а в имманенции и присущей ей трансценденции (мир мышления, нравственности, идеи, снимающей все временное, как трансценденция самой природы и человека)» [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 52], — писал в своем дневнике Герцен. Вопрос стоял о научном понимании самого характера этого всеобщего, о всеобщей и вместе с тем определенной в себе самой форме

² Не зря Хомяков, по свидетельству Герцена, характеризовал западников как «свирепых имманентов» [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 131].

понятия. Именно диалектика всеобщего понятия представляла главное затруднение при первом непосредственном знакомстве русского духа с мыслью Гегеля. В отличие от Герцена, Хомяков, признавая гегелевскую систему высшим этапом философии, толковал диалектику всеобщего именно фантастическим образом, как некое внутреннее брожение природы, — следовательно, как нелепость, из которой можно вывести только хаос, но не трансцендентного и личного Бога (см. об этом: [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 60–61]). В связи с трудностями осмысления определенности всеобщего показателен спор между С. П. Шевыревым и Д. Л. Крюковым по вопросу о том, можно ли молиться Богу Гегеля (см. об этом: [Чижевский, 2007, с. 80]). Таким образом, вопрос об определенности абсолютной идеи как понятия всеобщего для наших мыслителей стоял действительно остро и напрямую захватывал религиозные основы их духовной жизни.

Кроме того, учение Гегеля о развитии самосознания свободы как внутренней цели мирового исторического процесса звучало для русского уха в эпоху наступившей николаевской реакции сугубо гуманистически, освобождая и очищая русскую мысль, стимулируя формирование ее критического отношения к изжившим себя формам субъективного, объективного и абсолютного духа. Именно это импонировало в нем отечественным мыслителям и не могло не быть замечено властью и ее идеологами. *Гегелефобия*, по выражению Герцена, была характерна для официальной позиции от государя до глав учебных заведений, например графа С. Г. Строганова, попечителя Московский учебного округа, воспринявшего гегелизм как покушение на основы существующей религиозной веры и государственности (см.: [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 138]). Митрополит Филарет поручил профессору Московской духовной академии Ф. А. Голубинскому опровергнуть философию Гегеля, на что получил от него чистосердечный отказ ввиду невозможности «совладать с берлинским великаном». На требование митрополита, чтобы Голубинский «по крайней мере, против тех сторон восстал, с которыми не согласен», профессор ответил, что Гегель «так последователен, что можно или всё отвергать, или всё принимать» [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 142].

Конечно, до подлинного понимания диалектики всеобщего Гегеля в этот период развития русской мысли было еще далеко.

Можно говорить лишь о первом непосредственном знакомстве и безусловном доверии (не зря и Герцен, и Грановский говорят о «вере», Станкевич — о «полном доверии к Гегелю» [Станкевич, 1982, с. 79]) или «инстинкте разума» русской мысли в ее отношении к гегелевской науке. Однако именно с этого непосредственного отношения началось серьезное изучение немецкой философской науки, отчего как раз то время по праву может быть названо «замечательным десятилетием». Вся художественная, литературная и общественно-политическая мысль была проникнута тогда философскими размышлениями, самые жаркие споры о философской науке приходятся на это десятилетие и продолжаются вплоть до 60-х годов XIX в. Философия Гегеля становится центром притяжения мысли, поскольку она утверждает возможность настоящего научного знания идеи и ее наличного, реального бытия в природе и духе. Следовательно, из-за нерешенности «проклятых» русских вопросов именно от нее ждут научного объяснения жизни.

Интересно, что путей определения реальной жизни из философской теории Гегеля ищут представители противоположных направлений отечественной общественно-политической мысли. К. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин, *православные гегельянцы*, или *славогегелисты*, по определению Герцена, на которых сетует Чаадаев в своих письмах к Шеллингу [Чаадаев, 1991, с. 144–148], пытаются определить русский дух, дать его феноменологию, исходя из гегелевского понятия. По сути дела, ими ставится вопрос об отношении всеобщего и особенного в историческом развитии человечества, вопрос о соотношении всемирного пути развития духа и его национальных особенностей. Судьба православия и народной общины рассматривается этими мыслителями с гегелевских позиций преодоления односторонностей католицизма и протестантизма. Истинная форма христианства вырастает у них из критики католического авторитаризма и протестантского индивидуализма, получая характер социального-нравственного христианства, основанного на братской общности, противоположной буржуазному мещанству членов гражданского общества. Само понятие общины как формы соборности Самарин рассматривал как ценный не только для славянства, но и для Западной Европы пример возможного выхода из острых социальных противоречий современности (см. об этом: [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 128]). Ин-

интересно, что Хомяков, категорически не соглашавшийся с юношеским увлечением Гегелем Самарина и Аксакова, сам опирался на гегелевскую диалектику в создании своей философии истории и обосновании русского воззрения на нее. И в философии религии Киреевского также явно прослеживается гегелевская триада, диалектическая форма понятия.

Тот же вопрос о национальном самоопределении, и так же на основе философии Гегеля, совершенно иначе решался представителями западного направления в русском гегельянстве — Бакуниным, Белинским, Герценом и др. Пережив, как Белинский и Т. Н. Грановский, кризисный момент «примирения с действительностью», некоторые из этих мыслителей (прежде всего Бакунин, непосредственный участник европейской революции 1848 г.) абсолютизируют момент отрицательности в диалектике Гегеля и настаивают на радикальном изменении «проклятой действительности». Характерно, что это идейное противостояние славянофилов и западников побудило русских мыслителей к дальнейшему, более глубокому осмыслению национального духа и путей национального самоопределения. После поражения Французской революции 1848 г., разочаровавшись в «разумности» европейской действительности, Герцен по сути дела синтезирует позицию этих идейных направлений, одинаково критиковавших западный уклад жизни за буржуазное мещанство и бесчеловечность. Соединяя плоды немецкой науки и «русского быта», он признает своеобразие развития русского духа через его особую форму нравственности, общественный характер жизни (общественное владение землей при праве каждого на нее и управлении *всем миром*) [Герцен, 1955–1958, т. 7, с. 300]. Благодаря осознанию роли народной общины как живого зародыша «будущей Руси» [Герцен, 1955–1958, т. 7, с. 300], Герцен намечает пути «русского социализма» как нравственного идеала социальной справедливости и свободного развития личности. Философская культура ума, которая вырабатывалась благодаря освоению гегелевской диалектики, позволила представителям русской мысли отнестись к действительности конкретно, без абстрактного копирования готовых западных образцов. Гегелевские понятия «конкретности всеобщего» и «отрицания отрицания», несомненно, оказали влияние также на разработку уже

в 1860-е годы Н. Г. Чернышевским теории «крестьянского» и артельного социализма.

Опираясь на изложенное, можно сказать, что диалектика Гегеля как конкретно-всеобщее мышление послужила здесь русскому логосу в деле развития его самосознания и определения путей развития. В целом философская мысль Гегеля, активно осваиваемая представителями русской культуры первой половины XIX столетия, сыграла огромную роль в их духовном становлении. Вряд ли без ее творческого усвоения мы имели бы «властителя дум» целого поколения и родоначальника классической русской литературной критики Белинского, который прошел школу немецкой философской мысли благодаря своим друзьям — Бакунину, М. Н. Каткову и Тургеневу. Правда, гегелевское понимание «разумности действительного», отношения моментов всеобщего и особенного в сфере объективного духа так и осталось для Белинского камнем преткновения, но эстетическую мысль Гегеля он воспринял глубоко и верно. Это позволило ему подняться до эстетически действительного, мыслить диалектически разумно и заложить основы научной и одновременно подлинно народной литературной критики и эстетики, что было высоко оценено не только его ближайшими, но и более далекими современниками. Сформулированные Белинским понятия критики, эстетического, определения типического, соотношение понятий всеобщего, народного, простонародного по сей день представляют научную ценность. Его статьи, посвященные Гоголю, Пушкину и Лермонтову, раскрывают саму суть творчества этих великих русских писателей, его подлинно народный характер, всеобщее содержание в соответствующей ему художественной форме воплощения. Эстетическая и литературно-критическая мысль Н. Н. Страхова также развивалась под влиянием гегелевской философии.

Отвечая на общественно-исторические, социально-политические и нравственные потребности своего времени, русские мыслители в 30–60-е годы XIX в. в большей степени уделяют внимание вопросам гегелевской философии духа, философии истории и философии религии. Уже было сказано, что логическая определенность идеи также была предметом их осмысления и горячих споров. Крупнейшим представителем русской философской мысли этого столетия стал Александр Иванович Герцен. Изучая философскую

систему Гегеля, он ближе остальных подошел к идее тождества мышления и бытия в понятии, к пониманию всеобщего диалектического процесса природы и духа. Однако, в результате разочарования в ходе исторического процесса, собственно логическая идея в конечном итоге была осознана Герценом и его другом Н. П. Огарёвым как абстракция от реальных формаций природы и духа. Поэтому в итоге Герцен противопоставил гегелевской логике, всеобщему разуму, «физиологию истории» [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 327], нелогичную и неразумную в своем ходе. Три момента всеобщего понятия распадаются у Герцена, поэтому природная и историческая реальность как особенные формации всеобщего оказываются у него вне диалектического процесса и разумного понимания. Мысль Герцена еще остается в сфере рассудочной определенности, вплотную подойдя к разумному, диалектическому пониманию.

Понимание гегелевской логики всеобщего как конкретного и определенного в нем самом является труднейшим моментом для освоения философской мысли Гегеля не только в России. У нас это был еще первый, непосредственный подход к изучению всеобщего как предмета философии. Эта его непосредственность и обуславливает либо «поэтическое» истолкование диалектики всеобщего, доходящее даже до «антропоморфизма всеобщего» (см. об этом: [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 131]), либо рассудочное понимание разумного содержания, трактующее всеобщее как существующее *наряду* с особенными формациями природы и духа. Всеобщее, бытие понимается как формально-всеобщее, как абстракция субъективного мышления, но не как всеобщая отрицательность и определенность всеобщего в нем самом. Определение науки как «чистого формализма» [Герцен, 1955–1958, т. 9, с. 84] — общее место для русских философов вплоть до середины XX столетия. Хомяков, Киреевский, а за ними Самарин и Аксаков считают категорию бытия абстракцией от всего материального мира и материи вообще, а потому относятся к ней как к бессодержательной абстракции субъективного ума, тождественной ничто, из которого ничего нельзя вывести. Интересно, что Хомяков, страстный противник гегелевской мысли, убедил в этом прежде всего Самарина, что видно по их переписке, а затем и Аксакова; на Герцена тоже во многом повлияли его аргументы. Эта трактовка логики хорошо изложена Самариним в его «Письмах о материализме» [Самарин, 1877–1911,

т. 6, с. 546–547], появившихся значительно позже времени самого спора о понимании всеобщего логоса в его отношении со всем особенным и единичным. Соответственно этому абстрактно-рассудочному пониманию разума с его понятием бытия как начала науки, все логические определения повисают по ту сторону реальности жизни с ее чувственно конкретным, случайным. Но если отвлеченное мышление не может схватить случайное и единичное в жизни, то, по мысли Хомякова и Самарина, это означает, что для жизни остается только *живое знание* — религиозная вера и непосредственная достоверность чувственного сознания.

Отдельного исследования заслуживает освоение содержания гегелевской мысли русской марксистской философией в трудах Г. В. Плеханова, В. И. Ленина и других ее представителей, но мы не можем говорить о системном исследовании ими этого вопроса. Скорее речь может идти только о подходе к ее пониманию.

Проблема всеобщего в его определенности, вопрос о всеобщем диалектическом процессе природы и духа, поставленные русскими мыслителями первой половины XIX в., исследуются русскими философами уже в советский период. Проблема всеобщего основания единства мышления и бытия, идеального и реального ставится в советской мысли преимущественно в особенной форме — как онтологическая и гносеологическая проблема. В качестве определения особенного основания всеобщего отношения мышления и бытия философы советского периода используют такие понятия, как *общественно-историческая практическая деятельность* и *теория отражения*. Тем не менее гегелевское понятие диалектического мышления как формы истины продолжало осваиваться и плодотворно использоваться в некоторых конкретных исследованиях, например, М. А. Лифшицем и Э. В. Ильенковым.

Во всеобщей форме проблема всеобщего была исследована в отечественной философии Е. С. Линьковым как проблема всеобщего основания природы и духа, мышления и бытия. Следуя мысли Гегеля, Линьков признает неудовлетворительным, что для понимания конкретно-всеобщего, разумного содержания философии бессознательно и некритически используется абстрактно-рассудочный, дофилософский способ мышления. Это характеризуется им как общий недостаток большинства приступающих к изучению философии, в частности гегелевской, а не как исключительный недо-

статок русских мыслителей. Согласно мысли Гегеля, сам рассудок и рассудочная определенность является необходимым, но не достаточным моментом положительно-разумного содержания и формы. Поэтому, по мысли Линькова, следующего логике Гегеля, для выражения разумного, диалектического содержания так важна диалектическая форма понятия. В понятии как форме разума все три момента (рассудочный — отрицательно-разумный — положительно-разумный, или всеобщность — особенность — единичность, т. е. абстрактное тождество — различие, или противоположность, — конкретное единство, или тождество в различии) взаимно определены и находятся в конкретном единстве. Понятие есть конкретно-всеобщая, истинная форма мышления, которая только и может позволить выступить истинному и разумному содержанию — определенному в себе самом всеобщему, диалектическому процессу сущего. Таким образом, Линьков продолжил ту мысль Гегеля, что содержание мышления отнюдь не равнодушно к форме мышления. Только в истинной форме мышления может выступить истинное содержание; дух, согласно Гегелю, открывается только духу. Предметом философии выступает всеобщее бытие во всеобщей форме мышления. Значит, только мышление, всеобщее по своей форме и своему содержанию, есть разумное мышление как саморазвитие всеобщего понятия. Этот предмет философии как всеобщее содержание (всеобщее бытие) во всеобщей форме мышления, или разум, не дается непосредственно, ни в чувственном сознании, ни в абстрагирующем рассудке. Следуя мысли Гегеля о необходимости ввести индивидуальный дух в дух всеобщий, в науку, Линьков предложил собственный вариант феноменологического введения в философию. Он рассмотрел диалектику отношения формы и содержания мышления в дофилософских формах духа: в опытном сознании, искусстве и религии. Это позволило ему подвести мысль к началу философии — к разуму как мышлению, всеобщему по форме и содержанию, т. е. к понятийному мышлению, поскольку понятие и есть всеобщая форма тождества мышления и бытия, содержания и формы.

Этому выдающемуся русскому философу удалось показать, что всеобщее понятие не абстрактно отрицательно по отношению к содержанию и форме всех предшествующих форм духа, а является их определенным всеобщим снятием, отчего оно и выступает

не пустой абстракцией субъективной мысли, а конкретно-всеобщим в себе самом, с необходимостью диалектически развивающимся и становящимся конкретно-всеобщим для себя самого. Линькову удалось продолжить мысль Гегеля и прояснить процесс отрицательности всеобщего понятия, всеобщего единства мышления и бытия. Творческое усвоение и развитие гегелевского понятия разума, самой диалектической формы понятия позволило ему рассмотреть всеобщее как определенное в нем самом, как всеобщий диалектический процесс развития отношения мышления и бытия в трех моментах всеобщего понятия: в сфере всеобщего — в логической формации; в сфере особенного — в реальных формациях природы и духа; и во взаимопереходе природы и духа, бытия и мышления, истиной чего и выступает философская наука — результат знающего себя всеобщего единства бытия и мышления. Плоды этой многолетней работы увидели свет в изданиях сочинений Линькова [Линьков, 2012; 2017–2018], куда вошли университетские лекции автора разных лет. Разработанную Линьковым философскую позицию можно считать дальнейшим развитием понятия всеобщего как предмета и метода классической философской мысли вообще и философии Гегеля в особенности. Это весьма отрадно постольку, поскольку всемирное дело философского развития активно продолжается в нашем Отечестве и, хочется надеяться, будет достойно продолжено и в будущем.

Литература

- Герцен А. И.* Соч.: в 9 т. М.: Художественная литература, 1955–1958.
- Линьков Е. С.* Лекции разных лет. Т. 1. СПб.: Грант-пресс, 2012.
- Линьков Е. С.* Лекции разных лет по философии: в 2 т. СПб.: Умозрение, 2017–2018.
- Самарин Ю. Ф.* Соч.: в 12 т. М.: Д. Самарин, 1877–1911.
- Станкевич Н. В.* Из переписки. М.: Советская Россия, 1982.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж: YMKA-Press, 1983.
- Хомяков А. С.* Полн. собр. соч.: в 8 т. 3-е изд. Т. 1. М.: Университетская типография, 1900.
- Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1991.
- Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007.

Irina Arkad'evna Batrakova

Problem of universal in Russian philosophy of 19th–20th centuries

North-Western State Medical University named after I. I. Mechnikov, 41, Kirochnaia ul., Saint Petersburg, 191015, Russia

This article is devoted to the problem of universal as it was comprehended in Russian philosophy under the reception of Hegelian philosophical system in the period of 19th–20th centuries. The article reveals the reasons of the high interest to Hegel's philosophy in Russia in the first part of the 19th century that relate to the national self-determination social movement and thought. Russian philosophers estimate highly the liberating spirit of Hegelian philosophy, it's scientific contribution. Russian cultural and social thought of that period had an extreme need in scientific philosophical theory and adequate practice. Two Russian philosophical parties ("orthodox hegelians" and "Westerns", as A. I. Herzen characterized them) had different receptions of Hegelian philosophy, but both tried not to copy Hegel's social thought but to combine it with the specifics of Russian social, economic and moral life forms. That shows the creative style of Hegel's social thought implication, especially his "the spirit of the people" concept. As it was just the first and direct acquaintance with the Hegel's dialectical logic it was conceived in formal and abstract manner in the 19th century. Russian philosophy had it's second and mediated stage of Hegel's philosophy reflection in the 20th century. The most thoughtful Russian thinker of our days devoted himself to the history of the classical philosophy and especially to the Hegel's philosophy is E. S. Lin'kov he managed to attain the comprehension of the Hegel's system dialectical principle. He has given his creative development of the universal dialectical negativity as Hegel's concept and enriched the understanding of universal notion as the universal dialectical process of the unity of mind and being.

Keywords: Hegel, Russian philosophy, the spirit of the people, universal, dialectical logic.

References

- Chaadaev P. Ia. *Complete works and selected letters*, in 2 vols., vol. 2. Moscow, Nauka Publ., 1991. (In Russian)
- Chizhevskii D. I. *Hegel in Russia*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007. (In Russian)
- Florovskii G. *Ways of Russian teology*. Paris, YMKA-Press, 1991. (In Russian)
- Herzen A. I. *Works*: in 9 vols. Moscow, Khudozhestvennaia literatura Publ., 1955–1958. (In Russian)

- Khomiakov A. S. *Complete works*: in 8 vols.. 3rd ed. Vol. 1. Moscow, Universitetskaia tipografiia Publ., 1900. (In Russian)
- Lin'kov E. S. *Lectures of different years on philosophy*, in 2 vols. Saint Petersburg, Umozrenie Publ., 2017–2018. (In Russian)
- Lin'kov E. S. *Lectures of different years*, vol. 1. Saint Petersburg, Grant-press Publ., 2012. (In Russian)
- Samarin Iu. F. *Works*: in 12 vols. Moskow, D. Samarin Publ., 1877–1911. (In Russian)
- Stankevich N. V. *From letters*. Moskow, Sovetskaia Rossiia Publ., 1982. (In Russian)

Антон Александрович Иваненко

Предмет и метод науки после Г. В. Ф. Гегеля

Санкт-Петербургский государственный университет,
Россия, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7-9

В статье рассматриваются перспективы развития науки, которые открываются ей с помощью достижений абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля. Поскольку развитие науки теснейшим образом связано с развитием философии, то выявление указанных перспектив наиболее успешным образом можно произвести, установив то, каким образом развивалась философия в своей истории и какие последствия для науки имело это развитие. Вначале дается характеристика способа мышления в античной философии, ближайшими следствиями которого стали появление математики как науки и монотеистической религии, посредством которой и происходит переход от древности к нашей эре. В свою очередь, для религиозно-философской мысли нашей эры, а затем и для метафизики и эмпиризма Нового времени характерной является точка зрения противоположности мышления и бытия, идеального и реального, абсолютного и относительного. При этом роль единства этих противоположностей в метафизике играет абстрактное представление «Бог», так что, при всей сознательной нацеленности на научность, ей не удастся решить вопросы предмета и метода науки. Также и эмпиристское представление о предмете и методе последней оказывается на поверку несостоятельным. Исходя из достижений учений Канта, Фихте и Шеллинга, Гегелю удастся разрешить эти проблемы, установив единство предмета и метода в философии. В заключение рассматриваются следствия его открытия для науки.

Ключевые слова: история философии, наука, метод, предмет, эмпиризм, метафизика, абсолютный идеализм.

История философии представляет собой процесс развития предмета и метода познания, и каждая значительная эпоха в ней является крупным шагом в раскрытии их определенности и определенности их взаимосвязи. Такими наиболее значительными эпохами в истории философии являлись древнегреческая натурфилософия до Сократа, классический период древнегреческой философии, включающий в себя деятельность Сократа и философское творчество Платона и Аристотеля, и период эмпиризма и метафизики Нового времени. В этом ряду стоит и период классической немецкой философии, вершиной которого стало творчество Г. В. Ф. Гегеля.

Обычно при обсуждении характера взаимосвязи научного познания и практики человечества или, еще уже, философии и остальных форм существования духа в качестве решения выдвигается одна из сторон противоположности «интернализм — экстернализм». При этом, что особенно очевидно при трактовке в таком ключе взаимного отношения философии и прочих форм духа, мышление рассматривается в качестве одного из видов явления, существующего наряду с другими его видами, и в отношении него либо утверждается, что оно обладает собственной, замкнутой на себе логикой развития, либо наличие такой внутренней логики приписывается лишь целому развитию человечества, а развитие философии (т. е. мышления в наиболее чистом виде) в таком случае пытаются объяснить исходя из частных факторов развития человечества в целом. Однако мышление — это не чисто техническое оперирование безразличным для него самого материалом, оно содержательно, т. е. любая форма мышления связана с определенным содержанием, и наоборот. Поэтому раскрытие мышления в истории философии — это одновременно и раскрытие для мышления, а значит, и для человека, определенного, иным путем недоступимого содержания. В отношении эпох истории, значительно удаленных от нас, пожалуй, легче понять то, какого рода содержание было ими открыто человечеству.

Досократический период истории философии открыл для мышления первые непосредственные определения бытия — одно, число и т. д. — и его самого. Это сделало возможным в первую очередь возникновение и развитие математики как науки. Платон и Аристотель углубились в диалектическую, деятельную природу первоначала. Однако, поскольку противоположности рефлексии еще не были развиты, постольку им удалось лишь констатировать эту природу, но не развить ее понимание до такой степени, чтобы не просто утверждать его в качестве первоначала, но и, исходя из него самого, научно безупречным способом трактовать природу и дух. Поэтому у обоих этих великих греческих философов переход от первоначала к особым сферам происходит нефилософским образом: у Платона — посредством мифа (наиболее показателен в этом отношении диалог «Тимей»), а у Аристотеля — с помощью непосредственного и бездоказательного созерцания. Этот недостаток определенности первоначала для мышления послужил

причиной того, что переход от античности к нашей эре произошел посредством религиозного представления. Дальнейшие столетия развития религиозно-философской мысли отмечены в философском плане как раз развитием противоположностей рефлексии. Мышление стало трактоваться в этот период в качестве субъективного и было противопоставлено бытию; с другой стороны, все особенное и единичное (субъективное мышление и объективное существование) было противопоставлено абстрактному всеобщему предмету религиозного представления — Богу. На деле мышление как субъективное и Бог как абстрактно-всеобщее в этом способе духа сами были особенным, и потому в Новое время выступили две конкурирующие модели представления о предмете и методе науки, а именно метафизика и эмпиризм.

Стоит отметить, что обе эти формы философии и способа трактовки науки, несмотря на сознательное желание их создателей получить знание как единство всеобщего, особенного и единичного, не смогли достичь этой цели. Бог Р. Декарта, Б. Спинозы и Г. В. Лейбница остается абстрактным единством, *deus ex machina*, волшебным средством устранения методологически неразрешимой для них проблемы единства субъективного мышления и чувственно-единичного бытия. В такой ситуации, когда всеобщее мыслится так, что не предоставляет возможности развития из себя самого определенности особенного и единичного, метафизический способ мышления почерпывает мотивы такого развития стихийным образом. А эмпиризм предлагает несостоятельную трактовку восхождения от единичного к особенному и всеобщему. Во-первых, потому, что восхождение от бесконечного множества отдельных чувственно воспринимаемых фактов к ограниченному числу особенных законов никогда не может быть завершено. Во-вторых, что связано с первым пунктом, если таким образом не удастся свести опыт к ограниченному количеству особенных законов, то тем более не удастся предлагаемым эмпиризмом способом свести их к всеобщему. В-третьих, поскольку эмпиризмом игнорируется то обстоятельство, что операции абстрагирования и обобщения в каждом отдельном случае могут производиться бесконечным количеством способов, а значит, выбор их направленности имеет свою причину в каждом отдельном случае, постольку проблема причины этого выбора совершенно выпадает из поля зрения эмпиризма.

Таким образом, и здесь собственная определенность всеобщего, а значит, и особенного и единичного, остается нераскрытой. Стоит отметить, что в типе науки, характерном для Нового времени, внимание сконцентрировано на естествознании, причем изначально развивается механицистская физика — наука, наиболее близко стоящая к математике и в наибольшей степени удовлетворяющаяся количественными методами. Химия, биология и гуманитарное знание начинают развиваться позже. По всей видимости, это объясняется тем, что в основе этих наук лежит более развитый способ мышления. Суммируя сказанное в предыдущих абзацах: в действительности позитивные науки, в отличие от их эмпирицистской модели, вовсе не представляют собой слепого ощупывания и такого же слепого обобщения отдельных фактов: в них присутствуют две неравноценные компоненты — собственно эмпирические операции и то, благодаря чему это оперирование опытными данными получает направленность, т. е. теоретическая компонента. В связи со сказанным выше о недостатках метафизического и эмпирицистского способа мышления мы видим, что в обоих случаях последняя компонента поступает в научные исследования стихийным, бессознательным образом, их направленность определяется конъюнктурой духовной, политической и экономической ситуации времени.

В предисловии к «Философии права» Гегель дает следующее определение: «...философия есть также время, постигнутое в мысли» [Гегель, 1990, с. 55]. А далее, отрицая возможность получения со стороны философии, он пишет: «В качестве мысли о мире она появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения» [Гегель, 1990, с. 56]. После этого в речи Гегеля возникают очень знаменитые и не менее трезвые образы философии как рисующей серой краской по серому и как совы Минервы, начинающей «свой полет лишь с наступлением сумерек» [Гегель, 1990, с. 56]. Означает ли эта позиция Гегеля утверждение детерминации философии историческим процессом и ее бессилия в практическом отношении, как это было воспринято очень многими, в частности молодым К. Марксом, «Тезисы о Фейербахе» которого явным образом заострены против этой позиции Гегеля [Маркс, Энгельс, 1955, с. 1–4]? В первую очередь стоит отметить, что «время, постигнутое

в мысли», есть не то же самое, что историческое время в его данности. Философия вычленяет в историческом времени то, что относится в нем к логическому и, казалось бы, просто констатируя свойства исторически сущего, на деле совершает решающий шаг в его отрицании, открывая тем самым возможность новой исторической действительности. Это, разумеется, справедливо и в отношении философии Гегеля.

Согласно оценке самого Гегеля, первые три учения в составе эпохи классической немецкой философии — учения И. Канта, Ф. Г. Якоби и И. Г. Фихте — представляют собой вершину развития «рефлексивной философии субъективности», как гласит вторая часть названия его ранней работы «Вера и знание» [Гегель, 2016, с. 98]. Будучи таковыми, они завершают период рефлексивной философии вообще. Данная характеристика означает, в частности, что в творчестве Канта и Фихте противоположности рефлексии — мышления и бытия, относительного и абсолютного, субъективного и объективного, идеального и реального — доведены до крайности, и тем самым оказывается подготовлена возможность их снятия. Первый шаг в этом направлении делает в своей философии тождества Ф. В. Й. Шеллинг, а решающий — Гегель.

Поскольку Кант, Фихте и Шеллинг претендовали на то, чтобы создать строго научную философию, более того — такую, которая выступила бы основанием реальных наук, постольку в ходе их попыток создания такой философии выявился ряд проблем, связанных с научностью философии и этих наук (подробнее об этом см.: [Иваненко, 2012; 2014]). С одной стороны, эти проблемы и попытки их решения мы встречаем уже в сочинениях Платона и Аристотеля; с другой же стороны, видение ими этих проблем и предложенные ими решения были еще слишком абстрактными, они приобрели достаточную меру конкретности лишь ко времени выступления Гегеля. Эти проблемы делятся на три группы: во-первых, проблемы достижения абсолютной точки зрения, во-вторых, проблемы развития содержания собственно философии и, в-третьих, проблемы перехода от философии к особым наукам, а следовательно, и их соотношения.

Что касается первой группы проблем, то абсолютная точка зрения может быть достигнута только исходя из опыта, однако не из какой-либо его части, а из опыта в целом. Кроме того,

все способы достижения такой точки зрения, выступавшие в истории, представляют собой различные комбинации анализа, абстрагирования и обобщения; таковы все вариации эмпиристского метода, таковы же и методы подъема к абсолютной точке зрения, например у настроенных резко антиэмпиристки Декарта и Фихте. В попытке скомбинировать эти операции заключено разумное зерно, о котором будет упомянуто ниже, однако результатом как абстрагирования, так и обобщения не может быть ничего, кроме абстракции. Очевидно, что эта абстракция в истории философии наполнялась тем или иным содержанием не в силу указанных операций, направленных на достижение абсолютной точки зрения, а из других источников, что не шло на пользу научной состоятельности философских учений в истории философии. Гегелю удалось найти ключ к обеим указанным проблемам подъема на абсолютную точку зрения. Опыт необходимо бесконечен в своих явлениях, и попытка исчерпать его опытным же путем обречена на неминуемый провал. А Гегель сумел дать определение опыта как такового и тем самым получить возможность рассмотрения опыта как целого, несмотря на его принципиальную незаконченность. Кант и Фихте смогли избавиться в своих учениях от объективистской иллюзии в отношении опыта, продемонстрировав его субъект-объективную природу. Гегелевское определение опыта, избавленное от ограничений субъективного идеализма, состоит в том, что опыт есть сфера сознания, т. е. различия для самого сознания субъекта познания и познаваемого объекта. Оба эти момента на деле суть определения самого сознания, что остается последнему неизвестным, и тем самым определение сознания оказывается одновременно и определением корректного по отношению к логике развития самого предмета метода подъема к абсолютной точке зрения (точке зрения тождества субъекта и объекта).

В связи со сказанным уже сам метод этого подъема оказывается спекулятивным, т. е. содержащим рассудочный, диалектический и спекулятивный моменты, посредством которых движение самого предмета подвергает отрицанию его определения и снимает возникающие таким образом противоречия. Вследствие этого философия впервые в своей истории при развитии своего содержания перестает нуждаться в применении дофилософских

методов и в обращении к дофилософскому содержанию. То определение, с которого она начинается, мыслится в ней не только абстрактно, т. е. независимым от опыта образом, но и конкретно, т. е. так, что это определение само переходит сначала в свою противоположность, а затем и к единству противоположностей. Таким образом, и в пределах собственно философии последняя обладает единством предмета и метода, что позволяет ей научно корректно развить все свое содержание, в чем и заключается принципиальное решение второй группы обозначенных проблем.

Что касается третьей группы проблем — проблем соотношения философии и особенных наук, — то очевидно, что последние уже и сейчас содержат упомянутые выше компоненты — теоретическую и эмпирическую. При этом роль первой из них в развитии наук недооценивается, а второй — переоценивается. В любом виде доказательства (а на доказательности базируется научность частных наук) доказываемое проистекает из принципа доказательства, но ни в коем случае не сам принцип доказательства. Каждая особенная наука обладает теоретическими принципами, которые в то же время являются принципами применяемых в ней доказательств и из которых проистекают как предметы этих доказательств, так и их методы. Среди этих принципов есть как частные, принадлежащие отдельным наукам или группам наук, так и общие. Не претендуя в данной статье на то, чтобы дать их исчерпывающую классификацию или характеристику, укажем здесь на то, что одним из таких общих для всех наук, за исключением математики, принципов является представление о том, что природа исследуемых в науках явлений раскрывается посредством опыта. Выше было показано, что это убеждение, в связи с указанной принципиальной ограниченностью опыта, является заблуждением. Соответственно, природа предметов отдельных наук может быть установлена только с помощью спекулятивной философии. Это ни в коем случае не означает, что спекуляция должна или может заменить собой частнонаучные опытные исследования. Однако при усвоении только что сказанного соотношение теоретической и эмпирической компонент в науке существенно изменяется. На теоретическом уровне каждой из наук должно быть усвоено то, что ее предмет есть противоречие, причем не противоречие вообще, а именно

данное определенное противоречие. Тем самым частные науки окажутся в состоянии избавиться от гипотетического характера своих принципов и перейти к сознательной разработке своих предметов. Далее, должны быть выяснены пределы возможностей эмпирических методов, от которых больше не будут ожидать того, чего они дать неспособны, сознательное использование их как зависящих от теоретических принципов сделает их результаты гораздо более точными в пределах их применимости и тем самым более продуктивными.

И последнее, чего необходимо коснуться в данной статье в отношении предмета и метода науки после Гегеля, — это известное утверждение о противоречии метода и системы Гегеля. Говоря иначе, рассмотрим вопрос о том, не является ли все вышесказанное апологией философии Гегеля, гегельянским догматизмом. На мой взгляд, философия никогда не примет окончательную, неизменную форму. Так же, как и в предшествующей философии Гегеля истории философии, и после Гегеля она продолжит изменяться. Как до Гегеля действительное развитие философии было возможно только при принципиальном усвоении результатов предшествующего развития, так же и сейчас оно возможно только при усвоении принципов гегелевской философии. Однако именно такое усвоение и является дефицитом в учениях, возникших за почти два века, отделяющих нас от момента ее формирования. Характер развития философии заключается не в простой замене новыми учениями одних принципов на другие, а в их конкретизации. Подобного рода развитие ожидает философию и в дальнейшем, однако с тем отличием от предшествующей Гегелю истории философии, что открытое им единство предмета и метода, содержания и формы философии позволит ей совершенствоваться уже не вслепую, как это происходило до того.

Литература

Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Гегель Г. В. Ф. Вера и знание, или Рефлексивная философия субъективности в полноте своих форм как философия Канта, Якоби и Фихте // *Esse: Философские и теологические исследования.* 2016. Т. 1, № 1. С. 98–132.

Иваненко А. А. Философия как наукоучение: генезис научного метода в трудах И. Г. Фихте. СПб.: Владимир Даль, 2012.

Иваненко А. А. Наука и научный метод в философии тождества Ф. В. Й. Шеллинга // Вестник Ленингр. гос. ун-та им. А. С. Пушкина. 2014. Т. 2, № 1. С. 18–27.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. 2-е изд. Т. 3. М.: Гос. изд-во политич. литературы, 1955.

Anton Aleksandrovich Ivanenko

Subject and method of science after G. W. F. Hegel

Saint Petersburg State University,
7–9, Universitetskaya nab., Saint Petersburg, 199034, Russia

The article discusses the prospects for the development of science, which are opened to it with the help of the achievements of absolute idealism of G. W. F. Hegel. Since the development of science is closely connected with the development of philosophy, the identification of these prospects can be most successfully produced by establishing how philosophy developed in its history and what consequences for science this development had. First describes the way of thinking in ancient philosophy, the immediate consequences of which were the emergence of mathematics as a science and monotheistic religion, through which the transition from antiquity to our era. In turn, for the religious-philosophical thought of our era, and then for metaphysics and empiricism of Modern times is characteristic of the point of view of the opposite of thinking and being, ideal and real, absolute and relative. At the same time, the role of the unity of these opposites in metaphysics is played by the abstract representation of "God", so that, despite all the conscious focus on science, it fails to solve the problems of the subject and method of science. Also, the empiricist conception of the subject and method of the latter proves to be untenable. Based on the achievements of the doctrines of Kant, Fichte and Schelling, Hegel manages to solve these problems by establishing the unity of subject and method in philosophy. In conclusion the consequences of his discovery for science are considered.

Keywords: history of philosophy, science, method, subject, empiricism, metaphysics, absolute idealism.

References

Hegel G. W. F. Faith and knowledge, or The reflective philosophy of subjectivity in the completeness of its forms as Kantian, Jacobi and Fichte philosophy.

- Rus. ed. *Esse: Filosofskie i teologicheskie issledovaniia*, 2016, vol. 1, no. 1, pp. 98–132. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Philosophy of law*. Moscow, Mysl' Publ., 1990. (In Russian)
- Ivanenko A. A. *Philosophy as science: The genesis of the scientific method in the works of I. G. Fichte*. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2012. (In Russian)
- Ivanenko A. A. Science and scientific method in F. D. J. Schelling's identity philosophy. *Vestnik Leningr. gos. un-ta im. A. S. Pushkina*, 2014, vol. 1, no. 1, pp. 18–27. (In Russian)
- Marx K., Engels F. *Works*, in 50 vols., 2nd ed., vol. 3. Rus. ed. Moscow, Gos. izd-vo politich. literatury Publ., 1955. (In Russian)

Раздел 2

«ФИЛОСОФИЯ ПРАВА» ГЕГЕЛЯ И КРИЗИС ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА КАК ТАКОВОГО

Клаус Фивег

Гегель о гражданском обществе как общности рассудка

Йенский университет им. Фридриха Шиллера
(Friedrich-Schiller-Universität Jena),
Германия, 07743, Йена, Фюрстенграбен, 1

Гегелевская теория гражданского общества, несомненно, принадлежит к важнейшим достижениям классической философской мысли. В этой теории заложен фундамент понимания основной тенденции развития современного общества. Согласно автору статьи, если семья находит свою первую научно-логическую редукцию в заключении наличного бытия, то гражданское общество — а) в заключении рефлексии и б) в заключении необходимости. В статье доказывается, что в виде непосредственной связи особенных единичных мы обладаем первой ступенью гражданского общества, его «возвращением» в форму суждения при условиях заключения. Если выразиться логически, то особенные единичные связаны здесь со всеобщим лишь внешне, с помощью их особенности, посредством их потребностей и склонностей. На это указывает гегелевское исследование системы гражданского общества как нравственности, разделившейся на полюса и поэтому якобы утраченной. Раскрытие этой видимой утраты в «Философии права» Гегеля обнаруживает кризис гражданского общества как такового и соответствующего этому обществу государства. В заключении статьи ее автор делает обоснованный вывод, что теоретические достижения Гегеля в этой области ставят перед практикой государственного управления ряд неотложных задач и открывают перспективу дальнейшего развития нравственности.

Ключевые слова: Гегель, наука логики, практическая философия, нравственность, теория гражданского общества, кризис гражданского общества, актуальные задачи государства.

Перевод с немецкого *А. А. Иваненко*.

Введение

Гегелевская теория гражданского общества, несомненно, является одной из самых важных инноваций новейшей философии, так как она дает прочное основание для понимания современного общества. В данной статье мы не будем давать принципиальный ответ на вопрос о логическом фундаменте практической философии вообще (подробнее об этом см.: [Vieweg, 2012]). Здесь будет очерчена лишь одна из граней этого вопроса, а именно: может ли и как может быть понята гегелевская трактовка гражданского общества исходя из раскрытия ее логической опоры, а также в какой мере такой ход, явным образом желанный для Гегеля, способен дать более глубокое проникновение в это весьма существенное содержание. В предисловии к «Философии права» Гегель четко указывает, что спекулятивное логическое фундирование выдвинутых в ней положений является для него предпосылкой, не требующей дополнительных разъяснений [Hegel, 1969–1971, Bd. 7¹, S. 12–13; Гегель, 1990, с. 45]. В § 272 этой своей работы Гегель пишет: «О том, как *понятие*, а затем, более конкретно, идея определяют себя в самих себе и тем самым абстрактно полагают свои моменты всеобщности, особенности и единичности, можно узнать из логики — но, разумеется, не из общепринятой» [Гегель, 1990, с. 310].

С тематикой *гражданского общества* (Civil Society²) мы определенно находимся в сфере нравственности как идеи свободы — как ставшего миром и самосознанием, ставшего умонастроением и институциями понятия свободы. Поскольку это нравственное есть в форме определений идеи, постольку именно разумное составляет нравственность и, среди прочего, все разумное должно быть мыслимо как система заключений. В гражданском обществе нравственность вступает в сферу особенности, в царство различия или на ступень сепарации и разделения. Конкретные лица как действующие в этой сфере субъекты в своем сознании и как свою цель имеют, в первую очередь, не единство нравственного, а с необходимостью — свою собственную особенность. Имма-

¹ Далее при упоминании номеров параграфов «Философии права» имеется в виду это издание, отсылки к нему опускаются.

² Подробнее о содержании этого английского термина см.: [Ferguson, 1767; Smith, 1776].

нентная отрицательность нравственного находит свое выражение в своем «раздвоении себя», в расколе на свои крайности, в своем «отчуждении от самого себя». Нравственность является как само себя делящее на части, раскалывающее себя единство, как переход от тождества к различию, к дифференциации, к «многосторонности интересов» [Rosenkranz, 1977, S. 331]. В ней снимаются все формации особенного (склонности и потребности в *системе потребностей*, произвол как выбор чего-то особенного, как непосредственная воля в «преизбытке произвола» (§ 189, прибавление) [Гегель, 1990, с. 234], собственность в имуществе, моральность в формах регулирования и социальной помощи, в солидарности и корпоративности), до этого пункта трактовавшиеся в «Философии права» как ступени к нравственности. Всеобщность остается, прежде всего, только внутренней основой и присутствует формальным, лишь видимым в особенном способом. Тем самым Гегель отсылает к логике *рефлексии*, или *рассудка* (§ 189, примечание) [Гегель, 1990, с. 234].

Отсюда и получается гегелевское обозначение гражданского общества как «государства рассудка» (§ 183) [Гегель, 1990, с. 228], т. е. как общности, которая прежде всего существенно базируется на заключении рефлексии. Рефлексивное отношение в первую очередь представляет собой «потерю нравственности», оно фундаментально запечатлено «системой утраченной в своих крайностях нравственности» (§ 184). Вдобавок к этому § 181 говорит о гражданском обществе как «*мире явлений* нравственного» [Гегель, 1990, с. 227], чем определенно отсылает к учению о сущности в «Науке логики» (ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 8, § 112–159]). Ведя речь о гражданском обществе, мы двигаемся в регионах сущности как положенного противоречия, отношения, различия, явления — стало быть, опосредствованного бытия. Нравственная субстанция мутирует во всеобщую игру особенных интересов, опосредствующую взаимосвязь самостоятельных крайностей. Поскольку всеобщее выступает в особенном прежде всего лишь как внутренняя основа, постольку о гражданском обществе можно говорить как о «внешнем государстве» (ср. также: [Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 523]), как о целом всеобщей зависимости, о «государстве нужды и рассудка» (§ 183) [Гегель, 1990, с. 228], расположенном между семьей и собственно государством, или государством разума как политическим устройством.

Три ступени гражданского общества

Структура логического фундамента правовых отношений такова:

Заключение рефлексии (O — E — B)
(ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 6, S. 380–391])

- | | |
|-------------------------|--|
| 1. Система потребностей | а. Заключение эмпирической всеобщности (Allheit)
б. Заключение индукции
в. Заключение аналогии |
|-------------------------|--|

Заключение необходимости
(ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 6, S. 391–401])

- | | |
|---|---|
| 2. Право, правосудие
3. Полиция и корпорация | а. Категорическое заключение
б. Гипотетическое заключение
в. Дизъюнктивное заключение |
|---|---|

Здесь мы рассматриваем преимущественно первую ступень. О второй и третьей ступени будут даны лишь замечания мимоходом. Подробное их рассмотрение сильно превысило бы рамки возможного, поэтому в этой статье мы ограничимся лишь краткими очерками, не претендуя на полноценное объяснение этих двух сфер.

Первая ступень гражданского общества: потребности

Гражданское общество как «утраченная в своих крайностях нравственность»

Гегель, согласно Р. Козеллеку, «первым понятийно постиг раскол государства и общества (Civil Society, *societas civilis*), ставший действительностью права с начала правовых реформ Гарденберга» [Koselleck, 1989, S. 388]. Семья, гражданское общество и государство имеют значение «различий того, что уже содержится как элемент в понятии нравственного целого» [Horstmann, 1997, S. 204] (см. об этом также: [Riedel, 1970]). § 182 «Философии права» экспонирует оба основных определения гражданского общества: оно основывается а) на *принципе особенности*, или конкретного лица, которое для себя есть особенная цель и предстает как целое,

состоящее из особенных потребностей и смеси природной необходимости с произволом, а также б) на *принципе всеобщности*, или необходимой взаимосвязи особенных лиц, каждое из которых способно обрести значимость лишь через опосредствование этой всеобщностью.

Как в рассудке, так и в *государстве рассудка* конечные определения «лишены в себе устойчивости, шатки, и возведенное на них здание обрушивается (без регулярного разумного вмешательства. — К. Ф.)» [Гегель, 1974–1977, т. 1, с. 149; Hegel, 1969–1971, Bd. 8, § 38, прибавление]. Гегелевское государство уважает фундаментальную структуру гражданского общества и в определенных границах предоставляет ему свободу, однако в то же время оно обязано защищать эту сферу от имманентных ей саморазрушительных сил. Его задача состоит в том, чтобы регулировать гражданское общество, разумно устраивать его, надзирать за ним и давать ему рамки порядка. Долг государства — восстановить «утраченную в своих крайностях нравственность» и привести рассудок, таким образом, к разуму.

Если семья имеет свою первую формальную логическую подложку в заключении наличного бытия, то гражданское общество — а) в заключении рефлексии и б) в заключении необходимости. В *опосредствованной* связи особенных единичных³ мы имеем *первую ступень* гражданского общества — «возвращение» в форму суждения под условиями этих заключений. Говоря логически, особенные единичные взаимосвязаны здесь со всеобщим лишь внешне, посредством их *особенности*, через их потребности и склонности. На это намекают слова Гегеля о системе нравственности, разложенной на свои крайности. *Непосредственное* единство испытывает свое *первое* (еще недостаточное) снятие — в некотором единстве рефлексии, в некотором единстве рассудка: «Однако гражданское общество разрывает эти (непосредственные. — К. Ф.) узы индивида, делает членов семьи чуждыми друг другу и признает их самостоятельными лицами; <...> подвергает существование всей семьи зависимости

³ «Субстанция превращается, таким образом, лишь в некоторую всеобщую связь, опосредствующую самостоятельные крайности и их особые (особенные. — *Переводчик*) интересы» [Гегель, 1974–1977, т. 3, с. 342; Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 523].

от него, подвергает его случайности» (§ 238) [Гегель, 1990, с. 268]. *Конкретные единичные лица* отделяются в своей эмпирической всеобщности (Allheit) от семьи и, таким образом, обретают возможности своего особенного самоопределения; они суть «в самостоятельной свободе и в качестве *особенных* для себя» [Гегель, 1974–1977, т. 3, с. 342; Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 523]. К тому же в этой первой сфере они прежде всего «утрачивают» нравственные определения и оказываются в контексте избытка произвола. Хотя в такой форме дифференциации особенность и имеет отношение к всеобщности, однако последняя остается все еще лишь *внутренним* основанием и есть лишь в качестве *формального*, только *видимого* в особенном способа⁴. Гражданское общество воплощает здесь распадение нравственного на его крайности, разорванную, или отчужденную, нравственность, «прежде всего утрату нравственности» и в качестве рефлексивного отношения остается лишь «*миром явлений* нравственного» (§ 181) [Гегель, 1990, с. 227], нравственной субстанцией в ее *раздвоении и явлении*: «Оно есть по своей тенденции глобальная область совместной человеческой жизни в той форме, в которой нравственность <...> потерялась в понятийных крайностях, так что она может вновь обрести себя из них» [Fulda, 2003, S. 215]. Нравственность была определена как взаимное проникновение любой особенной субъективности и субстанциальной всеобщности, но «теперь особенность развивается <...> внутри указанных границ до предела и при этом находится в собственной перспективе к другому моменту, т. е. к всеобщности, только еще в отношении зависимости и внешней необходимости, следовательно, больше не в единстве взаимного проникновения» [Fulda, 2003, S. 216].

Гражданское общество запечатлено трехступенчатой структурой: в начале, в системе потребностей, в индустриальном устройстве рынка конституирует себя партикуляризация *конкретных лиц*⁵, затем, на втором и третьем шагах, — всеобщая

⁴ Члены в них самих отсылают друг к другу, однако не образуют при этом выраженного самоотношения. См. об этом: [Martin, 2012, S. 295–296].

⁵ Ср.: «Граждане суть частные лица, члены некоей общности, имеющей своей целью особенное, и поскольку эта общность ограничена такой целью, постольку гражданин есть *bourgeois*, а не *citoyen* как политиче-

связь этих *особенностей* посредством правосудия, разумного управления и корпоративных объединений. Оценка гражданина, принадлежащего к гражданскому обществу, заключается в первую очередь в том, чтобы он, «причем по собственному определению, сделался посредством своей деятельности, своего прилежания и умения членом одного из моментов гражданского общества и оставался таковым, чтобы он заботился о себе только через это опосредование со всеобщим, а также обретал этим *признание* в своем представлении и в представлении других» (§ 207) [Гегель, 1990, с. 245]. Собранное в этом пункте существенное содержание (самоопределение, работа, образование, признание, особенные интересы, свободный выбор профессии и места проживания, принадлежность к определенной профессии, сословная честь и т. д.) невозможно полностью разложить в данной статье по полочкам. Вторая и третья ступени гражданского общества, примыкающие к его первой ступени, к системе потребностей, которая в логическом плане опирается на заключение рефлексии, основываются на заключении необходимости, в котором посредством регулирования, контроля, социальной помощи, правосудия и корпоративно-товарищеского сотрудничества частично преодолевается отчужденная, внешняя нравственность.

Домены особенности: всесторонняя зависимость в «общности нужды и рассудка»

Вместе с особенным (О), вместе с различными телесными и духовными потребностями и интересами единичного (Е) способом всеобщего (В), или всеобъемлющим способом (О — В) происходит *возвращение моральности*, исходным пунктом которой является особенность, но в то же время происходит и *восстановление личности* с ее стартовым пунктом единичности (Е —

ский член государства. В гражданском обществе цель — это частная цель» [Horstmann, 1997, S. 580]; «В праве предметом является *лицо*, <...> в гражданском обществе — *гражданин* вообще (в качестве bourgeois)...» (§ 190) [Гегель, 1990, с. 235], а также: «особенный бюргер как частный человек» [Hegel, 1969–1971, Vd. 10, § 534]. Вероятно, Гегель отсылает здесь к Канту, который говорит о гражданине как о Citoyen, т. е. о гражданине государства в отличие от гражданина города [Kant, 1923, S. 150].

В). Как видим, речь идет здесь о принципе суждения (*перводеления*) непосредственного семейного нравственного единства и о придании значимости особенному в форме конкретных лиц, в целом — о расколе непосредственного единства на атомистическое множество особенных. Многие единичные лица имеют «свою собственную особенность и свое для-себя-бытие в своем сознании и для своей цели, — система атомистики» [Гегель, 1974–1977, т. 3, с. 342; Hegel, 1969–1971, vol. 10, § 523]. Уже невозможно обратно впасть в абстрактную единичность и особенность, теперь все вращается вокруг *конкретных* лиц как непосредственного единства личности и моральности. Теперь мы имеем особенное с определенностью абстрактно единичного, принцип самостоятельной особенности, говоря словами Гегеля — «[п]ринцип *самостоятельной, бесконечной в себе личности* единичного, субъективной свободы...» (§ 185, примечание). Однако, отправляясь от особенного как логического исходного пункта (заключение рефлексии), нельзя произвести тройственность заключений, т.е. систему заключений, характерную для разума. Этим путем невозможно выполнить все условия для консистентной системы заключений, невозможно обосновать истинно нравственное соединение. В первую очередь отметим: вскарабкиваются лишь до *рассудочной* или *рефлексивной* всеобщности, а не до всеобщности *понятия*. То же самое касается единичности и особенности, так как и они остаются в статусе рассудка. Гегель ясно различает абстрактную, или рефлексивную, всеобщность (эмпирическую всеобщность всех, род, вид) и всеобщность понятия. Этот логический дефицит лежит в основе нравственного дефицита гражданского общества, из-за чего оно, в сущности, несет на себе отпечаток рефлексивно-рассудочной *всеобщности* (множество)⁶, рефлексивно-рассудочной *особенности* (часть множества) и рефлексивно-рассудочной *единичности* (элемент, атом)⁷.

Особенность действующих лиц, играющих роли в гражданском обществе, их интересов и целей относится к неотклонимой

⁶ Principia generalia, non universalia (лат.) — генерализующий, но не универсальный принцип.

⁷ См. об элементе, частичном множестве и множестве: [Martin, 2012, p. 287].

стороне их свободы [Michelet, 1970, S. 6]. Этот чеканящий гражданское общество принцип особенности единичных и их *относительное и недостаточное* объединение со всеобщим представляет собой неотъемлемое конститутивное начало свободной общности и *принцип модерна*, или Нового времени, пренебрежение которым в любом варианте имплицитно содержит в себе деструкцию свободы. Но начинание с принципа особенности, как продемонстрировано в «Науке логики», не допускает разумного заключения. «Этот принцип особенности есть, несомненно, момент противоположности и во всяком случае ближайшим образом *столь же* тождествен со всеобщим, сколь отличен от него» (§ 124) [Гегель, 1990, с. 168]. Расхождение и противостояние, раз-двоение на особенное и всеобщее заявляет о себе в § 182–184 «Философии права» в смысле гражданского общества как системы разорванной и отчужденной нравственности. *Конкретное лицо* как целое интересов и потребностей имеет целью лишь само себя; оно, однако, находится во взаимообразных отношениях с другими особенными, в некоторой *общности конкретных лиц*; тем самым особенные лица должны быть равны, и в то же время они не равны; они как тождественны рефлексивной всеобщности, так и отличны от нее. На одной стороне находится эгоистическая цель приобретения средств к существованию, а на другой — право и благополучие демонстрируют себя в качестве связанных с сохранением существования, правом и благополучием *всех*, с эмпирической всеобщностью. Каждое из особенных действующих лиц нацелено на удовлетворение своих чисто партикулярных потребностей и склонностей, однако каждый особенный нуждается в других особенных, они зависят друг от друга, *нужны друг другу*, находятся друг к другу во *внешней* необходимости. Единство здесь — *никак не разумное*, не единство понятия [Hegel, 1973, Vd. 4, S. 473], а на рассудке основывающееся объединение. Рассудок здесь — *недостаточная* форма, в которой является всеобщность [Hegel, 2000, S. 113]. «Всеобщее — не субстанциальная цель» [Hegel, 1999, S. 34], здесь оно — сфера, которая предоставляет сцену для свободного выступления всего особенного; благонамеренные и злонамеренные склонности находят здесь себе место в равной мере [Hegel, 1983, S. 149]. Действующие лица при-нуждены к общности своих действий связью слепой необходи-

мости, которая представлена как *невидимая рука* (invisible hand, по выражению Адама Смита). Заключение индукции может означать включение или исключение. «Нравственная связь, соединяющая единичных, является как лишь внутренняя, в себе сущая необходимость совместной жизни, позволяющая без нашего намерения и знания об этом превращать их своекорыстие в общительность» [Michelet, 1970, S. 3].

Таким образом, на одной стороне позиционирует себя всеобъемлющая, неограниченная делающая себя значимой особенность, выступающая как логическое следствие мышления свободы. Особенность обладает правом универсально обеспечивать себе существование, всесторонне развиваться и заявлять о себе, на этой почве могут разворачиваться все возможности человека, а также «все случайности рождения и счастья» (§ 182, прибавление) [Гегель, 1990, с. 228]. На другой же стороне мы имеем необходимую контекстуальность (всеобщность) в облике общности, основанной на зависимости. Проистекающие отсюда следствия, детально прописанные в части текста, посвященной собственно гражданскому обществу, сначала указаны в § 185 «Философии права»: неограниченное удовлетворение потребностей, произвол и субъективные предпочтения приводят к бесконечному прогрессу, к дурной бесконечности (крест рассудка), они ведут к *безмерности*, так как вожделения, произвол, мнение и нужда безмерны [Hegel, 1999, S. 35]⁸. Гражданское общество не способно определить *никакой разумной меры лишь из себя самого* и во многих аспектах страдает *безмерностью*. Бросающимся в глаза индикатором этого можно назвать перманентную нестабильность и подверженность кризисам промышленного рыночного порядка, которые тем не менее сопровождаются вездесущими легендами о стабильности и самоизлечении⁹. Удовлетворение потребностей особенного лица в системе всесторонней зависимости и произвола случайно, отчего и представляется индивидуумами как тайная, скрытая власть, как судьба, или действие некоей *невидимой руки*, как чудовищная рулетка, как лотерея со счастливым либо роковым тиражом¹⁰.

⁸ О гегелевском понимании безмерного см.: [Moretto, 2002, S. 91–92].

⁹ См. об этом очень содержательные работы: [Stiglitz, 2010; Mihm 2010].

¹⁰ Эта лотерея и есть рынок, «по словам одного английского экономиста (Адама Смита. — К. Ф.) ...невидимой рукой раздающий людям удачу

Заключение аналогии указывает на сомнительное. В этой необходимости гражданского общества разнообразнейшим образом выражается случайность удовлетворения потребностей, которое может удаться или не удаться, ибо особенное может быть тождественно всеобщему, а может и отличаться от него: «В то же время процесс только что упомянутой необходимости жертвует всеми теми особенностями, которыми он обусловлен, не содержит для себя утвердительной цели обеспечения благосостояния отдельных лиц, но может как способствовать ему, так и не способствовать...» [Гегель, 1974–1977, т. 3, с. 349; Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 533]. Видимость эмпирической всеобщности результирует в недостаточность заключений *индукции и аналогии*. В конце концов мнимая свобода завершается фатализмом, верой во внешнюю необходимость, вследствие чего гражданское общество несет на себе все признаки «механики необходимости», агрегата, *внешнего* отношения¹¹.

Таким образом, гражданское общество содержит *становление особенности свободной* и являет себя как «арен[а] борьбы частных индивидуальных интересов, борьбы всех против всех» (§ 289, примечание) [Гегель, 1990, с. 330], как «зрелище... излишества... и нищеты» (§ 185) [Гегель, 1990, с. 230], как сфера становления самостоятельным конкретным лицом в форме «отчуждения нравственности» [Hegel, 1983, S. 149] и, наконец, на своих второй и третьей ступенях — как *частичное* преодоление этой разорванности.

Вторая ступень гражданского общества: правосудие и универсальность права

Трактовка правосудия, юридический порядок внутри гражданского общества репрезентирует середину, вторую ступень гражданского общества: «Принцип случайной особенности, развитый до степени системы его всеобщих отношений, опосредствованной естественной потребностью и неограниченным произволом, а также до процесса внешней необходимости, имеет в этой системе как точно установленное для себя определение свободы прежде

и несчастье, создающий и разрушающий империи, приводящий народы к существованию и исчезновению» [Marx, Engels, 1969, S. 35].

¹¹ См. в этой связи интерпретацию гегелевской трактовки телеологии: [Pierini, 2006].

всего *формальное право*» [Гегель, 1974–1977, т. 3, с. 344; Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 529]. Здесь заключение рефлексии переходит тем самым в заключение *необходимости* — в то заключение, которое по лишь абстрактным своим определениям имеет серединой всеобщее как *существенно в себе определенное*. На первой его ступени, в *категорическом* заключении, в схеме первой фигуры формального заключения (Е — О — В) всеобщность выступает как особенность — в значении особенного вида или рода, опосредствующего определения [Гегель, 1974–1977, т. 1; Hegel, 1969–1971, Bd. 8, § 191]. Среднему термину больше не присуща случайность, он — объективная всеобщность, всеобщая определенность; он пребывает здесь как «содержательное тождество своих крайних терминов, которые содержатся в нем как самостоятельные» [Гегель, 1970–1972, т. 2, с. 148; Hegel, 1969–1971, Bd. 6, S. 393].

На этом логическом основании все единичные в их *конкретном личном* статусе принадлежат роду гражданского общества. Здесь можно вспомнить о формальном праве, согласно которому бытие человеком гарантирует эту родовую принадлежность: человек имеет такую значимость, потому что он есть «чело-вечность». В контексте гражданского общества Я имеет значение *всеобщего* лица, в котором тождественны *все*. Как лев, слон, волк, крокодил и т. д. суть род четвероногих животных, так и особенные Я (die Ichheiten) как партикулярные и, вместе с тем, всеобщие лица образуют род гражданского общества. После того как особенность вместе с принципом моральности получила безмерное развертывание в системе потребностей, но под конец впала в недостаточную форму всеобщности, столь же неограниченное значение должен получить также принцип всеобщности, представленный в первую очередь абстрактным, формальным правом. Это право выказывает себя как безотказное условие функционирования для первой сферы гражданского общества. Впрочем, установление этого единства всеобщего и особенного в *правосудии* осуществляется здесь прежде всего *исключительно* лишь в отношении *некоего* измерения особенного, *лишь с оглядкой* на абстрактное, формальное право, представляющее себя в значимости правил и законов. При этом речь больше не идет просто о субъективном праве единичного в себе, речь идет о значимом для всех, действительном и объективном праве — о защите собственности и га-

рантии благополучия посредством правосудия как следующей ступени всеобщности: право понимается как *всеобщим образом признанное, познанное, известное, желаемое, положенное, осуществимое* благо. Гегель пишет: «Значение человека в том, что он человек, а не в том, что он еврей, католик, протестант, немец, итальянец и т. д.» (§ 209) [Гегель, 1990, с. 246]. Согласно категорическому заключению, каждый принадлежит роду субъектов свободной воли, это *универсальное право человека, принадлежащее лицу*. Если говорить современным политическим языком, то это — универсальный антидискриминационный принцип. Для Гегеля это сознание, основанное на мышлении, «бесконечно важно» (§ 209) [Гегель, 1990, с. 246]. Не лишь некоторые люди, а просто человек «признается за личность и имеет значение таковой по закону» [Гегель, 1974–1977, т. 3, с. 353; Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 539] — свободный субъект должен быть как таковой вполне уважаем «в его бесконечной ценности и его бесконечном праве» [Гегель, 1974–1977, т. 1, с. 346; Hegel, 1969–1971, Bd. 8, § 163, прибавление 1-e]¹². Я следует мыслить как всеобщее лицо, как субъект воли, в котором все конкретные лица тождественны и своим тождеством образуют фундамент общности права. Этот принцип равенства особенных, конкретных лиц обосновывает речь о неприкосновенности человеческого достоинства (dignity and worth), о достоинстве всех существ, поскольку они разумны, поскольку они обладают свободной волей. Указанный принцип обладает универсальным, «космическим» значением, так как касается всех без различия возможных разумных существ: достоинство человека неприкосновенно. В наших государствах, убежден Гегель, дефиницию человека — как правоспособного — можно поставить на вершину законодательства. Всеобщие права человека как лица, права лиц для Гегеля неотчуждаемы, непреходящи, «в себе абсолютны» [Hegel, 1973, Bd. 1, S. 263]. «Образо-

¹² Ср. с этим: Всеобщая декларация прав человека: Принята резолюцией 217 А (III) Генеральной ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 г. https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml (дата обращения: 15.10.2019); Конвенция о защите прав человека и основных свобод: [Открыта 4 ноября 1950 г., вступила в силу 3 сентября 1953 г.]. <https://www.coe.int/ru/web/conventions/full-list/-/conventions/treaty/005> (дата обращения: 15.10.2019).

ванию, мышлению как сознанию единичного в форме всеобщего свойственно понимать Я как *всеобщее* лицо, в котором все тождественны» (§ 209) [Гегель, 1990, с. 246]¹³. Такова другая формулировка универсалистского и принятого ООН *принципа личного достоинства* человека на основании его бытия человеком.

С мышлением, требуемым для осуществления дела правосудия, принцип рефлексии, или рассудка, формальной, абстрактной всеобщности, характеризующий гражданское общество, оказывается уже пройденным. Из самой этой второй ступени гражданского общества вырастает мышление как важнейший движитель своего собственного подъема в более высокую форму регулирования и управления, основанную именно на разумном, понятийном мышлении. В этом разделе, взятом целиком, Гегель фиксирует основные координаты классического правового государства. С логической точки зрения, гражданское общество, в котором идея сущего в себе всеобщего утратила себя в особенности, с помощью правосудия приводит себя «назад... к единству в себе сущего всеобщего и субъективной особенности», однако (и в этом показывает себя ограниченность) именно *лишь* «в единичном случае» и *только* «в значении *абстрактного права*» (§ 229) [Гегель, 1990, с. 264]. Наряду с достоинствами этой ступени сразу же явным образом проступает и ее недостаток — ограниченность особенности лишь одной из ее сторон. Однако в дальнейшем следует мыслить целостность этой особенности и ее отношение к всеобщности, так как индивидуум больше не может быть редуцирован к лишь «юридическому» субъекту формального права. Требуется «[о]существление этого единства в распространении (расширении. — *Переводчик*) его на весь объем особенности». Поэтому Гегель добавляет сюда одно замечание, играющее решающую роль для оценки следующих далее пассажей: несмотря на это, гражданское общество остается «относительным объединением» (§ 229) [Гегель, 1990, с. 264]. Тем самым он хочет сказать, что все варианты решения в этой сфере могут быть лишь относительными, обусловленными, недостаточными, ибо еще не может быть предложена

¹³ «Гигантский шаг образования, заключающийся в том, что индивидуума рассматривают как человека, уже как лицо; великий шаг вперед, заключающийся в том, что то, что есть человек, сделано наивысшим» [Hegel, 2000, p. 127].

разумная, опирающаяся на *разумное мышление* организация или регуляция и, значит, остается неотклонимым различие между гражданским обществом и некоторой более высокой формой — государством.

Третья ступень гражданского общества: основания социального государства

Относительное объединение принципов особенного и всеобщего осуществляется теперь в различных *упорядочивающих и регулирующих институтах*, в основании которых в логическом плане лежат гипотетическое и дизъюнктивное заключения. В отношении первой формы Гегель использует старое имя «полиция»¹⁴ в смысле хорошего администрирования. Далее рассматриваются формы «заботы об общественном благосостоянии» [Fulda, 2003, p. 220] и объединения, основывающиеся на различных профессиональных отраслях и местах проживания (профессиональные союзы и муниципалитеты). Необходимо, чтобы значение имело не только формальное право, но и право на *благосостояние* особенных субъектов. Гражданское общество как собрание свободных должно быть и тем, и другим — и рыночной, правовой общностью (общностью солидарности), и общностью процветания, благополучия — связью солитера (одиночки) и солидарного общества по принципу общего благополучия. Только в этом синтезе оно может быть успешным, т. е. представлять собой общность свободных, гарантировать свободу. Разумно осмысленное функционирование гражданского общества имплицитно содержит солидарно-социальное. Уже здесь заложены важнейшие основания *теории социального государства*, основоположником которой можно считать Гегеля.

Однако недостатки профессиональных товариществ и членов общин, а также инстанций контроля и социальной помощи вынуждают продвигаться в сторону новой, определенной разумом институции — к государству, принуждают гражданское общество

¹⁴ Возможно, что крестным отцом этого термина был Христиан Гарве, заменяющий слово *Policey* в смысле хорошего порядка в общности. Гарве, кстати, привлекался в качестве эксперта на предварительной стадии разработки «Всеобщего земельного права» в Пруссии [Koselleck, 1989, S. 78].

к переходу его к идее государства, которое есть целое, единство множества таких товариществ и общин. «Это развитие непосредственной нравственности... посредством раздвоения гражданского общества, в государство, которое являет себя как его подлинное основание, — пишет Гегель, — есть единственное *научное доказательство* понятия государства» [Гегель, 1990, с. 278; Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 256].

Заключение

Точное и строгое различие между гражданским обществом и государством, а равно и обоснование примата государства как истинной сферы всеобщего, суть замковый камень политической философии Гегеля¹⁵. В гражданском обществе находятся фундамент свободной особенности его членов, основа динамики и инновационной мощи современного обобществления. Однако, конечно, без разумного регулирования и пестования со стороны государства оно как общность нужды и рассудка уничтожило бы себя своим собственным принципом, *взорвало бы и разрушило самого себя*¹⁶. На всех ступенях гражданского общества всеобщее хотя и имеет значение, но еще недостижимо, ибо индустрия не может контролировать саму себя, нуждается во всеобщих надпартийных инстанциях, национальных и наднациональных инстициях регуляции¹⁷; правосудие должно быть всеобщим, т. е. независимым, но соотноситься не только с формальным правом; гуманно-благотворительная помощь общин не может заменить публично-государственную поддержку, нерыночные и негосудар-

¹⁵ Утверждение, что перевертывание Марксом отношения гражданского общества и государства представляет собой лишь некоторый вывод из гегелевских мотивов, остается поразительной ошибкой при трактовке гегелевской концепции [Schnädelbach, 2000, S. 266–267, 298–299].

¹⁶ Рольф-Петер Хорстманн правильно подчеркивает, что «гражданское общество, предоставленное его собственным принципам, в длительной перспективе дестабилизировало бы и, в конечном итоге, разрушило само себя» [Horstmann, 1997, S. 209–210].

¹⁷ Например, государственные контролирующие органы, такие как антимонопольные службы, экологические и здравоохранительные, а также Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ), Организация экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) и т. д.

ственные институции вносят значительный интегративный вклад, но не без опоры на политическое; необходимые в современном обществе профессиональные и коммюнитарные корпорации делают возможным лишь частичное участие.

Три последовательно восходящие формы связи принципов особенного и всеобщего могут быть зафиксированы следующим образом: а) действующие лица рынка, производитель и потребитель, со своим эгоистически-атомистическим мировоззрением противостоят в системе потребностей его *невидимой руке* — чуждому, лишь частично управляемому рыночному механизму, и находятся в связи всесторонней зависимости; б) правовой субъект, определенный посредством всеобщего правового умонстроения, испытывает в правосудии осуществление законов формального права и универсальное признание как конкретное, юридическое лицо, а также в) члены гражданского общества с помощью гуманной, солидарной, ориентированной на общее благо установки активно выступают за умеренное регулирование, формирование рыночного порядка и социальную поддержку. Действующие лица, связанные профессиональным положением, коммунальной общностью и новыми формами корпоративности, с помощью сознания некоей корпоративной идентичности (*corporate identity*) конституируют «малое государство» и тем самым — предпосылку для преодоления отчужденной нравственности.

Раздвоенная сущность гражданского общества, разложенная на свои крайности, нравственность как «субстанция, сначала потерявшая свое нравственное определение» [Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 523], (ср.: [Гегель, 1974–1977, т. 3, с. 342]), опирается на оба, в этой сфере полностью несоединимых принципа — на принцип *партикулярной особенности* и принцип *всеобщности рассудка*. Это выковываемое прежде всего частной собственностью, конкуренцией и рынком гражданское общество представляет собой, с одной стороны, движущий, инновационный элемент, мотор современного и свободного порядка, а с другой — сферу неразумия, нуждающуюся в разумном попечении и пестовании¹⁸. *Всеобщность рас-*

¹⁸ «Сферу случайного доброжелательства и недоброжелательства, зла, нужды, внешней необходимости, порочности, ужасной путаницы и отчужденной нравственности» [Hegel, 2000, S. 114].

судка должна быть снята, т. е. сохранена, преодолена и развернута далее во *всеобщность разума*; система атомистики и рыночный фундаментализм должны быть сняты в системе политического признания и участия, в целом взаимозаключений. *Общность нужды и рассудка* должна быть снята в *общности разума государства* как в реализованном, осуществленном понятии свободной воли. Тогда государство будет доказано, по Гегелю, как истинное основание гражданского общества, как необходимая предпосылка его сохранения. Иными словами, государство доказывает себя как конститутивное условие так или иначе функционирующего гражданского общества. Легитимация государства и политического вообще в конечном итоге может проистекать только из одного источника — из *понятийного мышления*¹⁹.

Литература

- Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. / пер. с нем. Б. Г. Столпнера. М.: Мысль, 1970–1972.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. М.: Мысль, 1974–1977.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Ferguson A. An essay on the history of civil society. Edinburgh; London: A. Millar & T. Caddel, 1767.
- Fulda H. F. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. München: C. H. Beck, 2003.
- Hegel G. W. F. Werke: in 20 Bdn. / auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert; hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1969–1971.
- Hegel G. W. F. Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831: in 4 Bdn. / hrsg., komm. von K. H. Ilting. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973–1974.
- Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift / hrsg. von D. Henrich. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1983.
- Hegel G. W. F. Philosophie des Rechts: Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 / Nachschrift von K. L. Heyse; hrsg. von E. Schilbach. Frankfurt a/M. u. a.: Peter Lang, 1999.

¹⁹ Стало быть, из философии как таковой. — *Примеч. переводчика.*

- Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie des Rechts: Berlin 1819/1820 / nachgeschrieben von J. R. Ringier; hrsg. von E. Angehrn, M. Bondeli, H. N. Seelmann. Hamburg: Felix Meiner, 2000.
- Horstmann R. P. Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft // Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: Akademie-Verlag, 1997. S. 193–216.
- Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis // Kant's gesammelte Schriften / hrsg. von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften. Bd. 8. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1923. S. 273–314.
- Koselleck R. Preußen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848. München: Klett-Cotta, 1989.
- Martin C. G. Ontologie der Selbstbestimmung. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.
- Marx K., Engels F. Die Deutsche Ideologie // Marx K., Engels F. Werke: in 43 Bdn. Bd. 3. Berlin: Dietz, 1969. S. 5–530.
- Michelet C. L. Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie: in 2 Bdn. Bd. 2. Leipzig: Zentralantiquariat der DDR, 1970.
- Mihm S., Roubini N. Das Ende der Weltwirtschaft und ihre Zukunft. Frankfurt a/M.; New York: Büchergilde Gutenberg, 2010.
- Moretto A. Die hegelsche Auffassung des Maßes // Hegel G. W. F. Wissenschaft der Logik / hrsg. von A. F. Koch, F. Schick. Berlin: Walter De Gruyter, 2002. S. 75–98.
- Pierini T. Theorie der Freiheit: Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik. Paderborn; München: Fink, 2006.
- Riedel M. Bürgerliche Gesellschaft und Staat: *Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Neuwied: Luchterhand, 1970.
- Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Schnädelbach H. Hegels praktische Philosophie. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2000.
- Smith A. An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations. London: Strahan and Cadell, 1776.
- Stiglitz J. Im freien Fall: Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft. München: Siedler, 2010.
- Vieweg K. Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Paderborn: Fink, 2012.

Klaus Vieweg

Hegel on civil society as a community of understanding (reflection)

Friedrich-Schiller-University of Jena,
1, Fürstengraben, Jena, 07743, Germany

The Hegelian theory of civil society undoubtedly belongs to the most important achievements of classical philosophical thought. This theory provides the Foundation for understanding the main trend in the development of modern society. According to the author of the article, if the family finds its first scientific and logical reduction in the conclusion of existence, then civil society — a) in the conclusion of reflection and b) in the conclusion of necessity. The article proves that in the form of a direct connection of special individuals, we have the first stage of civil society, its “return” to the form of judgment under the conditions of imprisonment. Logically speaking, the special individuals are connected here with the universal only externally, by means of their particularity, by means of their needs and inclinations. This is indicated by the Hegelian study of the system of civil society as a morality divided into poles and therefore allegedly lost. The disclosure of this apparent loss in Hegel’s “Philosophy of Law” reveals the crisis of civil society as such and of the state corresponding to this society. In the conclusion of the article, the author makes a reasonable conclusion that Hegel’s theoretical achievements in this field pose a number of urgent tasks for the practice of public administration and open the prospect of further development of morality.

Keywords: Hegel, the science of logic, practical philosophy, morality, the theory of civil society, the crisis of civil society, urgent tasks of the state.

References

- Ferguson A. *An essay on the history of civil society*. Edinburgh; London, A. Millar & T. Caddel, 1767.
- Fulda H. F. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. München, C. H. Beck, 2003.
- Hegel G. W. F. *Encyclopedia of philosophical sciences*, in 3 vols. Rus. ed. Moscow, Mysl’ Publ., 1974–1977. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. von D. Henrich. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1983.

Translate from German by A. A. Ivanenko.

Раздел 2. «Философия права» Гегеля...

- Hegel G. W. F. *Philosophie des Rechts: Nachschrift der Vorlesung von 1822/23*, recorded by K. L. Heyse, ed. by E. Schilbach. Frankfurt a/M. u. a., Peter Lang, 1999.
- Hegel G. W. F. *Philosophy of law*. Rus. ed. Moscow, Russia, Mysl' Publ., 1990. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Science of logic*, in 3 vols., transl. from German by B. G. Stolpner. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1970–1972. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts: Berlin 1819/1820*, recorded by J. R. Ringier, ed. by E. Angehrn, M. Bondeli, H. N. Seelmann. Hamburg, Felix Meiner, 2000.
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831*, in 4 vols., ed., comm. by K. H. Iltting. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1973–1974.
- Hegel G. W. F. *Werke*: in 20 vols., auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert, hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1969–1971.
- Horstmann R. P. Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft. Hegel G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, Akademie-Verlag, 1997, pp. 193–216.
- Kant I. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol. 8. Berlin; Leipzig, Walter de Gruyter & Co., 1923, pp. 273–314.
- Koselleck R. *Preußen zwischen Reform und Revolution: Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848*. München, Klett-Cotta, 1989.
- Martin C. G. *Ontologie der Selbstbestimmung*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.
- Marx K., Engels F. Die Deutsche Ideologie. Marx K., Engels F., *Werke*, in 43 vols., vol. 3. Berlin, Dietz, 1969, pp. 5–530.
- Michelet C. L. *Naturrecht oder Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie*, in 2 vols., vol. 2. Leipzig, Zentralantiquariat der DDR, 1970.
- Mihm S., Roubini N. *Das Ende der Weltwirtschaft und ihre Zukunft*. Frankfurt a/M.; New York, Büchergilde Gutenberg, 2010.
- Moretto A. Die hegelsche Auffassung des Maßes. Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, ed. by A. F. Koch, F. Schick. Berlin, Walter de Gruyter, 2002, pp. 75–98.
- Pierini T. *Theorie der Freiheit: Der Begriff des Zwecks in Hegels Wissenschaft der Logik*. Paderborn; München, Fink, 2006.

К. Фивег. Гегель о гражданском обществе как общности рассудка

- Riedel M. *Bürgerliche Gesellschaft und Staat: Grundproblem und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Neuwied, Luchterhand, 1970.
- Rosenkranz K. *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.
- Schnädelbach H. *Hegels praktische Philosophie*. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 2000.
- Smith A. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. London, Strahan and Cadell, 1776.
- Stiglitz J. *Im freien Fall: Vom Versagen der Märkte zur Neuordnung der Weltwirtschaft*. München, Siedler, 2010.
- Vieweg K. *Das Denken der Freiheit: Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Paderborn, Fink, 2012.

Андрей Дмитриевич Майданский

Гегель, Маркс и фурия революции

Белгородский государственный университет,
Россия, 308015, Белгород, ул. Победы, 85

В статье прослеживается связь между философским идеализмом и политической революцией в учениях Гегеля и Маркса. Гештальтами Великой Французской революции в «Феноменологии духа» становятся негативная свобода и ужас. Революция — это «фурия исчезновения», порождающая лишь смерть и «ничто». Она разрушает действительную свободу, воплощенную в государственных институтах, во имя абстрактной идеи свободы, но вместе с тем она знаменует собой триумф мысли над плотью истории. У Маркса идея пролетарской революции возникает вследствие радикализации философского идеализма. Зрелый Маркс предпримет попытку обосновать эту идею экономически, на почве материалистического понимания истории, однако и эта попытка заставить фурию революции служить высшим интересам человечества не удалась.

Ключевые слова: политическая революция, идеалистическая философия, абсолютная свобода, негативная свобода, фурия исчезновения, пролетариат, материалистическое понимание истории, Гегель, Маркс.

Введение

Молодость Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса пришлось на эпоху политических революций. Оба пылко приветствовали революционные события, и хотя энтузиазм Гегеля со временем поулегся, он как-то раз 14 июля угостил своих студентов вином по случаю годовщины взятия Бастилии. Ну а Маркс, как известно, остался революционером до последнего вздоха.

Ниже я попробую уловить связь между философским идеализмом и политической революцией у Гегеля и Маркса. Кто-то может сказать, что Маркс ведь был материалистом. Однако факт в том, что певцом революции он стал, еще будучи младогегельянцем, и уже поэтому стоит задаться вопросом: дружит ли революционная идеология Маркса с открытым им материалистическим пониманием истории?

I. Гегелевская феноменология революции

Философы-идеалисты смотрят на политические революции сквозь призму идеи свободы. Это в равной мере относится и к защитникам, и к врагам революций. Вопрос ставится так: способна или нет рево-

люция сделать людей свободнее? Являет ли она собой акт свободы вообще, или же лишь создает иллюзию свободы?

Поборник права И. Кант расценивал революцию как правовой вакуум, возврат к естественному состоянию, где прекращается всякое право (*status naturalis, wo alles Recht aufhört*). Такая анархия, продолжает он, делает возможными всякие ужасы (*Gräuel*) [Кант, 1993, с. 314–316]. Любопытный факт: эта статья Канта увидела свет в сентябре 1793 г., практически одновременно с началом (5 сентября) якобинского Великого террора (*La Grande Terreur*). Во французском слово *terreur* означает вместе «террор» и «ужас».

Гегель отмечает и этот абстрактный, неисторический взгляд на революцию, и само понятие права, на основании которого Кант судит о революции. Что сохраняется, так это — *чувство ужаса* перед стихией революционного насилия. «Абсолютная свобода и ужас (*Schrecken*)» — так называется посвященный Французской революции раздел «Феноменологии духа» [Гегель, 2000].

Гештальт «абсолютной свободы» возникает в век Просвещения, лучше других его передал Ж.-Ж. Руссо. Свобода толкуется им как дар природы каждому отдельному лицу, индивиду. В «естественном состоянии» все люди были абсолютно свободны, и революция возвращает нас в эту стихию свободы, предшествовавшую общественному договору [Руссо, 2013].

По Канту, свобода есть «способность абсолютной спонтанности», «абсолютная самодеятельность» [Кант, 1997, с. 395; 2006, с. 563], которая невозможна в природном мире. Свобода дана человеку не от мира сего. Но и Кант понимает свободу как свойство человеческого индивида.

Гегель называет это «абстрактным самосознанием свободы» [Гегель, 2000, с. 303]. Оно образует идейный хребет Просвещения, и именно эта абстракция находит свое практически-историческое осуществление в Великой французской революции.

Со своей стороны, Гегель считает «действительную свободу» атрибутом общественной жизни и достоянием всемирной истории. Субъектом и права, и свободы является *общество*, а не индивид. Свобода не даруется нам ни Богом, ни Природой — она зарабатывается и завоевывается человеком в Борьбе и Труде, как часто выражался Александр Кожев [Кожев, 2003]. Общественная организация, и прежде всего — государство, представляет собой

воплощение свободы, а не взаимное отчуждение свободы, врожденной каждому индивиду, как думал Руссо: «Свобода, которой обладают по природе, задаток свободы, не есть действительная (wirkliche) свобода, ибо только государство есть осуществление (Verwirklichung) свободы» [Гегель, 1993а, с. 457].

Революция ломает государство и тем самым разрушает действительную свободу во имя абстрактной идеи свободы. Реальная относительная свобода, исторически воплотившаяся в политических институтах, сословных и корпоративных структурах, принесется в жертву химере абсолютной свободы.

Поскольку абсолютная свобода невозможна, попытка ее осуществления оканчивается ничем — «исчезновение[м]... действительности и переход[ом] ее в пустое ничто (das leere Nichts)» [Гегель, 2000, с. 304]. Революционная воля есть свобода негации, или, что то же самое, «негативная свобода». Отлично справившись с задачей уничтожения старого порядка, революция оказывается не в силах создать новые устойчивые структуры общественной жизни. В политике последним словом революции оказывается якобинский произвол и террор, в религии — пустая абстракция «высшего существа» (l'êtrе suprême), этот остывший труп старика-Бога. И его не пощадила гильотина абсолютной свободы.

«Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому смерть, и притом смерть, у которой нет никакого внутреннего объема и наполнения... Ужас перед лицом смерти есть созерцание этой ее [свободы] негативной сущности» [Гегель, 2000, с. 302–303]. «Никакого положительного произведения или действия всеобщая свобода создать не может; ей остается только негативное действие; она есть лишь фурия исчезновения» [Гегель, 2000, с. 302].

Творцы революции охвачены «деятельным фанатизмом», все прочие — ужасом перед фурией революции. Гегель сравнивает Робеспьера с пророком «религии террора» Мухаммедом, но магометанский фанатизм ставит выше, ибо, опустошая и разрушая конкретное, тот «способен на всё возвышенное» и не чужд добродетелей — великодушия и мужества [Гегель, 1993б, с. 375].

Присмотримся поближе к «фурии исчезновения», в оригинале — *Furie des Verschwindens*. Этот последний термин, *Verschwinden*, — частый гость на страницах гегелевских работ, и особенно часто,

более сотни раз, он встречается в «Феноменологии духа» — в том числе и в дефиниции *труда*¹.

Исчезновение в гегелевской диалектике понимается и как форма *снятия* (Aufhebung) низшего в высшем: «Почка исчезает (verschwindet), когда распускается цветок», и т. д. Снятые противоположности превращаются в «исчезающие моменты (verschwindende Momente)» новорожденного целого. Скажем, бытие и ничто суть исчезающие моменты становления².

А как обстоит дело с фурией исчезновения? Да, она несет смерть, притом «самую холодную, самую пошлую смерть, имеющую значение не больше, чем если разбить кочан капусты или проглотить глоток воды» [Гегель, 2000, с. 302]. Но эта смерть — необходимая фаза развития духа. Дорога к свободе пролегает через Голгофу. Тут стоит вспомнить слова из предисловия: «Не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа» [Гегель, 2000, с. 23].

Вопрос стоит так: что позитивного есть в негативной свободе? Или, конкретнее: в чем ценность опыта революции — Террора / Ужаса абсолютной свободы?

Сам Гегель дает простой и ясный ответ: приведя к власти руссоистские абстракции, революция явила нам невероятное зрелище создания государственного строя с чистого листа — из *мысли* (пусть эта мысль была всего лишь мнимо разумной) [Гегель, 1990, с. 281]. «Мысли, понятию права, *сразу* было придано действительное значение, и ветхие подмости, на которых держалась несправедливость, не могли устоять. Итак, с мыслью о праве теперь была выработана конституция (Verfassung), и отныне все должно было основываться на ней. С тех пор, как солнце находится на небе и планеты обращаются вокруг него, не было видно, чтобы человек стал на голову (курсив мой. — А. М.). Т. е. опирался на свои мысли

¹ «Труд, напротив того, есть... задержанное исчезновение (Die Arbeit hingegen ist... aufgehaltenes Verschwinden)» [Гегель, 2000, с. 103; Hegel, 1998, S. 151].

² «В становлении бытие как тождественное с ничто и ничто как тождественное с бытием суть лишь исчезающие моменты; благодаря своему внутреннему противоречию становление впадает в единство, в котором оба момента сняты» [Гегель, 1974, с. 227].

и строил действительность соответственно им» [Гегель, 1993а, с. 447]. В этих словах идеализм Гегеля выступает в чистейшем виде. Французская революция ознаменовала собой *триумф мысли*: Мировой дух одержал победу над плотью истории. Да, то была еще всего лишь абстрактная мысль, лишь негативная абстракция права и свободы, но ведь восхождение к конкретному всегда начинается с абстракций. Человечество научилось *стоять на голове* — пусть и разбило себе лоб при попытке походить вверх ногами.

Террор преподавал полезный урок, развивает гегелевскую мысль Кожев: «Только пройдя через этот опыт, Человек становится действительно „разумным“, и у него рождается желание построить такое Общество (Государство), в котором Свобода воистину была бы возможна. Благодаря Террору (Ужасу) он поймет, что желать воплощения *абстрактной* („абсолютной“) Свободы — значит желать своей *смерти*... И еще раз: именно Ужас-Террор кладет конец Рабству, упраздняет сами отношения Господства и Рабства, а значит, и Христианство. Отныне Человек будет искать *Befriedigung* (нем. ‘удовлетворение’. — А. М.) здесь, на земле и в Государстве» [Кожев, 2003, с. 183–184].

Двойственный характер революции нашел свое персональное воплощение в фигурах Робеспьера и Наполеона. Первый стал орудием фурии исчезновения и в конце концов — ее жертвой. В лице второго своего сына революция обрела и своего самого беспощадного критика. Консул Бонапарт унаследовал дело революции, а император Наполеон осуществил ее *критику делом* — революционное «отрицание отрицания».

Гегель, в отличие от Кожева, мало говорил о Наполеоне, а другие революции — английскую и американскую — вовсе за революции не считал.

II. Идеалистическая диалектика в учении Маркса о пролетарской революции

Если Гегель страшился фурии революции, то Маркса она восторгала. Воспевая скромную бельгийскую революцию, молодой Маркс риторически вопрошает: «Разве революция уже с самого начала должна выступать в *материальной форме*? Разве она уже

с самого начала бьет, а не говорит?» («Дебаты о свободе печати») [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 42].

Духовная революция первичнее материальной, слово предшествует делу... Разумеется, автор этих строк обеими ногами стоит на почве идеалистического понимания истории. Роль буревестника революции он отводит *прессе*: «Мы знаем, что бельгийская революция *проявилась* вначале как духовная революция, как революция печати» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 42]. Не потому ли доктор философии Маркс ринулся в журналистику? И семь лет спустя, накануне окончательного фиаско «весны народов» — серии европейских революций 1848–1849 гг., — редактор «Новой Рейнской газеты» Маркс продолжает мечтать о карьере революционного вождя: «Надеюсь, мы оба еще окажемся рядом в каком-нибудь конvente» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 50, с. 411], — пишет он своему венскому корреспонденту А. Штифту 6 мая 1849 г.

Другим оружием революции молодому Марксу представляется *философия*. Кант и Гегель в его глазах — немецкие идеологи Великой французской революции. Анализ принципов этой революции Маркс совмещает с критикой гегелевской философии права. Теоретическая оптика остается абсолютно идеалистической и, вместе с тем, непримиримо революционной.

Гегелевский идеал «*постепенного* изменения» государства отброшен в сторону. Категория постепенного изменения — «исторически ложная», заявляет Маркс, она ровно ничего не объясняет в истории: «для установления *нового* государственного строя (или конституции, *Verfassung*. — А. М.) всегда требовалась настоящая революция» («К критике гегелевской философии права») [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 283].

Великая Французская революция возникает вследствие «противоречия в понятии государственного строя» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 284] и создает форму разрешения этого противоречия. В противостоянии государства и гражданского общества все симпатии Маркса — на стороне *государства*. И в этом он все еще остается гегельянцем. «Образованный, сознающий себя дух есть субъект и фундамент государства», — резюмирует он мысль Гегеля, осуждая «Науку логики» за превращение подлинного субъекта, Мирового духа, в «предикат своего собственного предиката» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 234–235].

Государство аккумулирует в себе «всеобщий интерес» духа, в противоположность материальным, своекорыстным интересам граждан. Как справедливо замечает Мишель Лёв, перед нами — «политико-философская схема» взаимоотношений двух сфер (вторая из этих сфер есть «истина» первой): «с одной стороны: Материя — пассивность, гражданское общество — частный интерес — буржуа; с другой стороны: Дух — активность — государство — всеобщий интерес — гражданин. Исток этой схемы *по существу гегельянский (essentially Hegelian)...*» [Löwy, 2003, p. 28].

Опираясь на эту схему, Маркс критикует французское Просвещение за возвышение частного лица, буржуа, над государством. Ему претит «такой *низменный материализм (verworfenе Materialismus)*, такой грех против священного духа народов и человечества» («Дебаты по поводу закона о краже леса») [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 160]. Маркс ненавидит своекорыстие со всеми сопутствующими ему человеческими пороками, столь красочно изображенными у Шекспира, Сервантеса и Бальзака. Автор «Капитала» назовет «самые яростные, самые низменные и самые отвратительные страсти человеческой души — *фуриями частного интереса (die Furien des Privatinteresses)* (курсив мой. — А. М.)» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 23, с. 10].

Всемирно-историческая миссия Французской революции заключалась в том, чтобы «освободить от оков политический дух». Тюремщиком этого всеобщего духа было *гражданское общество* — «мир атомистических, враждебно друг другу противостоящих индивидов», с его эгоистичными «правами человека» и принципом частной собственности. Революция отмежевала «политическое государство как *всеобщее* дело» от интересов «эгоистического человека» (будь то феодал или буржуа) («К еврейскому вопросу») [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 404].

Меж тем у французских просветителей и творцов революционных конституций «политическая общность (Gemeinwesen)» была низведена до роли простого *средства* осуществления частных прав индивида: «citoyen объявляется слугой эгоистического homme» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 402]³. Этот факт, кажущийся

³ «Люди, лишённые всякой собственности, и сословие непосредственно-го труда, конкретного труда, в меньшей степени являются сословием

Марксу-идеалисту «загадочным» (rätselhaft), идущим вразрез с духом революции, впоследствии, в глазах Маркса-материалиста, станет выглядеть естественным положением дел в обществе буржуазной формации.

Воспевая политическую эмансипацию духа, молодой Маркс вскользь упоминает о пролетариях [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 311]. Пару месяцев спустя, перебравшись в Париж, он придет к выводу, что именно пролетариат призван совершить новую великую революцию. Аргументация этого замысла — в статье «К критике гегелевской философии права. Введение», написанной для «Немецко-французского ежегодника» (1844), — насквозь пропитана флюидами идеализма.

За отправной пункт взята *абсолютно идеалистическая* формула, которую станет твердить, как мантру, марксистский истмат: «Теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 422]. Затеянная младогегельянцами «теоретическая эмансипация» призвана положить начало «*радикальной* революции», а та приведет к освобождению всего человечества.

Маркс, без ложной скромности, претендует на лавры современного Лютера: как в эпоху Реформации «революция началась в мозгу монаха, так теперь она начинается в мозгу философа» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 422] (читай: в голове самого Маркса).

Ход мировой истории рисуется ему следующим образом. Субъект истории — политический дух — кристаллизуется сперва в головах философов, а затем опредмечивает себя в инертной социальной материи, поднимая народ на восстание и захват политической власти. Так было во Франции, теперь же новая революция назревает в Германии, прорицал Маркс. Но кто осуществит революцию практически? Чистому духу это не под силу: «Дело в том, что революции нуждаются в *пассивном* элементе, в *материальной* основе» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 423]. Имеется ли в обществе «пассивный элемент», пригодный для практической реализации революционных идей, бродящих в мозгу философа? Да, от-

в гражданском обществе, чем той почвой, на которой покоятся и движутся его круги» («К еврейскому вопросу») [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 402].

вечает он себе, это — *пролетариат*. «Философия находит в пролетариате свое *материальное оружие*» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 428]. И философ Маркс намеревается «основательно ударить молнией мысли в эту нетронутую народную почву» [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 422].

Во всей этой теории революции нет и грана материализма. Своими корнями она уходит в немецкую идеалистическую философию. Маркс радикализировал ее и сориентировал на пролетариат.

Давным-давно замечено, что в учениях Канта и Гегеля политический консерватизм плохо уживается с радикально-критическим методом философствования. Маркс воспользовался этим методом для обоснования необходимости революции. *Политически* молодой Маркс настроен против Гегеля, *философски* же он — натуральный гегельянец.

Доводы в пользу пролетарской революции у молодого Маркса полны спекулятивной диалектики. Девиз пролетария: «я — ничто, но я должен быть всем». Пролетариат есть «такой класс гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такое сословие, которое являет собой разложение всех сословий». Это *особый* и в то же время *универсальный* общественный класс. Жизнь пролетария есть полная *утрата* человеческого, а значит, его возрождение было бы полным *возрождением* человека. Пролетариат должен упразднить (*aufheben*) самого себя, и этот акт самоотрицания — пролетарская революция — будет воплощением философии в действительность (*Verwirklichung der Philosophie*) (см.: [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 1, с. 426–429]).

Как видим, ставшая делом жизни Маркса идея пролетарской революции рождается из лона идеалистической диалектики, а не материалистического понимания истории. Конкретно-экономической теории буржуазного общества, капиталистических производственных отношений в то время еще не было и в помине. Маркс сделался революционером и идеологом пролетариата раньше, чем материалистом.

Нотариально заверенным марксистам, конечно, хотелось бы, чтобы доктрина пролетарской революции выростала из анализа противоречий труда и капитала. В идеале политическая теория Маркса должна покоиться на исследовании буржуазных экономических отношений, как надстройка — на базисе.

В реальности, однако, дело обстояло ровно наоборот. К тому времени, когда Маркс сделался материалистом и занялся политэкономией, он *уже был* пламенным революционером, более того — идеологом пролетариата. И эти политические взгляды Маркса с самого начала задавали вектор его экономических штудий. Он приложит немало стараний, чтобы доказать *экономическую* необходимость пролетарской революции для большого скачка человечества в «царство свободы».

Зрелый Маркс углубит само понятие революции. Политическая революция — лишь финальная фаза революции *социальной*, понятой как процесс смены общественно-экономических формаций. Социальные революции, эти «локомотивы истории», всегда начинаются в области экономики — «материальным, с естественнонаучной точностью констатируемым переворотом в экономических условиях производства», — а уж затем «более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке» («К критике политической экономии. Предисловие») [Маркс, Энгельс, 1955–1981, т. 13, с. 7]. *Политические* революции довершают дело, по сути уже решенное, — ставят точку в ходе многолетних социальных революций, нанося coup de grâces в темя старого мира.

Марксу казалось, что коммунистическая социальная революция уже началась — очередь за революцией политической. Он утверждал это, еще толком не приступив к изучению системы производственных отношений капитализма. Положение о грядущей победе пролетарской революции постулировалось *априори*, после чего экономическая действительность рассматривалась сквозь призму данного постулата. Это типично идеалистический, спекулятивный подход к делу — тот самый, за который сам Маркс попрекал Гегеля и бичевал своих прежних соратников-младогегельянцев.

Заключение

На каком основании Маркс усмотрел в революционных событиях 1840-х годов симптомы конца буржуазной цивилизации? От понимания «анатомии» капитализма он был в то время еще далек.

В таком случае, чем Марксова апология пролетарской революции лучше гегелевской апологии Прусского государства?⁴

Как мы сегодня знаем, все до единой пролетарские революции происходили в условиях *незрелого* капитализма, отягощенного феодалной политической надстройкой и реликтами добуржуазных форм собственности. В странах «чистого», развитого капитализма вместо пролетарских революций совершалась перманентная научно-техническая революция. Это неоспоримый исторический факт. Маркс капитально недооценил *созидательный потенциал* «фурий частного интереса».

Идея освобождения общества при помощи политической революции — родное детище *утопического коммунизма* со времен еще Жана Мелье. Генетически она не имеет ничего общего с объективно-научным, тем более материалистическим, взглядом на историю.

В XX столетии коммунистическая утопия сбылась. После чего Сталин и Мао провели ее *критику делом*. Они не были предателями революции, термидорианцами. Наоборот, их стараниями открылась *практическая истина* пролетарской революции, ее подлинное историческое содержание.

Попытка приручить фурию революции, заставив ее служить высшим интересам человечества, потерпела крах. Как в геометрии нет царской дороги, так нет и политической дороги в «царство свободы». Мировая история доказала это практически.

Литература

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.

Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. Кн. 1. СПб.: Наука, 1993а.

⁴ Современные либерально настроенные знатоки Гегеля заявляют, что апология эта приписывалась ему по недоразумению. Наверное, им хотелось бы вычеркнуть из сочинений Гегеля кое-какие компрометирующие строки. Например: «Мы можем признавать лишь идеи и то, что получает оправдание перед нашим разумом; прусское государство, в особенности, построено на разумных началах» [Гегель, 1993б, с. 64].

- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993б.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / пер. с нем. Г. Г. Шпета. М.: Наука, 2000.
- Кант И. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» // Кант И. Соч.: в 4 т. / на нем. и рус. языках. Т. 1: Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Ками, 1993. С. 238–351.
- Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 4 т. / на нем. и рус. языках. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.
- Кант И. Соч.: в 4 т. / на нем. и рус. языках. Т. 2: Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1. М.: Наука, 2006.
- Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / пер. с фр. А. Г. Погоняйло. СПб.: Наука, 2003.
- Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. 2-е изд. М.: Политиздат, 1955–1981.
- Руссо Ж.-Ж. Политические сочинения. СПб.: Росток, 2013.
- Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie-Verlag, 1998.
- Löwy M. *The theory of revolution in the young Marx*. Leiden: Brill, 2003.

Andrei Dmitrievich Maidansky

Hegel, Marx and the fury of revolution

Belgorod State University,
85, Pobedy ul., Belgorod, 308015, Russia

The article traces the connection between philosophical idealism and political revolution in the teachings of Hegel and Marx. The *Gestalten* of the Great French Revolution in *Phenomenology of Spirit* are negative freedom and terror. Revolution is the “fury of disappearance”, producing only death and “nothing”. It destroys real freedom, embodied in social institutions, for the sake of an abstract idea of freedom, but at the same time it marks the triumph of thought over the flesh of history. Marx’s idea of a proletarian revolution arises from the radicalization of philosophical idealism. The mature Marx will attempt to justify this idea with economic means, on the soil of a materialistic understanding of history, but this attempt to force the fury of revolution to serve the supreme interests of humanity has also failed.

Keywords: political revolution, idealistic philosophy, absolute freedom, negative freedom, fury of disappearance, proletariat, materialistic understanding of history, Hegel, Marx.

References

- Hegel G. W. F. *Encyclopedia of philosophical sciences*, in 3 vols., vol. 1, Nauka logiki. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1974. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Lectures on the history of philosophy*, in 3 books, book 1. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1993a. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Lectures on the philosophy of history*. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1993b. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Phenomenology of spirit*, transl. from German by G. G. Shpet. Rus. ed. Moscow, Nauka Publ., 2000. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Berlin, Akademie-Verlag, 1998.
- Hegel G. W. F. *Philosophy of law*. Rus. ed. Moscow, Russia, Mysl' Publ., 1990. (In Russian)
- Kant I. About the saying “Maybe this is true in theory, but not good for practice”. Kant I., *Soch.*, in 4 vols., in Russian and German, vol. 1: Traktaty i staŭ'i (1784–1796). Rus. ed. Moscow, Kami Publ., 1993. (In Russian)
- Kant I. Critique of practical reason. Kant I., *Soch.*, in 4 vols., in Russian and German, vol. 3. Rus. ed. Moscow, Moskovskii filosofskii fond Publ., 1997, pp. 39–275. (In Russian)
- Kant I. *Works*: in 4 vols., in Russian and German, vol 2, Critique of pure reason, in 2 parts. Part. 1. Rus. ed. Moscow, Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Kojève A. *Introduction to the reading of Hegel: Lectures on the phenomenology of the spirit, delivered from 1933 to 1939 at the Higher practical school*, transl. from French by A. G. Pogoniailo. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2003. (In Russian)
- Löwy M. *The theory of revolution in the young Marx*. Leiden, Brill, 2003.
- Marx K., Engels F. *Works*, in 50 vols. 2nd ed. Moscow, Politizdat Publ., 1955–1981. (In Russian)
- Rousseau J.-J. *Political works*. Saint Petersburg, Rostok Publ., 2013. (In Russian)

Райнер Адольфи

Общности свободы

Было ли наивным доверие Гегеля гражданскому обществу?

Технический университет Берлина,
Германия, 10623, Берлин, ул. 17 июня, 135

Статья демонстрирует, что гегелевская теория гражданского общества, если оставить в стороне центральное для него 200 лет назад экономическое значение, представляет собой концепцию современного гражданского общества. Гражданское общество как достигнутое состояние есть нечто большее, чем просто внешний порядок правообеспеченности, оно в то же время, в качестве конституционного и социального государства, является и политической сферой, сферой гражданских свобод, сферой частной жизни и общественного благоденствия. В первую очередь оно формирует мир гражданской ментальности. Возникает гражданский этос почтения, ответственности, солидарности и гражданской активности («имманентная нравственность»). А формам гражданственности удается то, что в статье названо «моральной интеграцией» отдельных лиц, — сохранение чувства принадлежности вопреки неудовлетворенности и «отчуждению», неотделимым от современного дифференцированного и плюралистического общества. В то же время с помощью развития гегелевских формул могут быть поняты и современные кризисные явления. Ведь в фазах крупных трансформаций на поверхность выходят процессы интеграции, способность соучастия и принятия даже при предвидении непростых последствий. На этих фазах происходит поляризация внутри общества и открываются источники разочарования, которые сегодня намного сильнее, чем Гегель мог предвидеть.

Ключевые слова: гражданское общество, модернизация, имманентная нравственность, моральная интеграция, гражданская ментальность, гражданский этос, кризис, общественная поляризация, историческая необратимость, Гегель.

Неистоцизм (Введение)

Всегда непросто говорить о «наследии» мыслителей. Мы не возвышаемся надо всем вокруг в нейтральной беспристрастности. Мы сами являемся частью процесса. Все, чего мы способны до-

Перевод с немецкого *К. В. Лощевского*.

стичь, — это *взаимопонимание*; точнее, мы можем внести определенный вклад во взаимопонимание, дать ему некий импульс, возможно, открыть для него какую-то новую перспективу. И тем успешней, чем меньше ситуация рисуется в черно-белом цвете, как столкновение некоего глобального pro и некоего глобального contra. При этом не стоит стремиться к мгновенному достижению всестороннего взаимопонимания. На первых порах консенсус не дает преимущества. Достигнутое взаимопонимание также вполне может быть противоречивым. Различия во мнениях по поводу интерпретации и оценки интеллектуального наследия всегда продуктивны. Поэтому нижеследующую статью следует начать с определенных упорядочивающих разъяснений.

Всякое мышление, обращенное к нашему времени, обязательно содержит в себе вопрос: «Как мы относимся к Гегелю?». И параллельно или вдобавок к нему вопрос: «Как мы относимся к Ницше?». (Вопрос «Как мы относимся к Марксу?» несколько вышел из моды. Вместо него всюду вновь ставится вопрос об отношении к религии.) Величайшее влияние Г.В.Ф.Гегеля — тут мы не должны обманываться — проявляется в той *критике*, предметом которой стала его философия. Список *критиков* Гегеля весьма длинен. Строго говоря, он гораздо длиннее списка его приверженцев. Дело обстоит таким образом — если не учитывать отдельных отклонений, которые в целом не имели существенного значения — начиная с XIX в., с понятий-проектов «чувственность!», «экзистенция!», «материальные процессы!», и вплоть до нынешних программ «постмодерна» или «натурализации духа». «Гегель» и «гегельянство» постоянно оказывались удобным противником, от которого нужно отмежеваться, чтобы оформить и обосновать свои собственные, претендующие на радикальную новизну идеи. То, что — негативно — ассоциировалось с «Гегелем» и «гегельянством», всегда можно было заново функционализировать. А если — весьма немногими — Гегель все же актуализировался, в его наследии строго различалось живое и мертвое: проводились четкие границы между «хорошим» и «плохим» Гегелем, между грандиозным и фатальным (и потому справедливо забытым). При этом практически все *содержание* причислялось к мертвому. Мы видим это у Вильгельма Дильтея [Dilthey, 1905] и Бенедетто Кроче

[Сросе, 1907] (выведших формулу «живого» и «мертвого»)¹, у Мартина Хайдеггера и его учеников (например, у Герберта Маркузе), у Теодора Адорно и т. д. В обоих случаях, как в тотальной критике Гегеля, так и в жестком противопоставлении «живого» и «мертвого», имела место функционализация Гегеля. А центр тяжести всегда составляли одни и те же проблемные пункты, выдвигавшиеся *против* Гегеля. Что же касается социальных и политических идей, то, наряду с такими общими упреками, как «система!» и «идеализм!», гегелевское наследие, как известно, осуждалось прежде всего за принесение индивида в жертву всеобщему или же вообще за «метафизику истории», за манипуляции со смыслом исторических процессов.

С другой стороны, очевидна неистощимость, можно сказать, живучесть гегелевского наследия: ему подражали и на него ориентировались. Во все последующие эпохи в определенных аспектах имели место различного рода ренессансы Гегеля и «гегельянства». И за ними стояли отнюдь не какие-то неисправимые неучи, не какие-то темные персонажи с менталитетом XIX столетия. Нет, эти ренессансы всегда представляли собой понимание того, чему можно научиться у Гегеля: понимание гегелевского *потенциала* в сравнении с теми или иными *концептуальными альтернативами*, т. е. потенциала гегелевской философии в сравнении с появившимися с тех пор программами других мыслителей. В Гегеле вновь и вновь можно было открыть нечто такое, что позволяло избегать и корректировать поверхностность и односторонность прочих, общепризнанных в данный момент способов мышления. Так обстоит дело и сегодня.

В гегелевской философии обнаруживали *обоснование критической концепции человеческих социальных отношений* — критической по отношению к господствующим формам жизненной действительности и прежде всего к господствующему способу мышления о социальном. Однако если ранее, даже в доброжелательных интерпретациях, для гегелевской теории и ее построений в конечном итоге подводился в целом отрицательный баланс, то се-

¹ В сущности, тут речь идет о долгой традиции интерпретации, которая через топос различения и противопоставления «метода» и «системы» в конечном счете возвращается к Марксу.

годня в них видят фиксацию «современного» положения дел и признают значение их критического отношения к нему. Ранее и противники, и защитники Гегеля при всем возможном признании отдельных «либеральных» аспектов гегелевской философии ставили его в ряд сторонников сильной государственной власти, помещая на линию, ведущую от Томаса Гоббса к Карлу Шмитту; иногда в его учении видели просто апологетику капитализма, сугубо аффирмативное отображение растущей экономизации всех жизненных отношений. Но со временем возникло и укрепилось осознание того, что у Гегеля, по сути, имеется теория, освещающая проблемы действительности — концепция, которая не утрачивает своей силы, поскольку в ней тематизируется *кризис*.

Ниже будет рассмотрено ядро его социального и политического учения: теория «буржуазного общества», т. е. гражданского общества модерна. Гегель приписывает ему некую «имманентную нравственность». Разумеется, процессам, протекающим в «гражданском обществе», не присуща какая-то сущностная или непосредственно очевидная нравственность — в гегелевском понимании: субстанциальная нравственность, — но в них осуществляется развертывание различных устойчивых и необходимых формообразований имманентной нравственности². И в этом Гегель видит также и угрозы, источники возможных внутренних кризисов.

I. Плюрализм исторических достижений («Философия истории» в слабом смысле)

«Гражданское общество» — это историческое состояние, определенная историческая форма общественного бытия и общности вообще. «Гражданское общество» является достижением модерна — социальным, культурным, нормативным, а затем, естественно, и неким модусом экономического, экономической стороны жизни

² В свое время, 200 лет назад, Гегель в «Основах философии права» связывал это прежде всего с формированием сообществ-«корпораций» внутри дифференцированного трудового общества («Нравственность возвращается в [деиндивидуализированное] гражданское общество как имманентное» [Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 249]). Сегодня это положение может быть обобщено.

и человеческих отношений. Но как такое достижение оно представляет собой также и задачу.

Общественное означает, что доступны отнюдь не все опции. С наступлением модерна даны определенные условия. Существуют исторические стадии, стадийное развитие структур. Поэтому Гегель полагал, что адекватная теория должна имплицитно включать в себя «философию истории». Это гораздо более сложная и намного менее схематичная позиция, чем та, что позднее приписывалась Гегелю на основании его отдельных, постоянно цитируемых сентенций. Это «философия истории» в *слабом* смысле. «Слабый» означает, что она отражает определенные основополагающие *необратимости*. Это не подразумевает каких-либо проспективных смысловых перестановок и каких-либо абсолютных необходимостей, но ретроспективно указывает на изменение элементарных структурных данностей.

К ним относятся прежде всего общие разграничения. Назовем лишь два из них, являющиеся для Гегеля наиболее важными. Оба они даже и для нас все еще в высшей степени актуальны. В первом разграничении присутствует рефлексия, с которой начинали свои теории также и родоначальники двух великих традиций Нового времени, Т. Гоббс и Дж. Локк³: отграничение от *патриархального* господства. Последнее воплощало бы только тот порядок, который базировался на абсолютном «отцовском» авторитете, когда глава заботится об отдельных группах и их членах, но при этом требует неограниченного подчинения. В нем всякая легитимность опиралась бы на чисто традиционные основания (или, как в современных, динамичных обществах, на харизме отдельных амбициозных народных «вождей»). На Западе доминирующая модель выводила те или иные властные позиции и общественную структуру из власти Бога над миром или из царственности Иисуса, видя во всем преемственность по отношению к тому, как Авраам руководил своей семьей и своим родом. Гегель недвусмысленно говорит также и о том, что в такой идее порядка присутствует «теократический» элемент. При прочих «современных» данностях он стал

³ У Гоббса здесь выделяются две последние из четырех книг «Левиафана» [Hobbes, 1651], у Локка — первый трактат из «Двух трактатов о правлении» в сравнении с его собственной модерно-либеральной теорией общества и политического порядка во втором трактате [Locke, 1690].

для Гегеля совершенно неприемлемым⁴. Второе важное разграничение, проводимое Гегелем, касается тех форм общественной и политической жизни, которые еще не порождают своих собственных внутренних проблем. Великим историческим примером подобного рода была для Гегеля тогдашняя Северная Америка, которая принимает всех жителей и все жизненные формы, интеграция которых вызывает трудности для сложившегося общества и которые становятся вызовом для него, изгоняются вонне под лозунгом «Иди на Запад!» («Go West!») [Hegel, 1969–1971, Bd. 12, S. 107–114]. Гегель называет — в высшей степени двусмысленно — тогдашнюю Северную Америку «страной будущего» [Hegel, 1969–1971, Bd. 12, S. 114].

Развитие (развитие, ведущее к модерну), которое рассматривает Гегель, также содержит в себе существенный момент дифференциации и разграничения — того, что осталось позади, что составило социальный, институциональный, ментальный и в целом культурный фундамент, на котором зиждется наше состояние современности, в том числе стоящие перед ним задачи. В самом общем смысле это — очерченные Гегелем и ставшие предметом многочисленных дискуссий четыре «всемирно-исторических царства» или «мира»⁵, включая присущую им специфическую динамику. Их также следует беспристрастно и непредубежденно рассматривать во всей полноте того, что они действительно тематизируют, а не цепляться к отдельным формальным выражениям. Гегель размышляет о том, что же во множестве отдельных событий, наблюдаемых в истории, составляло те фундаментальные достижения этих четырех «царств» или «миров», на наследии которых основывается наше сегодняшнее существование, — «восточной», «греческой», «римской» и христианско-«германской» структурных стадий, — и о том, как они конкретно осуществлялись.

⁴ Ср. в «Лекциях по философии истории»: [Hegel, 1969–1971, Bd. 12, S. 59–61], о тенденции к «форме теократии»: [Hegel, 1969–1971, Bd. 12, S. 61].

⁵ Ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 350–360; Bd. 12, S. 133–141] — в последнем источнике («Лекциях по философии истории») в контексте тематической исторической рефлексии используется более удачное обозначение «мир[ы]» (Welten), тогда как в «Философии права» речь идет о «царствах» (Reiche), что содержит понятийные коннотации с исторической теологией и традиционной философией истории.

Первая из них, идентифицируемая Гегелем как «восточный мир», знаменует собой преодоление тысячелетнего доисторического состояния. Наступившая историческая фаза «восточного мира» принесла с собой необходимое объединение локальных групп (племен, этносов, кланов); она привела к прекращению кровной мести (и вообще «мести» как мотивации общественных и политических действий); кроме того, она связала воедино — чаще всего не посредством идентификации, а в силу вынужденного подчинения единству — многие великие культурные, технические и экономические достижения и изобретения. Но в этой целостности индивиды не имели никакого значения. Их существование характеризовалось скорее включенностью в целое, в том числе подневольным трудом ради целей государства, а также необходимостью отбывать натуральные повинности.

На «греческой» стадии развивается структурно новая разновидность общественных и политических единств — культурные общности. Та или иная целостность действует теперь как дух общего стремления, и им пронизаны все кажущиеся решающими формы жизни. Социальный мир и политическая сфера основываются здесь на представлениях *идентичности* — культурной гордости, подразумевающей отличие от прочих общностей и ограничение от тех, кто находится на более низкой ступени и ведет (относительно) бескультурный образ жизни. Одновременно всемирно-историческую действительность впервые обретает «принцип личной индивидуальности» [Hegel, 1969–1971, Vd. 7, § 356], что означает: существовать в качестве (духовного) «Кто», действовать как тот, кто определен своей принадлежностью культуре и членством в общности, и обладать правом голоса. Из субстанциальной интеграции, в которой индивиды воспринимали себя принадлежащими «своему» обществу и государственному образованию (полису), выросли политическое участие, элементы общественной дискуссии, а также внутренняя работа по формированию собственной личности; одновременно впервые разворачивается интеллектуальная рефлексия по поводу нормативности и того, что составляет человеческое бытие. Поэтому от «греческой» стадии мы унаследовали идеи (и культурные модели). Идеи выходят за пределы исторических обстоятельств своего возникновения. Однако в античной Греции эти возможности еще были значительно

ограничены традициями, в частности традицией ориентации на собственную идентичность и рестриктивными дефинициями статуса, позволяющего в полной мере быть субъектом; кроме того, были исключены своенравие индивидов, личные интересы, личные мнения, персональный образ жизни.

Круг третьего «всемирно-исторического» наследия восходит, согласно Гегелю, к эпохе «римской» империи. Формирование ее реального могущества привело к появлению формально-бюрократической администрации, деперсонализации должностей и функций, принесло упорядочение публичного управления и «правовые» правила. Это состояние, которому мы обязаны возникновением *права* в современном смысле (как публичного, так и частного, а также права собственности и владения) — законности, гарантированной соответствующими инстанциями и надлежащим ведением дел, а также возможностью подачи жалоб и предъявления претензий. В целом оно соединяет в себе регуляцию и защиту. Таким образом, на этой стадии устанавливается порядок, который внутри области своего действия предоставляет свободу партикулярным единицам — подчиненным ему отдельным народам и группам, религиозным формам и культурам, но прежде всего индивидам — как в том, что те признаются частными лицами, так и в том, что очерчивается некое поле их свободных частных интересов. В идеале это должно привести к состоянию толерантности. Но этой возникшей «всемирно-историческим» образом структуре присуща, согласно Гегелю, и своего рода двойная динамика. Во-первых, здесь осознаются внутренние социальные напряжения. Юридически закрепленные «права» возникают здесь в общем и целом именно в результате эскалации борьбы социальных сословий или классов. На этой стадии происходит *развитие* прав. Они включаются в процесс внутриобщественной борьбы-за-права (это в особенности касается прав на общественный статус, прав на общественные возможности, а также прав на жизненную реализацию и не в последнюю очередь *политических* прав). Во-вторых, государственную сторону порядка представляет здесь административное государство с присущим ему секуляризмом и даже индифферентизмом. Происходит формирование системной рациональности, начинают функционировать ее традиционные институты; все это сопрово-

ждается атомизацией частной жизни, ослаблением гражданского этоса, отчуждением индивидов друг от друга, затрагивающим в том числе и внутрисемейные отношения (ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 12, S. 348–349; Bd. 7, § 180]).

Начало эпохи, к которой принадлежит и наше время, в целом понимаемое как модерн, определяется для Гегеля утверждением внутренней свободы, выросшей из того, что в бездушном порядке оказывается вытесненным в собственную субъективность индивида, который — духовно и экзистенциально — адресуется к самому себе. Гегель истолковывает это как культурную сущность христианства — новый источник нормативности, признания и всеобщих «ценностей». С христианством появляется уверенность, что человек как таковой свободен и что вместе с другими свободными⁶ он образует общность, которая вырабатывает социальные формы, институты и конкретные нормативности⁷. На этой «всемирно-исторической»⁸ стадии совместная жизнь людей перешла в состояние общности свободных, которое в конце концов, после длительного процесса очищения его принципа (прежде всего прояснения различий между религиозно-трансцендентными и секулярными общностями свободы), привело к возникновению формы «гражданского общества», действительность которого становится центром и всех прочих общественных и политических форм.

⁶ А также с теми, чью свободу он защищает, поскольку они (еще) не могут самостоятельно ею пользоваться (например, с детьми).

⁷ Однако, несмотря на то, что это знание свободы лежит в основании всего того, что в межчеловеческой сфере осуществляется в формах общественной и политической жизни, его нельзя рассматривать в качестве абсолютного учредительного акта, исходя тем самым из некоей мысленной точки отсчета (как это моделируется в традиции новоевропейского конвенционализма). Скорее с самого начала имеет место врожденная включенность в уже существующую подобную общность — включенность, в которой у индивидов вместе с этим знанием свободы появляются обязанности и ответственность, а также возможность активного участия в жизни сообщества, его дальнейшего преобразования и критики ошибок в своем собственном развитии.

⁸ У нас нет необходимости рассматривать здесь вопрос, почему Гегель называет ее «германским миром», движущими силами которого стали христианизированные «германские» народы.

Такова цепочка четырех эпохальных («всемирно-исторических»), решающих стадий истории. Древний Восток, античная Греция (греческие города-государства), Рим (как империя) и, наконец, сформированная из общественных образований германских народов внутренняя область Европы: это типологические идентификации. Они демонстрируют весь сложный характер современности. Они сменяют друг друга в своем историческом господстве, надстраиваются друг над другом, причем каждая последующая стадия, ставшая реальностью, означает также и более высокий уровень социального мира: более высокий уровень интеграции и идентичности, имеющий в краткосрочной перспективе тенденцию к необратимости, так что ход вещей нельзя просто так взять и повернуть вспять. Все действительное должно было однажды *возникнуть*, причем в силу каких угодно контингентных факторов. Возникнув, оно, однако, становится *отныне* условием фактичности в историческом процессе, в том числе и для способности утверждения и внутренней организационной мощи социально-политических порядков. Вышеописанные четыре «всемирно-исторические» эпохи маркируют соответствующие условия происходящего в мировой действительности; они маркируют определенное структурное состояние — не разрушительное для любой культуры — возможного и невозможного (еще-не-возможного или уже-не-возможного). С точки зрения сегодняшней эпохи модерна в этом историческом наследии одновременно присутствует и своего рода фоновая современность — в виде четырех различных структурных областей, которые нужно было — в том числе и в духовной и социальной борьбе — свести воедино и на которые опирается сегодняшнее «модерное» состояние общественной и политической жизни.

II. «Имманентная нравственность» гражданского общества (Моральная интеграция субъектов)

В модерне мы суть лицо, субъект и индивид. Мы суть эта тройственность, взятая вместе. Как лицо мы соотносимся с вещами, которые принадлежат кому-то одному (эксклюзивно, т.е. исключая других) и которыми он может распоряжаться. Как субъект

каждый хочет, чтобы была признана его особенность, которая «живет своим собственным умом». Нечто совершенное каким-то человеком (поступок или речь, или даже бездействие) не (или не только) должно рассматриваться, словно оно является объективным событием, инициатором которого может быть *кто угодно*, его следует расценивать в соответствии с тем, что имело в виду особенное Я. А как индивид мы принадлежим (так или иначе значимой для нас) общности.

Такова, как известно, и структура рассматриваемой нами гегелевской теории, которая включает в себя абстрактное право (содержание: лицо), моральность (способность субъекта к рефлексии и мнению о чем-либо) и нравственность (индивид в общности)⁹. Кажется, что она соответствует трем высшим «всемирно-историческим» эпохам, хотя и с иной очередностью: «абстрактное право» как достижение и донныне актуальное наследие Рима, «моральность» как сущностное достижение христианства и «нравственность», своим первым появлением обязанная античной Греции — в форме общности, составляющей полис. Однако в гегелевской теории во всех трех формах проявляется *модерный* по своему существу характер субъективности. Субъективность модерна уже не является *per se* фактором дезинтегрирующей динамики, уже не является основанием для распада связности, общности и идентичности, как это диагностировал Гегель в отношении греческого мира (ср. [Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 552, а также § 539] и [Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 433, прибавление; Bd. 7, § 185, а также § 182, прибавление]); но субъективность — уже и не возвращение во всесторонне приватное, как в римском мире. Субъективность модерна есть ожившая духовность гражданского бытия (включая требование собственной «моральности»). Теперь она стала жизненной силой нового, «модерного» этоса.

Всякий социальный мир, учреждаемый людьми для себя, представляет собой манифестацию того, что Гегель называет «объ-

⁹ В обстоятельном сочинении Гегеля «Основы философии права»: «I. Абстрактное право» (§ 34–104), «II. Моральность» (§ 105–141) и «III. Нравственность» (§ 142–360) [Hegel, 1969–1971, Bd. 7]. В разделе втором «Объективный дух» части третьей «Философия духа» его обобщающей «Энциклопедии философских наук»: «А. Право» (§ 488–502), «В. Моральность» (§ 503–512) и «С. Нравственность» (§ 513–552) [Гегель, 1977].

ективным духом». Связь с «духом», отличающая сущность человека — не просто быть *природой*, а противостоять ей благодаря знанию свободы, — оказывается в социальных мирах надежнейшей действительностью, встречающейся вышеупомянутым субъектам¹⁰. «Дух» в своей «объективной» форме означает следующее: мы всегда уже пребываем в мире того, что нам присуждено (или доказательно признано, а не разрешено другими). Он формируется как определенные качественные «права», которые означают, что мы находимся в социальном мире в качестве субъектов среди других субъектов. И наоборот: индивиды должны своими действиями поддерживать этот мир ориентации на прочную значимость. Будучи включенным в него — в качестве устойчивого «так-себя-ведут», ожившего социализированного образа действий, — я не только живу тем, что я делаю или не делаю, и тем, что со мной происходит, дабы в интересах моего существования в социальном мире была признана моя духовная субъективность. Подобным образом мы относимся и к другим¹¹. «Дух» того или иного социального мира, который есть его собственный дух, живет в индивидах как «привычка, образ мыслей и характер» [Гегель, 1977, с. 327; Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 485]. Они составляют включенные в социальные отношения и регулирующие их обычаи, которые дополняют явные («публичные») «законы», институты и силовые действия по поддержанию порядка.

В формах *общностей*, в которых я являюсь также и конкретным индивидом, а не «только» абстрактным лицом (собственником/владельцем) или «только» субъектом своих внутренних рефлексий и интенций, этот оживший образ действий в существующем мире проявляется как «нравственность» в условиях ставшего обычаем человеческого этоса. Индивиды, хотя они сами являются конкретными отдельными существами, пребывающими

¹⁰ Ср. § 385 (с прибавлением из гегелевских лекций) с § 484 [Hegel, 1969–1971, Bd. 10]. В § 385 связь с духом характеризуется как «как подлежащий порождению духом и порожденный им мир, в котором свобода имеет место как наличная необходимость...» [Гегель, 1977, с. 32].

¹¹ Поэтому, по Гегелю, внутри социальной общности права всегда одновременно являются и обязанностями: обязанностями определенным образом «быть» и вести себя в своей субъективности, обязанностями поддерживать надежный социальный габитус.

в ситуациях «здесь и теперь», действуют здесь как нечто всеобщее (социально всеобщее). В них — сквозь вовлеченные в общность субъекты — разворачивается некая связующая их духовность; и это продолжается и реализуется именно там, где получает жизнь их нравственность, т. е. в их исторических и социальных габитусах. Социальный мир — это мир *доверия*. Индивиды¹² связаны доверием — доверием друг к другу и опорой на скрепленные доверием формы жизни в качестве субъектов. После того как сложилась специфически «модерная» разновидность нравственности, в которой решающую роль играет развертывание субъективности индивидов (субъективность как то, что в своем самоопределении реализуют индивиды и с помощью чего они заявляют о своем присутствии; субъективность как то, что признано; индивидуальная субъективность как предмет эмансипации, а также как цель моего воспитания), внутри целостного мира ожившей нравственности обособляются три ее различных модуса: непосредственно естественная, проявляющаяся в связях моей «семьи»; представленная в конституционном порядке «государства» и тех органов, через которые с ним сотрудничают его граждане; и, наконец, сформированная в виде «гражданского общества» в конкретных процессах повседневности.

Значение возникновения и развития «гражданского общества» можно показать с помощью нескольких признаков, которые явным образом выделяет Гегель. «Гражданское общество» защищает право¹³, оно защищает семью (а внутри семьи — детей) и оно защищает — в этом отношении оно является гарантом толерантности — право на субъективные взгляды, ценности, «моральность» (т. е. то, что находится в ее границах, — отвергает фанатизм или самосуд). Становясь частью *общества*, индивиды в этом

¹² Которые, однако, даже и в этом мире знают себя в качестве различных и партикулярных самостей (ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 10, § 385]), а не как массу, «движение» или дух времени, *gesp.* тенденцию.

¹³ Гегель рассматривает правовую систему (правосудие и правовые гарантии) как достижение и как компонент «гражданского общества»: воплощение всеобщности общества в спорных случаях столкновения особенностей принадлежащих ему индивидов как признание, полученное этим «беспристрастным» общественным институтом (ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 208–229]).

пространстве освобождаются от хватки семьи (происхождения); включение в общество позволяет им вести свою собственную жизнь, обеспечивает самостоятельность каждого нового поколения. И наоборот, благодаря обществу первичная форма социализации, семья, избегает необходимости конструировать себя посредством патриархальных структур и строгого традиционализма в отношениях между поколениями. В то же время с появлением «гражданского общества» и его гарантий политический порядок предстает в виде конституционного и социального государства. Государственность становится гражданским состоянием.

Кроме того, «гражданское общество» есть *трудовое* общество, а в результате естественной дифференциации — *рыночное* общество. Это способствует — здесь Гегель полностью разделяет классическую точку зрения — росту благосостояния («богатство»: материально и технически улучшенная или облегченная жизнь); возможность причастности к достигнутому уровню «образовывает» индивидов в их умениях, знаниях/компетенциях и ценностных суждениях и в их «поведении» по отношению друг к другу (ср. § 187 и 197 [Hegel, 1969–1971, Bd. 7]). Немаловажно и то, что внутри общественной структуры возникают особые коллективные образования, в которые индивиды включаются благодаря своей причастности к той или иной выделившейся области общественного труда — труда в самом широком смысле. Это порождает эксплицитный институт *общественной* («имманентной») нравственности (ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 250–255]¹⁴: «корпорации» в гегелевском понимании. Они обеспечивают объединение, квалификацию и защиту своих членов. В целом эта общественная форма создает развитую «гражданскую» ментальность, «гражданский» габитус, куда входят добропорядочность, честность в поступках, моральность (ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 307]), и в целом — коллективная идентичность, ответственность, лояльность, общественная солидарность и активность.

То значение, которое имманентная нравственность, развивающаяся — в тех или иных формах и институтах — в особенных обще-

¹⁴ К этому добавляется поддержание общественного порядка в повседневной экономической деятельности: «полиция» в понимании того времени [Hegel, 1969–1971. Bd. 7, § 231–233].

ственных областях коллективной принадлежности и распространяющаяся в этом существующем мире от поколения к поколению, имеет для отношения индивида к состоянию структуры (порядка) в целом, заключается в том, что можно назвать *моральной интеграцией*. Прочная интеграция — и сила интеграции — проходит в этом отношении через процессы, в которых можно конкретизировать ряд аспектов: субъекты со своими личными моральными восприятиями и ценностями ощущают себя принадлежащими к соответствующей общности и тем самым уважаемыми и признанными. У людей не возникают и не укрепляются идеи (какие-нибудь ресентиментальные внутренние мнения индивидов или отдельных групп), что они якобы принципиально дискриминируются и являются «гражданами второго сорта». Признанные инстанции (инстанции общественной всеобщности) и далее воспринимаются как «справедливые»; а субститутивные действия или суждения — «от имени» моей общности — рассматриваются как вполне обоснованные, т. е. таковы все репрезентации и (государственно-)политические акты, ссылающиеся на суверенитет моей общности. Индивиды живут с солидным ощущением безопасности (телесной и — во всяком случае при оптимальных обстоятельствах — экономической), т. е. они могут иметь это ощущение. Поскольку постоянно будут происходить вмешательства в мой локальный жизненный мир и мои ситуативные интересы — вмешательства, исходящие из требований или целевых установок «высшего порядка», — они должны (могут) восприниматься как приемлемые, например вмешательства ради защиты, понимаемой как первоочередная задача, а также ради защиты в случае крайней необходимости, вмешательства ради «общественного порядка» или заботы о будущем. В целом должны приниматься, распространяться и рассматриваться как имеющие законную силу определенные надындивидуальные — и нейтральные в отношении различных групп, надпартийные — «принципы», а именно принципы решения и распределения. И в конечном счете должны укорениться соответствующие диспозиции, т. е. готовность к включению в коллектив, сотрудничеству, внесению требуемого вклада в общее дело, — вошедшие в привычку поведенческие установки, в соответствии с которыми я смогу в такой мере отделять собственную выгоду, свои оригинальные действия, касающиеся

моих собственных дел, и ценностные опции своей личной жизни и своей биографии от актуальных задач более крупного (коллективного) целого, что ради их осуществления я не буду деятельно или эмоционально выступать против существующего положения вещей.

Моральная интеграция есть нечто, что должно добавиться к тем способам, какими в рамках классической социологической тематики интеграции рассматриваются и включаются в теоретические концепции требования дифференцирующегося общества¹⁵. Моральная интеграция затрагивает субъектную сторону современного дифференцированного, сложно-плюралистического общества и присущих ему жизненных отношений. Эти отношения неизбежно сопровождаются обвинениями в нарастающей абстрактности, а также теми или иными разновидностями «отчуждения». Моральная интеграция здесь является выражением преодолеваемого индивидуального опыта: связей и обязательств субъектов в этих современных, частично усложнившихся условиях. Из моральной интеграции вырастают гражданская лояльность и активность, которые сохраняются несмотря на общественную дифференциацию. При этом она не является вопросом, требующим ответа «да» или «нет»; речь идет о достаточной в тот или иной момент мере, т.е. относительно конкретных требований; к тому же важно, чтобы она сохраняла прочность, не становилась со временем все более слабой и хрупкой.

Сегодня это кажется нам далекой от действительности идеальной картиной. В самом деле, гегелевское понимание «гражданского общества» формулирует критерии для «спокойных» эпох. В эпохи сильных трансформаций гражданское общество также оказывается под давлением. Но величие гегелевской теории состоит в том, что она позволяет точно фиксировать проблемы и кризисы.

¹⁵ Используемое начиная с Э. Дюркгейма [Durkheim, 1893] и затем в структурном функционализме, в рамках функционалистской теоретической парадигмы ведущее далее противопоставление «системной» и «социальной» интеграции, а также и концепции «культурной интеграции», «средовой интеграции, жизненно-стилевой интеграции не охватывают проблему моральной интеграции.

III. Кризисные явления общественной жизни (Оборотная сторона модернизации)

Двести лет назад гегелевская эпоха положила *начало* формированию гражданского общества и прежде всего дала старт опытам с возможностями его институтов, возникающими трудностями и угрозами неблагоприятных отклонений в развитии. Поэтому некоторые моменты, являющиеся сегодня для нас абсолютно необходимыми, во времена Гегеля отсутствовали и даже не могли быть предвидены. В одном определенном пункте его оценка «нравственной» устойчивости общества была даже очевидно амбивалентной: в оценке *политического* значения гражданского общества в целом, в оценке политической надежности в свете развивающихся в нем воззрений и дискурсов. Дитя своего времени, он не доверял популизму бесконтрольных медиа, в то время — печатных изданий, и популизму прямых выборов (ср. § 319, 279 и § 281, 303, 310–311 [Hegel, 1969–1971, Bd. 7]). Но в то же время благодаря своему «философско-историческому» видению структурных необратимостей Гегель показывает также и то, чего недостает тогда, когда дело еще не дошло до формирования гражданского общества. Это касается не только структурной стадии «греческого» мира, но и совершенного административного государства Рима, безопасности и нейтральности этого исторического состояния.

Как и многие в то время, да и сегодня тоже, Гегель пытается понять причины заката *Imperium Romanum*. Согласно гегелевскому диагнозу, чем более функциональной становилась в ней правящая власть, тем слабее становился гражданский этос, причем как в элитах, так и в простом народе. Право выродилось в производство формальных правил, бюрократию и власть процедуры. А причиной дезинтеграции и упадка стало то, что «все единичные лица падают до уровня частных лиц, *равных* по формальному праву, которых удерживает вместе только абстрактный, доходящий до чудовищных размеров произвол» [Гегель, 1990, с. 376; Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 358]. В каждой такой бюрократически организованной общности существует опасность, что установится популистская власть, власть разогретых «движений снизу» и их трибунов или комиссаров. Наряду с этим отграничением от ситуаций, когда современная форма общности в виде граждан-

ского общества еще не сложилась, главный потенциал гегелевской теории заключается в видении *кризисного характера*, присущего как раз именно состоянию модерна. Это связано с процессами модернизации: форма гражданского общества не образует статичного порядка, а пребывает в динамике постоянной модернизации, которая одновременно порождает и проблему внутриобщественной преемственности. В известном месте из § 245 «Основ философии права» Гегель пишет, что следует считаться с тем, что общественная действительность модерна, «гражданское общество», «при [всем им созданном и стимулированном] чрезмерном богатстве *недостаточно богато*» — и именно потому, что оно «не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы препятствовать [сопутствующему] возникновению преизбытка бедности и возникновению черни» [Гегель, 1990, с. 272]. Во всех сочинениях Гегеля, вместе взятых, пожалуй, только в этом единственном тематизированном вопросе «диалектика» события *не* имеет более высокого опосредования и примирения. Эта кризисная оборотная сторона неизбежно присуща гражданскому обществу и составляет структурно неразрешимую проблему.

Гегель впервые сформулировал это в соответствующем контексте для непосредственно экономических категорий: «богатства» как чего-то сугубо материально-экономического, «достояния» как благосостояния, благ и разработанных техник улучшения (или облегчения) жизни. Но уже здесь «бедность» и «чернь» для Гегеля не составляли действительность только экономической жизни. Нет, «бедность», еще прежде вытекающих из нее внешних проявлений повседневного существования этих слоев, является и «нравственной» проблемой общества как целого. Это существование коррумпирует человека постольку, поскольку он ощущает себя в нем обесцененным, сведенным к простой массе, лишенным достойной жизни¹⁶. А «бедность» в гражданском состоянии всегда есть нечто относительное, она воспринимается относительно общего благосостояния прочих сограждан и их жизненных возможностей. В нашей сегодняшней реальности, после двух столетий опытов с модернизацией и кризисом, прошедших с тех времен,

¹⁶ Ср.: [Hegel, 1969–1971, Bd. 7, § 241–245]; особенно иллюстративны прибавления к § 244 и 290, восходящие к гегелевским лекциям.

когда жил и работал Гегель, мы можем видеть, что и «богатство», и «недостаточное богатство» общества связаны не только с материальными благами и разработанными техниками, но определяют также и все нематериальное, позиции, шансы и признание жизни.

Выпадение людей из интеграционных сетей, сопровождающее процессы модернизации, связано в том числе и с аспектами, которые выходят за пределы возможностей самореализации, уже заданных экономическими условиями обеспечения человеческого существования, на которые прямо указывает Гегель. Сегодня к ним добавляется еще несколько существенных аспектов.

Так, во-первых, «богатства недостаточно», поскольку, несомненно, имеются проигравшие от модернизации — группы и поколения, общественные сферы и даже ландшафты (или регионы мира), относительно отстающие в этой модернизации или полностью выпадающие из модернизированной действительности. Проигравшие в процессах модернизации есть не только в экономическом смысле (точнее, в смысле относительного «благополучия»), но и среди тех людей и регионов, постепенно теряющих те основания, на которых базировался их прежний статус и престиж, а общество в целом «недостаточно богато», чтобы сдержать это обесценивание созданием новых социальных ниш, предложением новых разновидностей идентичности или просто социальными трансферами.

Во-вторых, такое (сверхэкономическое) «богатство недостаточно» потому, что причастность к новой действительности все сильнее требует намного более высокого образования и знания; а это образование и знание в достаточном качестве доступны людям отнюдь не во всех сферах общества. Сегодня даже относительно простые виды ремесленной деятельности требуют чрезвычайно высокой технической, математической и естественно-научной квалификации¹⁷. Группа тех, кто в силу недостатка квалификации — стандартной квалификации — пригоден только для самых примитивных видов деятельности на низших ступенях со-

¹⁷ В модернизированных обществах это относится и к тому, что ранее представляло собой своего рода социальный резервуар: к работе в полиции и в армии.

циальной лестницы, становится все больше и больше. В начальной фазе перехода к индустриальному модерну казалось, что это явление постепенно преодолевается, однако сегодня оно возвращается в масштабах, грозящих общественной дезинтеграцией.

Наконец, в-третьих, внутреннее членение и дифференциация общественных сфер стали настолько сложными, что все более модернизирующаяся общественная действительность «недостаточно богата» также и для общественной солидарности — горизонтов солидарности. Несмотря на все успехи прежде всего в том, что касается облегчения человеческой жизни, несмотря на все моральные дискурсы, общество, кажется, не создает достаточных предпосылок для сохранения внутриобщественной (или даже международной) солидарности.

Поэтому модерн гражданского общества постоянно сопровождается *критикой* модерна: сопутствующим развитию общества обсуждением в форме общественно-критических и культурно-критических рефлексий, а также теорий, критичных в отношении множества проблематичных феноменов. Однако мысль Гегеля, вероятно, стоит продолжить здесь еще в и в другом принципиальном пункте. Ибо критичность выражается отнюдь не только в рефлексивном прояснении структурных причин трансформации жизненных реалий и ее последствиях. В модерне часто возникают и некие девиантные формы критики, в которых дает о себе знать ощущение «чужого окружения». Это характерные формы подмены предмета критики или критики «козла отпущения». Обнаруженные структурные дефекты действительности *персонализируются*; определенные группы становятся мишенью негативных проекций или вообще рассматриваются как источник заговоров и тайных махинаций. Слабые места и пробелы в общественной структуре, в которых нечто уже не достаточно интегрировано или не может участвовать в текущих процессах, созревают до resentimentного состояния. Это связано прежде всего с определенными проекциями — а именно необходимыми, чтобы создать для того, что непонятно, какого-либо деятельного виновника. Вместо тематизации реальных социальных отклонений и деградаций растут воображаемые причины resentimentа в отношении групп и институтов, которые считаются «виновными». Таковы националистический resentiment, а также resentiment против «госу-

дарства», против какой-либо предполагаемой властной клики, или домыслы о внешнем управлении, инфильтрации чуждых элементов, инсценированной информации о реальности (дезинформации) и о сокрытии «истины»; наконец, это новые этнические и религиозные объекты resentment и, с другой стороны, новое высокомерие в отношении «малообразованных», в отношении недостаточно готовых к успеху, в отношении «социальных паразитов» и т. д.

Сегодня косвенная форма этой эрзац-критики почти целиком овладела публичным дискурсом. Ведь общественные изменения тематизируются в модерне по существу и как *ценностные* проблемы. И чем радикальней перемены, тем в большей мере все происходящее воспринимается как кризис ценностей. При этом главную роль играет ссылка на определенные социальные группы: старшее поколение видит ценностные проблемы у молодежи; прежние элиты и сословная знать усматривает их в новых социальных отношениях; традиционалистские регионы видят их в центрах; аграрные области — в современном городе; для наций их порождают более широкие горизонты (такие, как, например, «объединенная Европа»). Наиболее распространенной моделью здесь служит представление, что *старые* инстанции являются хранителями, или бастионом, (истинных) ценностей и что *новые* ментальности, вновь возникшие целевые установки людей, напротив, подчинены только прагматическим целям, представляют собой лишь неограниченную инструментальность — в качестве «ценностей» у них были бы в лучшем случае псевдоценности эгоизма, индивидуализма, экономики и технократии.

Гегель не мог предвидеть эти внутриобщественные поляризации¹⁸. Концепция «имманентной нравственности» предполагает, что нравственный гражданский этос всегда возрастает пропорционально данностям вновь возникающих жизненных условий и задач коллективной сплоченности. Стало быть, в этом отношении Гегель, вопреки всему, был слишком оптимистичен. Но сегодня это легко сказать. Мы располагаем опытом и наблюдениями, которых

¹⁸ Вытекающие отсюда амбивалентности обращенного к злободневным проблемам мышления я попытался интерпретировать как структурные корни того, почему *Ницше* — именно после Гегеля — постоянно вызывал столь значительный резонанс [Adolph, 2009].

Гегель никак не мог иметь двести лет тому назад. С тех пор бывали беспокойные времена в любой стране, да и ныне ситуация в мире далека от покоя.

Литература

- Hegel G. V. Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1977.
- Adolphi R.* Moralische Integration: Über eine Lücke in Hegels Theoriebildung und die Nietzscheanischen Versuchungen der Antwort // *Hegel-Jahrbuch* 2009. Teil 1 / hrsg. von A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko. Berlin: Akademie Verlag, 2009. S. 34–48.
- Croce B.* Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1907.
- Dilthey W.* Die Jugendgeschichte Hegels. Berlin: Reimer, 1905.
- Durkheim É.* De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures. Paris: Félix Alcan, 1893.
- Hegel G. W. F.* Werke: in 20 Bdn. mit Registerband / hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1969–1971.
- Hobbes Th.* Leviathan, ore The matter, forme, and power of a commonwealth, ecclesiasticall and civil. London: Printed for Andrew Crooke, 1651.
- Locke J.* Two treatises of government. London: Printed for Awynsham Churchill, 1690.

Rainer Adolphi

Communities of freedom

Was Hegel's trust in civil society naïve?

Technical University of Berlin,
135, Str. des 17. Juni, Berlin, 10623, Germany

The essay interprets Hegel's theory of the "Bürgerliche Gesellschaft" — beyond the main economic significance 200 years ago in Hegel — as a conception of modern civil society. "Bürgerliche Gesellschaft" as historical state is more than just an external order of legal certainty — at the same time the political sphere as constitutional state and as welfare state, — civil liberties, private sphere and prosperity. Above all, it develops a world of civil mentalities. The result is a civil ("bürgerlich") ethos of honesty, responsibility, solidarity and commitment

Translate from German by *K. V. Loshchevskii*.

("immanente Sittlichkeit": immanent morality). The essay explicates these forms of sociality as "moral integration" of individuals: to maintain an affiliated identity despite the impositions and 'alienations' which define modern differentiated and pluralistic conditions of living. At the same time, against the background of Hegel's ideas, the current crises can be understood. For in phases of great transformation, processes of integration, the ability to participate and the recognition come under stress; and there are internal social polarizations and a source of 'Ressentiment' that are more incisive today than Hegel could foresee.

Keywords: civil society, modernization, immanent morality, moral integration, civil mentality, civil ethos, crisis, social polarization, historic irreversibility, Hegel.

References

- Adolphi R. *Moralische Integration: Über eine Lücke in Hegels Theoriebildung und die Nietzscheanischen Versuchungen der Antwort. Hegel-Jahrbuch 2009*, Issue 1, ed. by A. Arndt, B. Bowman, M. Gerhard, J. Zovko. Berlin, Akademie Verlag, 2009, pp. 34–48.
- Croce B. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Bari, Gius. Laterza & Figli, 1907.
- Dilthey W. *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlin, Reimer, 1905.
- Durkheim É. *De la division du travail social: Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris, Félix Alcan, 1893.
- Hegel G. W. F. *Encyclopedia of philosophical sciences*, in 3 vols. Vol. 1. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Werke*, in 20 vols. with register tape, ed. by E. Moldenhauer, K. M. Michel. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1969–1971.
- Hobbes Th. *Leviathan, ore The matter, forme, and power of a commonwealth, ecclesiasticall and civil*. London, Printed for Andrew Crooke, 1651.
- Locke J. *Two treatises of government*. London, Printed for Awنشam Churchill, 1690.

Владимир Витальевич Макаров

Концепция философии всемирной истории Г. В. Ф. Гегеля и исторический принцип современной эпохи

Национальный медицинский исследовательский центр
им. В. А. Алмазова,
Россия, 197341, Санкт-Петербург, ул. Аккуратова, 2

В статье рассматривается значение гегелевской концепции философии всемирной истории для решения важнейшей теоретической и практической задачи нашего времени. Именно Гегелю принадлежит заслуга разработки фундаментальных основ подлинно научной, философской истории мировых событий. Предпринятое исследование обращает внимание на тенденции, восходящие к гегелевскому взгляду на исторический процесс, которые, с одной стороны, вполне состоялись, а с другой, наоборот, не оправдались. Глобализация по-европейски может вызвать у ведущих держав континентальной Евразии желание продолжить ход мировой истории в альтернативном направлении, взяв на себя труд дальнейшего развития. Автор пытается проследить идейную преемственность свободы и справедливости на материале ключевых исторических событий последних двух веков европейской и отечественной истории. При этом выясняется, что справедливость, реализующая себя в мировой истории, состоит в содействии развитию всех народов, относящихся к роду человеческому и обладающих своими неповторимыми способностями и призванием.

Ключевые слова: идея, философия, всемирная история, свобода, справедливость, немецкий идеализм, Гегель.

В своей работе «Идеи к философии истории человечества» И. Г. Гердер предположил: «Пока еще рано писать философию истории человеческого рода, но такую философию, наверно, напишут в конце нашего столетия или в конце нашего тысячелетия» [Гердер, 1977, с. 11]. Пройдет совсем немного времени, и каждый из представителей классического немецкого идеализма внесет свой вклад в это великое дело, оставив после себя глубокие и интересные работы. К одной из таких попыток, несомненно, относится гегелевская концепция всемирной истории. Ее основные элементы содержатся как в третьем томе «Энциклопедии философских наук», так и в отдельных произведениях мыслителя, изданных им

самим («Философия права») или его доброжелателями («Лекции о философии всемирной истории»). Преодолев ограниченность первоначальной и рефлексивной истории, Гегель заложил в этих работах фундаментальные основы подлинно научной, философской истории мировых событий.

Поскольку всемирная история, по мысли Гегеля, совершается в духовной сфере, постольку субстанциальной стороной ее событий является сам дух и ход его развития: «Дух во всемирной истории выступает в своей наиконкретнейшей действительности» [Гегель, 1993, с. 70]. Принципиальным моментом для гегелевской точки зрения является то, что к познанию этой действительности необходимо приступать с уже определившейся мыслью, с познанием разума, содержание которого и развертывается мыслителем в «Энциклопедии философских наук». Завершающий подраздел раздела «Объективный дух» его философии духа, которая составляет третью часть его «Энциклопедии», посвящен как раз всемирной истории. Последняя, таким образом, оказывается определенным этапом и способом в развитии понятия духа как такового. Всемирная история в гегелевской концепции является обнаружением духа в том виде, как он вырабатывает себе знание о том, что он есть в себе и по своей сущности. Сущностью духа и, одновременно, принципом его развертывания в событиях мировой истории является, по Гегелю, свобода. Поскольку сам дух есть реальность абсолютной идеи, то и свобода как конечная цель исторического процесса и его движущий принцип есть определенная форма бытия абсолютной идеи. В ходе развития духа свобода, т. е. развитие, определенное самим понятием духа, «является определяющим началом и только понятие духа является для него конечной целью» [Гегель, 1977, с. 370]. В процессе освобождения духа от формы природной непосредственности он стремится прийти к самому себе и осуществить свою истину. Дело самоосвобождения духа, есть, по мысли Гегеля, его величайшее и абсолютное право. Для его реализации всеобщий дух вызывает к жизни четыре мировых царства: восточное, греческое, римское и германское.

Каждое из этих царств соответствует определенному началу образования самосознания мирового духа на пути его самоосвобождения. Восточное царство имеет своим началом образ субстанциального духа, в котором «единичность остается погруженной

в свою сущность и для себя не оправданной» [Гегель, 1990, с. 374]. Началом греческого царства является знание этого субстанциального духа, выступающее таким образом, что живой формой для себя бытия его содержания является прекрасная нравственная индивидуальность. Римское царство оказывается воплощением того исторического начала, в котором разворачивается бесконечная противоположность субстанциального и индивидуального элементов общественной жизни, получивших форму покинутой духом объективности (абстрактной всеобщности) и знающей себя личности. Наконец, германский мир призван преодолеть вышеуказанную противоположность, примирив истину светской и духовной стороны вернувшегося к своей первой субстанциальности духа, но уже знающего «свою истину как мысль и мир законной действительности, им же порождаемый» [Гегель, 1990, с. 374]. От свободы *одного* в восточной деспотии через свободу *некоторых* в опыте античной демократии и аристократии Гегель в своих лекциях по философии всемирной истории на богатом фактическом материале прослеживает восхождение мирового духа к свободе *всех* у германских народов, усвоивших начала христианской религии (см.: [Гегель, 1993, с. 148]). Всемирная история, по мысли Гегеля, направляется с востока на запад — с места, где восходит внешнее (физическое, природное) солнце, к цивилизации, где последнее закатывается и восходит внутреннее солнце самосознания, распространяющее более возвышенное сияние, подлинный свет знающего себя духа.

Автор настоящей статьи не находит серьезных оснований для выдвижения с точки зрения настоящего состояния современной нам эпохи каких-либо серьезных претензий к гегелевской спекулятивной философии в целом и к его концепции мировой истории в частности. Однако ничто не мешает нам присмотреться к тенденциям, восходящим к гегелевскому взгляду на исторический процесс, которые к нашему времени состоялись или, наоборот, не оправдались. Для этих целей понятие философии Гегеля, своеобразии его философского воззрения на мировую историю, разумеется, должны быть усвоены и поняты, но вместе с тем и критически оценены с учетом той работы, которую проделал неутомимый «крот истории» за последние два века. Может быть, мировой дух и его «поверенные» захотели попробовать и узнать о себе что-то

такое, чего еще с ними не случалось и не обнаруживалось до начала XIX в., когда Гегель разрабатывал свой уникальный метод и свою неповторимую систему философских наук?

С одной стороны, можно только удивиться несомненной проицательности немецкого мыслителя, высказавшего определенные предположения относительно исторических перспектив Североамериканских Штатов и ближайшего восточного соседа романо-германской цивилизации — «русского царства», которое вместе с другими славянскими странами только выходило тогда, с его точки зрения, на арену серьезных участников мирового исторического процесса.

С другой стороны — как можно оценить, например, отношение Гегеля к такой известной исторической фигуре, как Наполеон? Когда философ видел французского императора на белом коне в Йене в 1807 г., это было охарактеризовано им как явление мирового духа, его своеобразное воплощение. Но когда тот же исторический персонаж возвращался из «восточной кампании» без своей Великой армии, спасаясь бегством в 1812 г., то это уже не было воплощением того же самого духа. В середине XX в. невыученный исторический урок повторился, но уже с другим воплощением австрийско-германского духа. Современный нам исторический момент демонстрирует то же противостояние, что и в прежние времена, хотя уже в виде войны «холодной» — информационно-санкционной. «Коллективный Запад» вновь как по команде выстраивается, чтобы научить Россию уму-разуму и «правильному поведению». Неужели это мировой дух вот уже несколько столетий «пробуксовывает» на границе «прогрессивной цивилизации» и «варварского мира», упорствующего в своей непросвещенной самобытности? Или все эти события можно расценить, напротив, как передачу своеобразной эстафетной палочки при движении мирового духа от одного «царства» к другому — обратно на восток для подлинного завершения цикла мировых событий?

У европейского континента, конечно, есть естественное завершение, упирающееся в Атлантический океан, но для мирового духа океан отнюдь не является непреодолимой преградой, особенно в век транспортных и информационных технологий. Неорганизованный исход определенной части граждан стран старой Европы дальше на запад через этот океан, начиная с XVIII в., равно

как и организованные военные походы ее народов на восток Евразии, наводят на мысль, что в этих географических рамках принципу свободы этого мира в какой-то период истории стало тесно.

В такой ситуации усматриваются два выхода. Первый состоит в распространении принципа свободы на все народы мира, что мы можем наблюдать в попытке осуществить *глобализацию по-европейски* с сильным американским «акцентом». Второй вариант может вызвать у ведущих держав континентальной Евразии желание продолжить ход мировой истории, взяв на себя труд дальнейшего развития тех начал, на реализацию которых у европейской цивилизации до сих пор не хватало ни сил, ни времени, ни доброй воли.

Надежды на то, что реформированное Мартином Лютером и его последователями христианство станет духовной «скрепой» и опорой общеевропейского «ансамбля» наций, на наш взгляд, не оправдались. Судьба исторического, т. е. реализующего себя в определенном социально-политическом пространстве, христианства находится под большим вопросом. От его принципов почти ничего не осталось ни в общеевропейской конституции, ни в реальной жизни и реальной политике большинства европейских стран, ограниченных в своих действиях англо-американским подходом к ведению мировых дел. Характер и результаты Второй мировой (а для России — Великой Отечественной) войны наглядно показывают, что ее массовыми участниками помимо идеологических установок руководили две формы веры, взаимоисключающие друг друга и укорененные в глубинных пластах национальной психологии и истории. Первая форма веры, свойственная представителям западной Европы, содержит в себе чувство собственной культурной и исторической исключительности, в конечном счете — предназначенности к господству над остальным миром. Принцип этой веры («Разделяй и властвуй!») порождает в тех, кто ему привержен, непоколебимую уверенность и соответствующий вид политической воли. Вторая форма веры (вера в справедливость и гармоничное устройство этого мира, замешенная на ответственности за его судьбы) рождает совершенно иной, противоположный политический принцип — принцип справедливости, который может быть выражен формулой «Объединяй и царствуй!». Не чувствуя и не зная этого начала политической самоорганизации и самовосста-

новления русской жизни, невозможно представить и понять, как удается на протяжении веков и тысячелетий коренным народам Руси-России сохранять свою многоликость, неповторимый вид человечности и открытости в общении, свое политическое единство и духовный суверенитет.

Каково отношение *принципа справедливости* как самого актуального и действенного для переживаемой нами эпохи к принципу, разработанному в гегелевской концепции мировой истории? На наш взгляд, он составляет дальнейшее развитие идеи свободы. Можно сказать, что идея свободы духа есть необходимое, но не достаточное условие для достижения им собственной конечной цели. Если на пути осуществления свободы отдельный человек, народ или коалиция стран пренебрегают требованиями справедливости, значит, они пользуются средствами, которые в конечном итоге уводят их от действительной, разумной цели истории. Можно ли назвать *прогрессом в сознании свободы* то состояние технологической мощи и мнимого благополучия «ведущих» стран современного мира, в котором в отношениях между народами под внешне благовидными, софистическими приемами насаждается так называемое «право сильного», ставится под угрозу суть человечности и сама возможность жизни рода людского на нашей планете?

Кому может принадлежать честь восполнить движение к свободе стремлением к справедливому мироустройству как в области внутреннего, так и в сфере внешнего государственного (международного) права? Хочется надеяться, что в первую очередь — России! Наша страна подает надежду к этому не столько в силу ее географического положения на Евразийском континенте, заметного влияния на мировые политические и духовные процессы XX в., сколько потому, что ее действительная история на протяжении длительного периода времени представляла собой некоторый «круг» самодостаточного пребывания-у-себя, внутренняя энергия которого прорывалась вовне лишь тогда, когда нужно было помочь кому-то «подняться с колен», а кому-то — умерить спесивую гордыню призрачного превосходства и оголтелого цивилизаторского напора. Экономический и духовный взлет китайской цивилизации в конце того же XX в. обусловлен, на наш взгляд, не столько включением ее хозяйственного потенциала в оборот

ведущих капиталистических стран, сколько поддержкой в свое время ее освободительного порыва со стороны советской России. Это же относится и к десяткам других народов на различных континентах, освободившихся от колониальной зависимости и вступивших на путь собственного развития.

Справедливость, реализующая себя в мировой истории, состоит в содействии развитию всех народов, относящихся к роду человеческому и обладающих своими неповторимыми способностями и призванием. Так называемый всемирно-исторический народ, если он действительно заслуживает такого определения, отличается от всех остальных лишь тем, что вносит в это общее дело максимально возможный вклад, на какой он был способен, не угнетая и не поработав другие народы и цивилизации. Мировое влияние такого народа обеспечивается за счет развития его внутренних качеств, с опорой прежде всего на собственные ресурсы и возможности. Он может нести плоды своего развития другим народам, не попирая традиционные устои, особенности их быта, культуры и политической самоорганизации. Дары свободы и справедливости не могут быть навязаны извне и насильно. Они могут быть только заслужены созидательным совместным трудом и внутренней работой духа.

Возвращаясь к мысли Гердера, с которой была начата эта статья, можно заметить, что философское осмысление мировой истории, предпринятое классиками немецкого идеализма, несомненно, будет продолжено и, надо думать, в первую очередь — на русской почве. Для решения этой важнейшей теоретической и практической задачи нашего времени наследие Гегеля в разработке подлинно научного взгляда на всемирный исторический процесс имеет непреходящее значение.

Литература

- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 3: Философия духа. М.: Мысль, 1977.
- Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993.
- Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977.

Vladimir Vital'evich Makarov

The concept of G. W. F. Hegel's philosophy of world history and the historical principle of the modern era

Almazov National Medical Research Centre,
2, ul. Akkuratova, Saint Petersburg, 197341, Russia

In the article the importance of the Hegelian philosophy of world history for solving the most important theoretical and practical problems of our time is considered. It was Hegel who developed the fundamental principles of truly scientific philosophic history of world events. The present research pays attention to the tendencies going back to Hegel's approach to historical processes, that, on the one hand, quite happened, but on the other hand, on the contrary, were not met. The European way of globalization can make the countries of continental Europe wish to continue the course of the world history in an alternative direction taking on the work of further development. The author tries to trace the ideological continuity of freedom and justice on the material of key historical events of the last two centuries of European and domestic history. At the same time, it appears that the justice realizing itself in the world history is to promote the development of all nations of the human race possessing their own inimitable abilities and mission.

Keywords: idea, philosophy, world history, freedom, justice, German idealism, Hegel.

References

- Hegel G. W. F. *Encyclopedia of philosophical sciences*, in 3 vols., vol. 3, Filosofia dukha. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1977. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Philosophy of law*. Moscow, Mysl' Publ., 1990. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Lectures on the philosophy of history*. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1993. (In Russian)
- Herder I. G. *Ideas for the philosophy of human history*. Moscow, Nauka Publ., 1977.

Раздел 3

ФИЛОСОФИЯ ДУХА ГЕГЕЛЯ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Франческа Ианнелли

Философия искусства Гегеля сегодня: вездесущая, индифферентная, опровергаемая?

3-й университет Рима (Università degli Studi Roma Tre),
Италия, 00154, Рим, Остийская ул., 159

Статья посвящена доказательству актуальности в наши дни философии Гегеля, в частности его эстетики, — в приложении к актуальной тематике современной теории искусства и фактам современного искусства. Предметом исследования является то, какой резонанс вызывает гегелевская мысль в традиционном эстетико-философском контексте, а также и те случаи, когда она проникает в несколько необычные для традиционной философии области — от истории искусств до литературы, от кино до видео-игр. На многочисленных примерах демонстрируется, что влияние философии искусства Гегеля распространяется не только в Европе, но и во всем мире, и во всех сферах человеческой активности, связанных с искусством, причем как в высокой, так и в поп-культуре. В статье также показана роль гегелевского понятия «признание» в современных дебатах об искусстве.

Ключевые слова: Гегель, актуальность, эстетика, удвоение, резонанс.

Введение

На пороге 250-летия со дня рождения Г.В.Ф. Гегеля (1770–1831), которое будет отмечаться 27 августа 2020 г., уместно подвести хотя бы предварительный итог, касающийся его наследия и рецепции его философии в XXI в. В первую очередь мы хотим задаться сле-

Перевод с немецкого *Г.З. Гимельштейна*.

дующими вопросами: 1) какие следы философии Гегеля можно обнаружить в наше время, которое всё в большей мере определяется мультикультурализмом, социальными сетями и виртуальной реальностью? Затем 2) насколько актуальна его философия искусства? И наконец, 3) в какой степени мир современного искусства находится в согласии с некоторыми основополагающими принципами гегелевской эстетики?

I. Философия Гегеля сегодня

Ссылаясь на американского философа Пола Коттмана, я хотела бы ответить на первый вопрос утверждением, что гегелевская мысль встречается практически повсеместно. Коттман высказался о вездесущем присутствии Гегеля в западной культуре так: «Влияние Гегеля — повсюду» («Hegels influence is everywhere» [Kottmann, 2018, p. 366]). Я полагаю, что с этим остается только согласиться, причем полностью осознавая тот факт, что речь идет не только о рецепции Гегеля в XX в. в Европе, особенно во Франции и Италии, хотя этот процесс и не развивался безостановочно¹, но и о том, что и начало XXI в., т. е. наше время, проникнуто гегелевскими идеями, причем, что особенно интересно, там, где этого меньше всего следовало бы ожидать: например, в американской литературной критике² или, в более общем плане, в аналитической философии (см.: [Bubbio, 2014; De Caro, Illetterati, 2012]).

История искусств в последние годы также вновь обнаружила значительный интерес к философии Гегеля, преодолев точку зрения Э. Гомбриха, ставшую широко распространенным клише, о Гегеле как о метафизике. Как известно, Гомбрих объявил Гегеля за его попытку создания универсальной истории искусства «отцом истории искусств» [Gombrich, 1984, p. 52], дабы впоследствии развенчать его и обвинить в спекулятивном историцизме, который во имя духа и истории отводит художнику второстепенную роль. Свежее дыхание перемен, ставшее за последние 25 лет ощутимым в изучении

¹ Я имею в виду аналитическую философию и ее проявлявшуюся вначале неприязнь к Гегелю.

² Можно назвать, например, литературного критика марксистского направления Ф. Джеймсона [Jameson, 2010].

гегелевского наследия в области эстетики³, привело к пересмотру традиционного восприятия принципов гегелевской философии искусства, в особенности относительно так называемого классицизма [Gethmann-Siefert, 1998, S. CX–CXI; Iannelli, 2007, S. 89–123], а также ускорило в среде искусствоведов «новейшее возвращение к Гегелю (recent return to Hegel)» [Aldouri, 2018, p. 1]. Если есть желание основательно заняться методологическими вопросами той дисциплины, которая в своем изменении⁴ перешла от осуждения к постепенной реабилитации Гегеля в качестве неметафизика, каковым он является согласно конспектам слушателей его берлинских лекций по философии искусства [Gaiger, 2011], то возникает несомненная необходимость заново вернуться к его эстетике. Более того, и диалектика в феноменологии с ее постоянными инверсиями перспективы и повторяющимися противоречиями в отношении того, что считать истинным, представляется плодотворным, неисследованным полем для истории искусства, которая становится все более авангардной и которая должна приспособиться к тому, чего требует нескончаемый мультимедийный поток, в котором пребывают цифровые гуманитарные науки (digital humanities) в общем и история искусств в частности. Последняя, в свете сказанного, включая все свои неизбежные междисциплинарные и межкультурные контаминации, должна быть пересмотрена⁵.

Особенно поражает, конечно, тот факт, что следы Гегеля можно обнаружить не только в академической сфере; они могут прояв-

³ Под этим я подразумеваю «филологический поворот», который после публикации конспектов нескольких слушателей четырех курсов гегелевских лекций (1820–1821, 1823, 1826, 1828/1829 гг.), начиная с 1995 г. и по сегодняшний день, привел к постепенному возобновлению исследований эстетики Гегеля. Этот процесс происходит по всему миру: от Италии до Кореи, от Испании до Америки. Перевод этих конспектов на разные языки в той или иной степени невольно влиял на появление нового образа гегелевской эстетики, который казался монолитным и стереотипным в течение примерно 150 лет. Тема рецепции эстетики Гегеля в Италии и Франции более углубленно исследуется в работе: [Iannelli, Olivier, 2020].

⁴ При этом я ссылаюсь, например, на Маргарет Иверсен [Iversen, 2010].

⁵ Здесь я имею в виду прежде всего ряд мыслей, которые касаются искусства и музея, высказанных Борисом Гройсом в таком тексте, как «В потоке» [Groys, 2016].

ляться в совершенно необычных контекстах, например в профанном мире развлечений и спорта. Достаточно вспомнить португальского футбольного тренера Жозе Моуринью, который на пресс-конференции в августе 2018 г., защищаясь от нападок журналистов, процитировал Гегеля, его знаменитое положение из предисловия к «Феноменологии духа»: «Истина есть целое». Тем самым он хотел сказать, что работа, проделанная им, должна оцениваться во всей ее полноте [Jackson, 2018]. В киноиндустрии также можно встретить подспудные отголоски идей Гегеля: например, в имевшем успех «зомби»-фильме «С тех пор» («Ever After») режиссера Каролины Хеллсгард (Carolina Hellsgard) по сценарию Оливии Фивег (Olivia Vieweg) (его действие разворачивается в постапокалиптическом мире будущего, в котором человечество по причине таинственной инфекции превращается в массу существ-зомби) звучит скрытое эхо философии истории Гегеля и внушающего страх конца истории. Не случайно в этом фильме двумя последними бастионами человечества являются города Веймар и Йена — символы немецкой философии и поэзии в период их расцвета, где творили И. В. Гёте, Гегель, Ф. В. Й. Шеллинг, Ф. Шиллер и братья А. и Ф. Шлегели, а позднее также Ф. Ницше, благодаря которым культура Запада достигла неслыханных высот. Эти города и во времена зомби остаются убежищами: в Веймаре существует жестокий, неумолимый закон, согласно которому устраняется любой инфицированный, в то время как в Йене делаются попытки найти лекарство от этого зла, угрожающего человечеству⁶.

Но даже в Азии нет недостатка в сюрпризах! В Японии компанией «Атлус» (Atlus) под руководством Кацура Хашино была произведена видеоигра «Персона 5» (Persona 5). В этой появившейся в сентябре 2016 г. (в Европе — в апреле 2017 г.) ролевой игре Акечи, молодой детектив из Токио (он пытается разоблачить так называемых призраков-сердцеедов (Phantom — Thieves of Heart), которые хотят реформировать погрязшее в пороках общество с помощью преступных действий), явно цитирует положения диалектики Гегеля. Эта видеоигра возникла под большим влиянием западной культурной традиции, в частности знаменитой фигуры

⁶ Более подробно см. в рецензии А. Платтхауза [Platthaus, 2019].

Арсена Люпена, «джентльмена-грабителя», в ней обнаруживаются также скрытые связи с немецкой культурой, в частности с «Разбойниками» Шиллера — пьесой, которую так ценил Гегель. В этой компьютерной игре можно усмотреть и влияние Карла Густава Юнга, в частности его понятия о коллективном бессознательном. Сам Хашино заявил по поводу «Персоны 5», что вообще здесь речь идет о драме нашего времени: землетрясение в марте 2011 г. и катастрофа на АЭС Фукусима-1, вызванная недобросовестным отношением к своим обязанностям соответствующих служб, заставляют задуматься о пороках японского общества. Итак, гегелевская диалектика в ее поп-интерпретации способствует тому, чтобы продемонстрировать конфликт между законностью и общественным разложением во всей его многозначности.

Проникновение философии Гегеля, причем несомненное, в японскую видеоигру является свидетельством того, что его влияние распространяется не только в Европе, но и во всем мире и во всех сферах человеческой активности, причем как в высокой, так и в поп-культуре, — и в философии снято разделение между высоким и низким. Таким образом, гегелевская мысль разблокирована и больше не воспринимается как нечто темное и непонятное, подобно тому, как это происходило со многими слушателями его берлинских лекций, среди которых был и молодой Иван Киреевский — первый русский, познакомившийся в Германии с философией Гегеля [Frede, 2013, p. 163].

II. Эстетика Гегеля сегодня и ее роль в философских дебатах современности

Если мы теперь перейдем ко второму вопросу, который требует подробного рассмотрения актуальности гегелевской эстетики, то первое впечатление, возможно, будет проникнуто скепсисом. Во времена нейроэстетики, изучения моды, атмосферологии, как кажется, нет ничего более анахроничного, нежели систематическая эстетика, задуманная в начале XIX в., когда еще господствовало представление, что произведение искусства есть нечто стабильное, прочное, то, что хранится в музее. Сегодня произведение все в большей мере *возникает и проявляется в процессе*, его следует понимать как действие или как некий механизм, и оно, таким

образом, выходит за пределы священных границ музейного экспоната и все более проникает в повседневную жизнь. Следовательно, эстетика Гегеля может выглядеть подобно ценному семейному украшению, которое иногда торжественно извлекается и экспонируется в реликварии истории. Какое влияние может оказывать в XXI в. подобный реликт из прошлого?

И действительно, поразительным представляется факт, что такого рода старинное ювелирное изделие не только возрождает во всем мире — в Европе, Америке, вплоть до Азии включительно — ожесточенные споры вокруг пресловутого тезиса о конце или смерти искусства⁷, но и с блеском продолжает свое существование в других областях, казалось бы, весьма далеких от сферы искусства. В данном случае у меня прежде всего возникает мысль (в качестве подходящего примера) о теории эмпатии, которая в последние годы добивается значительных успехов, особенно благодаря открытию зеркальных нейронов, сначала у макак, а затем и у человека, благодаря чему внимание науки было направлено на возможность существования новых форм эмпатии. Как мы знаем, роль Гегеля в короткой, но захватывающей истории эмпатии не была однозначно воспринята критикой, но, на мой взгляд, в ней подспудно присутствует, пусть и недооцененное, влияние его идей вообще, и в особенности его эстетики.

Как известно, заслуга введения понятия эмпатии принадлежит Роберту Фишеру. В своем сочинении «Об оптическом чувстве формы» [Vischer, 1873], открывшем новые горизонты в науке, он обозначил этим понятием способность чувствовать внешнюю жизнь так, как если бы она была внутренней, т. е. принадлежала собственному телу. Но еще до этого Фридрих Теодор Фишер проложил путь исследований, которым воспользовался его сын, применив понятия вчувствования (Hineinfühlen)⁸ и общего чувства (Zusammenfühlen) для понимания символической ценности при-

⁷ Здесь нет возможности надлежащим образом изложить содержание дебатов на эту тему в последние десятилетия. Для знакомства с рецепцией этого противоречивого тезиса в Германии и Италии см.: [Das Ende der Kunst..., 2015].

⁸ Следует отметить, что уже Гердер использовал термин «эмпатия» в «Трактате о распознавании и ощущении человеческой души» [Herder, 1778], чтобы обозначить им способность ощущения себя в других.

роды и форм. При этом следует учитывать, что Ф. Т. Фишер хотя постепенно и отошел от гегелевского идеализма, но его *opus magnum*, монументальная «Эстетика, или Наука о прекрасном» (вышедшая в 1846–1857 гг. в 10 томах [Vischer, 1846–1857] и с 1866 по 1873 г. подвергнувшаяся длительной критической переработке)⁹ была создана как дань уважения великому философу, являясь в то же время опытом совершенствования его эстетики¹⁰. Хотя Ф. Т. Фишер и отрицал этот факт, но его более поздние теории возникли на этой основе. Как известно, Гегель не пользовался термином «эмпатия», но он предвосхитил его в понятии синергии, которое возникло из двух других знаменитых терминов: «признание» и «удвоение».

Уже Уильям Перпет в своем эссе под названием «Исторические и систематические предпосылки эстетики эмпатии» увидел в Гегеле, а вовсе не в немецком романтизме, невольного крестного отца теории эмпатии [Perpet, 1966, S. 204]. При этом он прежде всего имел в виду диалектическую парадигму в «Феноменологии духа», согласно которой субъекту необходимо добиться распознавания себя в другом, причем не путем простого перенесения собственного индивидуального опыта в другого в утопическом слиянии в бытии-одним, но через диалектическое опосредование, которое берет на себя заботу негативного.

Несмотря на то, что Гегель по достаточно веским причинам в своих берлинских лекциях по эстетике прямо не говорил о признании, которое происходит посредством произведения искусства, так как последнему не хватало той самой «личности», которая теоретически разрабатывается преимущественно лишь в течение XX в., например такими историками искусства, как Хорст Бредекамп, в этих лекциях вновь появляются два в высшей степени важных элемента из «Феноменологии», словно для подтверждения того, что тема признания, по крайней мере латентно, присутствует. Ф. Т. Фишер особенно, правда лишь косвенным образом, вдохновлялся этим фактом, а после него — и другие теоретики эмпатии.

Начнем с фрагмента из лекции по философии искусства 1823 г. Гегель задается следующим вопросом: «Почему человек создает

⁹ О месте моей критики эстетики Ф. Т. Фишера в более широком контексте см.: [Richter, 2010].

¹⁰ Для более глубокого рассмотрения этой проблемы см.: [Iannelli, 2016].

произведения искусства? Ответ на этот вопрос может быть таким: всеобъемлющее начало потребности в искусстве есть не что иное, как факт того, что человек является мыслящим, сознательным существом. Будучи сознательным, он должен то, что он есть, и что вообще есть, *ставить* перед собой, *иметь* предметом» [Hegel, 1998, S. 12].

Чтобы объяснить своим слушателям, почему человек создает произведения искусства, Гегель напоминает об истоках становления самосознания, изложенных им в «Феноменологии» 15 лет назад. Эти истоки коренятся в *неустойчивой размерности* сознания, которое противопоставляет себе предмет. Но если сознание в *борьбе за существование*, дабы осознать самоё себя, удваивается, чтобы узнать себя в другом, даже если оно овеществляет его в образе слуги, то в случае произведения искусства имеет место удвоение в «почти-субъекте». Но удвоение — это не просто миметический рефлекс¹¹. И действительно, Гегель в дальнейшем поясняет, что хотя искусство и является видимостью, но всегда стремится выйти за рамки обычного. Таким образом, объект искусства неизбежно преодолевает границы повседневной действительности, он не совпадает с простой «вещью» среди вещей, но более реален, чем обычное [Hegel, 1998, S. 2].

Это различие между жалким миром банального и благородным царством искусства позволяет нам ввести еще один существенный элемент, который Гегель назвал в «Феноменологии» важной составной частью концепции самосознания, а именно желание. Этот элемент вновь возвращается в берлинских лекциях, в которых Гегель приводит его для того, чтобы его отвергнуть, потому что произведение искусства является не просто вещью, которую желают, используют и потребляют, оно не есть также и действительная субъективность, обладающая способностью желания, но представляет собой некую промежуточную вещь: оно есть «чувственная поверхность» [Hegel, 1998, S. 2], в которой можно узнать себя.

¹¹ Это также действительно и в совершенно ином контексте, который не был доступен Гегелю, а именно когда кто-то думает о признании, которое никогда не касается идентичности, как это случается при восприятии фильма, который всегда действует отчуждающе, даже если зрители затронуты в глубине души и в своей телесности [Gallese, 2015, p. 137].

Итак, для Гегеля произведения искусства, хотя и лишены жизни, но превосходят естественные, пронизанные жизнью вещи [Hegel, 1998, S. 19], потому что они указывают на мирное¹² и благодетельное признание. Последнее хотя и остается незавершенным и не возвращается, тем не менее кажется, что традиционная парадигма интересубъективного признания усиливается, если признание ослабляется повторяющимися случаями непризнания и начинает колебаться, и тогда передает слово искусству, и *не важно, находится ли в это время последнее «в конце своего существования» или нет.*

III. Гегель, мир искусства и мы

Теперь мы подходим к последнему, третьему вопросу, а именно к вопросу о том, в какой степени мир искусства (Artworld) при всей гетерогенности своих средств выражения — литературы, музыки, живописи, инсталляции — обладал и до сих пор обладает способностью воспринимать основные вопросы определенного свойства, которые ставит перед собой философия и, в частности, гегелевская эстетика, насколько он может участвовать в плодотворном диалоге, чтобы найти ключ, который поможет нам хотя бы отчасти понять сложность нашего мира. В середине 1960-х годов Дитер Хенрих утверждал, что теория искусства Гегеля могла бы служить парадигмой для философии искусства, которая стремится понять современность с точки зрения истории [Henrich, 1979, p. 110]. То есть в таком многослойном художественном течении, как кубизм, можно было бы разобраться при помощи некоторых принципиальных положений эстетики Гегеля, прежде всего используя понятие рефлексивности. И теперь целесообразно задаться вопросом, возможна ли еще сегодня столь существенная эстетически-художественная контаминация — так ли, как полагал Хенрих, или другим образом. Для ответа на этот вопрос необходимо кратко описать синергию мира искусства и гегелевской эстетики.

¹² П. Рикёр, разрабатывая тему взаимности и условий мирного сосуществования, настаивает на необходимости преодоления парадигмы конфликта признания [Ricoeur, 2004].

На протяжении XIX и XX столетий, а также в первые два десятилетия XXI в. художники, музыканты и писатели почувствовали необходимость вступить в диалог с философией Гегеля, и в их произведениях можно так или иначе обнаружить следы этого диалога. Например, Л. Н. Толстой в 1895 г. в рассказе «Хозяин и работник» придал поэтическое выражение этой символической феноменологической паре. В XX и XXI вв. нет недостатка в прямых контактах между отдельными видами искусства и гегелевской философией, начиная с живописи — от известной загадочной картины Рене Магритта «Каникулы Гегеля» (Hegel's Holiday, 1958) до Гидеона Бока с его «Дорогой к Гегелю» (Highway to Hegel, 2013). Также в избытке встречаются иронические и весьма непочтительные по отношению к великому философу артефакты, такие как, например, «литературная колбаса» Дитера Рота — настоящая колбаса из бумаги, сделанная в 1974 г. из собрания сочинений Гегеля издательства «Зуркамп» (Suhrkamp) и приправленная солью и перцем, или алкогольные экзерсисы в диалектике на тему «тезис, антитезис, синтез»¹³, рисунки Роберта Гернхардта к юмористическому стихотворению «В небольшой комнате Гегеля» (Im Hegel-Stübchen):

Beim ersten Glas sprach Husserl:
»Nach diesem Glas ist Schlusserl.«
Ihm antwortete Hegel:
»Zwei Glas sind hier die Regel.«
»Das kann nicht sein«, rief Wittgenstein
»Bei mir geht noch ein drittes rein.«
Worauf Herr Kant befand:
»Ich seh ab vier erst Land.«
»Ach was«, sprach da Marcuse,
»Trink ich nicht fünf, trinkst du se.«
»Trinkt zu«, sprach Schopenhauer,
»Sonst wird das sechste sauer.«
»Das nehm ich«, sagte Bloch,
»Das siebte möpselt noch.«
Am Tisch erscholl Gequietsche,
still trank das achte Nietzsche.
»Das neunte erst schmeckt lecker!«
»Du hast ja recht, Heidegger«,

¹³ Игра слов: Theke, Antitheke, Syntheke. Theke — стойка в баре. — *Примеч. переводчика.*

rief nach Glas zehn Adorno:
»Prost auch! Und nun von vorno!«¹⁴
[Bergauer, Janknecht, 2018, S. 263].

Также на ум приходит и явное присутствие Гегеля в поп-музыке. Невозможно забыть последний альбом (1994) знаменитой итальянской поп-звезды Люцио Баттисти, в котором отсутствует мелодичная музыка и который он посвятил Гегелю; в этом альбоме есть песня о том, что колыбелью немецкого идеализма является Тюбинген. Но этими примерами не исчерпывается интерес музыкантов к Гегелю, достаточно упомянуть «Песню о любви к Г. В. Ф. Гегелю» (Love Song to G. W. F. Hegel) из музыкального перформанса в стиле садомазо *Fucking with Philosophers* (2013) группы калифорнийских вокалисток *Kegels for Hegel*.

Но все же наиболее значимые приближения к философии Гегеля и полемика с ней имеют место до настоящего времени именно в области литературы. Мы можем упомянуть лишь некоторые произведения: пародии на Гегеля, например Томаса Карлейля (*Sartor Resartus*, 1883), уже упоминавшийся рассказ Толстого «Хозяин и работник» (1895), «Катаракта» (*Katarakt*, 1993) Рейнальда Гётца, «Кассирша» (*Die Kassiererinnen*, 1998) Вильгельма Генацино.

Особенно интересен роман «Остров павлинов» (*Pfaueninsel*, 2014) Томаса Хеттхе, в котором можно услышать эхо философии искусства Гегеля на фоне искусственного заколдованного островатюрьмы. Здесь, среди экзотических животных и искусственных теплиц, возникает любовь между Густавом, племянником придворного садовника Фердинанда Финтельманна, и карлицей Мари. Человеческое желание — двигатель эволюции общества —

¹⁴ После первого бокала Гуссерль сказал: / «На этом заканчиваем» (игра слов: *Husserl* → *Schluss* 'конец' + *erl.* — *Примеч. переводчика*). / Гегель ему ответил: «Здесь есть правило: два бокала». / «Этого не может быть! — воскликнул Витгенштейн. — / Я лично буду пить третий». / На что Кант возразил: / «Я лишь после четвертого вижу землю». / «Неважно! — сказал Маркузе. — / Если я не выпью пять, то выпьешь ты». / «Пейте! — сказал Шопенгауэр. — / Иначе шестой пойдет плохо». / «Ладно, я выпью, — сказал Блох, — / Седьмой еще горчит». / За столом раздался пронзительный визг, / восьмой молча пил Ницше. / «Только девятый пошел как положено!» / «И ты прав, Хайдеггер! — / выпив десятый, воскликнул Адорно. — И за Ваше здоровье! А теперь начнем с начала».

показано со всеми своими противоречиями в свете гегелевской философии. Обучаясь в Берлине, студент Густав был в восторге от нее и, вернувшись из трехлетней поездки по Европе, передал свой энтузиазм девушке из замка по имени Мари. На заднем плане — остров павлинов, маленький игрушечный мир, экстравагантный каприз прусского двора того времени. Фундаментальные темы гегелевской философии, *борьба за существование*, соседствуют с основными моментами эстетики: несовершенство природной красоты (идея Гегеля) подтверждается пренебрежением к растительному и животному царству, в котором отсутствие сознания у растений и рабское существование животных, подчиненных жестокому закону чувственных желаний, подчеркивают превосходство человеческой духовности. Тем не менее Хеттхе, проявляя тонкое писательское мастерство, ставит под сомнение эту духовность, когда члены королевской семьи становятся жертвами сексуального желания и рабами в эротических играх своих слуг, а, так сказать, нормальные люди, такие как Густав, проявляют гораздо меньше эмоций, чем такие псевдомонстры, как низкорослая девушка Мари. В этом литературном произведении мотивы гегелевской эстетики подвергаются изощренному испытанию для того, чтобы увидеть, насколько они устойчивы не только на сказочном, нереальном острове павлинов, но и, косвенным образом, в нашей не такой сказочной современной действительности.

Точно так же современная литература побуждает к исследованию актуальности гегелевской эстетики, особенно в отношении того, что касается восприятия произведения искусства как расширения нашего личного жизненного опыта. Хотя искусство, как объяснял Гегель своим ученикам в Берлине, не может «удовлетворить нашу последнюю абсолютную потребность» [Hegel, 1998, S. 6], поскольку оно больше не представляет «существенные интересы» [Hegel, 1998, S. 8] современной интеллектуальной культуры, его рецепция, которая ни в коем случае не является незначительной или излишней, может в качестве виртуального дополнения компенсировать существующие экзистенциальные проблемы, которые неизбежно обременяют субъективность. Когда человек удваивает себя в произведении искусства, он совершенствует свое самопонимание, и когда он обнаруживает себя, без конфликта, в «почти-субъекте», тогда он виртуально дополняет фрагментарную при-

роду своей жизни с помощью разнообразного, эстетически опосредствованного опыта. В конспектах лекций по философии искусства в летнем семестре 1826 г. мы читаем: «Искусство всегда дополняет опыт нашей реальной жизни, и благодаря этим побуждениям, одновременно, в особых состояниях и при особенных ситуациях, наша способность ощущения становится более основательной и глубокой, или мы обретаем возможность того, чтобы (внешние обстоятельства) пробуждали эти ощущения, и это стало возможным только благодаря этому опосредованию, заключающемуся в созерцании произведений искусства» [Hegel, 2005, S. 56].

Искусство делает близким и знакомым то, что является далеким, чуждым, запутанным или даже неприступным, оно приучает нас к разнообразию и повышает нашу способность улавливать каждый нюанс проявлений человеческого начала; как любил повторять Гегель: «*Nihil humani a me alienum puto*»¹⁵. В эстетическом восприятии у человека есть незаменимый союзник, который укрепляет его в его способности как человеческого существа, ибо последнее — это отнюдь не обязательная предпосылка, но является результатом, который достигается только большими усилиями; об этом Гегель говорил в лекциях по мировой истории в зимнем семестре 1822/1823 уч. г.: «Человек при рождении — это только возможность быть человеком. Человек должен приобрести для себя все, он должен сначала сделать себя таким, каким он должен быть, в противном случае это оставалось бы только его возможностью, именно потому, что он есть существо духовное» [Hegel, 1996, S. 31].

В этом отношении интересный пример представляет собой алжирский франкоязычный романист Тристан Гарсия (р. 1981), который прославился благодаря книге «Лучшая часть людей» (немецкое издание 2010 г.), в которой он описывает эпидемию СПИДа 1980-х годов, и «Роману 7» (2015) о наркотике «Алиса», с помощью

¹⁵ Цитата восходит к Теренцию и его комедии «Самоистязатель» (Neautontimorumenos, 165 г. до н.э.). Гегель использует эту цитату в лекциях по философии искусства 1823 и 1826 гг. [Hegel, 1998, S. 203; 2004, S. 11]. Гёте в стихотворении «Тайны» (1784–1885) понадобилось слово *Humanus*; это слово-термин было очень дорого Гегелю, хотя Хенрих заявляет, что *Humanus* у Гегеля представляет деиндивидуализированную коллективную человеческую природу [Henrich, 1979, p. 110].

которого можно вновь найти собственное «я» прошлого. Гарсия усматривает секрет литературы в том, что она обладает способностью расширять горизонты существования и умножать возможные жизни [García, 2018] с целью научиться жить лучше, избавляясь от предрассудков при помощи художественной литературы и литературы вообще. Он убежден, что художественный вымысел более реален, чем то обычное, что нас окружает [Palascia, 2018]. Гегель был бы с этим абсолютно согласен!

Вместо заключения

Таким образом, в результате нашего краткого исследования мы можем констатировать, что хотя интерес к немецкой классической философии в стране ее происхождения снижается, но отношение к философии Гегеля во всем мире далеко от безразличия. Даже в такой дисциплине, как история искусств, которая долгое время пренебрежительно относилась к гегелевскому наследию, в последние годы по причине публикации новых материалов по истории искусства происходит реабилитация имени великого философа. Конечно, пройдет еще несколько десятилетий, прежде чем можно будет сделать окончательный вывод о том, какое влияние во всем мире имела прежде и имеет до сих пор эстетика Гегеля. Только к 2017 г. публикация рукописей берлинских лекций по эстетике была завершена конспектом, который документировал тот факт, что это — последний цикл лекций зимнего семестра 1828/1829 уч. г., в то время как завершение критического издания лекций по эстетике займет еще неопределенное время (в собрании сочинений еще отсутствуют 3-я и 4-я части 28-го тома). Впрочем, еще не проводилось и транснациональное исследование о влиянии переводов гегелевской эстетики не только в отдельных странах, но, насколько это возможно, и в глобальном масштабе, благодаря которому стало бы очевидным взаимное влияние европейской и не-европейской рецепции наследия философа. Тем не менее в канун 250-летия Гегеля мы можем с уверенностью утверждать, что влияние его философии прямо или косвенно ощущается во всех, даже самых отдаленных областях и сферах; можно даже говорить о ее всездущности и о том, что эстетика Гегеля отзывается звучным эхом и в современной философии, и в искусстве.

Литература

- Aldouri H.* Search for a method: A reassessment of Hegel's dialectic in art history // *Journal of Art Historiography*. 2018. June 20. P. 1–25.
- Bergauer U. G., Janknecht S.* Praxis der Stimmtherapie. Berlin: Springer, 2018.
- Bubbio P. D.* L'Estetica nel dibattito anglosassone contemporaneo sulla metafisica hegeliana // *L'estetica di Hegel / a cura di M. Farina, A. Siani*. Bologna: il Mulino, 2014. P. 229–243.
- Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst / hrsg. von F. Iannelli, F. Vercellone, K. Vieweg*. München: Wilhelm Fink, 2015.
- De Caro M., Illetterati L.* Introduction // *Verifiche: Classical German philosophy: New research perspectives between analytic philosophy and pragmatist tradition*. 2012. Vol. 16, no. 1–3. P. 3–10.
- Frede V.* Stankevič and Hegel's Arrival in Russia // *Studies in East European Thought*. 2013. Vol. 65, no. 3/4. P. 159–174.
- Gaiger J.* Hegel contested legacy: Rethinking between art history and philosophy // *The Art Bulletin*. 2011. Vol. 93, no. 2. P. 178–194.
- Gallese V., Guerra M.* Lo schermo empatico: Cinema e neuroscienze. Milano: Raffaello Cortina, 2015.
- Garcia T.* La finzione moltiplica la vita // *La Lettura*. 2018. May 13. P. 28.
- Gethmann-Siefert A.* Gestalt und Wirkung von Hegels Aesthetik // *Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie der Kunst: Berlin 1823 / nachgeschrieben von H. G. Hotho; hrsg. von A. Gethmann-Siefert*. Hamburg: Felix Meiner, 1998. S. XV–CCXXIV.
- Gombrich E. H.* The father of art history: A reading of the lectures on aesthetics of G. W. F. Hegel (1770/1831) // *Gombrich E. H. Tributes: Interpreters of our cultural tradition*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1984. P. 51–69.
- Groys B.* In the flow. London: Verso, 2016.
- Hegel G. W. F.* Philosophie der Kunst oder Ästhetik / hrsg. von A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov, unter Mitwirkung von F. Iannelli, K. Berr. München: Wilhelm Fink, 2004.
- Hegel G. W. F.* Philosophie der Kunst: Vorlesung von 1826 / Mitschrift D. von der Pfordten; hrsg. von A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon, K. Berr. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.
- Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Kunst: Berlin 1823 / nachgeschrieben von H. G. Hotho; hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

- Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Berlin 1822/23. Hamburg: Felix Meiner, 1996.
- Henrich D.* Art and philosophy of art today: Reflections with reference to Hegel // New perspectives in German literary criticism: A collection of essays / ed. by R. E. Amacher, V. Lange. Princeton: Princeton University Press, 1979. P. 107–133.
- Herder J. G. von.* Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele: Bemerkungen und Träume. Riga: bey Johann Friedrich Hartknoch, 1778.
- Iannelli F.* Das Siegel der Moderne. München: Wilhelm Fink, 2007.
- Iannelli F.* Friedrich Theodor Vischer und Italien: Die erlebte Ästhetik eines Augenmenschen. Frankfurt a/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien: Peter Lang, 2016.
- Iannelli F., Olivier A. P.* Translating Hegel's aesthetics in France and Italy: A comparative approach // Verifiche: Hegel and/in/on translation / ed. by S. Hrnjez, E. Nardelli (2020, в печати).
- Iversen M., Melville S.* Writing art history: Disciplinary departures. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Jackson J.* Mourinho says he is one of the great managers and quotes Hegel to prove // The Guardian. Дата публикации: 31.08.2018. https://www.theguardian.com/football/2018/aug/31/jose-mourinho-manchester-united-i-am-one-of-greatest-managers-hegel?CMP=share_btn_link (дата обращения: 20.09.2019).
- Jameson F.* The Hegel variations: On the Phenomenology of Spirit. London: Verso, 2010.
- Kottmann P. A.* Envoi // The art of Hegel's aesthetics: Hegelian philosophy and the perspectives of art history / ed. by M. I Squire, P. A. Kottman. Paderborn: Wilhelm Fink, 2018.
- Palascia F.* La rivoluzione e i fantastici sette di Garcia // La Repubblica. 2018. May 15. P. 37.
- Perpeet W.* Historisches und Systematisches zur Einfühlungsästhetik // Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1966. Bd. 11, Nr. 2. S. 193–216.
- Platthaus A.* Neuer deutscher Unheimlichkeitsheimatfilm // Frankfurter Allgemeine Zeitung. Дата публикации: 21.08.2019. https://fazarchiv.faz.net/fazSearch/index/searchForm?q=Andreas+Platthaus+&search_in=&timePeriod=timeFilter&timeFilter=&DT_from=&DT_to=&KO%2CSO=&crxdefs=&NN=&CO%2C1E=&CN=&BC=&submitSearch=-Suchen&maxHits=&sorting=&toggleFilter=&dosearch=new&offset=140hitlist (дата обращения: 20.09.2019).

Richter S. „Die Gunst des Zufalls“: Friedrich Theodor Vischers ästhetische Schriften als transitorische Dokumente // Friedrich Theodor Vischer: Leben — Werk — Wirkung / hrsg. von B. Potthast, A. Reck. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2010. S. 261–275.

Ricoeur P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Editions Stock, 2004.

Vischer F. Th. von. *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*: in 3 Teilen, 10 Bdn. Reutlingen; Leipzig: Mäcken, 1846–1857.

Vischer R. *Über das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Aesthetik*. Leipzig: Herm. Credner, 1873.

Francesca Iannelli

Hegel's philosophy of art today: omnipresent, indifferent, repressed?

Roma Tre University,
159, via Ostiense, Roma, 00154, Italy

The article is devoted to proving the topicality of Hegel's philosophy, in particular his aesthetics, in our days — in an application to the current topic of modern art theory and the facts of modern art. The subject of the research is the resonance of Hegelian thought in the traditional aesthetic and philosophical context, as well as those cases when it penetrates into areas that are somewhat unusual for traditional philosophy — from art history to literature, from movies to video games. Numerous examples demonstrate that the influence of Hegel's philosophy of art extends not only in Europe, but also throughout the world, and in all spheres of human activity related to art, both in high and pop culture. The article also shows the role of the Hegelian concept of “recognition” in modern debates about art.

Keywords: Hegel, actuality, aesthetics, duplication, resonances.

References

Aldouri H. Search for a method: A reassessment of Hegel's dialectic in art history. *Journal of Art Historiography*, 2018, June 20, pp. 1–25.

Bergauer U. G., Janknecht S. *Praxis der Stimmtherapie*. Berlin, Springer, 2018.

Bubbio P. D. L'Estetica nel dibattito anglosassone contemporaneo sulla metafisica hegeliana. *L'estetica di Hegel*, ed. by M. Farina, A. Siani. Bologna, il Mulino, 2014, pp. 229–243.

Translate from German by G. Z. Gimel'shtein.

- Das Ende der Kunst als Anfang freier Kunst*, ed. by F. Iannelli, F. Vercellone, K. Vieweg. München, Wilhelm Fink, 2015.
- De Caro M., Illetterati L. Introduction. *Verifiche: Classical German philosophy: New research perspectives between analytic philosophy and pragmatist tradition*, 2012, vol. 16, no. 1–3, pp. 3–10.
- Frede V. Stankevič and Hegel's Arrival in Russia. *Studies in East European Thought*, 2013, vol. 65, no. 3/4, pp. 159–174.
- Gaiger J. Hegel contested legacy: Rethinking between art history and philosophy. *The Art Bulletin*, 2011, vol. 93, no. 2, pp. 178–194.
- Gallese V., Guerra M. *Lo schermo empatico: Cinema e neuroscienze*. Milano, Raffaello Cortina, 2015.
- Garcia T. La finzione moltiplica la vita. *La Lettura*, 2018, May 18, p. 28.
- Gethmann-Siefert A. Gestalt und Wirkung von Hegels Aesthetik. Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst: Berlin 1823*, recorded by H. G. Hotho, ed. by A. Gethmann-Siefert. Hamburg, Meiner, 1998, pp. XV–CCXXIV.
- Gombrich E. H. The father of art history: A reading of the lectures on aesthetics of G. W. F. Hegel (1770/1831). Gombrich E. H., *Tributes: Interpreters of our cultural tradition*. Ithaca (NY), Cornell University Press, 1984, pp. 51–69.
- Groys B. *In the flow*. London, Verso, 2016.
- Hegel G. W. F. *Philosophie der Kunst oder Ästhetik*, ed. by A. Gethmann-Siefert, B. Collenberg-Plotnikov, with the participation of F. Iannelli, K. Berr. München, Wilhelm Fink, 2004.
- Hegel G. W. F. *Philosophie der Kunst: Vorlesung von 1826*, transcript D. von der Pfordten; ed. by A. Gethmann-Siefert, J.-I. Kwon, K. Berr. Frankfurt, Suhrkamp, 2005.
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst: Berlin 1823*, recorded by H. G. Hotho; ed. by A. Gethmann-Siefert. Hamburg, Meiner, 1998.
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte: Berlin 1822/23*. Hamburg, Meiner, 1996.
- Henrich D. Art and philosophy of art today: Reflections with reference to Hegel. *New perspectives in German literary criticism: A collection of essays*, ed. by R. E. Amacher, V. Lange. Princeton, Princeton University Press, 1979, pp. 107–133.
- Herder J. G. von. *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele: Bemerkungen und Träume*. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch, 1778.
- Iannelli F. *Das Siegel der Moderne*. München, Wilhelm Fink, 2007.

- Iannelli F. *Friedrich Theodor Vischer und Italien: Die erlebte Ästhetik eines Augemmenschen*. Frankfurt a/M.; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford; Wien, Peter Lang, 2016.
- Iannelli F., Olivier A.P. Translating Hegel's aesthetics in France and Italy: A comparative approach. *Verifiche: Hegel and/in/on translation*, ed. by S. Hrnjez, E. Nardelli (2020, in press).
- Iversen M., Melville S. *Writing art history: Disciplinary departures*. Chicago, University of Chicago Press, 2010.
- Jackson J. Mourinho says he is one of the great managers and quotes Hegel to prove. *The Guardian*, publication date: 31.08.2018. https://www.theguardian.com/football/2018/aug/31/jose-mourinho-manchester-united-i-am-one-of-greatest-managers-hegel?CMP=share_btn_link (access date: 20.09.2019).
- Jameson F. *The Hegel variations: On the Phenomenology of Spirit*. London, Verso, 2010.
- Kottmann P. A. Envoi. *The art of Hegel's aesthetics: Hegelian philosophy and the perspectives of art history*, ed. by M. I Squire, P. A. Kottman. Paderborn, Wilhelm Fink, 2018.
- Palascia F. La rivoluzione e i fantastici sette di Garcia. *La Repubblica*, 2018, May 18, p. 37.
- Perpeet W. Historisches und Systematisches zur Einfühlungsästhetik. *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, 1966, vol. 11, no. 2, pp. 193–216.
- Platthaus A. Neuer deutscher Unheimlichkeitsheimatfilm. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Publication date: 21.08.2019. https://fazarchiv.faz.net/faz-search/index/searchForm?q=Andreas+Platthaus+&search_in=&timePeriod=timeFilter&timeFilter=&DT_from=&DT_to=&KO%2CSO=&crx-defs=&NN=&CO%2C1E=&CN=&BC=&submitSearch=Suchen&max-Hits=&sorting=&togleFilter=&dosearch=new&offset=140hitlist (access date: 20.09.2019).
- Richter S. „Die Gunst des Zufalls“: Friedrich Theodor Vischers ästhetische Schriften als transitorische Dokumente. *Friedrich Theodor Vischer: Leben — Werk — Wirkung*, ed. by B. Potthast, A. Reck. Heidelberg, Universitätverlag Winter, 2010, pp. 261–275.
- Ricoeur P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Editions Stock, 2004.
- Vischer F. Th. von. *Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen*, in 3 Teilen, 10 Bdn. Reutlingen; Leipzig, Mäcken, 1846–1857.
- Vischer R. *Über das optische Formgefühl: Ein Beitrag zur Aesthetik*. Leipzig, Herm. Credner, 1873.

Павел Евгеньевич Бойко

Философия религии Г. В. Ф. Гегеля как опыт всеобщей диалектики развития христианского сознания в современном мире*

Кубанский государственный университет,
Россия, 35040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149

В статье рассматривается сущность гегелевской концепции спекулятивно-диалектической философии религии как разумного основания понимания развития христианской идеи в современном мире. Автор показывает, что с точки зрения всеобщей диалектики религиозного сознания и бытия развитие христианства до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой системе всеобщего духа, включая его эстетические, позитивно-научные и религиозно-догматические составляющие. Этот процесс указывает на завершенность эпохи абстрактно-рассудочного мышления и переход к эпохе спекулятивного разума, интегрирующего христианскую культуру в единое целое. Реализация этой всеобщей диалектики религиозного сознания и бытия как раз и является главной духовной тенденцией нашего времени.

Ключевые слова: философия религии, Гегель, всеобщая диалектика, религиозное сознание, религиозное бытие, спекулятивная диалектика, христианское сознание.

Как известно, наряду с искусством и философией религия является для Георга Вильгельма Фридриха Гегеля формой абсолютного духа. Выражая единое, или всеобщее, для этих формаций духа содержание, она, согласно учению великого немецкого мыслителя, реализует свой опыт познания истины способом представления, т.е. таким родственным художественному созерцанию способом, в котором сама чистая мысль, или логос, присутствует только как содержание, имеющее чувственно-наглядную, образную форму определенности сознания. Противоречие между бесконечным конкретно-всеобщим, логосным содержанием и конечной, чувственной

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00506 «Гегель: pro et contra. История и современность российских и зарубежных рефлексий и интерпретаций».

формой является ключевым противоречием религиозного бытия и сознания духа, которое не может быть диалектически снято в пределах самой религии и тем более искусства. Это снятие и примирение осуществляется только в философии как науке, которая преодолевает непосредственность и наглядность формы религиозного представления и преобразует представление в понятие как высшую гармонию формы и содержания чистой логической мысли, постигающей абсолютную истину в системе ее собственных определений. В этом и заключается подлинное значение спекулятивного, т. е. положительно-разумного, философского мышления. Оно подводит итог разумному отрицанию, или диалектике, конечных форм познания (интуитивной и абстрактно-рассудочной) и тем самым реализует тотальность всеобщего, особенного и единичного моментов понятия, благодаря чему и достигает полноты методического познания истины как своего предмета.

Уникальным опытом такого вполне разумного познания религиозного бытия и сознания духа является философия религии Г. В. Ф. Гегеля. Она логически завершает исторический процесс становления спекулятивного понятия религии, начатый трансцендентальной философией немецкого классического идеализма в лице ближайших предшественников философа — И. Канта, И. Г. Фихте и Ф. В. Й. Шеллинга. Разумность гегелевского подхода к религии, развернутого в лекциях Гегеля по философии религии, включающих в себя богатый религиозноведческий материал, заключается в актуализации диалектики религиозного бытия и сознания духа как конкретного единства всеобщего, особенного и единичного моментов понятия религии. Именно усилиями этого мыслителя немецкая классическая философия впервые достигла того, чего не смогли достичь рассудочные по своей форме догматические и метафизические религиозноведческие учения. Поэтому гегелевская философия религии имеет глубочайший онтологический и, одновременно, гносеологический и методологический смысл, предопределенный ее спекулятивным характером.

Предлагаемое исследование посвящено постановке проблемы необходимости трансформации системы современного теологического и философско-религиозноведческого знания в плане его перехода от позитивно-рассудочного к спекулятивно-диалектическому пониманию сущности религии. После Гегеля уже излишне дока-

зывать, что спекулятивное мышление органично сочетает непосредственное и опосредствованное через отрицательно-разумную диалектику снятия их противоречия, которое изначально присутствует в любом конечном предмете. В логической системе философских определений предмета непосредственное не исчезает полностью в своем ином — в отрицательном, или опосредствованном, но, наоборот, сохраняет в нем свои всеобщие и необходимые моменты. «Удержать положительное в *его* отрицательном, содержание предпосылки — в ее результате, это — самое важное в основанном на разуме познании» [Гегель, 1997, с. 763], — констатирует Гегель.

Раскрывая сущность спекулятивного познания, необходимо подчеркнуть, что спекулятивное не возникает вдруг, как выстрел из пистолета, но выступает результатом всего познавательного процесса вообще. Будучи конкретно-всеобщим процессом философствования, спекулятивное превосходит и завершает интуитивный (непосредственный, чувственно-созерцательный), рассудочный (опосредованный, аналитически-синтетический) и критический (отрицательный, вскрывающий конечность интуиции и рассудка) этапы абсолютной диалектики мышления и бытия. В спекулятивном мышлении достигается конкретное единство, или, другими словами, самоидентифицируемое различие, субъекта и объекта, мыслящего и мыслимого, сознания и бытия. Оно не распадается на крайности абстрактно-всеобщего (метафизического) и позитивно-фактографического (эмпирического) рассмотрения вещей, ибо движение спекулятивно познающей мысли начинается и заканчивается в абсолюте. Конкретное единство всеобщего, особенного и единичного указывает на то, что любая часть идеи как целого не имеет никакого онтологического, гносеологического и методологического значения сама по себе, вне этого целого. Часть имеет логическую силу и значение только в соотношении с целым, т. е. со спекулятивной конкретностью абсолюта, выраженной в системе его определений.

Тотальность идеи в абсолютном духе образует конкретное содержание всего мирового религиозного процесса духовного развития. Здесь как раз и совпадают всеобщность смысла и единичность факта. Это — конкретное тождество вечного и временного, божественного и человеческого во всемирно-историческом процессе развития религиозного бытия и сознания духа. Главная за-

дача гегелевской абсолютно-идеалистической и диалектической философии религии заключается в том, чтобы найти и осмыслить это тождество, понять и объяснить единство априорных и апостериорных моментов конкретно-всеобщего содержания этого процесса. В этом суть его философского подхода к религии — подхода, отражающего, по Гегелю, трудную работу понятия. Суть этой спекулятивной работы состоит в том, чтобы исходить из самого понятия религии, в котором нужно определить его внутренние (смысловые, идейные) и внешние (фактические, реальные) моменты. При этом нельзя впадать в крайности рассудочного априоризма, связанного с искусственным схематическим конструированием и насильственным привнесением идеи в материал произвольно подобранных реальных исторических событий и фактов, а также абстрактного эмпиризма (позитивизма), суть которого заключается в игнорировании всеобщих умозрительных принципов в действительном религиозно-историческом процессе. Выдержать спекулятивное равновесие идеи и фактической реальности, найти подтверждаемую единичными фактами всеобщую логическую основу развития религиозной жизни человечества — такова подлинная задача философии религии Гегеля. Он отстаивает в своих лекциях логику и методологию этого единственно разумного и необходимого пути. По словам немецкого философа, религия не есть сознание тех или иных проявлений истинного в отдельных предметах, но «сознание абсолютной истины, всеобщей, всеохватывающей, вне которой более ничего нет» [Гегель, 1975–1977, т. 1, с. 222].

Как уже сказано, будучи необходимой формой всеобщего развития духа, религия не существует для Гегеля отдельно от других особенных форм его абсолютности, в первую очередь — от искусства, т. е. созерцания божественного как прекрасного, и философии, т. е. понимания божественного как разумного. Постигая абсолютное в представлении, религиозный дух является хотя и необходимой, однако все же конечной формой всеобщего, или божественного, бытия. Не случайно, что в конце своих «Лекций по философии религии» Гегель фиксирует принципиальную неспособность религиозного сознания даже в его предельной, самой развитой исторической форме, каковой является христианство, достичь действительного примирения божественного и человеческого сознания и бытия. Будучи одновременно философом и по

своей специальной подготовке теологом, великий немецкий мыслитель подчеркивает значение религиозной общины, т. е. церкви, как духовного единения людей, в чьем лоне осуществляется это самосознание духа в форме религиозного представления. Имея ее в виду, он говорит в своих лекциях по философии религии:

«Но если теперь, после того как мы рассмотрели *возникновение и существование* общины, мы видим, что в своей реализации ее духовная действительность подвергается внутреннему расколу, то такая ее реализация, по-видимому, есть в то же время ее *конец*. Но можно ли говорить здесь о гибели? Ведь Царство Божие основано навеки, святой дух как таковой вечно живет в своей общине, и врата ада не одолеть церкви.

Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом.

Но что делать? *Этот диссонанс налицо в действительности.* <...> Когда исполнилось время и *оправдание посредством понятия стало потребностью*, тогда в непосредственном сознании, в действительности уже нет единства внутреннего и внешнего, и *ничто не получает оправдания в вере.* <...>

Этот диссонанс устранило для нас философское познание, и цель этих лекций состояла в том, чтобы *примирить разум с религией*, познать последнюю во всем многообразии ее форм как необходимую и *вновь обрести истину и идею в религии откровения.*

Но это примирение само является лишь частичным, оно лишено внешней всеобщности, в этом отношении философия — обособленное святилище, и ее служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может совладать с миром и должно оберегать владение истиной. Какой выход из своей расколотости найдет временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет, — надо предоставить ему, это уже не является *непосредственно* практическим делом и предметом философии» [Гегель, 1975–1977, т. 2, с. 332–333].

В силу того, что в представлении истинное содержание мысли вступает в противоречие с его не вполне истинной, относительной формой, религия откровения оказывается неспособной адекватно выразить актуальную бесконечность и разумную всеобщность Бога в его собственной (логосной, или логической) форме, т. е. в форме мысли как таковой. Спекулятивно-диалектическое снятие

конечности формы религиозного представления осуществляется только в системе философского разума. В философской системе Гегеля догматическая метафизика религиозного вероучения отрицает саму себя и становится логикой философско-религиозного понимания природы божественного мышления и бытия. В этом смысле истинная судьба религии в ее всеобщей, логоцентрической форме заключается только в науке философии. «Многие теологи, занимаясь экзегезой и считая, что они только воспринимают, не знают того, что при этом они деятельны, что они рефлектируют, — указывает Гегель. — Поскольку это мышление случайно, оно отдается во власть категорий конечности и тем самым неспособно постичь божественное в содержании; в таких категориях развертывается не божественный, а конечный дух. Следствием этого конечного понимания божественного, того, что есть в себе и для себя, следствием этого конечного способа мыслить абсолютное содержание было то, что основные положения христианского учения в значительной степени из догматики исчезли. По существу, ортодоксальной теперь является философия — не только она, но она главным образом; именно она утверждает и сохраняет те положения, те основные истины христианства, которые всегда имели силу» [Гегель, 1975–1977, т. 2, с. 213].

Справедливо определяя христианство как абсолютную религию, или религию откровения, Гегель показывает то, как эта единственная в своем роде богочеловеческая религия реализует тотальность самого понятия религии как необходимой формы абсолютного духа.

Характернейшим подтверждением этого является раскрытая немецким мыслителем спекулятивная сущность христианской идеи триединого Бога как конкретного единства Бога-Отца (всеобщее), Бога-Сына (особенное) и Бога — Святого Духа (единичное). Из этого следует, что христианство, с точки зрения Гегеля, в сущности есть всеобщий диалектический или логоцентрический идеализм, принимающий реальность в том виде, в каком она дана людям, и стремящийся поднять ее до уровня всеобщей духовной действительности — до идеи Царствия Божия как полноты духовного бытия мира и человека. Разумный взгляд Гегеля на духовную историю человечества видит и показывает, что именно в христианской религии Бог впервые полностью открывает себя разуму человека, этому абсолютному и, следовательно, божественному

средоточию бытия. Божественный разум воплотился в разуме человеческом. Во Христе как в абсолютной личности (или в логосе, достигшем человеческой формы своей реальности) оказываются снятыми все относительные противоречия мышления и бытия. Всеобщее обретает полноту самосознания, мысль и природа преодолевают конечное в себе, достигая бесконечности абсолютного духа в искусстве, религии откровения и философии. Бог как разум, или дух, реализующий себя в мире, выражает себя не через что-то внешнее, а через себя самого, т.е. через идею как процессуальность развития в науке логики (Бог-Отец), в философии природы (Бог-Сын) и в философии духа (Бог — Святой Дух).

Именно христианская история показывает нам, как эстетическое и религиозно-догматическое отношение к Богу постепенно возвышается до уровня философского, или умозрительного (спекулятивного), его понимания. Философия как цельная и завершенная в себе система абсолютного идеализма является, таким образом, венцом развития христианства во всемирно-историческом процессе. Это и есть единственно христианский путь: показать абсолютную логику мирового процесса природы и духа, вскрыв тем самым его логическое, логоцентрическое основание, сознательная опора на которое завершит исторический и, значит, конечный, преходящий способ существования как эстетического созерцания, так и абстрактно-рассудочного религиозного представления. Лишь тогда, когда это произойдет, настанет эпоха логико-диалектической, положительно-разумной, или спекулятивной, философии.

Философизация Гегелем христианской идеи есть живой опыт ее возвращения к самой себе, к своей изначальной логоцентрической сущности. Поэтому она представляет собой отнюдь не простое воспроизведение апологетики христианских истин, а обогащенное высшими ценностями мировой истории и культуры понимание всеобщности духа идеи Христа, философское постижение сути мирового процесса в целом. После того, как это свершилось, единственным и необходимым условием дальнейшего развития религиозной общины становится осознание народами, исповедующими христианство и идущими к нему, факта своей причастности к Богу, воплощенному в земной жизни в абсолютной личности богочеловека — в Иисусе Христе. Философия религии Гегеля научно дока-

зывает, что без Христа всеобщая духовная свобода не могла быть достигнута, так как она осталась бы либо на уровне абстрактной всеобщности *бесчеловечного Бога*, как в древнем монотеизме и неоиудейский вере, либо на уровне отделившейся от целого единичности *человека, не достигшего единства с Богом*, как в языческом и неоязыческом мире. Христоцентризм, таким образом, становится фактом именно всеобщей, всемирной истории. До Христа история была лишь историей особенных народов, но еще не всеобщей историей духовно целого и единого человеческого рода. По справедливой оценке Гегеля, именно в христианской религии «неразрывны всеобщее и отдельный дух, дух бесконечный и конечный; их абсолютное тождество есть эта религия и ее содержание» [Гегель, 1975–1977, т. 2, с. 202]. Можно сказать, что благодаря великому немецкому идеалисту начинается новая, теперь уже *не религиозная, а философская Реформация христианского мира*, когда, как подчеркивал русский философ Е. В. Спекторский, все творчески активные христиане разных стран и конфессий должны духовно объединиться в общем культурном деле, развивая принципы «трансцендентного идеализма» во всех сферах культурного бытия, преображая свою общественную, природную и духовную жизнь (см.: [Спекторский, 2013]).

Всеобщая диалектика христианской философии истории говорит нам о том, что каждый последующий период истории есть результат развития предыдущего. Начало нового исторического этапа наступает, когда предыдущий находится в расцвете, и долго зреет внутри него до периода заката. На наш взгляд, применительно к логической основе и структуре истории христианского мира это означает следующее:

- византийско-православное («восточно-христианское») и латинско-католическое («западно-христианское») сознание, в котором доминирует абстрактно-рассудочное, догматически представляющее предмет религии мышление, составляют «эпоху Бога-Отца», есть исторический момент непосредственной, абстрактной всеобщности понятия христианства, или *тезис*;
- протестантский мир, когда в сознании доминирует отрицательно-разумное, негативно-диалектическое мышление, есть «эпоха Бога-Сына», есть исторический момент осо-

бенности как опосредствования всеобщности, или *анти-тезис*;

- вселенско-церковное, всеобщее или абсолютное христианство, где будет доминировать положительно-разумное, или спекулятивно-диалектическое мышление, выступит «эпохой Бога — Святого Духа», осуществляющего *синтез* первых двух моментов как отрицание отрицательности протестантского мышления, — диалектически необходимым возвращением в моменте единичности к конкретной всеобщности неразделенной Церкви (единой, святой, соборной и апостольской), т. е. к духовной общине единого человечества, составляющей духовное Тело Христово.

Очевидно, что утверждение этой третьей стадии христианской истории требует реализации принципа всеобщей диалектики религиозного бытия и сознания духа, что не может произойти без активного участия в этом процессе спекулятивного, или положительно-разумного, мышления. С точки зрения гегелевской философии религии, развитие христианства до уровня философии абсолютного идеализма будет сопровождаться снятием всех конечных форм духа, в том числе и в самой системе всеобщего духа, включая его эстетические, позитивно-научные и религиозно-догматические составляющие. Начало этого духовного процесса будет указывать на завершенность эпох абстрактно-рассудочного и отрицательно-разумного мышления и переход к эпохе всеобщего разума, интегрирующего христианскую культуру в единое целое мировой культуры.

Таким образом, актуальность гегелевской философии религии определяется всеобщностью понимания ею спекулятивной диалектики развития христианской идеи разумности и свободы. Реализация этой всеобщей диалектики религиозного бытия и сознания духа как раз и является главной духовной тенденцией нашего времени.

Литература

Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1975–1977.

Гегель Г. В. Ф. Наука логики. СПб.: Наука, 1997.

Спекторский Е. В. Христианство и культура / сост., вступ. ст. и примеч. П. Е. Бойко, Л. А. Бойко. М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. http://conjuncture.ru/book_spektorsky-ch-culture (дата обращения: 25.09.2019).

Pavel Evgen'evich Boyko

Hegel's philosophy of religion as the experience of universal dialectics of Christian consciousness development in the modern world

Kuban State University,
149, Stavropol'skaia ul., 35040, Krasnodar, Russia

The article deals with the essence of Hegel's concept of speculative-dialectical philosophy of religion as a reasonable basis for understanding of the Christian idea development in the modern world. The author shows that from the point of view of the universal dialectic of religious consciousness and being, the Christianity development to the level of the absolute idealism philosophy will be accompanied by the removal of all final forms of the spirit as well as the system of the universal spirit itself, with the inclusion of its aesthetic, positive-scientific and religious-dogmatic components. This process indicates the completion of the abstract-rational thinking era and the transition to the era of speculative reason, integrating Christian culture into a single unity. The realization of this universal dialectic of religious consciousness and being is considered as the main spiritual trend of our time.

Keywords: philosophy of religion, Hegel, universal dialectic, religious consciousness, religious being, speculative dialectic, Christian consciousness.

References

- Hegel G. W. F. *Philosophy of religion*, in 2 vols. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1975–1977. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Science of logic*. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1997. (In Russian)
- Spektorskii E. V. *Christianity and culture*, comp., introd., notes by P. E. Boiko, L. A. Boiko. M.: Tsentr strategicheskoi kon'junktury Publ., 2013. http://conjuncture.ru/book_spektorsky-ch-culture (access date: 25.09.2019) (In Russian).

Иван Леонидович Фокин

Г. В. Ф. Хегель как национальный философ Германии: религиозно-философский аспект (Хегель и Якоб Бёме)

Санкт-Петербургский христианский университет,
Россия, 190020, Санкт-Петербург, Нарвский проспект, 136

В статье анализируется то принципиально новое отношение Хегеля к истории философии, которое он впервые ввел в качестве своего метода при рассмотрении всех предшествующих систем философии. Этот универсальный метод рассмотрения истории философии Хегель назвал диалектическим, поскольку изначальная природа мысли такова, что всякое положение указывает на свое противоположение, и даже производит и воспроизводит эту свою противоположность, поддерживая ее существование. Поскольку с помощью диалектического метода Хегель развил друг из друга ряд чистых мыслей бытия — от самого бытия до субъекта-объекта (или идеи), он показал в этих чистых мыслях, окутывающих мир и образующих внутреннюю его сущность, что эти чистые мысли суть ряд самоопределений абсолютного, или Бога. Поскольку же каждая из этих дефиниций абсолютного есть основной принцип какой-то одной исторической системы философии, то Хегель раскрывает в своей «Истории философии», как эти односторонние системы, генетически возникшие друг из друга, в различных народах и в различные времена, составляют истинную систему философии. Глубина мысли Хегеля о религии уместно сравнивается со взглядом на богопознание первого немецкого философа, прародителя принципа идеализма и философии Нового времени на немецкой почве (Хегель) Якоба Бёме. Кратко поясняется, почему сегодня философия Хегеля переживает почти такое же непонимание среди ученых философов в университетах, как когда-то испытывала и теософия Бёме.

Ключевые слова: Хегель, религия, философия религии, понятие субъекта, Якоб Бёме.

Введение

Философия, как и религия, полнее всего выражает дух и характер народа. «Народ, имеющий плохое понятие о боге, — утверждает Хегель, — имеет и плохое государство, плохое правительство, плохие законы» [Хегель, 1975–1977, т. 1, с. 400].

* Автор настаивает именно на таком написании фамилии Гегеля и производных от нее слов в своей статье, так как считает, что необходимо изменить ее написание по-русски в сторону сближения с реальным звучанием по-немецки. — *Ответственные редакторы сборника.*

В советский период российской истории именно *религия* и разъясняющая ее *философия* подверглись небывалому искоренению. Философия, в силу немногочисленности своих представителей, была упразднена уже в первые годы советской власти («Философский пароход» 1922 г.), а христианское вероисповедание прочно заменил диалектический и исторический материализм, на верность которому были обязаны присягать несколько поколений российских интеллигентов. На месте религии, методично дискредитируемой материалистической философией нового *светского* государства, и свергнутой христианской церкви появился новый — псевдонаучный и псевдорелигиозный — большевистский Вавилон, со своим «вероисповеданием», миллионами «верующих», съездами-«соборами» КПСС и даже со своим «безгрешным папой» — генеральным секретарем ЦК КПСС, прямым наследником марксистского «первоапостола» Ленина. Не было недостатка и в мучениках за новую веру в светлое коммунистическое будущее, и в новой «лже-теологии» — *идеологии* коммунизма. По этой идеологии, проникающей собой всю *светскую* науку и все *светское* искусство, защищались диссертации, заново перестраивались прежние академии наук, академии художеств и университеты, росло поколение за поколением «стойких борцов и строителей коммунизма», а с 1960-х годов также и ученых — *светских* академиков и профессоров *научного* коммунизма.

Бесконечно прав оказался Герхард Шульце-Геверниц, еще в 1908 г. распознавший подлинную антихристианскую природу учения Карла Маркса, который видел в религии исключительно «опиум народа», а в атеизме — мощное оружие для борьбы с современным государством. Согласно Марксу, «Рабочие не имеют отечества», государство отмирает, свобода совести — буржуазный принцип [Маркс, Энгельс, 1955, с. 444, 447, 445].

«Истинный марксизм, — пророчески заключал Шульце-Геверниц, — требует не „отделения Церкви от государства“, но *сознательного вытравления последних остатков религиозной веры* (здесь и далее курсив мой. — И. Ф.) при помощи принудительного *светского* воспитания. В этом смысле *атеистический фанатизм* Бебеля гораздо более соответствует духу марксизма, нежели принцип социал-демократической программы, что религия есть „дело совести индивида“» [Шульце-Геверниц, 2001, с. 78–79].

Таким образом, понятие «светская философия» оказалось в СССР вполне тождественным понятию «советская религия». Каково было «светское государство» — такова была и его «советская философия». Отсюда становится более понятным другое важное положение Хегеля: «В религии и государстве — одно понятие свободы» [Гегель, 1975–1977, т. 1, с. 400].

Единственной почвой для систематического изучения философии в России всегда было *государство*, благодаря которому философия у нас только и существовала на философских факультетах. Ведь вся наша университетская философия (как и сами университеты) изначально возникла и существовала исключительно по инициативе государства. Сперва — по личной инициативе и усилиями Петра I, мудро привлечшего из Германии гениального Лейбница; затем — как историко-филологические факультеты просветительской эпохи Александра I; затем, несмотря на запрет университетской философии в николаевскую эпоху, возникла замечательная плеяда университетских философов истории — «славянофилов» и «западников»; и только после этого, вплоть до катастрофы 1917 г., в России стала действительно складываться своеобразная и во многом *оригинальная* философия.

Наконец, начиная с 1930-х годов научная философия у нас стала формально существовать уже как «академия марксистско-ленинской философии» и как *идеологически мотивированные* философские факультеты, на которых вплоть до конца 1980-х годов единственно признанной и научной считалась так называемая марксистско-ленинская философия.

Таким образом, под «философией» в СССР понимался набор обязательных для усвоения и последующего вероисповедания марксистско-ленинских догм, и в целом можно сказать, что это была не философия, а своеобразная «религия», основанная на обязательной идеологии коммунистического воспитания.

I. Философия религии Хегеля

Сегодня, отмечая 250-летний юбилей со дня рождения Хегеля, мы независимо от всех прошлых идеологических штампов советской «философии» рассматриваем его прежде всего как великого философа, может быть величайшего в истории человечества, имя

которого никогда не будет забыто благодарными потомками, по крайней мере до тех пор, пока в мире вообще будет существовать философия и научная мысль. И в этот торжественный час будет, наверное, не лишним еще раз кратко вспомнить те основные положения, до которых человеческий дух в лице Хегеля дошел на долгом пути к тому пункту, от которого, по существу, мы и строим свое современное миро- и самопознание.

Как и многое из того, что мы называем *великим*, вещи, о которых здесь идет речь, довольно просты и в то же время гениальны.

Прежде всего, говоря кратко, следует упомянуть про то принципиально новое отношение Хегеля к истории философии, которое он впервые ввел в качестве своего метода при рассмотрении всех предшествующих систем философии за 2500 лет. Философия, согласно Хегелю, была всегда какой-то формой познания истины, поэтому, строго говоря, неистинных (ложных) систем философии просто не было. Во всяком случае, если брать те системы, которые наиболее ярко, по его словам, выражали дух своего времени в *мысли*. Поэтому все они составляют, согласно этому взгляду, не галерею человеческих заблуждений на пути к «последней» ступени познания истины, но скорее галерею величественных образов самого абсолютного духа, который в них вечно запечатлен как живой памятник самой абсолютной истины в ее подлинной актуальности, или в *вечном теперь* [Гегель, 1993–1994, кн. 1, с. 69].

В результате такого взгляда на философию и ее историю постепенно в среде гуманитарной (духовной) науки завоевало прочное место воззрение, согласно которому эта наука есть уже не какой-то бездонный родник интеллекта, в чьей неясной темной глубине скрываются и исчезают все (даже самые гениальные!) мысли человечества, но скорее некий храм, величественный собор, чью святыню как раз и составляет собственно философия.

Каждая система философии имела свою собственную мировую задачу, или *миссию*, во всеобщем царстве знания. Ибо, во многом благодаря Хегелю, человечество постепенно и прочно усвоило тот ясный взгляд, согласно которому любая подлинно историческая система способствовала или раскрыла какую-то особенную форму абсолютной и вечной истины. На своем собственном примере, в лекциях по *истории философии*, Хегель показал, что время от времени в самой истории философии появляются такие гении, ко-

торые, помимо упомянутой особенной стороны (или формы) всеобщего духа, еще обладают всеохватным и глубоким талантом *систематизатора*, как бы воссоединяющим все эти разрозненные, для непосредственного взора едва связанные между собой голоса в единый хор мирового духа.

Подобно тому как каждый народ, выступивший на арену всемирной истории и затем достигнувший своего апогея, постепенно сходит с мировой сцены, однако остается в благодарной памяти всего человечества, так и каждая историческая односторонняя система философии все же остается в памяти мировой философии как ее собственный преходящий (поскольку односторонний), но одновременно *сохраненный* момент. Вот на этот-то краткий («эпохальный») момент пребывания в своей вечной заслуге перед всеобщей истиной со стороны всякой особенной и односторонней системы как раз и обратил свое пристальное внимание — впервые в мировой философии всеобъемлющий и всепроникающий гений Хегеля. Ведь если величайшая историческая система философии состоит именно в том, чтобы отдельные и во многом разрозненные голоса и инструменты соединить в единый всеобщий хор и концерт истины, то как может быть опровергнута какая-то отдельная система, какой-то отдельный голос или инструмент, выражающий свою необходимую партию во всеобщем концерте? Как можно *опровергнуть* эту последнюю стадию всемирного хора, объединившего в себе все голоса? Эта система, как и воззрение на всемирный дух и его самопознание, которые впервые открыл и полно развил Хегель в своей философии, является в принципе *неопровержимой* системой.

И сегодня, когда философия в России едва освободилась от марксистско-ленинских извращений в области философии и ее истории, мне кажется, особенно важно отметить и как следует уяснить, что Хегель принципиально *неопровержим*, поскольку его философия не представляет какой-либо *односторонней* философской системы, ибо он рассматривал истину только в *тотальности* всех ее отдельных сторон. Потому и вся последующая философия после Хегеля есть, в лучшем для нее случае, лишь еще один голос к его полнозвучному и богатому всеми голосами хоралу, и потому любая такая новая философия, насколько она вообще может быть названа *философией*, не «опровергает», но *под-*

тверждает Хегеля, по сути являясь неохегельянством в известном смысле.

Исходя из такого понимания точки зрения Хегеля, может все-таки возникнуть, и часто возникает в нашей плюралистически ориентированной гуманитарной сфере, вопрос: почему же мы, несмотря на такой ее универсальный характер, все-таки называем эту всеохватывающую точку зрения на философию и ее историю таким *особенным* именем — «хегельянство»? Представляется, что ответ здесь может быть дан исключительно по историческим основаниям: потому что *только Хегель* сумел показать этот универсальный взгляд в своем изложении истории философии, наглядно представив абсолютный метод ее рассмотрения. Это его непреходящая заслуга в истории философии, и в этом он (как и сама мировая философия), повторимся, *принципиально неопровержим*.

Этот универсальный метод рассмотрения истории философии производит истину из самого себя, как развитие мыслей. Хегель назвал этот метод диалектическим, поскольку изначальная природа мысли такова, что всякое положение указывает на свое противоположение, и даже производит и воспроизводит эту свою противоположность, поддерживая ее существование. И Хегель начинает свою «Науку логики» (1812–1816) именно этой противоположностью всеобщего бытия (т.е. той логической сферы, в которой он рассматривает Бога, каков Он есть в своей сущности, «до сотворения мира» [Гегель, 1970, с. 103]) — и ничто. Бытие и ничто *противоположны*, но в то же время они суть *одно и то же*. Ибо «бытие» есть лишь отрицание всякого определенного бытия; оно есть всеобщее бытие без какого-либо дальнейшего определения и содержания. Но то же самое есть и (всеобщее бессодержательное) ничто. Ибо надо абстрагироваться от всякого единичного и особенного бытия, дабы получить ничто; остается лишь всеобщая мысль, которая не мыслит ничего определенного. Но это есть опять-таки бытие. Как мысль, ничто точно так же *есть*, а бытие обладает бытийностью *только* как мысль, ибо в действительности имеется *только определенное бытие*. Таким образом, мы пришли к противоречию мыслить бытие и ничто как одно и то же и вместе с тем как не одно и то же. Однако Хегель не останавливается на противоречии, но делает переход к его разрешению.

И вот, если мы не будем рассудочно, догматически останавливаться на этой мысли о разрешении противоречия, на *или... или...*, но покажем, как в этой мысли проявляется ее противоположность (в каковой она гибнет), тогда мы в ней имеем негативно-разумную (или диалектическую) деятельность мышления — *ни... ни...* скептицизма. Наконец, если мы разрешаем это противоречие, поскольку находим *нечто третье* (в котором, например, бытие и ничто оборачивают друг в друге свои противоположности), тогда мы имеем положительную деятельность разума (или спекулятивное мышление), использующую связку *и... и...* Это единство бытия и ничто, несмотря на их существующую (т.е. после исчезновения вновь проявляющуюся) противоположность, есть становление, — как возникновение, когда ничто становится бытием, и прехождение, когда бытие превращается в ничто. Становление есть *третье*, в котором бытие и ничто находят свою истину, в ней они как упразднены, так и сохранены. Но это третье (т.е. истина бытия и ничто) снова оказывается *первым*, в котором содержатся новые противоположности, покуда мы не доходим до *высших противоположностей субъекта и объекта*.

Однако, как верно заметил представитель правого крыла хегелевской школы Г. А. Габлер, важно при этом учитывать, что «[и]значальное мышление есть абсолютное и бесконечное Всеобщее не как нечто покоящееся, не как простая „идея“, но только как его собственное бесконечное деяние (Tat) и никогда не прекращающаяся деятельность (Betätigung), и как таковая вечно полагающая и осуществляющая себя деятельность для себя, и при всех различиях абсолютно относящаяся к себе как *Самость*, есть *не* субстанция, но *Субъект* (курсив в цитате мой. — И. Ф.)» [Gabler, 1843, S. 146].

Таким образом, поскольку Хегель в «Науке логики» с помощью диалектического метода развил друг из друга ряд чистых мыслей бытия — от самого бытия до субъекта-объекта (или *идеи*), он показал в этих чистых мыслях, окутывающих мир и образующих внутреннюю его сущность, что эти чистые мысли суть ряд самоопределений абсолютного, или *Бога*. Поскольку же каждая из этих дефиниций абсолютного есть основной принцип какой-то *одной* исторической системы философии, то Хегель раскрывает в своей истории философии, как эти односторонние системы, *генетически*

возникшие друг из друга в различных народах и в различные времена, составляют истинную систему философии (поскольку также и отдельные системы философии *диалектически* выводятся друг из друга — правда, в несколько другом порядке, нежели логические категории).

Таким образом, собственное значение Хегеля для философии, его основная заслуга состоит в том, что посредством диалектики он возвысил философию *до действительного знания*, сделав философию самой себя доказывающей наукой.

При этом абсолютная истина (или Бог) отныне понимается уже не как субстанция, но как *субъект*, т. е. как мыслящий и воспроизводящий самого себя дух. «Если вы, — не без иронии заключает Габлер, обращаясь к современным и будущим противникам Хегеля, — для этой вечной и бесконечной деятельности (чье первое, однако не последнее, деяние есть *бытие*) найдете какое-то другое наименование, кроме *мышления*, — тогда назовите его. Или, если вы можете нам показать такое абсолютное, которое в мыслях и понятиях оказалось бы более абсолютным и превосходящим абсолютность, представленную Хегелем, — тогда покажите это... Но только больше не приходите к нам с „*бытием*“ (курсив в цитате мой. — И. Ф.), бессознательным или слепым, или под каким бы другим именем оно ни выступало, — даже как „изначальное“ и „первое“, или как „абсолютное!“» [Gabler, 1843, S. 149–150].

Начало системы, разумеется, не содержит ничего более, кроме абстрактного понятия бытия, однако это начало предпосылает себе заключение, понятие *бытия как абсолютного духа*. Человеческий дух для себя, также и во всеобщности рода, как человечество, не есть абсолютный дух. Но он становится абсолютным, поскольку он *возвышается*, мысля и желая Бога. С другой стороны, если бы Бог имел напротив себя только созданную Им природу, Он никогда бы не стал абсолютным. Абсолютным Бог становится, со своей стороны, посредством взаимоотношения, посредством овнешнения (объективации) в человечестве.

Хегель выступил в то время, когда, несмотря на попытку Канта («Религия в пределах только разума», 1794) оживить положения веры с помощью придания им философского значения, Просвещение все же коснулось религии и отвратило от нее образованных людей. Английский скептицизм, французский атеизм, не-

мецкий теизм в XVIII в. уже разобрались и покончили с религией. На ее место они поставили *мораль*. Если *природа*, не заботясь об истории, следует своим законам; если *история* не имеет никакой другой причинности, кроме человеческой свободы, — то что остается тогда для *Бога*? Слепо действующая необходимость природы точно так же *исключает Бога из себя*, как и самоопределение человеческого деяния.

И вот Кант (казалось, уже уничтоживший схоластику) в конце XVIII столетия издает свою «Религию в пределах только разума», выступив, к изумлению современников, на стороне христианской ортодоксии, интерпретируя ортодоксальные догмы как символы моральных истин и выставив против Руссо (которого он все же очень любил) утверждение, что человеку внутренне («в себе») присуще радикальное зло.

Со времени Канта все без исключения немецкие философы сделали своим предметом *религию*. Хегель уже в своей «Феноменологии духа» (1807) определил основные черты *философии религии* [Гегель, 1974].

И Хегель способствовал возрождению уважения к религии. Однако, несмотря на это его честное стремление, религиозная реакция обвинила его в еретичестве. Хегель хотел довести философию до того, чтобы признать веру, с которой она боролась (в эпоху Просвещения), зеркальным отражением самой философии. Согласно Хегелю, содержание религии не изменится от того, что оно будет перемещено в сферу философии, а останется тем же.

Но уже в самом хегельянстве (Г. Гинрихс, Г. Габлер, К. Ф. Гёшель, Л. Хеннинг, К. Ф. Розенкранц и др.) начали высказываться сомнения в этом возрожденном учителем союзе религии и философии. Несмотря на авторитет Хегеля, хегельянцы правого крыла школы все же признавали, что такие представления, как «непорочное зачатие», «отцовство» Бога, не имеют для *философии* какого-либо смысла. Тем не менее они все же не доходили до вывода левого крыла хегельянства (Л. Фейербах, Б. Бауэр, Ф. Штраус, Ф. Энгельс и др.), будто вместе с *формой* представления изменяется также и *содержание религиозного догмата*.

Сам Хегель и не думал примирять эти противоположные мнения об отношении философии и религии, поскольку при его жизни они еще не возникали и не проявлялись, а в своем соб-

ственном духе он совершенно искренне видел спекулятивные выводы своей философии в *вере* и совершенно не мыслил философию и религию расщепленными. *Философия, согласно Хегелю, есть истина веры, а философское истолкование догмата — это и есть истинное, новое христианство*¹.

Религия — это прямое и непосредственное отношение конечного духа к Богу как к абсолютному духу. Это отношение есть то наивысшее, в мистической глубине которого все другие отношения исчезают. *Мышление Бога* Хегель справедливо рассматривал как душу всякой религии. Но если его поняли таким образом, будто он жертвует чувством в угоду рассудку, то при этом забыли, что формы интеллигенции, возвышаясь от низших к высшим, не отрицаются, но сохраняются. Если я, применив фантазию, *представляю* содержание ощущения, то от этого ощущение не исчезает, но продолжается в представлении; и точно так же чувство и представление сопровождают мышление, или, скорее, чувство и представление *имманентны* мышлению.

Философ, мыслящий Бога как абсолютно всеобщую субстанцию, как абсолютный субъект, перенимает в мыслях чувствование и представление и не становится ни бесчувственным, ни лишенным фантазии.

Ни о какой другой работе Хегеля, пожалуй, не судили более в Германии XIX столетия и менее в России XX столетия, но — повсюду — ни о какой кривее и превратнее, партийнее и несправедливее, более поверхностно, чем о «Философии религии», поскольку ни в какой другой работе Хегель не выступил более полемично против своего времени. Он выступил:

- 1) против *деизма Просвещения*, который, хотя и предполагал Бога как «наивысшее существо», однако утверждал, что о сущности этого существа невозможно ничего знать;
- 2) против *теологии чувства* («пекторальной теологии»)², которая, хотя и заверяла в чувстве и в предчувствии Бога

¹ Хотя в своих лекциях Хегель признавался: «...я — лютеранин, и хочу остаться лютеранином» [Гегель, 1993–1994, кн. 1, с. 126]. Ибо, добавим, в лютеранстве Тело Христово не есть *простой факт* гостии, оно присутствует только благодаря деятельности верующей души.

² Пекторальная теология (от лат. *pectus* — грудь, душа, сердце) — «теология сердца» или «душевная теология». Понятие введено протестант-

- в Его бесконечности, однако полагала Богопознание невозможным (и считала такое познание попыткой атеизма);
- 3) против *ученого супранатурализма*, который лишь исторически рассказывал о Боге, не имея о Нем самостоятельного, собственного понятия;
 - 4) против *пантеизма* (или *спинозизма*), хотя и постигающего Бога как единую абсолютную субстанцию, однако не как одновременно и абсолютный субъект.

Хегель обладал совершенно особенным сознанием своего отношения ко всем этим партиям, подобно тому как в своей философии права он сознавал себя в противоположении к различным направлениям философско-правовой мысли современности. Так, поскольку он утверждал, что Бог познаваем, он ранил наукобоязнь пиегистов и ученых теологов; поскольку он твердо держался религии, он оттолкнул от себя атеистическую тенденцию, которая хотела знать лишь о морали и во всех религиях не видела ничего иного, кроме выражения человеческого незнания и неспособности, даже намеренного обмана со стороны хитрой и деспотичной церковной иерархии; поскольку он, наконец, сильно полемизировал с римским католицизмом (а именно: против его почитания и служения реликвиям и святым, против монашества и против транссубстанции), то он сделался враждебен и католическим теологам.

Обыденное мнение полагает, будто истинный философ в религиозной философии лишь тогда стоит на вершине науки, когда он атеист или, по крайней мере, пантеист. А если он, как Хегель, объявляет себя противником атеизма или спинозизма, то публика подозревает его либо в лицемерии (обычно если он обнаруживает энергичную силу мысли), либо она отвергает его как пустоголового, который до сих пор не снял с себя детские башмачки. Все эти обвинения подряд были подняты против Хегеля.

ским теологом и церковным историком Августом Неандером (1789–1850), согласно которому ограниченность разума в богопостижении догматической теологии восполняется чувством и предполагает решающую роль сердца.

II. Хегель и Якоб Бёме

Глубокую мысль Хегеля о религии уместно сравнить со взглядом на богопознание первого немецкого философа, прародителя принципа идеализма и философии Нового времени на немецкой почве (как его характеризовал Хегель [Гегель, 1993–1994, кн. 3, с. 295, 297, 315; 1974, с. 70]) Якоба Бёме. Он заимствовал от Парацельса научное положение о том, что, поскольку Божество в себе трилично (*dreipersöhnlich*), то и все, что Оно творит, должно быть троично и само по себе свидетельствовать о праистоке из Святой Троицы (*Ternarius Sanctus*).

Глубина Бёме, как и Хегеля, сказывается преимущественно в том, что он хочет понять абсолютное в его вечном всеприсутствии (*Allgegenwart*) и не сомневается в возможности этого понимания. Бёме, как и Хегель, хочет познать, как в Боге и из Бога возникает мир и как этот мир снова возвращается в Бога.

Бог — это не существо (пусть даже и всевышнее) вне этого мира: Бёме видит Его действие повсюду, ибо истина *вечна* и она *вездесуща*.

Откровение — это не однажды происшедший акт Бога, но скорее Его необходимая и постоянная *функция*. Без постоянного Откровения Бог был бы пустынным Одним. Бог сам есть то, что содержит в себе *противоположность* (*contrarium*), благодаря которой Он становится постижим и ощутим, ибо без нее, которая преодолевается, не было бы живого единства Бога с собой, но была бы только пустая, бесплодная идентичность (тождество). «Да» есть действительное «да» только благодаря противоположенному ему «нет».

Для Бёме, как и для Хегеля, *единство* — как простое единство — пустынно и пусто, а *дуалистичность* — без преодоления и без разрешения — есть *только* гнев, противостояние, зло в Боге. Но Бог в Его истине есть *мощь любви*, триумфально возвышающаяся над всяким отрицательным.

Бёме завершил логический период спекуляции (диалектики) и довел его до *определенной системы миросозерцания*, которая, однако, не могла достичь большего влияния на немецкую науку, поскольку по содержанию это миросозерцание было слишком произвольно и слишком грубо по форме. Университеты (главные

органы философского образования) не могли ничего поделаться с бёмевской теософией. Хегель развил, в отличие от Бёме, через 200 лет такую систему понятия, которую подхватили все ведущие мировые университеты. Ирония нашего времени заключается в том, что сегодня его философия переживает почти такое же непонимание среди ученых философов в университетах, как когда-то испытывала и теософия Бёме.

Хегель, находясь на вершине своей славы, одним из первых открыто признал и по достоинству оценил Бёме, назвав его «глубочайшим из всех философов», как пишет об этом Ф. Баадер [Baader, 1855, S. 81] (см. об этом: [Гегель, 1993–1994, кн. 3, с. 315; 1974, с. 70].

В предисловии к первому изданию «Энциклопедии философских наук» (1817)³ Хегель кратко обосновывает свое отношение к Якобу Бёме в историко-философской перспективе. Он обращает внимание прежде всего на германское глубокомыслие, религиозно-протестантский характер и своеобразие «научного» языка Бёме: «Мощный ум Бёме справедливо получил название *philosophus teutonicus*. Отчасти Бёме расширил само содержание религии до всеобщей идеи, открыл в нем высшие проблемы разума и стремился постигнуть в нем дух и природу в их определенных сферах и формациях, положив в основание своих изысканий ту мысль, что дух человека и все вещи созданы по образу и подобию бога, — само собой разумеется, *триединого* бога — и цель жизни и существования состоит лишь в том, чтобы потерявшая образ божий душа снова возвратилась к своему первоисточнику. Отчасти же он, наоборот, применял формы природных вещей (сера, селитра и т. д., терпкое, горькое и т. п.), насильственно заставляя их служить для выражения форм духа и мысли» [Гегель, 1974, с. 69].

Хегель постоянно противопоставляет абстрактному пониманию Бога (как находящемуся по ту сторону мышления и разума) понимание его в философии Бёме: «Правда, способ его представления, его мышления является по большей части фантастическим и диким; он не поднялся к чистым формам мышления, но преобладающую глубину его брожения и борения составляло то,

³ Это произведение, составленное Хегелем в 1817 г. как компендиум, т. е. учебное пособие для студентов, является очень важным для понимания лекций по истории философии, читанных Хегелем в Берлинском университете в 1821–1831 гг.

что он стремился *во всем*, везде познать триединство, например: „оно должно родиться в сердце человека“» [Гегель, 1975–1977, т. 2, с. 246].

Истинное — а значит, вместе с тем абсолютное — Бёме постигает и выражает не как субстанцию, но как субстанцию-*субъект*. Бытие для Бёме есть бытие себя самого порождающего субъекта, движение которого (не отпуская при этом никогда целое) он сопровождает своими текучими понятиями; причем присущая каждому понятию собственная и необходимая абстрактность состоит в том, что такое понятие не просто отражает — что невозможно — совокупное движение целой вещи, но всякий раз отражает как бы только ее проекцию по особенной перспективной оси. Эта текучесть мысли объединяет обоих мыслителей и ставит перед читателями их сочинений схожие требования динамической подвижности мышления.

При этом важно еще раз подчеркнуть, что и для Хегеля, и для Бёме отправной точкой, определившей дальнейшее развитие их мысли, стало христианское учение о троичности.

Фундаментальный центральный пункт этих представлений о христианстве (как «абсолютной религии») есть Бог как триличный, как Отец, Сын и Святой Дух, т. е. как троиственность (Trinität).

То, что философия представляет в своем целостном развитии, представляется христианской верой как *вечная история Бога*. Задача науки поэтому, согласно Хегелю, может состоять здесь лишь в том, чтобы показать, что следует философии понимать под 1) Царством Отца, 2) Царством Сына и 3) Царством Святого Духа («порождение», «сыновство» — это представление из естественных отношений и лишь относительно соответствует понятию идеи).

Ибо под многоохватывающим выражением «Сын» нужно понимать целый процесс, через который Он (Сын) приходит к осуществлению *вочеловечения Бога* и к основанию *общины*, в которой внутри человечества посредством религиозного самосознания Бог действительно *осуществился*, поскольку здесь Он есть не только «Дух в себе» как Отец и не только «Дух для себя» как Сын, но — «Дух для Духа», чистое манифестирование Его сущности — как богочеловеческая *свобода*. Это для Хегеля то же самое, что обычно обозначается как *любовь*.

Под Царством Сына нужно понимать вообще противоположность в Боге, Его инобытие (*Anderssein*), из которого Он вечно возвращается к абсолютному единству с собой. Поэтому Хегель подводит под эту категорию («Царство Сына»): а) природу; б) мир конечного духа; в) Христа. Христос — это абсолютный человек, который не только учил истине, не только умер за ее исповедание, но который во всем своем бытии не манифестировал ничего другого, кроме нераздельного единства Бога как Отца и Его самого как Сына, в котором виден Отец.

Как и Кант, Хегель считает, что человек по природе не таков, каким ему следует быть, — как природный (естественный) человек в своих вожелениях, страстях он *зол*, и только благодаря знанию и воле *свободы* он должен возродиться. Точно так же Хегель утверждает необходимость того, что сущность Бога должна была проявиться через единичного конкретного, через *этого* человека, Иисуса из Назарета, чтобы тем самым на примере этого человека доказать, что человек и его самосознание может воспринять в себя *всю полноту Божественного*.

Заключение

Хегель ясно сознавал своеобразие мысли и языка Якоба Бёме, которое и делает его произведения необычайно трудными для понимания. Тем не менее Хегель считает его своим предшественником и стремится показать свою философию не только развитием и завершением основных мыслей Бёме, но и то, что именно в его (хегелевской) философской системе они нашли свое дальнейшее развитие и завершение. Поэтому довольно сложно говорить о различии между обоими мыслителями, особенно если не принимать во внимание конгениальный бёмевскому характер хегелевского мышления.

Согласно Хегелю, Бёме, излагая свои идеи, использует действительность (т.е. «чувственные качества», которые «не сохраняют у него собственно чувственного значения» [Хегель, 1993–1994, кн. 3, с. 298], поскольку он их употребляет как мысленные определения) как *понятие*. Исходя из этого понимания, можно утверждать, что основная трудность при рассмотрении учения Бёме для Хегеля состояла не столько в конгениальной самому Хегелю бёмевской *фило-*

софии, но скорее в бемевской мистике и в бемевской теософии. Ведь Бёме, особенно в раннем своем творчестве, стремится познать Бога «во всем» и поэтому он «использует» действительность как понятие: говоря об «огне», «свете», «соли», «воздухе» или «звуке», он придает этим словам также понятийное значение, трансцендирующее их непосредственный природный смысл. Тем не менее, несмотря на неясность бёмевского языка, Хегель изумляется «необычайной варварской силе», которая присуща мышлению Бёме, стремящемуся в невероятном напряжении духа освободиться от сковывающей его мышление «чувственной действительности» (см. об этом: [Гегель, 1993–1994, кн. 3, с. 294–315]).

То, что это ему не всегда удается, становится наиболее ясно на примере его учения о качествах. Хегель прекрасно говорит об этом учении, называя мýку (Qual) «самосознательной чувственной негативностью» [Гегель, 1993–1994, кн. 3, с. 301]. Хегеля также восхищает замечательная игра слов, употребляемая Бёме, который выводит из слова «мýка» (Qual) слово «исток» (Quellen). Очевидно, что эти мысли Бёме отвечают духу собственной философии Хегеля, которая строится на отрицательности как на принципе жизни.

Разумеется, для Хегеля, как и для Бёме, было недостаточно лишь во всем видеть принцип противоположностей, не стараясь достичь при этом понимания их единства, — т.е. не приводя их к примирению. Именно в этом и состоит основной недостаток — и одновременно отличие от Хегеля — учения Якоба Бёме. Хегель утверждает, что моменты мышления Бёме в целом распадаются на особые духовные образы и представления, особенно высшие моменты — на добро и зло (или Бога и дьявола). Бёме не приходит к единству, поскольку он постигает эти отдельные моменты не понятийно, но только образно-мифологически, и среди всех им представляемых образов, которые пребывают в постоянной борьбе, почти невозможно мыслить какого-то единства и примирения. Поэтому Бёме, согласно Хегелю, пребывая в плену религиозных представлений, не достигает ясности и единства чисто философской системы. Однако Хегель (а вместе с ним и большая часть исследователей, которые основывают свое суждение исходя из его суждений о Бёме в лекциях по истории философии) полагает, что в определенном смысле Бёме мыслит исключительно в рамках «Авроры» — и в прямом и в переносном смысле утренней зари

(возвещения) новой философии. Согласно Хегелю, «день» этой философии, который должен принести ее завершение, для самого Бёме так и не настал...

Таким образом, согласно пониманию Хегеля, отличие между его философией и учением Бёме носит скорее временной характер. Если Бёме вынужден отвечать на последние вопросы скорее эсхатологически предположительно, то Хегель уже полагает себя обладающим совершенным знанием, поскольку «время цветения лилий» и «последние времена», о которых мог лишь догадываться Бёме, для Хегеля уже наступили. Оттого-то хегелевская система и претендует на ясность и порядок, как целого, так и своих частей, охватывая собой все предшествующие системы.

Хегель последовательно развивает мысль Бёме дальше него самого и видит свою систему как философское самосознание «конца времен». Он как бы подтверждает своей философией мысль Бёме, отчасти повторяя его: *познание может быть полным и совершенным лишь тогда, когда Бог завершит историю.*

Литература

- Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. / пер. с нем. Б. Г. Столпнера. Т. 1. М.: Мысль, 1970.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974.
- Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. М.: Мысль, 1975–1977.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. СПб.: Наука, 1993–1994.
- Маркс К., Энгельс Ф. Манифест коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. М.: Изд-во полит. литературы, 1955. С. 419–459.
- Шульце-Геверниц Г. фон. Маркс или Кант? // Фауст и Заратустра / пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 5–31.
- Baader F. von. Sämtliche Schriften: in 13 Bdn. Bd. 13. Leipzig: Verlag von Herrmann Bethmann, 1855.
- Gabler G. A. Die Hegelsche Philosophie: Beiträge zu ihrer richtigeren Beurteilung und Würdigung. Berlin: Verlag von Alexander Duncker, 1843.

Ivan Leonidovich Phokin

G. W. F. Hegel as the national philosopher of Germany: religious-philosophical aspect (Hegel and Jacob Böhme)

Saint Petersburg Christian University,
13b, Narvsky pr., Saint Petersburg, 190020, Russia

In the article analyzes the fundamentally new attitude of Hegel to the history of philosophy, which he first introduced as his method when considering all previous systems of philosophy. Hegel called this universal method of reviewing the history of philosophy *dialectical*, since the initial nature of thought is such that every position indicates its opposition, and even produces and reproduces this opposite, supporting its existence. Since, using the dialectical method, Hegel developed from each other a series of pure thoughts of Being — from Genesis itself to the Subject-Object (or Idea), he showed in these pure thoughts, enveloping the world and forming his inner Essence, that these pure thoughts are a series of self-determinations of the Absolute, or God. Since each of these definitions of the Absolute is the basic principle of a single historical system of philosophy, Hegel reveals in his History of Philosophy how these one-sided systems genetically arising from each other, in different peoples and at different times, make up the true System Philosophy. The depth of Hegel's thought about religion is appropriately compared with a look at God-knowledge of the first German philosopher, the progenitor of the principle of idealism and modern philosophy on German soil (Hegel) Jacob Böhme. It briefly explains why Hegel's philosophy today experiences almost the same misunderstanding among learned philosophers at universities as Böhme's theosophy once experienced.

Keywords: Hegel, religion, philosophy of religion, the concept of the Subject, Jacob Böhme.

References

- Baader F. von. *Sämtliche Schriften*, in 13 Bdn., Bd. 13. Leipzig, Verlag von Herrmann Bethmann, 1855.
- Gabler G. A. *Die Hegelsche Philosophie: Beiträge zu ihrer richtigeren Beurteilung und Würdigung*. Berlin, Verlag von Alexander Duncker, 1843.
- Hegel G. W. F. *Encyclopedia of philosophical sciences*, in 3 vols., vol. 1, Nauka logiki. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1974. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Lectures on the history of philosophy*, in 3 books. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 1993–1994. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Philosophy of religion*, in 2 vols. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1975–1977. (In Russian)

- Hegel G. W. F. *Science of logic*, in 3 vols., transl. from German by B. G. Stolpner, vol. 1. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1970. (In Russian)
- Marx K., Engels F. The Communist Manifesto. Marx K., Engels F., *Soch.*, 2nd ed., vol. 4. Rus. ed. Moscow, Izd-vo polit. literatury, 1955, pp. 419–459. (In Russian)
- Schulze-Gävernitz G. von. Marx or Kant? *Faust and Zarathustra*, transl. from German. Rus. ed. Saint Petersburg, Azbuka Publ., 2001. С. 5–31. (In Russian)

Антон Валерьевич Вавилов

«Другой» Гегель, или «The real Nachtseite» спекулятивной философии

К историческим и концептуальным основаниям забвения энциклопедической антропологии Гегеля

Кубанский государственный университет,
Россия, 350040, Краснодар, ул. Ставропольская, 149

Наиболее распространенная в современном дискурсе критика Гегеля обвиняет немецкого классика в элиминации всего иррационального, непосредственного, бессознательного, чувственного и интимно-личностного, выставляя философа наиабстрактнейшим «панлогистом» классической традиции. Подобное отношение к философии Гегеля основывается, однако, на тотальном игнорировании такого раздела системы, как «Антропология», который как раз и посвящен иррациональному уровню субъективности, сопротивляющемуся полному присвоению со стороны логоса. Это забвение антропологической тематики не случайно, но имеет свои исторические и концептуальные основания. Изменение рабочих планов самого Гегеля, пренебрежение со стороны издателей посмертного собрания сочинений транскрипциями лекций по философии субъективного духа, а также предвзятое мнение видных представителей современной философии в отношении принципа спекулятивной философии в целом породили ее неадекватный «монструозный» образ. Фантазм о Гегеле-панлогисте настолько общепринят и самоочевиден для большинства исследователей, что возвращение к антропологии не только создает впечатление какого-то «нового текста» немецкого мыслителя, но даже формирует образ совершенно «инового», «другого» Гегеля — непривычного и неузнанного до сих пор.

Ключевые слова: Гегель, антропология, диалектика, душа, дух, человек, субъект, иррациональное.

В своем введении к английскому изданию лекций по философии субъективного духа, читанных Г.В.Ф.Гегелем в Берлине в зимнем семестре 1827/1828 уч. г., их переводчик Роберт Уильямс с первых строк отмечает, что предлагаемый вниманию текст во многих отношениях является «новым текстом» Гегеля, освещающим наименее известную и практически неосвоенную часть его системы: «... в гегелеведении приводит в замешательство тот факт,

что, несмотря на возрождение интереса к гегелевской мысли, а также на то значение, какое сам Гегель придавал своему учению о субъективном духе, на эту часть его философии практически не обращают никакого внимания. Известно множество работ по феноменологии, логике и философии права, но крайне мало исследований, посвященных гегелевской концепции субъективного духа, которой, — справедливо заключает Уильямс, — с научным интересом по сравнению с другими разделами системы повезло менее всего» [Williams, 2007, p. 1–2]¹. На такое «преимущество» феноменологии и логики указывает и отечественный философ Кирилл Чепурин. Он говорит о том, что «уже при жизни Гегеля произошла существенная рутинизация понимания его философии, которая лишь укрепилась после его смерти. Свой вклад в нее внесла критика Гегеля Шеллингом, Фейербахом, Кьеркегором, Марксом... Логика и феноменология, и то в схематичной („жесткой“) форме, — главное, что вошло в закрепившийся образ Гегеля. Антропологии тут вовсе не нашлось места» [Чепурин, 2011, с. 17].

Чепурин не зря акцентируется именно на антропологии: дело в том, что из всех разделов гегелевской концепции субъективного духа самым неизученным было суждено оказаться именно ее первому — и, по сути, основному — разделу под названием «Антропология». Это замечает, в частности, известная французская исследовательница гегелевской мысли Катрин Малабу. В своей работе под названием «Будущее Гегеля» она с сожалением констатирует, что мало кому из исследователей удалось проникнуться «загадочным очарованием» гегелевской антропологии [Malabou, 1996, p. 39]. Причем удивительно, что данному разделу не уделяют никакого внимания в первую очередь самые известные толкователи спекулятивной философии², словно бы намеренно обходя

¹ Заметим, что и редактор оригинального немецкого издания Б.Туслинг — перед тем как представить в своем введении наиболее «провоцирующие» и «стимулирующие» исследователей основные темы лекций Гегеля — характеризует их записи как «действительно новый источник» для освоения и понимания гегелевской системы [Tuschling, 1994, S. IX–X].

² Ср.: «Мимо антропологии проходят практически все крупнейшие прочтения гегелевской философии духа, к какой бы школе толкования Гегеля они ни принадлежали. То, что обыкновенно называют „антро-

данный раздел «Энциклопедии» странным *молчанием*, каковое само по себе показательно и вызывает некоторые существенные вопросы по поводу чтения — или, скорее, нечтения — немецкого классика.

Если с научным интересом менее всего — по сравнению с логикой и феноменологией — повезло гегелевскому учению о *субъективном духе*, то по сравнению с другими разделами этого учения не повезло именно *антропологии*, каковая, по определению самого Гегеля, посвящена «глубинной основе человеческого существа» (*Grundlage des Menschen*), той «мрачной области» (*die dunkle Region*), которую индивид воспринимает как что-то «негативное, потустороннее и темное» [Hegel, 1986a, S.495; 1986b, S.40, 201]³. Отметим, что именно повышенное внимание к этой темной сфере (см.: [Фуко, 1994]), обозначаемой в современной философии поразному — немислимое, Иное (М. Фуко), Внешнее (М. Бланшо), гетерогенное (Ж. Батай), экстимное (Ж. Лакан), — выступает своеобразным маркером, отделяющим постклассическую мысль от *классической* традиции и, в частности, так называемого гегелевского «панлогизма», в котором дух (*якобы*) предстает «сущностно гомогенным», в то время как «ярко выраженная гетерогенность»,

пологическим“ прочтением Гегелевой философии (идущим от влиятельных лекций Александра Кожева в Высшей школе практических исследований в 1933–1939 гг.), не только отталкивается от „антропологии“ в совсем ином (во многом „хайдеггеровском“) смысле, но и, как ни парадоксально, по сути вовсе упускает из виду собственно гегелевскую антропологию как учение о конкретной человеческой душе... Антропология не интересовала ни Франкфуртскую школу (Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Г. Маркузе), ни Ю. Хабермаса, ни Ж. Лакана или С. Жижека, ни аналитических философов, занимавшихся Гегелем, скажем, Р. Брэндома или Д. Мак-Дауэлла (в первую очередь из-за внимания аналитической философии к совсем другим проблемам), ни „гейдельбергскую школу“ гегелеведения (Д. Хенрих, Х. Ф. Фульда, В. Крамер, Р. Бубнер), занимающуюся в основном феноменологией и логикой, ни англоязычное посткантианское „социальное“ направление толкования Гегеля (Р. Пиппин, Т. Пинкард), ни даже исследователей гегелевской теологии (Х. У. фон Бальтазар, Дж. Йеркс, Д. Шлитт, Ю. Мольтманн, С. О’Риган, Г. Уорд и др.)» [Чепурин, 2011, с. 26].

³ Именно поэтому антропологию Гегеля нельзя отождествлять с дословно понятой «антропологией» (как учением о *цельном* человеке) (см.: [Вавилов, 2019а, с. 132–134; 2019в, с. 22–23].

установленная между сознанием и бессознательным, оказывается, как утверждает Жорж Батай, «совершенно чужда» гегелевской системе [Батай, 2004, с. 106].

Однако даже беглого взгляда на основные темы и проблемы, разрабатываемые Гегелем в антропологии, посвященной бессознательной, интуитивной, телесной, чувственной — *ночной* — сфере человеческого бытия, достаточно, чтобы поставить подобный — довольно распространенный — взгляд на спекулятивную систему под вопрос. Внимательное же чтение этого раздела вообще заставляет *пересмотреть* основные определения и «ярлыки», издавна навешиваемые на гегелевскую систему (будь то *панлогизм* или *абстрактный рационализм*, *монизм* или *тотальный логоцентризм*) и представляющие ее в качестве «логицистской радикализации рационалистической традиции» — радикализации, характеризующейся «обеднением» жизни реальной субъективности, «упрощением» ее структуры и окончательной «элиминацией важных реальных субъективно-индивидуальных измерений и проявлений „я“, таких как бессознательное, чувственность и переживания в их не-рациональных проявлениях» [Быкова, 1996, с. 52–53]⁴. Содержание данного раздела оказывается настолько *неудобным* и *непривычным* для распространенного образа (читай: *симулякра*) Гегеля, что Уэс Фарлотт в своей работе, посвященной проблеме природы в «Энциклопедии философских наук», говоря об антропологии, уже ведет речь не столько о каком-то новом *тексте* Гегеля, сколько о *новом и другом Гегеле* (!), настаивая на том, что антропология должна быть прочитана *вопреки* самому Гегелю, т. е. вопреки Гегелю-панлогисту, хорошо — а по сути, *единственно* — известному большинству исследователей [Furlotte, 2018, p. 89].

⁴ «„Ограждая“ реальную субъективность от индивидуальных проявлений „энергии“ души, Гегель тем самым обедняет ее внутреннюю жизнь, „метафизическое“ измерение субъективности, обезличивает субъективность. Вследствие чего ее структура упрощается: здесь теряется целый самостоятельный пласт, связанный с особым типом рациональных проявлений, которые порой именуются как иррациональные. Речь идет об „интенциональностях“ сознания „Я“, которые обуславливают специфическую, уникально-„мою“ жизнь субъективности, о реальных проявлениях „в-себе“ субъективности, выражающих конкретное переживание ею самой себя» [Быкова, 1996, с. 52–53].

Но почему антропология, подрывающая⁵ общепринятые взгляды на спекулятивную систему, практически не привлекает к себе внимания, оставаясь огромным слепым пятном не только в историко-философских работах известных представителей постклассического дискурса, но даже собственно в гегелеведении? Каковы *исторические* условия забвения первого раздела гегелевской философии субъективного духа? Какие факторы привели к тому, что данный раздел гегелевской системы если и упоминается, то специально практически не анализируется? На каких *концептуальных* решениях и — далеко не безобидных — предположениях о сути учения Гегеля в *целом* основывается подобное (не)чтение особенного раздела этого учения? Что лежит в основе забвения гегелевской антропологии, которая, по справедливому предложению испанской исследовательницы Франчески Бренцио, может быть обозначена как *the real Nachtseite*⁶ всей гегелевской концепции [Brenzio, 2014, p. 156]?

Известно, что Гегель планировал *подробное* изложение *каждого* раздела своей системы, однако обстоятельства — в их числе и внезапная смерть — не позволили подготовить и издать *отдельное* произведение, раскрывающее *антропологическую* проблематику. Такой текст — как, впрочем, и работа, посвященная философии *субъективного духа* в целом, которая также не была написана — дополнил бы краткий очерк системы, представленный в вышедшей в 1817 г. «Энциклопедии философских наук». В предисловии к данному труду, оговаривая абстрактную и предельно сжатую манеру изложения материала, служащего остовом — свое-

⁵ В. Фарлотт прямо заявляет, что «обнаруживаемые в данном разделе идеи, оказываясь поразительными, уникальными и провокационными, в ключевых моментах расходятся с наиболее распространенными и общепризнанными образами системы Гегеля как строго рационалистической, теологически реакционной, патологически систематической экспликацией *логоса*» [Furlotte, 2018, p. 89] (ср.: [Вавилов, 2019а, с. 134–146]).

⁶ Выражение *the real Nachtseite* может быть понято тройко, причем все три толкования дополняют друг друга: 1) *непризнанная* сторона гегелевского учения: страницы текста Гегеля, остающиеся в тени или темноте; 2) страницы, посвященные ночи, ночной, бессознательной, темной основе человеческого бытия; 3) «темные страницы» в смысле сложные для понимания и усвоения (об этом далее).

образным «скелетом» — системы для слушателей лекций, Гегель отмечает, что «мог бы считать для себя более удобным по отношению к публике, если бы обстоятельства позволили предпослать краткому очерку более подробную работу о других частях философии», подобную той, которую он проделал для первой части, т. е. для логики [Гегель, 1929, с. 3]. «Наука логики» вышла в 1812 г., и в предисловии, разъясняя причины, побудившие подготовить и издать работу, раскрывающую пространством образом именно эту часть системы, автор говорит о своих будущих планах, в числе которых неперемнная «обработка» двух оставшихся философских наук: философии природы и философии духа [Гегель, 1937, с. 5].

В 1821 г. выходит «Философия права» («Основные черты философии права...»), или учение об *объективном* духе, во введении к которому Гегель также говорит о насущности «более подробного изложения» концепции *субъективного* духа, отмечая *плачевное* состояние этой области с точки зрения ее философского — т. е. разумного, спекулятивного — осмысления⁷. В 1822 г. Гегель начнет писать введение к отдельной планируемой книге о *субъективном* духе, но вскоре откажется от этого замысла и посвятит время доработке и расширению «Энциклопедии философских наук». В 1827 г. выйдут 2-е издание с *примечаниями*, «помогающими читателю лучше понять книгу», однако характер изложения системы все также останется «в общих чертах, для использования в лекциях (im Grundrisse, zum Gebrauch seiner Vorlesungen)», о чем свидетельствует уже подзаголовок работы, которая в одном из писем не зря характеризуется самим Гегелем как «последовательное изложение тезисов», пространное разъяснение каковых он оставляет лекционным курсам [Гегель, 1971, с. 490]. Однако не

⁷ «Что дух есть ближайшим образом интеллект, и что определения, через которые он в своем развитии движется вперед — от *чувства* через *представление* к *мышлению* — суть путь порождения им себя как *воли*... эти основные черты я изложил в моей „Энциклопедии философских наук“ (Гейдельберг, 1817) и надеюсь, что мне удастся когда-нибудь дать более подробное их изложение. Я тем более чувствую потребность внести этим, как я надеюсь, и свой вклад в более основательное познание природы духа, что, как я там заметил... нелегко отыскать другую философскую науку, которая находилась бы в таком запущенном и плохом состоянии, как *учение о духе*, обычно называемое психологией» [Гегель, 1934, с. 32].

только в частной корреспонденции, но и в публикациях, главным образом во всех трех прижизненных изданиях «Энциклопедии», Гегель не устал напоминать читателю как о формальном, абстрактном и довольно сжато характере предлагаемого «очерка», служащего исключительно для предварительного чтения ради знакомства с системой в ее основных разделах, так и о том, что подробное и полное раскрытие каждой отдельной сферы с ее особенными моментами выпадает на долю его лекций [Гегель, 1929, с.3, 5, 345]. И действительно, *развернутое* изложение каждого раздела своего учения философ представил в своих лекциях, изданные конспекты которых могли — и должны были бы — стать необходимым, детально раскрывающим каждую часть системы, дополнением к ее сжатому наброску в «Энциклопедии».

Однако (это, пожалуй, самый роковой для усвоения гегелевской концепции субъективности фактор) последователи и ученики философа, вошедшие в «Союз друзей усопшего» (Verein von Freunden des Verewigten), — они же редакторы и издатели первого собрания сочинений мыслителя — не посчитали нужным (!) подготовить и выпустить *отдельными* томами лекции по философии субъективного духа, неоднократно — в 1820, 1822, 1825, 1827/1828, 1829/1830 гг. — читанные Гегелем в Берлинском университете [Tuschling, 1994, S. X]. Вместо этого текст «Энциклопедии» был дополнен так называемыми Zusätze (в отечественном издании они обозначаются как «прибавления»), которые представляли собой отрывки из лекций разных лет без какого-либо указания на источник и принцип компоновки [Плотников, 1995]. Сама же судьба записей лекций по философии субъективного духа загадочна и мрачна. Парадокс состоит в том, что в рамках посмертного собрания сочинений Гегеля, которое вышло уже к 1845 г., входящие в «Союз друзей» бывшие ученики философа помимо изданных при жизни работ Гегеля подготовили и выпустили *отдельными* томами записи лекций по эстетике, истории философии, философии религии и философии истории, «закрыв» тем самым тему *абсолютного* духа (*объективный* дух был подробно раскрыт как в прижизненном издании «Философии права», так и в посмертном с дополнениями Э. Ганса).

Ученики Гегеля *могли бы* издать материалы по философии субъективного духа, однако, как отмечает с сожалением специалист по немецкой классической философии и руководитель академи-

ческого издания работ Гегеля Вальтер Йешке, «интерес „Друзей“ был направлен вовсе не на развивающегося Гегеля (тем более что каждый этап развития предполагает самокритику и самоисправление), а на замкнутую „систему“, с помощью которой „Друзья“ надеялись одерживать победы в разгоревшихся к тому времени бурных философских дискуссиях» [Jaeschke, 2018]. Общая — и губительная по отношению к представлению о какой-либо эволюции философа — установка «Друзей» на замкнутую, завершённую, целостную, «итоговую» систему оказала свое решающее влияние на отбор материала для публикации. В отобранные для печати тексты Гегеля как раз и не попали использованные Л. Боуманном для расширения «Энциклопедии» конспекты лекций по философии субъективного духа, оказавшиеся на долгое время во мраке абсолютного забвения. Последующие издатели наследия немецкого классика либо игнорировали эти записи, либо вовсе не имели никаких сведений об их существовании. Впервые лекции Гегеля по субъективному духу были изданы в самой Германии только в 1994 г. (!) — ими оказались упоминавшиеся нами лекции зимнего семестра 1827/1828 уч. г. Записи лекций за 1822 и 1825 гг., переиздание лекций 1827/1828 уч. г., а также дополнительные материалы увидели свет совсем уж недавно — в 2008, 2012 и 2016 г. соответственно [Hegel, 2008; 2012; 2016].

Во всей этой парадоксальной истории примечательно следующее: сам Гегель, несмотря на то что ему так и не удалось подготовить отдельную работу, которая представила бы широкой публике его концепцию субъективности, придавал антропологии — т. е. первому разделу этой концепции — особое значение. В своих лекциях Гегель тратил несравненно больше времени на подробное раскрытие именно антропологической ступени. Из трех разделов своей философии субъективности (антропология, феноменология и психология) первому всегда уделялось нередко даже *более половины* всего времени изложения⁸. Такой приоритет антропологии и особенно ее *второго подраздела* («Чувствующая душа»), как «столь же трудной, сколь и интересной», по выражению самого

⁸ Например, в лекциях 1822 г. антропологии посвящено 65 % всего объема; а за 1825 г. — 62 %. О непреходящем интересе Гегеля к антропологической проблематике см.: [Furlotte, 2018, p. 90–91; Вавилов, 2019а, с. 141].

Гегеля, части антропологии [Гегель, 1956, с. 125]⁹, имеет свои основания. Антропология раскрывает длительный процесс становления живого, чувствующего, телесного индивида субъектом для-себя и — в отличие от текста «Феноменологии духа» 1807 г. — начинает уже не с сознания, а как раз со всего бессознательно-чувственно-телесного, преодоление власти которого еще только должно привести к форме сознания. Если в известной всем «Феноменологии» субъект, как справедливо замечает наш переводчик лекций Гегеля по субъективному духу К. В. Александров, «словно висел в пустоте», то в антропологии он «впервые становится цельным человеческим индивидом»; «столь часто встречаемое сведение гегелевского учения о человеке к феноменологии, к „философии сознания“ в ущерб душе и духу основывается, — объясняет Александров, — на прочтении его философии сквозь призму „йенской“ „Феноменологии духа“ (1807 г.), где нет еще строгого различия феноменологии и психологии, антропология же и вовсе отсутствует. Изложение там начинается прямым с „чувственной достоверности“, понимаемой как „сознательный“ аналог логического „бытия“, пустое начало, без отсылки к какому бы то ни было антропологическому основанию» [Александров, 2014, с. 8–9].

В антропологии такое основание субъективности уже появляется, занимая свое законное, отведенное диалектикой понятия, место в развитии индивидуального духа. Это основание именуется Гегелем *душой*, каковая вмещает в себя «бесчисленное множество отношений и связей, которые всегда находятся в нас, хотя бы они и не входили в сферу наших ощущений и представлений» [Гегель, 1956, с. 128]. Среди этих отношений как бесконечное количество дремлющих образов прошлого, так и не такие безобидные «мрачные, подземные силы сердца (*die finsternen, unterirdischen Mächte des Herzens*)», не зря обозначенные самим Гегелем «злым гением человека (*der böse Genius des Menschen*)» [Hegel, 1986b, S. 162, 177]. В одном поразительном — прежде всего системой опеределений — пассаже Гегель так определяет предмет антропологии: «...сюда принадлежат, — пишет философ, — изображения магических, магнетических, демонических явлений, ясновидения,

⁹ Ср.: «Эта глава антропологии вообще наитруднейшая, так как она самая темная» [Гегель, 2014, с. 102].

болезни лунатизма и т. п. В этих изображениях живое лицо... ставится в связи с указанными темными силами (*dunklen Mächte*) таким образом, что, с одной стороны, они находятся в нем самом, а с другой — представляются чем-то чужеродным (*fremdartiges*), потусторонним его внутренним переживаниям, и это чужеродное («экстимное», сказал бы Лакан, «гетерогенное», промолвил бы Батай. — А. В.) явление определяет и управляет его внутренней жизнью. В этих неизвестных силах (*unbekannten Gewalten*) заключается будто бы не поддающаяся разгадыванию истина страшного (*Wahrheit des Schauerlichen* (жуткого, зловещего. — А. В.))» [Гегель, 1938, с. 247; Hegel, 1986с, S. 314]¹⁰. Пассаж говорит сам за себя. Стоит ли еще приводить доказательства тому, что в гегелевской спекулятивной системе субъективность не сводится единственно к *гомогенному* духу, заведомо исключая все чужеродное, «жуткое» и гетерогенное? Под видимой прозрачностью самосознания дух скрывает свою ночную — «безумную» — истину, которую и раскрывает первый раздел учения Гегеля о субъективности, имеющий название «Антропология». В данном разделе как раз и освещается незатронутая¹¹ «Феноменологией духа» 1807 г. область бессознательного, являющаяся *предпосылкой* формы сознания, с которой обычно и отождествляется субъект.

«Но если бы человеческая субъективность представлялась Гегелю в качестве непосредственно рефлектирующего чистейшего кристалла, то каким образом, — задается вопросом Кэтрин Малабу, — можно было бы вообще объяснить бред, помешательство

¹⁰ Ср.: «Антропологии должна быть оставлена лишь та темная область, в которой дух подчинен... *звездным и земным* влияниям, живет как природный дух в *симпатическом* соприкосновении с природой и узнает о ее изменениях в *сновидениях и предчувствиях*, обитает в мозгу, сердце, ганглиях, печени... К этой неразумной стороне принадлежит, далее, отношение представления и более высокой духовной деятельности, поскольку последняя подчинена в отдельном субъекте игре совершенно случайной телесной конституции, внешних влияний и отдельных обстоятельств» [Гегель, 1939, с. 245].

¹¹ Отметим, что «Феноменология» и не должна — ни *de facto*, ни *de jure* — содержать учения о цельном человеке, так как ее замысел в другом: эксплицировать путь *сознания* к науке, абсолютному знанию; путь, лишь пройдя который, можно будет с полным правом приступать к логике и «реальной» философии.

и изначальную ночь?» [Malabou, 1996, p. 95]. В этом отношении возвращение Гегеля к субъекту в его примечательном *досознательном* (предсознательном) времени и не менее путающем бытии, неконтролируемом со стороны свободной интеллигенции и нравственной воли, позволяет провести демаркационную линию между гегелевской концепцией субъективности — и разума в целом — и подходами к субъекту, характерными для Нового времени и традиции Просвещения. «Здесь нужно быть очень осторожными, — справедливо отмечает Славой Жижек, — и не упустить того, что разрыв Гегеля с традицией Просвещения проявляется в переворачивании самой метафоры субъекта: субъект — это больше не свет разума, противостоящий непрозрачной, непроницаемой материи; здесь сам жест, который открывает пространство для света *логоса*, является абсолютной негативностью, „мировой ночью“, точкой крайнего безумия, в которой бессмысленно блуждают фантазмагорические образы» [Жижек, 2014, с. 65–66]¹². Если ранее, объясняет в другом месте Жижек, человек, являясь «просто человеком (*simply human*)», существом разума, выступал против избытка животной похоти или божественного безумия как чего-то *внешнего* своему рассудку, то немецкий идеализм обнаруживает этот враждебный «избыток» в абсолютной *имманентности* субъекта, в самом сердце (ядре) субъективности, не просто так метафорически обозначая этот избыток именно «мировой ночью», а не рассеивающим тьму «светом разума Просвещения» [Žižek, 2012, p. 166] (ср.: [Вавилов, 20196]).

Однако именно вследствие того, что система Гегеля уже при его жизни стала рассматриваться в качестве закономерного усиления этого света, как логическое завершение начавшейся с Декарта рационалистической традиции, и была сведена, как указывалось выше, в основном к феноменологии и логике, каковые раскрывают диалек-

¹² На *переворачивание* субъекта в гегелевской философии обращает внимание и К. В. Чепурин, предлагая именовать субъекта гегелевской антропологии скорее «не-субъектом (*non-subject*)», так как последний являет собой «инверсию привычного субъекта *cogito* (*inversion of the standard subject of cogito*)»; субъект антропологии Гегеля, продолжает Чепурин, — это «не-картезианский (*non-Cartesian*), не-бесплотный, не-сознающий, не-трансцендентальный, не-абстрактный, не-застывший и не-интерсубъективный, но как раз, напротив, — телесный, чувствующий, конкретный, живой и индивидуальный» [Chepurin, 2018, p. 116].

тику сознания и систему чистых, абстрактных категорий, дискурс Гегеля, посвященный всему бессознательному, иррациональному, темному и интимно-личностному, оказался в своеобразном исследовательском вакууме. Все выглядит так, будто бы Гегель вообще не разрабатывал сложнейшую антропологическую проблематику, не настаивал на том, что одна из фундаментальных задач разумного рассмотрения природы духа заключается в понимании и объяснении таких «чудесных», иррациональных феноменов, как гипноз и ясно-видение, личный дaimон и помешательство, будто бы не повторял, что человек — это не только сознание — самосознание — разум, но еще и чувственность, телесность и бессознательная ночь. Спекулятивная мысль действительно представляла бы собой вершину панлогизма или абстрактного рационализма, если бы, выражаясь словами Фуко, не «нащупала в себе и вне себя, на своих границах, но также в переплетениях собственной ткани нечто ночное, некую явно инертную плотность, в которую она погружена», если бы не открыла это «темное место, в котором столь часто видят глубинную область природы человека» — область, «одновременно и чуждую и необходимую для него», если бы не вскрыла саму необходимость этого *иного*, являющегося угрозой безмятежному спокойствию *сogito* и выступающего основой, позволяющей человеку «сосредоточиться в себе и вернуться к своей истине» [Фуко, 1994, с. 347–348]. То есть, говоря определеннее, если бы спекулятивная мысль, отраженная в системе Гегеля, не была всегда-уже *современной* мыслью, осуществляющей некую форму рефлексии, которая поднимает вопрос о бытии человека в том измерении, где мысль уже не может не обращаться к «немыслимому».

Однако в большинстве случаев исследователи, подпавшие под влияние рокового предрассудка по отношению к спекулятивной системе, *volens nolens игнорировали* существование антропологического учения, предавая его забвению и при этом обвиняя самого Гегеля (!) в (*якобы*) совершающемся в его системе забвении всего антропологического, в упрощении и обеднении живой субъективности. Но реальная трагедия живой субъективности в системе Гегеля, о которой так переживают его критики, на самом деле оказывается трагедией самого Гегеля, вернее его философии, попадающей в самый центр «процесса насильственного упрощения (редукции, стирания-забвения) (a process of violent simplification

(reduction, obliteration))» [Žižek, 2012, p.409], о котором, анализируя современные стратегии чтения, справедливо говорит Жижек¹³, — упрощения, какое порождает из «осмысляемого» материала настоящих монстров (того же «панлогистского» монстра («panlogical» monster), о котором в связи с Гегелем ведет речь все тот же Жижек¹⁴), принимаемых за саму реальность.

Собственно, уже и сам философ чувствовал подобное отношение к своей системе, когда отмечал, что некоторые критики оказываются неспособными «даже просто повторить за наукой голый факт философской идеи» [Гегель, 1929, с. 348]. «Мы не можем сказать, — с сожалением констатировал Гегель, — что в наше время лучше обходятся со Спинозизмом и вообще со спекулятивной философией, когда видим, что те, которые излагают их и судят о них, даже не дают себе труда правильно понять факты и верно их передать. Последнее было бы минимумом справедливости, а такого минимума спекулятивная философия, во всяком случае, имела бы право требовать» [Гегель, 1929, с. 352].

Литература

- Александров К. От переводчика // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии духа: Берлин 1827/1828 / пер. К. Александрова. М.: Дело, 2014. С. 7–11.
- Батай Ж. Влечение и отвращение. [Ч.] 2: Социальная структура // Коллеж социологии 1937–1939 / сост. Д. Олье; пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой, И. С. Вдовиной, Н. В. Вдовиной, В. М. Володина; под ред. В. Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2004. С. 100–114.

¹³ Заметим, что Деррида также указывает как на распространенную «слепоту» по отношению к гегелевскому тексту, так и на слишком легкое принятие «гегелевской очевидности», кажущейся сегодня многим «столь необременительной» [Derrida, 1967, p. 369].

¹⁴ «Этот образ Гегеля-„панлогиста“, пожирающего и умертвляющего живую основу индивидуальности, представляется нам Реальным для его критиков. „Реальным“ в лакановском смысле слова, то есть как формирование некой точки, которой, на самом деле, не существует (монстр не имеет никакого отношения к самому Гегелю), но которая, тем не менее, должна предполагаться, чтобы оправдать наше негативное отношение к другому и отдаление от него. Откуда же возникает этот ужас, охватывающий постгегельянцев перед этим чудовищем абсолютного знания?» [Žižek, 2014, p. 1–2].

- Быкова М. Ф. Мистерия логики и тайна субъективности: О замысле феноменологии и логики у Гегеля. М.: Наука, 1996.
- Вавилов А. В. Дух и безумие: Диалектика ночи в философии Гегеля. СПб.: Гуманитарная академия, 2019а.
- Вавилов А. В. Спор о животном: Гегелевская концепция безумия и примечательный «failure» Жижека // Вопросы философии. 2019б. № 5. С. 196–204.
- Вавилов А. В. Aufhebung души (или) человека: Истина антропологии Гегеля в прочтении Деррида // Философский журнал. 2019в. Т. 12, № 3. С. 18–32.
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 1: Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика / пер. Б. Г. Столпнера. М.: Гос. изд-во политич. литературы, 1929.
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 2: Энциклопедия философских наук. Ч. 2: Философия природы. М.: Соцэкгиз, 1934.
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 5: Наука логики. [Т. 1]. / пер. Б. Г. Столпнера. М.: Соцэкгиз, 1937.
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 12: Лекции по эстетике. Кн. 1 / пер. Б. Г. Столпнера. М.: Соцэкгиз, 1938.
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 6: Наука логики. Т. 2: Субъективная логика, или Учение о понятии / пер. Б. Г. Столпнера. М.: Соцэкгиз, 1939.
- Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 3: Энциклопедия философских наук. Ч. 3: Философия духа / пер. Б. А. Фохта. М.: Гос. изд-во политич. литературы, 1956.
- Гегель Г. В. Ф. Письма // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 210–528.
- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии духа: Берлин 1827/1828 / пер. К. Александрова. М.: Дело, 2014.
- Жижек С. Щекотливый субъект: Отсутствующий центр политической онтологии / пер. с англ. С. Шукиной. М.: Дело, 2014.
- Плотников Н. С. Дух и буква: К истории изданий Гегеля // Путь. 1995. № 7. С. 261–289.
- Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. СПб.: А-сэд, 1994.
- Чепурин К. В. Место антропологии в системе философии духа Г. В. Ф. Гегеля: дис. ... канд. филос. наук. М., 2011.
- Brencio F. The nocturnal point of the contraction: Hegel and melancholia // Melancholia: The disease of the soul / ed. by D. Skorzewski, A. Wiercinski. Lublin: KUL, 2014. P. 149–168.

- Chepurin K.* Subjectivity, madness and habit: forms of resistance in Hegel's anthropology // Hegel and resistance: history, politics and dialectics / ed. by R. Comay, B. Zantvoort. London: Bloomsbury, 2018. P. 101–116.
- Derrida J.* *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Furlotte W.* The problem of nature in Hegel's final system. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- Hegel G. W. F.* Werke: in 20 Bdn. mit Registerband / hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Bd. 6: Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Teil 2: Die subjektive Logik. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986a.
- Hegel G. W. F.* Werke: in 20 Bdn. mit Registerband / hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Bd. 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Teil 3: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986b.
- Hegel G. W. F.* Werke: in 20 Bdn. mit Registerband / hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel. Bd. 13: Vorlesungen über die Ästhetik. Teil 1. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986c.
- Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. [Bd.] 1: Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825. Hamburg: Felix Meiner, 2008.
- Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. [Bd.] 2: Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/1828 und Zusätze. Hamburg: Felix Meiner, 2012.
- Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes. [Bd.] 3: Anhang. Hamburg: Felix Meiner, 2016.
- Jaeschke W.* Zur Hegel-Edition. Последнее редактирование: 08.08.2018. URL: http://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegeledition_de/about.html (дата обращения: 01.10.2019).
- Malabou C.* *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris: Libraire philosophique J. Vrin, 1996.
- Tuschling B.* Einleitung Hegels Philosophie des Geistes im Wintersemester 1827/1828 // Hegel G. W. F. Vorlesungen über die Philosophie des Geistes: Berlin 1827/1828. Hamburg: Felix Meiner, 1994. S. IX–XXXVIII.
- Williams R.* Translator's introduction // Hegel G. W. F. Lectures on the philosophy of spirit 1827–1828. Oxford: Oxford University Press, 2007. P. 1–56.
- Žižek S.* *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso, 2012.
- Žižek S.* *The most sublime hysteric: Hegel with Lacan*. Cambridge: Polity Press, 2014.

Anton Valer'evich Vavilov

“The other” Hegel or “The real Nachtseite” speculative philosophy: to the historical and conceptual foundations of oblivion of Hegel's encyclopedic anthropology

Kuban State University,
149, Stavropol'skaia ul., Krasnodar, 350040, Russia

In contemporary philosophy the most common criticism of Hegel accuses German thinker of eliminating of the irrational, immediate, unconscious, intimate-personal in human and exposes Hegel as the most abstract “panlogist” of classical tradition. However, this attitude to the Hegel's philosophy is based on total disregard of the encyclopedic “Anthropology”, which discovers to irrational sphere of subjectivity, that resists the full appropriation by Logos. This oblivion of the Hegel's anthropological discourse is not accidental, but has its own historical and conceptual foundations. The change in Hegel's work plans, the neglect by the publishers of transcriptions of Hegel's lectures on the philosophy of the subjective spirit, as well as the biased view of famous modern philosophers about the principle of speculative philosophy as such gave rise to its improper “monstrous” image. The phantasm about Hegel-panlogist is so generally accepted and self-evident for most researchers that a return to the Hegel's encyclopedic “Anthropology” not only creates the impression of “new text” by Hegel, but even forms of a total “other” Hegel.

Keywords: Hegel, anthropology, dialectics, soul, spirit, human, subject, irrational

References

- Aleksandrov K. Translator's introduction. Hegel G.W.F., *Lektsii po filosofii dukha: Berlin 1827/1828*, transl. by K. Aleksandrov. Moscow, Delo Publ., 2014, pp. 7–11. (In Russian)
- Bataille G. Attraction and aversion. [Part] 2: Social structure. *Kollezh sotsiologii: 1937–1939*, comp. by D. Hollier, transl. from French by Iu. B. Bessonova, I. S. Vdovina, N. V. Vdovina, V.M. Volodin, ed. by V.Iu. Bystrov. Rus. ed. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2004, pp. 100–114. (In Russian)
- Bykova M. F. *Mystery of logic and the mystery of subjectivity: On the design of phenomenology and logic in Hegel*. Moscow, Nauka Publ., 1996. (In Russian)
- Vavilov A. V. *Spirit and madness: The dialectic of the night in Hegel's philosophy*. Saint Petersburg, Gumanitarnaia academiia Publ., 2019a. (In Russian)
- Vavilov A. V. The dispute on animal: Hegel's theory of madness and Žižek's remarkable “failure”. *Voprosy filosofii*, 20196, no. 5, pp. 196–204. (In Russian)

- Vavilov A. V. The Aufhebung of the soul (or) of man: Derrida's interpretation of the truth of Hegel's anthropology. *Filosofskii zhurnal*, 2019В, vol. 12, no. 3, pp. 18–32. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Works*, in 14 vols., vol. 1, Encyclopedia of the philosophical sciences, part 1, Logic, transl. by B. G. Stolpner. Rus. ed. Moscow, Gos. izd-vo politich. literaturny Publ., 1929. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Works*, in 14 vols., vol. 2, Encyclopedia of the philosophical sciences, part 2, Philosophy of nature. Rus. ed. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1934. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Works*, in 14 vols., vol. 5, Science of logic, [vol. 1], transl. by B. G. Stolpner. Rus. ed. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1937. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Works*, in 14 vols., vol. 12, Lectures on aesthetics, book 1, transl. by B. G. Stolpner. Rus. ed. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1938. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Works*, in 14 vols., vol. 6, Science of logic, vol. 2, Subjective logic, or The doctrine of the concept, transl. by B. G. Stolpner. Rus. ed. Moscow, Sotsekgiz Publ., 1939. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Works*, in 14 vols., vol. 3, Encyclopedia of the philosophical sciences, part 3, Philosophy of spirit, transl. by B. A. Focht. Rus. ed. Moscow, Gos. izd-vo politich. literaturny Publ., 1956. (In Russian)
- Hegel G. W. F. Letters. Hegel G. W. F., *Raboty raznykh let*, in 2 vols., vol. 2. Rus. ed. Moscow, Mysl' Publ., 1971, pp. 210–528. (In Russian)
- Hegel G. W. F. *Lectures on the philosophy of spirit: Berlin 1827/1828*, transl. by K. Aleksandrov. Rus. ed. Moscow, Delo Publ., 2014. (In Russian)
- Žižek S. *The ticklish subject: The absent centre of political ontology*, transl. from French by S. Shchukina. Rus. ed. Moscow, Delo Publ., 2014. (In Russian)
- Plotnikov N. S. Spirit and the letter: To the history of Hegel's publications. *Put'*, 1995, no. 7, pp. 261–289. (In Russian)
- Foucault M. *Words and things: An archaeology of the human sciences*, transl. from French by V. P. Vizgin, N. S. Avtonomova. Rus. ed. Saint Petersburg, A-cad Publ., 1994. (In Russian)
- Chepurin K. *The place of anthropology in Hegel's philosophy of spirit*. Ph. D. thesis. Moscow, 2011. (In Russian)
- Brencio F. The nocturnal point of the contraction: Hegel and melancholia. *Melancholia: The disease of the soul*, ed. by D. Skorzewski, A. Wiercinski. Lublin, KUL, 2014, pp. 149–168.
- Chepurin K. Subjectivity, madness and habit: forms of resistance in Hegel's anthropology. *Hegel and resistance: history, politics and dialectics*, ed. by R. Comay, B. Zantvoort. London, Bloomsbury, 2018, pp. 101–116.
- Derrida J. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.

- Furlotte W. *The problem of nature in Hegel's final system*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 2018.
- Hegel G. W. F. *Werke*, in 20 Bdn. mit Registerband, hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 6: Wissenschaft der Logik, Bd. 2, Teil 2: Die subjektive Logik. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1986a.
- Hegel G. W. F. *Werke*, in 20 Bdn. mit Registerband, hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830, Teil 3: Die Philosophie des Geistes. Mit den mündlichen Zusätzen. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1986b.
- Hegel G. W. F. *Werke*, in 20 Bdn. mit Registerband, hrsg. von E. Moldenhauer, K. M. Michel, Bd. 13: Vorlesungen über die Ästhetik, Teil 1. Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1986c.
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, [Bd.] 1: Nachschriften zu den Kollegien der Jahre 1822 und 1825. Hamburg, Felix Meiner, 2008.
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, [Bd.] 2: Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1827/1828 und Zusätze. Hamburg, Felix Meiner, 2012.
- Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, [Bd.] 3: Anhang. Hamburg, Felix Meiner, 2016.
- Jaeschke W. *Zur Hegel-Edition*. Last change: 08.08.2018. URL: http://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegeledition_de/about.html (access date: 01.10.2019).
- Malabou C. *L'avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1996.
- Tuschling B. Einleitung Hegels Philosophie des Geistes im Wintersemester 1827/1828. Hegel G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes: Berlin 1827/1828*. Hamburg, Felix Meiner, 1994, pp. IX–XXXVIII.
- Williams R. Translator's introduction. Hegel G. W. F., *Lectures on the philosophy of spirit 1827–1828*. Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 1–56.
- Žižek S. *Less than nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London, Verso, 2012.
- Žižek S. *The most sublime hysteric: Hegel with Lacan*. Cambridge, Polity Press, 2014.

Contents

<i>Murav'ev A. N.</i> Preface. Hegel — forever!	5
Section 1. The Hegelian system in the elements of the history of classical and postclassic philosophical thought	15
<i>Koch A. F.</i> Hegel and the Greeks on being and negation. <i>Transl. from German by A. A. Ivanenko</i>	—
<i>Tashchian A. A.</i> Augustine and Hegel: premodern and modern paradigms of logic	33
<i>Krijnen Ch.</i> Beginning and origin. A new perspective on Rickert's heterology and Hegel's logic. <i>Transl. from German by A. A. Ivanenko</i>	49
<i>Protopopov I. A.</i> The dialectic of negativity in Hegel's "Science of Logic"	77
<i>Zander F.</i> Method of Hegel's system of science and the contradiction. <i>Transl. from German by K. V. Loshchevskii</i>	99
<i>Murav'ev A. N.</i> Hegel's contribution to the knowledge of the historical development of philosophy	115
<i>Batrakova I. A.</i> Problem of universal in Russian philosophy of 19 th –20 th centuries	127
<i>Ivanenko A. A.</i> Subject and method of science after G. W. F. Hegel	142
Section 2. Hegel's "philosophy of law" and the crisis of civil society as such	152
<i>Vieweg K.</i> Hegel on civil society as a community of understanding (reflection). <i>Transl. from German by A. A. Ivanenko</i>	—
<i>Maidansky A. D.</i> Hegel, Marx and the fury of revolution	174
<i>Adolphi R.</i> Communities of freedom. Was Hegel's trust in civil society naïve? <i>Transl. from German by K. V. Loshchevskii</i>	187
<i>Makarov V. V.</i> The concept of G. W. F. Hegel's philosophy of world history and the historical principle of the modern era	210

Section 3. Hegel's philosophy of the spirit and current problems of modern culture	218
<i>Iannelli F.</i> Hegel's philosophy of art today: omnipresent, indifferent, repressed? <i>Transl. from German by G. Z. Gimel'shtein</i>	—
<i>Boyko P. E.</i> Hegel's philosophy of religion as the experience of universal dialectics of Christian consciousness development in the modern world	237
<i>Phokin I. L.</i> G. W. F. Hegel as the national philosopher of Germany: religious-philosophical aspect (Hegel and Jacob Böhme).....	247
<i>Vavilov A. V.</i> "The other" Hegel, or "The real Nachtseite" of speculative philosophy. To the historical and conceptual foundations of oblivion of Hegel's encyclopedic anthropology.....	266

Книги и журналы СПбГУ можно приобрести:

по издательской цене

в интернет-магазине: **publishing.spbu.ru**

и

в сети магазинов «Дом университетской книги», Санкт-Петербург:

Менделеевская линия, д. 5

6-я линия, д. 15

Университетская наб., д. 11

Набережная Макарова, д. 6

Таврическая ул., д. 21

Петергоф, ул. Ульяновская, д. 3

Петергоф, кампус «Михайловская дача»,

Санкт-Петербургское шоссе, д. 109.

Справки: +7(812)328-44-22, publishing.spbu.ru

Книги СПбГУ продаются в центральных книжных магазинах РФ,

интернет-магазинах **amazon.com**, **ozon.ru**, **bookvoed.ru**,

biblio-globus.ru, **books.ru**, **URSS.ru**

В электронном формате: **litres.ru**

Научное издание

НАСЛЕДИЕ ГЕГЕЛЯ В ИСТОРИИ
ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ

К 250-летию со дня рождения философа

Сборник научных статей

Редактор *О. В. Косенко*

Корректор *Н. Е. Абарникова*

Компьютерная верстка *Е. М. Воронковой*

Обложка *Е. Р. Куньгина*

Подписано в печать 12.12.2019. Формат 60 × 90 ¹/₁₆.

Усл. печ. л. 17,9. Тираж 300 экз. Print-on-Demand. Заказ №

Издательство Санкт-Петербургского университета.

199004, Санкт-Петербург, В. О., 6-я линия, д. 11.

Тел./факс +7(812) 328-44-22

publishing@spbu.ru



publishing.spbu.ru

Типография Издательства СПбГУ. 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.